مجمل الحکمه

ترجمه گونه‌ای کهن از

رسائل اخوان الصفا

به کوشش

محمدتقی دانش پژوه

ایرج افشار

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

MUJMAL AL-ḤIKMAH

An Abridged Persian Translation of Rasā'il-i Ikhwān al-Ṣafā

Edited by
Muḥammad-Taqī Dānishpazhūh
and
Iraj Afshār

Institute for Humanities
and
Cultural Studies
Tehrān 1996

شابک ۸-۰۱۹-۴۲۶-۹۶۴
ISBN 964-426-019-8

بها: ۸۰۰۰ ریال

مجمل الحکمه

بکوشش
محقق دانش پژوه
ایرج افشار

مجمل الحکمه

ترجمه گونه‌ای کهن از

رسائل اخوان الصفا

به کوشش

محمدتقی دانش پژوه

ایرج افشار

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

بسم الله الرحمن الرحيم

مجمل الحکمه

ترجمه گونه‌ای کهن
از
رسائل اخوان الصفا

به کوشش
محمدتقی دانش پژوه
ایرج افشار

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
تهران ۱۳۷۵

مجمل‌الحکمه / ترجمه گونه‌ای کهن از رسائل اخوان‌الصفا؛ به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، ایرج افشار. ـ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
بیست‌وهفت، ۴۱۴ ص.: نمونه. ـ (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ ۷۵۰۰۳)
ص.ع به انگلیسی: Mujmal al-Ḥikmah: an abridged Persian translation of Rasā'il-i Ikhvān al-Ṣafā
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. دائرةالمعارفها و واژه‌نامه‌ها ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. اخوان‌الصفا. ۳. فلسفه اسلامی.
الف. اخوان‌الصفا. رسائل. فارسی. برگزیده. ب. دانش‌پژوه، محمدتقی، ۱۲۹۰ ـ مصحح.
ج. افشار، ایرج، ۱۳۰۴ ـ مصحح. د. عنوان: رسائل اخوان‌الصفا. هـ. فروست.
AE ۲/م۳۰۴۲ فا / ۰۳۹
۱۳۷۵

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مجمل‌الحکمه (ترجمه گونه‌ای کهن از رسائل اخوان‌الصفا)
به کوشش: محمدتقی دانش‌پژوه ـ ایرج افشار
چاپ اوّل: بهار ۱۳۷۵
چاپ و صحافی: چاپخانهٔ بهمن، تهران
تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

شابک ۸ـ۰۱۹ـ۴۲۶ـ۹۶۴
ISBN 964-426-019-8

نشانی ناشر: تهران، صندوق پستی ۶۴۱۹ ـ ۱۴۱۵۵ تلفن: ۳ـ۸۰۴۶۸۹۱ فاکس: ۸۰۳۶۳۱۷

فهرست مندرجات

طبیعیات

نفسانیات

الهیات

پیوستها

فهرستها

پیشکش با ارادت دیرینه

به:

دکتر یحیی مهدوی نگارنده و استاد فلسفه

پیشگفتار

اخوان‌صفا ـ برادران روشن*

به‌قلم محمدتقی دانش‌پژوه

در سدهٔ چهارم هجری تنی چند از دانشمندان آزاداندیش و بیداردل انجمنی در بصره بنیاد گذاردند. اینان مانند «چلیپائیان گل‌سرخ» سدهٔ پانزدهم مسیحی نهانی در آن انجمن گرد می‌آمدند و دربارهٔ فرهنگ و دانش روزگار خویش می‌اندیشیدند.

آنها می‌خواستند میان دین و فلسفه که بر اثر جنگ و ستیز پیروان سنت با فیلسوفان شکافی میان آن دو پیدا شده بود سازش دهند. پس پنجاه‌ودو دفتر به‌نگارش درآوردند.

به‌گواهی مورخان و از روی نشانه‌های تاریخی که در آن دفترها دیده می‌شود بایست از سال ۳۳۴ که رهبر اشعریان[1] ابوالحسن علی‌بن اسماعیل اشعری (۲۶۰-۳۵۶) در آن سال درگذشت و معزالدوله احمد بویه‌ای دیلمی (۳۲۰-۳۵۶) در روزگار مستکفی عباسی (۳۳۳-۳۳۴) بغداد را بگرفت و آسیبی سخت به‌پیکر فرمانروائی تازیان زده تا رجب سال ۳۷۴ که ابوحیان توحیدی «الامتاع و المؤانسة» را نوشت، این دفترها به‌نگارش درآمده باشد.

گردآیندگان این‌انجمن نهائی نام خویش را در آن دفترها که شمارهٔ آنها

---

*. این گفتار در سال ۱۳۳۲ در مجلهٔ مهر (سال هشتم) به چاپ رسیده است.

۱. در دفتر ۱۷ بخش ۲ اخوان‌صفا (ج ۳ ص ۱۶۷ چاپ مصر و ج ۲ ص ۴۱۸ چاپ هند) از اشعریان یاد شده است.

به‌پنجاه‌ودو وگاهی سه یا چهار می‌رسید یاد نکرده‌اند. آنها را «رسائل اخوان‌الصفا و خلان‌الوفاء» و «الرسالة الجامعة» نام نهادند. اکنون باید دید که اینان نام «اخوان‌صفا» را از کجا گرفته‌اند.

ریشهٔ نام اخوان

نام «اخوان‌صفا» و مانند آن را در سرودها و نثر تازی می‌بینیم. نخستین بار در شعرهای اوس‌بن حجر که درآن به‌طفیل‌بن مالک‌بن جعفر ملاعب الاسّنة در روز «سوبان» نکوهش می‌کند بر می‌خوریم، وی چنین می‌سراید:

لعمرک ما آسی طفیل بن مالک — بنی عامر اذ ثابت الخیل تدعی
و ودع «اخوان‌الصفا» بقرزل — یمر کمریخ الولید المقزع
فراراً و اسلمت ابن امک عامراً — یلاعب اطراف الوشیج‌المزعزع
و قد علمت عرساک انک آئب — تخبرهم عن جیشهم کل مربع[1]

ترجمهٔ آن:

به‌جان تو سوگند «طفیل» فرزند «مالک»، آنگاه که سواران می‌جستند و به‌خود می‌بالیدند با پسران «عامر» یاوری ننمود و بر روی اسب «قرزل» نشسته «یاران روشن» را بدرود گفت و شتابان مانند «مریخ» کودک گذشت. گریختی و فرزند مادرت «عامر» را بازگذاشتی که با نوکهای نیزه‌های جنبنده بازی کند. دو زن تو می‌دانند که تو بر می‌گردی و از سپاهیان آنها در هر جایگاهی آگاه می‌سازی.

نیز اسماعیل‌بن یسار می‌گوید:

و لا تبغ الخلاف فان فیه — تفرق بین ذات الاصفیاء
و ان ایقنت ان الغی فیما — دعاک الیه «اخوان‌الصفاء»

---

۱. دیده شود: نقائض جریر و فرزدق، لیدن ج ۱ ص ۳۸۶ و ج ۲ ص ۹۳۳. سوبان نام جائی است که جنگی میان دودمان تمیم و خاندانهای دیگر تازی در آنجا در گرفت. قرزل نام اسب طفیل است. مریخ چوپی است که کودکان بالای آن خرما و خاک برای سنگین شدن می‌گذارند و آن را می‌انداختند بی‌آنکه پری با آن باشد.

فـجا مـلهم بـحسن القـول فـيما　　اردت و قد عـزمت عـلى الاباء[1]

ترجمهٔ آن:

ناسازگاری مجوی، چه در آن پراکندگی میان دوستان یکدل است. اگر می‌دانی که در آنچه برادران روشن تو را به‌سوی آن خوانده‌اند گمراهی است، با آنان در آنچه خواسته‌ای و بر سر آن شدی که سرباز زنی با خوش‌گفتاری بساز.»

باز ابی‌الحناک البراء بن ربعی فقعی این نام را بر زبان می‌آورد:

ابـعد بـنی امـی الذیـن تـتابعوا　　ارجی الحیاةام مـن المـوت اجـزع

ثـمانیة کـانوا ذوابـة قـومهم　　بهم کـنت اعـطی مـا اشـاء وامـنع

اولئک «اخـوان‌الصـفاء» رزئـتهم　　و مـا الکـف الا اصـبع ثـم اصـبع

لعـمرک انـی بـالخلیل الذی له　　عـلی دلال واجب لمـفتع

و انـی بـالمولی الذی لیس نـافعی　　و لاضـائری فـقدانـه لمـمخع[2]

این بیتها را ابوتمام شیعی (م ۲۳۱) در حماسهٔ خویش آورده است.

نیز در «الصداقة و الصدیق» که ابوحیان توحیدی در رجب سال ۴۰۰ نگاشته است[3] بیتهای چهارم و پنجم و سپس سوم این ابیات فعقی آمده است که به‌پارسی چنین است:

«آیا پس از فرزندان مادرم که یکی پس از دیگری برفتند، امید زندگی داشته باشم، یا از مرگ بنالم؟ اینان هشت تن بودند که از گرانمایه‌ترین مردم خویش به‌شمار می‌آمدند و بدانها بود که هر چه می‌خواستم می‌دادم یا باز می‌داشتم. اینان

---

۱. دیده شود الحماسة ابی عبادة الولید عبید الدین یحیی الجهشر منبجی بغدادی (۲۰۶-۲۸۴)، چاپ مصر به‌سال ۱۹۲۹، ص ۴۰۰.

۲. دیده شود شرح دیوان‌الحماسه، ج ۲ ص ۳۲۷ چاپ مطبعة السعادة به‌سال ۱۹۲۷.

ـ اصبع ثم اصبع: الکف یبطش بالاصابع ای ذللت و صرت ککف بلا اصابع ـ دلال واجب: له ان یدل علی و ان احتمل ـ لممتع: مبقی (اسم مفعول باب تفعیل).

نیز دیده شود: شد الازار از جنید شیرازی، چاپ تهران به‌سال ۱۳۲۸، ص ۲۰۷. می‌نویسد پدرم شیخ نجم‌الدین ابوالفتح محمود (م ۷۴۰) سه بیت اخیر را در یکی از برگهای کتابی نوشته است و آن نزد من می‌باشد.

معجم‌الادباء یاقوت حموی، چاپ مصر، ۷:۱۵.

۳. چاپ قسطنطنیه سال ۱۳۰۱ ق، ۱۴۰.

«برادران روشن»اند که به‌آسیب مرگ آنها دچار گشتم و پنجه جز انگشتان نیست (من مانند دستان بی‌انگشت خوار گشتم). به‌جان تو من از دوستی که باید بر من بنازد و من هم بپذیرم اندوهناکم و من از یاری که سودی به‌من نمی‌بخشد و بودنش زیانی به‌من نمی‌رساند رنجی نمی‌بینم و زنده خواهم ماند.»

در همان «الصداقة و الصدیق» (ص ۶۲) این سرودهای یزیدی یاد گردیده.

الا ان «اخـــوان‌الصـــفاء» قـلیل　　فـهل لی الی ذاک القـلیل سبیل

قس‌الناس‌تعرف‌غثهم من سمینهم　　فکـــل عـــلیه شـاهد و دلیـل[1]

یعنی: همانا «برادران روشن» اندکند. آیا راهی هست که به‌این اندک رسید؟ مردم را بسنج تا زشت‌را از زیبای آنان بازشناسی، چه بر هر چیزی گواه‌و رهنمونی هست.

باز توحیدی در همانجا (ص ۱۶) این بیت سبعیة‌بن عریض یهودی را می‌آورد:

«اخـوان‌صـدق» مـاراوک بـغبطة　　فاذا اقتصرت فقد هوی بک ماهوی

یعنی: «یاران درستگاری که به‌رشک به‌تو ننگریستند. اگر کوتاهی ورزی همانا پستی به‌میاندازد تو را آنچه پست کننده است.»

نیز در همانجا (ص ۹) بدین گفتار بر می‌خوریم: «کتب رجل الی صدیق له: اما بعد فان کان اخوان الثقة کثیراً فانت اولهم» ـ «یعنی: مردی به‌دوست خویش نوشت: باری، اگر برادران همپشت بسیارند تو نخستین آنهایی.

راز پوشی

پیداست این گونه دوستی و برادری بر پایهٔ نگهداشت راز نهاده بود و در این زمینه است که ابوحیان توحیدی از ابوعلی مشکویهٔ رازی در پرسش دوم «هوامل» می‌پرسد چرا مردم می‌کوشند رازها را نهان دارند. مشکویه در «شوامل» پاسخی فلسفی می‌دهد (ص ۱۵ الهوامل و الشوامل) و همین پرسش را ابوحیان از

---

۱. عیون الاخبار ۳۹/۱ و حماسهٔ ابی تمام ۷۵/۳. میان دوبیت بالا این بیت است:

لکل امرئی شعب من‌القلب فارغ　　و موضع نجوی لایرام اطلاعها

«هر کس را در دل شکافی است تهی و آن جایگاه رازگوئی است. کسی از آن آگاه نخواهد شد.» (حاشیه شمارهٔ ۳ ناشر هوامل و شوامل).

ابوسلیمان سجستانی کرده و پاسخ دیگری گرفته است. توحیدی این پرسش و پاسخ را در مقایسهٔ هفت مقابسات (ص ۱۴۵) آورده و به‌هوامل و شوامل بازگشت داده است. مشکویهٔ رازی در پایان پاسخ خویش (ص ۱۹) این بیتها را که مسکین درامی سروده است یاد نموده:

و «اخوان‌صدق» لست مطلع‌بعضهم　　علی سر بعض غیر انی جماعها
یطلون شتی فی‌البلاد و سرّهم　　الی صخرة اعیا الرجال انصداعها

یعنی: «برادران درستکاری که من راز هیچیک را به‌دیگری نخواهم گفت، مگر اینکه من همهٔ آن رازها را گرد می‌کنم. آنان در شهرهای پراکنده می‌زیند ولی راز آنها به‌سنگی سخت سپرده شده است که دلیران را شکافتن آن خسته ساخت.»

ابوحیان در «الصداقة و الصدیق» (ص ۱۷۳) می‌نویسد که نویسنده‌ای چنین نوشت: «اطال اللّه بقلمک و المخاطبة بکل دعاء تخاطب به «اخوان‌الصفاء» و ان ضعفت الید عن استقصائه و ضاق ما یکتب فیه عن استیفائه.»

یعنی «خدای تو را پاینده بدارد! به‌هرگونه که با برادران روشن گفتگو می‌شود با تو سخن می‌رود اگر چه دست نمی‌تواند همهٔ آنها فراآورد و همهٔ آنها را به‌نوشتن در نمی‌آید.»

نیز همو در همانجا (ص ۱۲۳) می‌گوید: از ابن سراج ابونصر علی طوسی صوفی (م ۳۷۸) نگارندهٔ «اللمع» شنیدم که می‌گفت از ابوالحسن علی‌بن احمد بن سهل پوشنگی (م ۳۲۸) پرسیدم با که یار باشم. پاسخ داد: «من یصفو کدرک بصفائه و لایکدر صافیک بکدره»، آنکه با روشنی او تیرگی تو بزداید و روشنی تو با تیرگی او تاریک نگردد.

نام «اخوان‌الثقة» در «مصادقة الاخوان» ابن‌بابویه (م ۳۸۱) نیز دیده می‌شود. وی می‌نویسد که مردی بصری از حضرت علی(ع) پرسید اخوان کیانند؟ پیشوا فرمود: «اخوان الثقة و اخوان‌المکاشرة»، برادران همدست و برادران خوشروی. این کتاب مانا دستور و کارنامهٔ انجمنی است که می‌خواهند یکدیگر را یار باشند و به‌کمک همدیگر زیست کنند. ابن‌بابویه آنچه شرط برادری است در این دفتر می‌آورد و

آشکار می‌دارد که برادران چگونه باید با هم بزیند و چگونه برادری و یاری را می‌توان برگزید.[1] نام اخوان‌صفا در نگارشهای دانشمندان پس از سدهٔ چهارم نیز دیده می‌شود:

اخوان صفا در قرن هفتم

افضل‌الدین کاشانی (م نزدیک ۶۶۷) در «المفید للمستفید» چنین می‌گوید: «و اما گروه چهارم که همه کارها بکردند و شرایط و آداب و سنن به‌جای آوردند و معهذا پی بر پیکان نهادند ایشان اهل تحقیق و ارادت و ارباب بصایر و قلوب و اخوان صفاء و احباب وفااند»[2].

فقیه مورخ محمدبن حسن دیلمی یمنی در قواعد عقاید آل محمد، نگارش ۷۰۷، می‌گوید: «آئین باطنیان جز با کیش مجوس سازگار نخواهد بود و آنان «اخوان‌الصفاء و اهل الود و الولاء» هستند و همه خدا را نمی‌شناسند و به‌پیامبران نمی‌گرایند.[3]

---

۱. دیده شود همین دفتر چاپ تهران به‌سال ۱۳۲۵ خ، ص ۲. پس از آن با ترجمهٔ پارسی نگارنده این گفتار. سرگذشت ابن بابویه نیز در دیباچهٔ آن به‌خامهٔ آقای سعید نفیسی هست.

۲. در اینجا دیلمی از مجوس بد بسیار می‌گوید و دو بیتی از ابوالعلاء معری دربارهٔ آنها گواه می‌آورد:

عجبت لکسری و اتباعه (واشیاعه) — و غسل الوجوه ببول البقر
و قیصر اذ ینجنی ساجدا — لما صنعته اکف ببول البقر

چاپ تهران، ۱۳۱۰ خ، ص ۴۴.

۳. چاپ مصر، ۱۹۵۰، ص ۹۶. دیلمی می‌گوید: که این بیتها را از «الحورالعین» (چاپ مصر ۱۹۴۸ ج ۲ ص ۲۳۹) از نشوان‌بن سعید حمیری (م ۵۷۳) آورده‌ام. آن دو نامی از معری نبرده‌اند، مگر اینکه ابوالفداء (م ۷۳۲) در تاریخ خود (چاپ مصر ۱۳۲۵ ج ۲ ص ۱۷۶) اینها را از معری دانست. بیت دوم در تاریخ ابی‌الفداء دیده نمی‌شود و دنباله آنها در دو کتاب چنین است:

و قول النصاری اله یضا — م و یظلم حیا (حقا) و لا ینتصر
و عجب الیهود برب یسر — بسفک الدماء و ریح القتر
و قول الیهود اله یحب — دسیس الدماء و ریح القتر
و قوم اتوا من اقاصی البلاد — لحلق‌الرؤس(لرمی‌الجمار)ولثم الحجر
فوا عجبا من مقالاتهم — ایعمی عن الحق کل البشر

این بیتها در دیوان شعر معری دیده نشده و به‌اختلاف نقل گردیده است.

در فرهنگ مثنوی با لطائف اللغات عبداللطیف‌بن عبداللّه کبیر عباسی (زنده در ۱۰۳۲) چنین آمده: «اخوان‌صفا یاران و برادران روشن، یعنی جماعتی که از مقتضیات کدورت بشری رسته باشند و به‌اوصاف و کمالات روحانی آراسته.»[1]

کلیله و دمنه

این نام در داستان آریائی کلیله و دمنه[2] نیز دیده می‌شود و در افسانهٔ کبوتر طوقدار (الحمامة المطوقة) این عبارت گنجانده است: دبشلیم الملک لبید باالفیلسوف... فحدثنی ان رایت عن «اخوان‌الصفا» کیف یبتدی تواصلهم ویستمتع بعضم ببعض». درترجمهٔ نصراللّه منشی چنین آمده: «رای گفت برهمن را... اکنون اگر میسر گردد بازگوی داستان «دوستان یکدل و یاران موافق» و کیفیت مؤالات و افتتاح مؤاخات ایشان و استمتاع از ثمرات مخالصت و برخورداری از نتایج مصادقت.»

و در ترجمهٔ کاشفی چنین است: «رای گفت برهمن را... بیان فرمائید حالت دوستان یکدل و یکجهت و برخوردن ایشان از نهال محبت»

باز در همانجا دیده می‌شود: «فالمتبادلون ذات‌النفس هم الاصفیاء» و در آن دو نگارش پارسی چنین است: «ایشان دوستان به‌حق و برادران به‌صدق باشند. او را محبّ صادق و برادر موافق توان گفت». نیز در همانجا در پایان همین داستان آمده: «فهذا مثل اخوان‌الصفا و ائتلافهم فی‌الصحبة» که منشی چنین آورده: «این است داستان موافقت دوستان و مثل مساعدت برادران و مظاهرت ایشان در سرّاء و ضرّاء

---

۱. نگاه کنید به: فرهنگ دهخدا در کلمه اخوان‌صفا از کشاف اصطلاحات‌الفنون ـ فهرست کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار، ج ۲ ص ۹ـ۲۲۶.

۲. کلیله و دمنه را که از هندی به‌پهلوی شده بود ابن‌مقفع به‌تازی در آورد. ابن‌مقفع یا روزبه فرزند دادگشنش یا دادبه از گور فارس بود و دین زردشتی داشت. سفیان پسر معاویه فرمانروای بصره به‌دستور منصور عباسی (۱۳۶ـ۱۴۸) به‌سال ۱۴۳ او را نامردانه بکشت و بیش از سی و شش سال نداشت. وی یکی از نویسندگان توانا و دانشمند خاوری به‌شمار است. پدرش را که به‌کار دیوانی فارس و عراق می‌پرداخت حجاج ستمکار تازی (۴۱ـ۹۵) بدنام کرده بود که از باج آن استانها دستبرد می‌نمود و او را چنان شکنجه نمود که دستانش لرزش گرفت. از این روی روزبه را شاید برای اینکه خوار نشان دهند ابن‌مقفع خواند.

و شدت و رخاء» و کاشفی چنین: «این است داستان موافقت دوستان و حکایت معاضدت و هم پشتی مصاحبان و صدق مودت در دولت و نکبت.»[1]

از سوی دیگر دردفتر ۲ بخش ۱ اخوان‌صفا بدین گفتار بر می‌خوریم: «فاعتبر بحدیث الحمامة المطوقة المذکورة فی کتاب کلیله و دمنه.»[2]

می‌دانیم که اینان به‌بسیاری از جاهای این کتاب نگریسته و داستانهائی چند از آن برگرفتند. به‌ویژه در رسالهٔ انسان و حیوان[3] ازکلیله بسی بهره بردند. در دفتر ۵ بخش ۴ (ج ۴ ص ۱۶۸) نیز فرزانگان پند و اندرز را به‌زبان جانوران در می‌آورند تا شگفت‌انگیزتر و بی‌مانندتر گردد، چنانکه درکلیله و دمنه بدینگونه شده است و یاد نمودند که با روش وکردار کبوتران کلیله و دمنه همانند می‌باشد. پس دور نیست که این دانشمندان نام خویش را از نوشته‌های کلیله و دمنه هم گرفته باشند.

دانشمندان و اخوان‌صفا

این نام و مانند آن را در نگارشهای صوفیان و فیلسوفان که برخی از آنها پیش از «برادران روشن» وگروهی پس از آنها می‌زیستند می‌بینیم. این است نمونه‌هایی از آن: حلاج دانشمند روشن بین پارسی شهید (۲۴۴-۳۰۹) در «طاسین الصفاء» از «اهل الصفاء و الصفویه» یاد نمود. همین اصطلاح را روزبهان دیلمی شیرازی فسائی (۵۲۲-۶۰۶) در شطحیات «اهل صفا و صفوت» ترجمه کرد.[4] گفته‌ایم که ابن‌بابویه قمی (م ۳۸۱) از «اخوان‌الثقة» نام برد. فارابی فیلسوف (۲۵۹-۳۳۹) در نیایش خویش از پروردگار چنین گفت: «... و اجعلنی من اخوان‌الصفاء و اصحاب الوفاء»[5]. شیخ رئیس (۳۷۰-۴۲۸) در «رسالهٔ طیر» با «اخوان‌الحقیقة» سخن گفته است. یاد

---

۱. دیده شود، کلیله و دمنهٔ تازی چاپ بیروت، سال ۱۸۹۶، ص ۲۰۵ و ۲۱۱ و ۲۲۹ و کلیله و دمنهٔ نصرالله منشی چاپ عبدالعظیم قریب، تهران به‌سال ۱۳۵۱ ص ۱۴۲ و ۱۵۰ و ۱۷۰ و انوار سهیلی کاشفی، چاپ برلین به‌سال ۱۳۴۱، ص ۱۵۴ و ۱۶۸ و ۱۸۶.
۲. چاپ مصر ج ۱، ص ۶۲ و ۶۳.
۳. چاپ مصر، دفتر ۸ بخش ۲ ج ۲ ص ۲۷۷ تا ۲۸۰.
۴. طواسین چاپ ماسینیون ص ۲۲.
۵. خزرجی، ج ۲ ص ۱۳۷.

کردیم که توحیدی در«الصداقة و الصدیق» (۴۰۰ هـ) و «هوامل و شوامل» عبارت «اخوان‌صفا و صدق» را آورد. سهروردی اشراقی شهید (۵۴۹-۵۸۷) یکی از دفترهای خویش را «کشف الغطاء لاخوان‌الصفاء» نامیده است. باباافضل کاشی فیلسوف (نزدیک ۶۶۷) در «المفید للمستفید» از «اخوان صفا و احباب وفا» و دیلمی فقیه زیدی در ۷۰۷ از «اخوان‌الصفاء و آل الود والولاء» و امیرشرف‌الدین «یا خلان‌الوفاء دعوا الظلم والجفاء»[1] یاد کرده‌اند. نورالدین شاه نعمت‌اللّه ولی کرمانی (۷۵۲-۸۲۸) در رسالهٔ معارف می‌گوید: «لطیفهٔ انسانیه... کسب خلق و علوم و معارف و طلب درجهٔ کمال در عالم تجرید از اخوان‌صفا می‌کند و این طائفه اهل اللّه‌اند. اما فکر و نظر عقلی بریشان غالب است.»[2] جامی در «اشعة اللمعات» که گزارشی است بر «لمعات» عراقی و آن را به‌سال ۸۸۶ برای امیر علیشیر نوائی نگاشته است می‌گوید: «اجل اخوان‌الصفاء و اعزّا خلان‌الوفاء». عباسی گجراتی (۱۰۳۲) اخوان‌صفا را به «یاران و برادران روشن» ترجمانی کرد. بهاءالدین محمد سپاهانی (۱۰۶۲-۱۱۳۷) که به فاضل هندی نامبردار است و الهی شفای ابن‌سینا را گزین نموده بدان نام «؟؟اخوان الصفاء فی‌تلخیص الهیات الشفاء» داده است.[3] (۳۲۴ ص ۱۳)

دانشمندان و دفترهای اخوان‌الصفا

گذشته از اینها دانشمندان و سرگذشت نویسانی بودند که از برادران و نگارش آنها بهره برده یا اینکه سرگذشت آنها را نوشته یا از یکی از آنان یاد کرده‌اند. نخستین آنها توحیدی است به‌سال ۳۷۴، سپس ابن‌سینا در ۳۸۰، معرّی در نزدیک به ۳۹۹، صاعد اندلسیّ در ۴۶۰، غزالی (۴۵۰-۵۰۵)، شهرستانی در ۵۲۱، بیهقی از ۵۵۳ تا ۵۶۵، خوارزمی در ۵۹۷، قفطی (۵۶۳-۶۴۶)، خزرجی در ۶۴۰ یا ۶۶۷، علی‌بن‌طاوس (۵۸۹-۶۶۴) در ۶۵۰، ابن‌سبعین (م۶۶۹)، شهرزوری نزدیک

---

۱. شدالازار، ص ۳۲۳.
۲. رسائل، چاپ ارمغان، تهران، ۱۳۱۱، ص ۶۳.
۳. فهرست آستان قدس، جلد چهارم، ص ۱۳ شمارهٔ ۳۲۴.

به‌سال ۶۸۰، این تیمیهٔ حرانی (۶۶۱-۷۲۸)، سید حیدر آملی در جامع‌الاسرار نزدیک ۷۶۱، بیرجندی ستاره‌شناس نزدیک به ۷۷۹، ابن حجر هیثمی مصری (۹۰۹-۹۷۴)، صدرای شیرازی (م ۱۰۵۰) در مبدء و معاد و مظاهر، قطب‌الدین دیلمی لاهیجی شاگرد داماد در محبوب‌القلوب، فیض‌کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۱) در الاصول الاصلیة، مولی محمدبن امین بن محمد شریف استرآبادی محدث (م ۱۰۳۳) در الفواید المدنیة، خوانساری (۱۲۲۶-۱۳۱۳) در روضات الجنات (در دنبال سرگذشت بیرونی سخن شهر زوری را آورده، (ص ۶۹) و آلوسی (م ۱۳۱۷).

پیش از اینکه به «برادران روشن» درگفتهٔ برخی از این دانشمندان بپردازیم چند نمونه ازانجمنهای علمی که در آن روزگار بر پا می‌شده است یاد می‌کنیم:

انجمنهای دانش

۱-ابی‌الحسن علی‌بن یحیی‌بن ابی منصور مجوسی ستاره‌شناس (م ۲۷۵) همدم واثق (۲۲۷-۲۳۲) و متوکل (۲۳۲-۲۴۷) و معتمد (۲۵۶-۲۷۹) را درکرکر در استان قفص (روستائی میان بغداد و عکبرا که گردشگاه بود و میکده بسیار داشت) زمینی بود که در آن کاخی با شکوه داشت و در آن کتابخانه‌ای به‌نام «خزانة الحکمه» بنیاد نهاده بود. مردم از همه جاها بدانجا می‌رفتند و دانشهای گوناگون می‌آموختند و کتابها در دسترس آنان گذارده می‌شد و به‌آسودگی در آنجا می‌زیستند و میهمان علی‌بن یحیی بودند.

ابومعشر بلخی (۱۷۰-۲۷۲) وقتی از خراسان به‌دیدار مکه می‌رفت و هنوز چیزی از ستاره‌شناسی نمی‌دانست از این کتابخانه آگاه شد پس بدانجا رفت و آن کتابخانه را بدید و در شگفت شد و همانجا ماند و از به‌جاآوردن حج درگذشت و ستاره‌شناسی در آنجا بیاموخت و بسیار بدان بپرداخت و از دین به‌در رفت.[1]

---

۱. دیده شود: معجم‌الادبا یاقوت حموی چاپ مصر ج ۱۵ ص ۱۵۷. یاقوت درینجا (ص ۱۵۲ و ۱۶۰) از آماده ساختن همین یحیی بهترین می و خوبترین خوردنیها را برای متوکل خلیفه اسلام و خوش ساختن او سخن رانده و آشکار داشت که این فرمانروایان با چگونه کامیابی و سرخوشی به‌سر می‌بردند - «ابن‌الرومی‌حیاته و شعره» از عباس محمود العقاد، چاپ دوم مصر

۲ـ معتضدباللّه عباسی (۲۷۹ـ۲۸۹) هنگامی که می‌خواست دستور دهد کاخی برایش بسازند زمین پهناوری برای آن بر آورد کرد. وی می‌خواست در پهلوی آن کاخ خانه‌هایی بسازد تا دانشمندان یکه که هر یک رهبری یکی از دسته‌ها را دارند در آن خانه‌ها جای گزینند و ماهیانه بدانها داده شود. اما بدین آرزو نرسید.[1]

۳ـ عضدالدوله فنا خسرو پادشاه دیلمی آل بویه (۲۳۸ـ۳۷۲) در سال ۳۶۹ دستور داد که نزدیک به‌تختگاه او و در خانهٔ وی در جایگاه دربانان جائی را برای شناختگان و فرزانگان فیلسوف بگزینند تا آنان در آنجا با سری آسوده و دور از تودهٔ مردم نادان گرد آیند. اینان در چنان جائی می‌آسودند و ماهیانه هم بدانها می‌رسید. دانشمندان هر دسته‌ای هر ماه ساز و برگ زندگی خویش را از فناخسرو دریافت می‌کردند. این بود که این دانشها در سایهٔ آن شاه دوباره زنده گشت و دانشمندان پس از پراکندگی فراهم آمدند و مردم به‌سوی دانش برانگیخته شدند.[2]

۴ـ ذهبی می‌گوید در سال ۳۷۲ در بغداد رفض و اعتزال هرجائی شده بود و انجمنهای می‌آراستند که متکلمان سنت و بدعت و بی‌دینان یهود و ترسا و دهری و مجوس بدانجا می‌رفتند و رهبر آنان در آنجا سخن می‌راند. هر یکی از رهبرها که بدان انجمن می‌آمد دیگران همه به‌پاس و بزرگ داشت او بر می‌خاستند و می‌ایستادند تا اینکه او بنشیند. همینکه همه در انجمن گرد می‌آمدند بدکیشی آواز می‌داد که برای گفتگو و کاوش در اینجا آمدید. به‌کتاب خدا و سنت پیامبر می‌پردازید که ما آنها را نمی‌پذیریم و تنها به‌خرد و سنجش پابند می‌باشیم.[3] شهرروزی در نزهه الارواح (برگ ۱۵۶) و ترجمهٔ آن (برگ ۱۹۴ الف) در سرگذشت ابوجعفر فرزند بانویه (۲۹۳ـ۳۱۱ـ۳۵۲) فرمانروای سیستان می‌نویسد که ابوسلیمان و اسفزاری و ابن‌حسان و طلحه و ابوعامر و دیگران نزد آن شاه انجمن

ادامه از سطر قبل...
به‌سال ۱۹۲۸، ص ۲۹ـ۳۰.
۱. تجارب الامم، چاپ مصر، سال ۱۹۱۵ ج ۴ ص ۴۰۸.
۲. همانجا ج ۶ ص ۴۰۸، و چاپ لیدن ج ۶ ص ۱۵۰.
۳. مهرجان الفی مصری، دمشق، ۱۹۴۵، ص ۳۹۸).

می‌کردند و به گفتگوی علمی می‌پرداختند و این فرمانروا با ابوسلیمان دربارهٔ دین و فلسفه گفت و شنید داشت.[1]

آگاهی دانشمندان از این دفترها

این بود آنچه می‌توانست پایه و ریشهٔ این انجمن باشد و مانا در همان هنگامی که این انجمن پیدائی گرفت نامش بر سر زبانها رفت و نگارش آنان در دسترس همه افتاد سه‌نشانه در این زمینه داریم[2]: سخن ابوالعلاء معری (۳۶۳-۴۴۹) فیلسوف آزاداندیش که شیفتهٔ خرد و عقل بود. چه اوست که می‌گوید:

کذب‌الظن لا امام سوی العقل　　مشیر افی صبحه و المساء

و نیز:

فلا تقبلن مایخبرو نک ضلة　　اذا لم یؤید ما اتوک به‌العقل

و نیز:

ساتبع من ید عوالی الخیر جاهدا　　و ارحل عنها ماامامی سوی عقلی

گویا روی سخن او با پیروان خلیفهٔ بغداد و پیشواپرستان باطنی اسماعیلی بود که کورکورانه به‌خلیفهٔ عباسی یا امام فاطمی مصر می‌گرائیدند. می‌دانیم که معری با وزیر ابی‌القاسم حسین بن... بهرام مغربی (۳۷۰-۴۱۸) آشنائی داشت و دربارهٔ برخی از مسائل ادبی‌نامه‌ها به‌همدیگر نوشتند. مغربی یکی از دانشمندان اسماعیلی است.[3]

---

۱. رسالهٔ شرح ابوسلیمان منطقی سجستانی از محمد قزوینی ص ۳۸-۴۲ و حاشیه ص ۷۴ بیهقی.

۲. «تجدید ذکری ابی‌العلاء» از دکتر طه حسین بک، چاپ سوم مصر به‌سال ۱۹۳۷ ص ۸-۲۵۷ و لزومیات چاپ مصر به‌سال ۱۳۴۳-۱۹۲۹ ج ۱ ص ۵۵ و ج ۲ ص ۱۷۷ و ۲۱۹.
«لزوم مالایلزم» از بهترین سروده‌های معری است و به‌آلمانی درآمده و گزیده‌ای از آن به‌فرانسه و روسی ترجمه شده، چنانکه غفران و چند رساله دیگر او به‌انگلیسی و نیز برخی از رساله‌های او به‌فرانسه در آمده است (ص ۱۱ ط حسین). ترجمهٔ روسی آن و چند بیت ابی‌نواس در مسکو به‌سال ۱۹۰۶ چاپ شد.

۳. نامه‌های معری به‌مغربی در رسائل معری چاپ بیروت به‌سال ۱۸۹۴ و الغفران چاپ سوّم کامل کلانی ص ۵۳۰-۶۱۰- معری در یکی از نامه‌ها اختصاری را که مغربی از «اصلاح‌المنطق»

نیز می‌دانیم که معرّی با داعی‌الدعاه ابی‌نصر هبةالله‌بن موسی‌بن ابی‌عمران داود شیرازی[1] (نزدیک ۳۹۰ـ نزدیک ۴۷۰) آشنا بود و دربارهٔ نیکی و بدی و ناروا بودن گوشتخواری نامه‌ها به همدیگر نوشتند. این داعی شیرازی همان است که ناصرخسرو در دیوان شعر خود از وی یاد می‌کند. نام «المؤید فی‌الدین» را عمادالدوله باکالیجار مرزبان دیلمی (۴۱۵ـ۴۴۰) از فرمانروایان خاندان بویهٔ فارسی به‌سال ۴۳۸ بدو داده است.[2] معری در لزومیات از داعی و واعظ که از کارکنان برجستهٔ کیش باطنی بوده‌اند نکوهش بسیاری نموده و در برخی از اشعار خود بر باطنیان تاخته است.[3]

دانشگاه شاهپور

این فیلسوف به‌سال ۳۹۸ به‌بغداد رفت و یک سال و هفت ماه آنجا بماند. وی همانجا به‌انجمنی که وزیر ابونصر شاپور پسر اردشیر برای دانشمندان برپا کرده بود راه یافت. این وزیر ایرانی کتابخانه‌ای در سورین به‌سال ۳۸۱ بنیاد گذارد که آن را معرّی در «سقط‌الزند» دانشگاه (دارالعلم) می‌خواند. در این باره شاعر ایرانی[4] مهیار بن مرزویهٔ دیلمی مجوسی نوادهٔ انوشیروان (م ۴۲۸) می‌گوید: «نزلنا فی بنی ساسان دورا... فاستجیری ذری سابور». پیداست خانه‌هائی که دودمان ساسانی می‌ساختند پناهگاه دانشمندان آزاداندیش بوده است. معرّی دربارهٔ خانه شاپور می‌گوید.

و غنت لنافی دار سابور قینة　　من الورق مطراب الاصائل میهال

ادامه از سطر قبل...
ابن‌سکیت کرده است می‌ستاید.

۱. دیده شود: معجم‌الادبا یاقوت حموی، ج ۳ ص ۱۷۵ـ۲۱۳، الغفران چاپ سوم کامل گیلانی، مصر ص ۳۵۱ـ۴۴۰؛ دیوان المؤید فی‌الدین داعی الدعاه، چاپ مصر ۱۹۴۹، سیرة المؤید فی الدین همانجا و همان سال.

۲. گیلانی در دیباچهٔ خود برنامه‌های بیان این دو این شعرها را آورد.

۳. شادروان قزوینی در حاشیهٔ خویش بر شدالازار جنید شیرازی (ص ۲ـ۸۱) نوشته است که باکالیجار یا باکالیزار برگرفته از کارزار است و مانند ترجمه است از ابوحرب و ابوالهیجاء ـ شاید بتوان گفت که درست این کلمه «باکارزار» است. ناگزیر نیستیم که جزء اول را «ابا»ی تازی بدانیم.

۴. دیباچهٔ دیوان مهیار، چاپ بغداد ۱۳۲۳. مهیار شاگرد رضی بود و استاد او را رثا کرد.

«در خانهٔ شاپور کبوتری خاکی رنگ شامگاهان که در آغاز شب‌خوش و خرم می‌سازد و از مردم می‌گریزد (یا به‌مردم می‌گراید) برای ما خنیاگری کرده است.»

از اینجا چنین بر می‌آید که این دانشمندان در کتابخانهٔ شاپور در سورین بغداد پس از سال ۳۸۱ شبها گرد هم می‌نشستند و به‌نوای کبوتران گوش می‌دادند و آزادانه سخنان خویش را می‌گفتند. این انجمن تا سال ۳۹۹ به‌پا بود و معرّی نزدیک به‌همین سال بدانجا راه یافت.

انجمن روزهای آدینه

معری در انجمن فلسفی ویژه‌ای که به‌خانهٔ ابا احمد عبدالسلام بن‌الحسین بصری در بغداد روزهای آدینه برپا می‌شده است نیز می‌رفت و از کتابخانهٔ او بهره می‌برد. دربارهٔ انجمن آدینه است که چنین می‌سراید[1]:

تهیج اشراقی عروبة انها　　الیک ذو تنی عن حضور بمجمع

این یک بیت از قصیده‌ای است که معرّی سروده و برای عبدالسلام فرستاده است. او از توانگران بود و معرّی هرگاه در بغداد بود بسیار به نزد او می‌رفت. معرّی در این بین می‌گوید که انجمن روز آدینه شیفتگیهای مرا بر انگیخت و مرا واداشت که به تو بگروم و از آمد و شد به‌انجمنهای دیگر چشم‌پوشم.

سخن معرّی دربارهٔ اخوان‌صفاء

معری در سقط‌الزند به‌گفتهٔ خوارزمی و خوئی و بطلیوسی به‌زبان ولیدبلخی چنین می‌گوید:

کم بلدة فارقتها و معاشر　　یذرون من اسف علی دموعاً

---

۱. دیده شود: همان کتاب ط حسین ص ۱۵۱ـ شرح ابویعقوب یوسف خوئی‌طوسی کشته نزدیک ۵۴۹ از دست غزان بر سقط الزند معری به‌نام تنویر سقط الزند که در محرم سال ۵۴۱ در خراسان به‌پایان رساند، چاپ تبریز به‌سال ۱۲۷۶ با شرح خوارزمی در کنار صفحه و بی‌شماره‌گذاری ـ نیز چاپ مصر به‌سال ۱۳۵۸، ج ۲ ص ۷۰ و ۱۳۸ و ۱۵۰ و نیز ص ۱۲۴۹ و ۱۵۸۳ از شروح سقط‌الزند.

و اذا اضاعتنی الخطوب فلن اری لودا دا اخـــوان‌الصـفاء مـضیعا
خـاللت تـودیع الاصـادق للـنوی فـــمتی اودع خـــلی التـودیعا[1]

اکنون ببینیم گزارندگان چه گفته‌اند. خوارزمی دربارهٔ بیت یکم گوید: «قلما ارتضی لصحبی انسانا».

خوئی می‌گوید: «ای لم فارقت ببنده بعد ان عاشرت اهلها و حمدوا معاشرتی و هم یبکون علی فراقی و یسفحون دموعهم اسفا علی مفارقتی.»

دربارهٔ بیت دوم خوارزمی می‌گوید: «عنی باخوان‌الصفاء اصدقائه الصافیة الوداد و کانه یوهم انه عنی بهم اصحاب الرسائل المعروفة برسائل اخوان‌الصفاء و هی رسائل فصیحة تشتمل علی ضروب الحکمة و الترغیب فی‌الریاضة صنعها جماعة من‌الحکماء. منهم سلیمان بن محمدبن معسر المقدسی، و ابوالحسن علی‌بن زهرون الزنجانی، و ابواحمد النهرجوری، وزیدن رفاعة و الفاظ هذه الرسائل للمقدسی.»

خوئی می‌گوید: «المراد باضاعة الخطوب، اصابتها بالمکروه. و ذلک انها اذا اصابت انسانا، و عدم الانتصارله علیها، فقد ضاع. اذ لا ناصر له علیها. و المعنی: اذا اصابنی الدهر باحداثه، و اعیتنی الحیل فی‌دفعها، و تغییرها و صرت کالضایع لفقد الناصر علیها لم اضیع حقوق مودة‌الاخوان. ای: لایمنعنی مکایدة الشداید عن رعایة حقوق الاخلاء.»

دربارهٔ بیت سوم خوارزمی می‌گوید: «عنی بالاصادق الاصدقا، و علیه بیت‌السقط: و مثلک للاصادق مستفید و یقال خاللت، الرجل مخاله و خلالا اذا اتخذته خلیلا.»

خوئی می‌گوید: «ای جعلت تودیع الاصدقاء خلیلا، فمتی اودع هذا الخلیل

---

۱. دیده شود: لجنة آثار ابی‌العلاء ـ السفر الثانی ـ شروح سقط‌الزند ـ القسم الرابع چاپ قاهره به‌سال ۱۹۴۸ که در این چاپ سه شعر خوارزمی صدرالافاضل ابی‌الفضل قاسم (۵۵۵ـ کشته تاتار به‌سال ۶۱۷) که در ۵۹۷ گزارش خویش را به‌پایان رساند و شرح تبریزی ابی‌زکریا یحیی‌بن... بسطام شیبانی «بردهٔ آنها» (۴۲۱ـ۵۰۲) و شرح ابی‌محمد عبدالله بطلیوسی بلنسی (۴۴۴ـ۵۲۱) گرد آمده است ص ۲ـ ۱۷۲۱ـ نیز در شرح خوئی و خوارزمی چاپ تبریز و شرح خوئی چاپ مصر ج ۲ ص ۸ـ ۱۸۷ـ نیز المهرجان الالفی لابی‌العلاء چاپ دمشق به‌سال ۱۹۴۵ص ۸۱ـ ۳۷۵ و ترجمهٔ عربی گفتار فرانسوی از عباس اقبال.

الذی هو تودیع الاصدقاء لما جعل خله تودیع الاصدقاء تمنی تودیع خله و هو التودیع. و المعنی صار فراق الاحباء مألوفی. فمتی افارق الفی الذی هو الفراق.»

تبریزی می‌گوید: «ای جعلت تودیع الاصدقاء الی خلیلا. فمتی اودع الخلیل الذی هو تودیع الاصدقاء».

بطلیوسی می‌گوید: «یقول مازلت اودع کل خل اصحبه حتی صار التودیع لی کالخل لکثرة ملازمتی ایاه فهل اودعه کما اودع سائر الاخلاء. قد قال ابوالطیب:

و احسب انی لو هویت فراقکم　　لفارقته و الدهر اخبث صاحب»

پس بیت معری به‌پارسی چنین می‌شود: «بسی از شهرهاست که از آنها دوری گزیدم و بسی از مردم که از آنها بریدم. آنان از جدا شدنم بر من دریغ خورده اشک می‌ریزند. اگر از روزگار آسیبها به‌من رسید و نتوانم از آنها بر هم و بی‌یاور بمانم از دوستی «اخوان‌صفا» دست نخواهم کشید. با دوری دوستان گرویدم. کی می‌شود از آن هم بدرود گویم.»

شیخ رئیس و اخوان‌صفاء

گواه دوم بر اینکه دفترهای اخوان‌صفا به‌هرجائی رفته بود خواندن شیخ رئیس (۳۷۰-۴۲۸) است آنها را. اگر چه در سرگذشت که نیمی از آن گفتار خود او و نیم دیگر دیده‌ها و نگریسته‌های شاگردش جوزجانی است نامی از آن برده نشده، در عیون‌الانباء ابن‌ابی اصیبعه (۶۰۰-۶۶۸) که این سرگذشت با اندک دگرگونگی در آن آمده است نیز دیده نمی‌شود.[۱]

قفطی (۵۶۳-۶۴۶) در تاریخ خویش که زوزنی محمدبن‌علی‌بن محمد خطیبی در رجب ۴۶۷ آن را گزین نموده است (ص ۲۶۹) در سرگذشت شیخ از آن دفترها یاد نکرده[۲]. ابن‌خلکان (۶۰۸-۶۸۱) هم در وفیات الاعیان نیز آن را به‌یاد نمی‌آورد.[۳]

در تتمهٔ صوان‌الحکمة بیهقی (م ۵۶۵) که پس از ۵۵۳ نگاشته است چنین

---

۱. عیون‌الانباء، ج ۲ ص ۲.
۲. دیده شود: ترجمهٔ آن نسخه خطی به‌شماره ۴۲۴ دانشگاه تهران، برگ ۱۷۸ الف.
۳. ج ۱ ش ۱۷۲ ص ۴۲۰ چاپ مصر به‌سال ۱۳۶۷-۱۹۴۸.

می‌بینیم: «فلما بلغ عشر سنین حفظ اشیاء من اصول الادب وکان ابوه یطالع و یتأمل رسالة اخوان الصفاء و هو ایضا احیانا یتأمله».[1]

ترجمهٔ پارسی این گفتار که «درةالاخبار و لمعة الانوار» نام دارد چنین است: «و پدر او همیشه رسائل اخوان‌الصفا را مطالعه کردی او نیز احیاناً تأمل کردی.»[2]

در نزهةالارواح و روضةالافراح شهرزوری دارد: «فلما بلغ عشر سنین حفظ اشیاء من اصول الادب. و ابوه کان یطالع رسائل اخوان‌الصفاء و هو یتأمله احیاناً»[3] و پارسی آن در ترجمهٔ مقصود علی تبریزی به‌سال ۱۰۱۱ این است: «و چون به‌ده سالگی رسید جمیع چیزها را از روی ادب حفظ نموده بود و پدر او مطالعهٔ رسائل اخوان الصفاء می‌کرد و ابوعلی گاهی آن رسائل را تأمل می‌نمود.»

این بند را ضیاءالدین دری در ترجمهٔ خود به‌نام «کنزالحکمه» از نگارش شهرزوری انداخته و ترجمه نکرده است.[4]

پس از گفتار هر بیهقی و شهرزوری چنین بر می‌آید که شیخ در دهسالگی (۳۸۰ ه) به‌پیروی پدر به‌دفترهای اخوان‌صفای نگریسته است و پیداست این دفترها به‌اندازه‌ای دست به‌دست می‌گشت که در آن هنگام به‌بخارا جایگاه شیخ و پدر او رسیده بود. می‌دانیم پدر ابن‌سینا کیش اسماعیلی داشت و اینان هم این دفترها را از خود می‌پندارند بلکه برخی آنها را نگاشتهٔ امام وفی‌احمد عبداللّه بن محمدبن اسماعیل بن جعفر صادق(ع) (۱۹۷-۲۱۲)[5] می‌دانند. دربارهٔ آن گفتگو خواهد شد.

توحیدی و اخوان‌صفا

گواه سوم دربارهٔ این دفترها گفتار فرزانهٔ دانشمند ابوحیان توحیدی است که نام‌نگارندگان دفترهای اخوان‌صفا را در «الامتاع و المؤانسة» خویش که در رجب

---

۱. به‌گواهی ناشر تتمهٔ صوان‌الحکمه در نسخهٔ برلین نیز این عبارت هست، ص ۴۰.
۲. چاپ تهران، ۱۳۱۸، ص ۳۰.
۳. نسخهٔ دانشگاه شمارهٔ ۸۵۶ برگ ۱۶۲.
۴. چاپ تهران، ۱۳۱۶، ص ۱۲۷ بخش دوم.
۵. دیده شود: نور مبین حبل‌اللّه المتین نگارش علی محمد جان محمد چنارا، چاپ هند در ۷۶۶ صفحه در تاریخ اسماعیلیان هند به‌زبان اردو، ص ۱۳۸.

سال ۳۷۴ برای ابوالوفاء محمدبن‌یحیی مهندس بوزجانی (۳۲۸-۳۷۶) نگاشته است می‌آورد. او گفتگوهائی که در ۳۷ شب میان خود او و ابوعبدالله حسین‌بن احمد بن سعدان شده بود در این دفتر گرد آورد.

این ابن‌سعدان را صمصام‌الدوله با کالیجار مرزبان بویه‌ای (۳۷۲-۳۷۶ و ۳۷۹-۳۸۸) فرمانروای دیلمی فارس از سال ۳۷۳ به‌وزیری برگزید و در سال ۳۷۵ او را بکشت. این وزیر را انجمنی بود که بسیاری از دانشمندان مانند ابن‌زرعهٔ فیلسوف ترسا (۳۳۱-۳۹۸) و مشکویهٔ رازی (م ۴۲۱) و همان بوزجانی و ابوالقاسم اهوازی و ابوسعد بهرام پسر اردشیر و ابن‌شاهویه و ابن‌بکروابن حجاج شاعر بی‌پروا و شوخ شیعی (م ۳۹۱) که شریف رضی (۳۵۹-۴۰۶) از اشعا راو گزین کرده است، و ابن‌عبید نویسندهٔ سخنران و زید بن رفاعه که از ترس با او نزدیک می‌شده است و همین ابی‌حیان در آن گرد می‌آمدند.[1] برخی از آنان نزد وزیر گاهی به‌میگساری و گاهی به‌کاوش فلسفه و اخلاق و ادب می‌پرداختند. وزیر به‌آنها بسیار می‌نازید و آنان را از پیرامونیان جدلی و معتزلی صاحب عباد (۳۲۶-۳۸۵) در ری برتر می‌دانست.

سخن بیهقی

قفطی در تاریخ حکما چنانکه خود آشکار می‌گوید[2] پاره‌ای از سخنان توحیدی را آورده.[3] پیش از او بیهقی در تتمهٔ خویش سخنی آورده که باید برگرفته از توحیدی باشد، بدین‌گونه: «و اما ابوسلیمان محمدبن مسعر البستی و یعرف بالمقدسی، و ابوالحسن‌بن علی‌بن زهرون الریحانی (الزنجانی)، و ابواحمد النهرجوری، و العوفی، و زید بن رفاعة، فهم حکماء اجتمعوا و صنفوا رسائل اخوان‌الصفاء. و الفاظ هذا الکتاب للمقدسی»[4] باز در همانجا می‌گوید: «الحکیم ابوالحسن علی‌بن

---

۱. دیده شود: الصداقة و الصدیق ص ۳۱-۳۳- برای سرگذشت توحیدی بنگرید به: ابوحیان التوحیدی سیرته و آثاره از عبدالرزاق محیی‌الدین چاپ مصر در ۱۹۴۹ و شدالازار جنید شیرازی ص ۵۳-۵۵ و حاشیهٔ قزوینی ص ۴۸۱ و رسالهٔ ابوسلیمان همو و نیز دیباچهٔ مقابسات.
۲. تاریخ‌الحکماء، ص ۵۳-۵۸.
۳. الامتاع و المؤانسة، از ص ۳ تا ۱۱ جلد دوم.
۴. صفحهٔ ۲۱.

رامیناس العوفی له رسالة لطیفة فی تفسیر اقسام الموجدات و تصانیف لطیفه»[1] ترجمهٔ این سخنان در «درةالاخبار و لمعةالانوار» نگارش ناصرالدین بن‌عمدةالملک منتجب‌الدین منشی یزدی برای غیاث‌الدین محمد رشیدی همدانی وزیر (۷۲۵-۷۳۶) چنین آمده است: «و اما ابوسلیمان محمد مشعر البستی المقدسی و ابوالحسن علی‌بن زهرون الریحانی و ابومحمد نهرجوری و العوفی و زید بن رفاعه این طایفه حکمائی‌اند که مجتمع و متفق شدند بر تصنیف رسائل اخوان‌الصفاء (والفاظ این کتاب از مقدسی است)[2]. الحکیم ابوالحسن علی‌بن رامیناس العوفی او را رسالهٔ لطیف در تفسیر اقسام موجودات هست.[3]

سخن شهرزوری

شهرزوری در «نزهةالارواح و روضةالارواح» که بسیاری از جاها از بیهقی گرفته است دربارهٔ اخوان‌صفا می‌گوید: «ابوسلیمن محمدبن مشعر البستی و یعرف بالمقدسی و ابوالحسن‌بن زهرون الریحانی و ابواحمد النهرجوری و العوفی و زید بن رفاعة فهم حکماء اجتمعوا و صنفوا رسایل اخوان‌الصفاء، و الفاظ هذا الکتاب للمقدسی و اللّه اعلم».[4] و «ابوالحسن العوفی له رسالة لطیفة فی تفسیر اقسام الموجودات و تصانیفه لطیفة... و هو من اصحاب اخوان‌الصفاء.»[5]

پارسی این سخنان را تبریزی به‌سال ۱۰۱۱ چنین آورد: «ابوسلیمن محمد بن مشعر البستی معروف به‌مقدسی بود و ابوالحسن بن زهرون زنجانی و ابواحمد نهرجوری و عوفی و زید بن رفاعه اینها همه حکیم بودند. به‌اتفاق یکدیگر رسائل تصنیف کردند که مشهور به‌اخوان‌صفاء است و الفاظ آن از مقدسی است» و «ابوالحسن عوفی رسالهٔ لطیفی دارد در تقسیم اقسام موجودات و دیگر تصانیف

---

۱. صفحهٔ ۶۴ ش ۲۹.
۲.ش ۱۸.
۳. ش ۲۷.
۴. نسخهٔ دانشگاه ش ۸۵۶، برگ ۱۳۲ ب - ۱۳۳ الف.
۵.گ ۱۵۲ الف.

نیکو نیز دارد... و از اصحاب اخوان‌صفاء است.»[1]

باز بیهقی و شهرروزی که از «ابوالحسن علی‌بن زهرون» یادکرده‌اند می‌گویند: «ابوالحسن بن هرون الحرانی طبیب ماهر و حکیم متفلسف و الغالب علیه علم الریاضة و علم‌الطب.»[2] پارسی این گفتار چنین است: «الحکیم ابن‌هرون الحرّانی طبیبی ماهر و حکیمی فاخر بوده است خصوصاً در علم ریاضت و طب»[3]. گویا او همان کس است که در تاریخ مختصرالدول ابن عبری[4] و تاریخ قفطی[5] چنین یاد شد: «ابوالحسن ثابت بن‌ابواسحق ابراهیم (نویسندهٔ پزشک منطقی م ۳۰۹) بن زهرون حرانی صابی (۲۸۳-۳۶۹) از پزشکان بی‌مانند بغداد بوده است». اما در الامتاع و المؤانسة ابوالحسن علی زنجانی یکی از برادران روشن دانسته شده است، نه ابوالحسن ثابت حرانی.

در تاریخ قفطی[6] و مختصر الدول ابن عبری[7] و معجم‌الادباء یاقوت[8] سرگذشت دانشمندی دیگر از صابیان آمده و نگارندهٔ «رسائل» خوانده شده و او ابواسحق ابراهیم بن‌هلال بن ابراهیم بن زهرون صابی حرّانی فیلسوف (۳۱۳-۳۸۴) است.[9]

---

۱. نیز دیده شود: ترجمهٔ دری از نزهه شهرزوری بخش ۲ ص ۴۲ و ۱۱۱-۱۱۲- روضات‌الجنات خوانساری (چاپ دوم به‌سال ۱۳۶۷ ص ۶۹) که نامهای اخوان‌صفا را از شهرزوری آورده کشف‌الظنون چلبی (۱۰۱۰-۱۰۶۸) ج ۱ ص ۵۴۱ و ۵۷۰ که مانا از شهرزوری گرفته می‌گوید: «رسائل اخوان‌الصفا املاها ابوسلیمان محمد نصر البستی المعروف بالمقدسی و ابوالحسن علی بن هارون الزنجانی و ابواحمد النهرجوری و العوفی و زید بن رفاعة کلهم حکماء اجتمعوا و صنفوا احدی و خمسین رسالة» نیز: «رسالة فی اقسام الموجودات و تفسیر ها لابی‌الحسن العوفی و هو من اصحاب اخوان‌الصفا و هی رسالة لطیفة ذکرها الشهرزوری فی تاریخ الحکماء،» - واژه «عوفی» در نزهة‌الارواح نسخهٔ دانشگاه «البرفی» و در ترجمهٔ تبریزی نسخهٔ آنجا «اوفی» است.

۲. بیهقی ش ۳۲- شهرروزی گ ۱۵۳ ب.

۳. درة‌الاخبار، شمارهٔ ۳۰.

۴. چاپ بیروت به‌سال ۱۸۹۰ ص ۳۰۲.

۵. صفحهٔ ۵۵ و ۷۸-۸۰.

۶. صفحهٔ ۵۴ و ۲۳۱.

۷. صفحهٔ ۲۹۷-۲۹۸ و ۳۰۷-۳۰۸.

۸. ج ۲ ص ۲۰-۹۴ چاپ مصر.

۹. این دانشمند در بغداد بزرگ شد و پرورش یافت و دانش اندوخت. وی در نظم و نثر به‌شیوایی ابن عمید و ابن‌عباد می‌رسید و در ریاضی به‌ویژه هندسه و هیئت و پزشکی سرآمد

ابن‌عبری پس از این سخن قفطی را دربارهٔ اخوان‌صفاء آورده است[1]. مگر اینکه «رسائل» نامه‌های شیوای دیوانی یا دوستانه‌ای است که ابن‌صابی فیلسوف نگاشته است نه اینکه او از نگارندگان دفترهای «اخوان صفا» باشد. صابی در بغداد می‌زیست و برادران روشن در بصره انجمن داشتند. گرچه در بغداد هم انجمنی به‌رهبری ابوسلیمان محمدبن طاهر بن بهرام منطقی سگستانی برگزار می‌شد و ابوزکریا صیمری و قاضی ابن‌سیار صیمری (گویا همان قاضی ابوبکر احمدبن سیار که با شیخ مفید درباره نص بر خلافت گفتگو کرد) و ابومحمد عروضی مقدسی و ابوبکر قومسی همدانی و غلام زحل ابوالقاسم عبیداللّه بن حسن ستاره‌شناس (م ۳۷۶) و یحیی‌بن عدی ترسای فیلسوف و همین ابواسحاق صابی نویسنده و مانی مجوسی و زید بن رفاعه از پیوستگان آن انجمن بوده‌اند.[2]

ادامه از سطر قبل...
بوده است. او به‌کیش مجوسی بود و مسلمانی نپذیرفت و به‌سال ۳۴۹ به‌کار دیوان رسائل پرداخت و در دبیرخانهٔ خلافت بغداد برای بختیار نویسندگی می‌کرد. در رصدی که ویژن پسر رستم کوهی دانشمند در بغداد برای شرف‌الدوله شیردل (۳۷۲-۳۸۹) پسر فناخسر و عضدالدوله دیلمی به‌سال ۳۷۸ کرده بود کمک نمود و زیر گواهی نامه‌ای که دانشمندان بر درستی این رصد ویژن نگاشته‌اند نام خویش را مانند آنان نوشت. او در مثلثات نگارشها دارد و به‌پرسشهای دانشمندان نیز پاسخ گفت و به‌خاندان بوئیان عراق خدمت کرد. گاهی به‌خوشی بود و گاهی در سختی و زندان بزیست و دیوان رسائلی دارد. این نویسنده هنگامی که فناخسرو (۳۳۸-۳۷۲ در فارس و ۳۶۷-۳۷۲ در عراق) و عزالدوله بختیار (۳۵۶-۳۶۷) سازش کرده بودند پیمان نامه‌ای برای آن دو نوشت و شرطهائی سخت در آن گنجاند که فناخسرو نمی‌توانست از آنها سرباز زند. این بود که صابی را پس از گرفتن عراق به‌کیفر نگارش پیمان‌نامه و نیز نامه‌های دیگری که از پیش نوشته و او را رنجانده بود به‌سال ۳۶۷ به‌زندان کرد. او در زندان چکامه‌ها سرود و برای فناخسرو فرستاد. او هم رهاندن صابی را در گرو این ساخت که سرگذشت این خاندان را بنگارد. صابی همین که به‌سال ۳۷۱ از زندان رهید ناگزیر کتاب «تاجی» را در تاریخ بوئیان نوشت. فناخسرو به‌سال ۳۶۳ به‌عراق رفت و بختیار را از آنجا راند. در سال ۳۶۷ هم به‌بغداد رفت و بختیار را به‌فرمان خویش در آورد کرد. د راین سال بود که صابی را بسیار گرامی داشت و خواست به‌فارسش ببرد. او چون می‌دید که با رفتن او کار صابیان زار است بدانجا نرفت. صابی برای فرزندان فناخسرو و وزیران آنها نویسندگی می‌کرد. سیدرضی پس از مرگش رثائی سروده است. (نیز نگاه کنید به: کنی و القاب قمی ج ۲ ص ۲-۳۶۱)

۱. ص ۳۰۸.

۲. بنگرید به: نزهه شهرزوری (ک ۱۵۶ الف) و ترجمهٔ تبریزی (ک ۱۹۴ الف). در متن نزهه به‌جای این حسان ابن جاره و در ترجمه به جای ابوتمام ابوعامر آمده است.

از سخنان توحیدی در مقابسات و الامتاع و المؤانسة پیداست که دو انجمن بصره و بغداد با همدیگر پیوستگی داشتند که از آن گفتگو خواهد شد. همین ابوسلیمان به‌دربار ابوجعفر بانویه پادشاه دانشمند سیستان می‌رفت که در آنجا انجمنی از دانشمندان می‌بود، مانند ابی حامد احمد بن محمد اسفزاری و ابن‌حسان قاضی و طلحة بن محمد نسفی و ابوتمام یوسف‌بن محمد نیشابوری که به‌کاوش علمی می‌پرداختند.[1]

چنانکه دیدیم یکی از برادران زیدبن رفاعه می‌بود و او همان ابوالخیر زیدبن عبداللّه‌بن مسعود بن رفاعه هاشمی نویسندهٔ بغدادی می‌باشد. ابن‌حجر عسقلانی (۷۷۳-۸۵۲) در لسان المیزان[2] می‌گوید: «او حدیث می‌ساخت و فلسفه می‌دانست و شاگرد ابن‌درید (بصری شیعی امامی ادیب شاعر نگارندهٔ جمهره درگذشتهٔ ۳۲۱ در بغداد) و ابن‌انباری ادیب (م ۳۲۸) بوده است. خطیب بغدادی (م ۴۶۳) می‌گوید که او دروغگو است. لالکائی هبةاللّه بن الحسن بن منصور رازی طبری که در بغداد می‌زیسته و در دینور به‌سال ۴۱۸ درگذشت می‌گوید که او را در ری دیده‌ام و دربارهٔ او بدگفته است. باز می‌گوید که او چهل حدیث ساخته است و ابن‌ودعان (محمد بن علی‌بن ودعان موصلی ۴۰۱-۴۹۴) آن را از وی دزدیده و دیباچهٔ آن را انداخته و به‌نام خود کرده است.

زیدبن رفاعه اربعین از سخنان فیلسوفان و لقمان آورد و سندهائی برای آنها ساخت و به‌پیامبر نسبت داد. مزی (م ۷۴۲) دربارهٔ اربعین ابن‌ودعان که همان چهل حدیث زید است می‌گوید که او در حدیث از نادانترین و بی‌شرمترین و گستاخ‌ترین کسان بود در دروغگوئی. او همهٔ این حدیثها را با سندهای درست و مشهور میان

---

۱. نگاه کنید به الصداقة و الصدیق توحیدی ص ۳- مقابسات همو ص ۱۲۰- اخوان‌الصفای دسوقی ص ۴۶- الفصول المختارهٔ سیدمرتضی (۳۵۵-۴۳۶) -گزیده‌ای از العیون و المحاسن و المجالس شیخ مفید (۳۶۸-۴۱۳) (چاپ دوم نجف در چاپخانهٔ حیدری ص ۴۱) در آن گفتگوئی گنجانده است که ابن سیار در خانهٔ ابی‌عبداللّه محمدبن محمدبن طاهر موسوی با بود نزدیک به‌صد تن از هاشمیان و عباسیان و دیگران با مفید درباره نص برخلافت حضرت علی(ع) نموده است.

۲. ج ۲ ص ۵۰۶ و ج ۵ ص ۳۰۵ چاپ ۱۳۰۳ دکن.

محدثان ساخته و همین مایهٔ رسوائی و ننگینی او شده است.[1] ابن‌حجر در اینجا سخن توحیدی در الامتاع و المؤانسة (ج ۳ ص ۴) را آورده است.

زید بن‌رفاعه اصلاح‌المنطق ابی‌یوسف یعقوب بن‌اسحق السکیت (۱۸۳-۲۴۱)[2] راگزین نموده است که به‌نام جوامع اصلاح‌المنطق خوانده می‌شود.

خطیب بغدادی، ابوبکر احمد در تاریخ بغداد می‌نویسد زید در کوهستان و خرسان از ابن درید و ابن انباری کتابهای ادب را روایت نموده و دروغگو بوده است.[3]

قاضی ابوالقاسم تنوخی گوید که او در برخی از جاها عامل محمدبن عمر علوی بود و ما او را به علمی و سماع حدیثی نشناختیم. گوید که او به‌روش فیلسوفان می‌رفت. من از تنوخی پرسیدم زیدهاشمی که بود؟ پاسخ داد ما او را چنین نشناخته‌ایم.

همین خطیب از ابوبکر احمد بن‌علی بن یزداد پسر یزد افنای قاری اعور (م ۴۱۰) از زیدبن رفاعه روایت می‌کند.[4]

سخن شهرستانی

این بود آنچه بیهقی میان سالهای ۵۵۳ و ۵۶۵ در تتمهٔ صوان‌الحکمة و شهرزوری در نزهة که آن را با سرگذشت سهروردی (م ۵۸۷) به‌پایان رساند و خود در سالهای ۶۸۰ و ۶۸۷ زنده بود نوشته‌اند. پیداست شهرزوری از بیهقی گرفته و او هم مانند قفطی باید از توحیدی گرفته باشد.

پیش از این شهرستانی (۴۷۹-۵۴۸) در ملل و نحل که برای ابوالقاسم علی‌بن جعفر موسوی در ۵۲۱ نگاشته است از ابی‌سلیمان محمدالقدسی یادکرده و او را از

---

۱. نیز دیده شود: گزارشی که در پایان جوامع‌اصلاح المنطق چاپ دکن به‌سال ۱۳۵۴ ص ۲۴۲ آمده است.

۲. ابن‌سکیت را متوکل به‌گناه اینکه دو فرزند او را از حسن و حسین (ع) برتر ندانست دستور داد تا زبانش را از پشت در آورند. می‌گویند که به‌ترکان گفت تا شکمش را پایمال کنند.

۳. چاپ مصر ۱۳۴۹ ج ۸ ص ۴۴۰.

۴. تاریخ بغداد ج ۴ ص ۳۱۲، ض ۲۱۲۷.

فیلسوفان متأخر برشمرده، ولی نامی از اخوان‌صفاء نبرده است.[1]

فارسی و بیرجندی

علی‌بن عبدالرسول در ۱۵ صفر ۱۳۴۳ در پشت نسخه‌ای از «تداعی الحیوانات علی‌الانسان عند ملک الجن» که همان دفتر ۸ بخش ۲ رسائل اخوان‌صفا است چنین نوشت: «ابی‌نصر محمد بن منصور بن المحسن الفارسی از گفتهٔ یکی از گزینندگان دفترهای اخوان‌صفا به‌خط خود نوشته که نگارندگان این دفترها این کسانند: «ابوالحسن علی‌بن رامیناس عوفی و محمدبن مسعود مقدسی و ابواحمد بن النهرجوری وزیدبن رفاعة و ابوالحسن علی‌بن الصابی».[2]

در آغاز همین دفتر انسان و حیوان (نسخهٔ چاپ لکهنو به‌سال ۱۸۹۹) ناشر آن احمدبن محمد انصاری شروانی می‌نویسد: «هذه رسالة من رسائل اخوان‌الصفا و خلان المروة و الوفا للشیخ الفاضل الشهیر بابن الجلدی». این را از قاضی علامه اسحق بن محمد عبدی آورده و گفته که او این رساله‌ها را پنجاه و یکی دانسته است.

همین شروانی در پایان این چاپ نوشته است عبدالعلی محمدبن الحسین بیرجندی (زنده در ۷۷۹) در شرح تحریر مجسطی پس از سخن طوسی «و قد ظن قوم ان الارض متحرکة بالاستدارة» گفته است «و قداختار هذا القول اصحاب رسائل اخوان‌الصفاء.»

شروانی آنگاه می‌گوید گروهی این دفترها را از متکلمان دانستند. سپس سخن چلبی در کشف‌الظنون (ج ۱ ص ۵۷۰) را آورده است.

دبوئر (De Boer) در دائرةالمعارف اسلامی (مقالهٔ اخوان‌صفا) می‌نویسد ترجمهٔ لاتینی دفتر سیزدهم می‌رساند که نگارندهٔ آن محمد از شاگردان کندی است.

گفته‌ایم که خوارزمی گزارندهٔ «سقط‌الزند» معری به‌سال ۵۹۷ برادران روشن را بر شمرد. او هم گویا این گفته را از بیهقی یا از توحیدی گرفته باشد.

---

۱. ج ۳ ص ۹۳ کنار فصل ابن‌حزم.
۲. چاپ دیتریسی، برلین، ۱۸۷۹.

از آنچه گذشت دانسته شد که نخستین بار توحیدی، سپس بیهقی و آنگاه خوارزمی و پس از او قفطی و سپس شهرزوری اخوان‌الصفاء را به‌نام یاد کرده‌اند.

گفتار قفطی

قفطی پیش از آوردن سخنان توحیدی گفتاری از خود آورده است که پارسی آن از روی ترجمهٔ گمنام روزگار شاه سلیمان صفوی (۱۰۷۷-۱۱۰۵) به‌سال ۱۰۹۹ چنین است[۱]:

«اخوان‌الصفاء و خلان‌الوفاء اینها جماعتی‌اند که به‌اتفاق یکدیگر کتابی در انواع حکمت قدیمه تألیف نمودند، پنجاه و یک مقاله. پنجاه مقاله در پنجاه نوع از حکمت و یک مقاله در خلاصهٔ مقالات پنجگانه. سخن ایشان در آن مقالات بیشتر مبنی بر نقل آراء است و ادله و حجج آن را استقصائی که باید نکرده‌اند و به‌مجرد ایماء و اشاره به‌مقصود اکتفا نموده‌اند. چون از آن تألیف بپرداختند اسامی خویش پوشیده داشتند.

لاجرم اختلاف شده در میان علما در واضع آن کتاب. جماعتی آن را منسوب به‌یکی از ائمه از نسل علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام می‌دارند و در اسم آن امام

---

۱. در سخن قفطی نکته‌هائی گنجانده شده که پارسی آن درست آنها را نمی‌رساند. اینک گفتار او: «اخوان‌الصفاء و خلان‌الوفاء: هؤالاء جماعة اجتمعوا علی تصنیف کتاب فی‌انواع الحکمة الاولی و رتبوء مقالات عدتها احدی و خمسون مقالة خمسون منها فی خمسین نوعا من الحکمة و مقالة حادیه و خمسون جامعة لانواع المقالات علی طریق الاختصار و الایجاز و هی مقالات مشوقات غیر متسقصاء الا ظاهرة الادله و الاحتجاج و کانها للتنبیه و الایماء الی المقصود الذی ینحصل علیها الطالب لنوع من انواع الحکمة و لما کنتم بصنوفها اسماء هم اختلف الناس فی الذی وضعها فکل قوم قالوا قولا بطریق الحدس و التخمین فقوم قالوا هی من کلام بعض الائمة من نسل علی‌بن ابی‌طالب کرم‌الله وجهه و اختلفوا فی اسم الامام الواضع لها اختلافا لا تثبت له حقیقة و قال آخرون هی تصنیف بعض متکلمی المعتزله فی‌العصر الاول ولم ازل شدیدالبحث و التطلب لذکر مصنفها حتی وقفت علی کلام لابی‌حیان التوحیدی جاء فی جواب له عن امر سأله عن (عنه) وزیر صمصام‌الدوله بن عضدالدوله فی حدود سنة ثلاث و سبعین و ثلثمأئة و صورته قال ابوحیان حاکیان عن الوزیر المذکور حدثنی عن شیء هو اهم من هذا الی و اخطر علی بالی انی لاازال اسمع من زیدبن رفاعه قولا یریبنی و مذهبا لاعهدلی به و کنایة عما لا احقه و اشارة الی مالا یتوضحه شی منه...»

اختلاف دارند. جماعتی آن را از تصنیف بعضی از قدماء معتزله می‌دانند.

مصنف گوید من همواره در طلب آن می‌بودم که مصنف این کتاب را بدانم و نمی‌یافتم. تا اینکه واقف شدم بر کلامی از ابوحیان توحیدی که در جواب سؤالی که وزیر صمصام‌الدوله بن عضدالدوله از وی (نزدیک به‌سال ۳۷۳) کرده بود نوشته بردین صورت: ابوحیان گوید وزیر در اثناء سخنی مرا گفت خبر ده مرا یا اباحیان از آن که نزد من اهم است از اینکه بیشتر در آنیم و بیشتر اوقات در خاطر خطور می‌کند و آن این است که من همواره از زیدبن رفاعه سخنانی می‌شنیده‌ام که مرا به‌ریب می‌انداخت و مذهبی ظاهر می‌شد که مرا به آن عهدی نبود و به کنایه و اشاره و ایهام علمی می‌کرد که هیچ من واضح نمی‌شد...»

از گفتار قفطی چند نکته بر می‌آید:

۱ـ پرسش و پاسخ وزیر صمصام‌الدوله و توحیدی نزدیک به‌سال ۳۷۳ بوده است و درست هم هست، چه ابن‌سعدان در ۳۷۳ وزیر او شد و «الامتاع و الموانسة» هم در رجب ۳۷۴ به‌نگارش در آمد.[1]

۲ـ شمارهٔ دفترها پنجاه است در پنجاه نوع حکمت. پنجاه و یکمی گزین و جامع همه آنهاست، مانا که قفطی از «الرسالة الجامعة» آگاه بوده است. ناگفته نماند که توحیدی در امتاع شماره دفترها را پنجاه دانست.

۳ـ در این پنجاه دفتر از هر علمی درست کاوش نشده و برای این آنها را نوشتند که دانش‌دوستان را به‌سوی دانش برانگیزند و غرض هر دانشی را به‌آنان بنمایند و دلیلهای علمها در آنها نیامده است.

۴ـ مردم دربارهٔ نگارندگان دفترها که نام خود را پوشیده داشتند گمانها برده‌اند برخی آنها را از یکی از پیشوایان خاندان علی(ع) پنداشتند و تازه در اینکه نام آن علوی چیست سخنها گفتند که پایه‌ای ندارد. پیدا است قفطی از سخنان

---

۱. گردش زمین در رساله ۸ بخش ۳ (ج ۳ ص ۵ـ۳۰۹) همان یاد شده نه اینکه و برادران آن را برگزیده باشند، ولی در دفتر ۵ (جغرافیا) از بخش ۱ الرسالة الجامعة (ج ۱ ص ۵ـ۱۹۴) آمده است دانشمندان و برادران ما همه می‌گویند زمین در جای خویش هست و زنده می‌باشد و با هر چه در روی آن است می‌جنبد. ص ف دیباچه و ۲۲۶ ج ۱.

اسماعیلیان نیز آگاهی داشته است.

۵ـ برخی آنها را از متکلمان معتزلی پنداشتند.

۶ـ قفطی به سخنان بیهقی و خوارزمی برنخورده بود. گفتار توحیدی بود که پرده از راز از پیش روی او برداشت.

محمد تقی دانش‌پژوه

گزارش
دربارهٔ رسائل و ترجمه‌های اخوان‌الصفا

به‌قلم ایرج افشار

رسائل اخوان‌الصّفاء و خلّان‌الوفاء که به‌زبان عربی تصنیف شده نامبردارتر از آن است که نیازی به‌شناساندن داشته باشد. متن آن در پنجاه و یک یا دو رساله[1]، چند بار (از جمله آنکه در کار ما مأخذ بود) به‌کوشش خیرالدین الزرکلی و با مقدمهٔ دکتر طه‌حسین در قاهره (۱۹۲۸) در چهار جلد انتشار یافت.[2]

پژوهشهای زیاد و متوالی دربارهٔ آن، هم به‌زبانهای اروپایی به‌توسط شرق‌شناسان و هم در زبان عربی منتشر شده است. زبده و چکیدهٔ همهٔ سخنها دربارهٔ این جریان فکری را در مقالهٔ Y. Marquet مندرج در دایرةالمعارف اسلامی (به‌زبانهای انگلیسی و فرانسوی) می‌توان دید. پیش از آن هم پژوهشهای T. J. de Boer ناموری داشت. آن مقاله همراه است با کتابشناسی گزیده‌ای که مراجع عمده و اساسی به‌زبانهای مختلف، از جمله مقالهٔ محمدتقی دانش پژوه، در آن معرفی شده است. مقالهٔ دانش‌پژوه که در مجلهٔ مهر، سال هشتم (۱۳۳۲) به‌چاپ رسیده همان است که جستار پژوهشی کتاب حاضر شده است تا خوانندگان پرسشگر

---

۱. رسائل پنجاه‌تاست و رسالهٔ پنجاه‌ویکمین گزیده‌ای استنتاجی است از همه. اما اینکه برخی پنجاه‌ودو در شمار آورده‌اند برای آن است که بخش منطق در دو پاره (رساله) نوشته شده است.
۲. چاپ بیروت با مقدمهٔ بطرس البستانی در سال ۱۹۵۴ نشر شد.

بتوانند بر تاریخچهٔ «برادران روشن» و روزگار و کار آنان آگاه شوند.[۱]

دانش‌پژوه از روزگاری که به‌نگارش جُستار خود پرداخت همواره در اندیشه می‌پرورد تا ترجمهٔ کهن رسائل به‌فارسی را که یادگاری از بینش علمی و دائرةالمعارفی پیشینیان ماست چاپ کند و در دسترس فارسی زبانان و جویندگان راه دانش بگذارد. به‌همین انگیزه هر جا نسخه‌ای از ترجمه می‌یافت از آن عکس می‌گرفت و در هر مجموعه که بخشی یا بندی از رسائل می‌جست از آن یادداشت‌برداری می‌کرد. تا اینکه چند سال پیش عکس همه نسخه‌هایی را که گردآورده بود به‌من سپرد که با همکاری متن را آماده چاپ سازیم.

خوشبختانه آرزوی بلند او سرانجام یافت و اینک جلد اول که حاوی متن رسائل است پیشکش می‌شود. جلد دیگر که دربرگیرندهٔ نسخه بدلها و عبارات متفاوت و مختلف‌التحریر نسخه‌های معتبر خواهد بود به‌یاری پروردگار چندی دیگر بادید خواهد شد.[۲]

ترجمه‌کننده و روزگار ترجمه

نخستین سخنی که دربارهٔ متن فارسی رسائل اخوان‌الصفا باید به‌میان آورد این است که این کار به‌دست کدام فارسی دوست توانا و در چه روزگار انجام شد. دریغا که هیچ‌گونه آگاهی و نشانه‌ای در متن نیست تا پاسخی درست بدین پرسش بتوان داد.

مشکل دیگر ناهماهنگی روشنی است که میان متن موجود رسائل عربی و این

---

۱. دکتر شرف‌الدین خراسانی مقاله‌ای دربارهٔ اخوان‌الصفا با استفاده و استقصای منابع نوشته است که در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (تهران) چاپ می‌شود. در زبان فارسی رسالهٔ دکتر ذبیح‌الله صفا به‌عنوان اخوان الصفا (تهران، ۱۳۳۰) و نوشتهٔ دکتر علی‌اصغر حلبی در «گزیدهٔ متن رسائل اخوان‌الصفاء و خلان‌الوفا» که هفتاد و دو نص از اندیشه‌های آنان را در دوازده فصل آورده است (تهران، ۱۳۶۰) دیده شود.

۲. دوست فاضل آقای عبدالحسین حائری در فهرست نسخه‌های خطی مجلس‌شورای ملی (پیشین) جلد ششم (ص ۶۳۰) نوشته است که نیّت چاپ آن را داشته و توضیحاتی سودمند در آنجا دربارهٔ نسخهٔ مجلس و اختلاف نسخه‌ها بر گفته است.

ترجمه دیده می‌شود و پس از این بدان پرداخته خواهد شد. این اختلاف و ناهمنواختی تا حدودی شبهه‌انگیز و به‌مانند هویّت پردازندگان متن رسائل عربی رمزآمیزست.

به‌هر حال می‌پردازد به نکته‌هایی که دربارهٔ ترجمه پرسش شدنی است:

۱ـ آیا نام مجمل‌الحکمه که سه‌بار در متن آمده است نامی است که مترجم بر متن ترجمه شده نهاده؟ یا نام متنی به عربی بوده است که مترجم در دست داشته و آن متن صورت ملخص از رسائل می‌بوده و مجمل‌الحکمه نام داشته است. تا آنجا که مسلّم است مجموعهٔ پنجاه و دو رسالهٔ اخوان‌الصفا هیچگاه به‌مجمل‌الحکمه نامبرده نبوده است و اگر صورت ملخصی از آن بعدها تهیه شده بود ظاهراً به‌مناسبت همان گزیده شدن است که به «مجمل‌الحکمه» نام‌گذاری شده بوده است.

چنانکه گفتم در متن ترجمه سه بار ذکر مجمل‌الحکمه می‌آید و آن سه بار این موارد است که آورده می‌شود.

نخست در مقدمه: «... و ما هیچ کتاب نیافتیم از آنچه در حکمت به‌کار آید... و کتاب **مجمل‌الحکمه** مجموع است ولکن همچنین مرموز است و در آن حشو بسیار و ما یک دو جای دیدیم که این کتاب را به‌پارسی نقل کرده بودند و همچنان مرموز فروگذاشته و حشو به‌جای مانده. پس چنین اتفاق افتاد که این ضعیف را فرمودند که این کتاب را به‌پارسی دری نقل کند...» (ص ۲۹)

جای دیگر در رسالهٔ سمع کیان: «... و هرکه درین کتاب نظر کند و **مجمل‌الحکمه** را بیند داند که آنچه ما آوردیم بیشتر آن است که در آن کتاب نیست و اگر هست مشروح نیست...» (ص ۱۵۰)

جای سوم در رسالهٔ «نشو نفوس جزوی»: «... و ناقل این کتاب گوید که خوانندهٔ این کتاب انصاف بدهد او را در زاد معاد... و من بهتر ازین مثال به‌دست نتوانستم آوردن خاصه بر بدیهه، و هرکس که کتاب **مجمل‌الحکمه** خوانده باشد و این کتاب پارسی بخواند او را معاینه شود که بیشتر آنچه من گفته‌ام در کتاب مجمل نیست و

چاره نباشد شرح این حکایت بازگفتن...» (ص ۲۲۲)

ازین عبارات نیک دریافته می‌شود که متنی عربی به‌نام مجمل‌الحکمه بوده است که مترجم در دست داشته و به‌هنگام نقل تصرّفاتی را در آن روا دانسته و بزرگی او را به ترجمهٔ کتاب واداشته بوده است.

از همین اشارات برمی‌آید که پیش از دست بردن مترجم کنونی به ترجمهٔ رسائل اخوان‌الصفا، ترجمهٔ دیگری از آن وجود داشته است که امروزه نشانی از آن در میان نیست. بنابراین ظاهراً توان گفت که مجمل‌الحکمه نام متن عربی تلخیص شده از رسائل اخوان‌الصفاست نه نام خاص علم شده برای ترجمهٔ کنونی.[۱]

۲ـ اینکه در کشف‌الظنون، ذیل مجمل‌الحکمه آمده است: «فارسی فی‌الحکمة فی‌الریاضیات و المنطقیات و الطبیعیات و الالهیات و اکثره رموز. انتخبه رجل من الخراسانیین بحذف الحشو و ایضاح الرمز من رسائل اخوان‌الصفا و نقله بعضهم من الفارسی الی الدری (!)»[۲] چنین مستفاد می‌شود که حاجی خلیفه متن فارسی را دیده بوده است و به‌همین مناسبت است که به‌حذف حشو و ایضاح رمز آن اشاره می‌کند. اما اینکه حاجی خلیفه به‌کدام مستند انتخاب کننده را از مردم خراسان دانسته است ذکری ندارد. شاید منظورش از خراسانی کسی است که زبانش فارسی بوده. اما اشکالی هم در پایان عبارت او هست و آن لفظ دری است به‌جای ترکی. ورنه از پارسی به‌دری ترجمه کردن معنایی و مفهومی ندارد.[۳]

۳ـ نام مترجم شناخته نیست. او در مقدمه از خود به «این ضعیف» (ص ۲۹ که پیش ازین آن را دیدیم) و در موارد دیگر «ناقل کتاب گوید» و «ناقل این کتاب گوید»[۴]

---

۱. دکتر ذبیح‌الله صفا به‌نقل از فهرست نسخ خطی ادوارد براون نوشتهٔ نیکلسن (کمبریج، ۱۹۳۲) و فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مجلس شورای ملی، جلد دوم (تهران، ۱۳۱۱) نوشته است: «تلخیصی دیگر از آن به‌تازی تهیه شده است در ریاضیات و منطقیات و طبیعیات و الهیات به‌نام مجمل‌الحکمه که ترجمهٔ فارسی آن در دست است. (تاریخ ادبیات در ایران، جلد اول، تهران، ۱۳۳۵، ص ۳۲۵).

۲. کشف‌الظنون، چاپ استانبول، ص ۱۶۰۴.

۳. در کشف‌الظنون چاپ قدیم مصر و چاپ فلوگل به‌جای ترکی «دری» آمده است. دکتر صفا هم متذکر اشتباه چاپ استانبول شده است.

۴. صفحات ۵۴، ۷۲، ۷۵، ۷۸، ۸۷، ۹۲، ۹۳، ۱۰۳، ۲۲۲.

یاد می‌کند. ظاهر این است که مراد مترجم است نه مؤلف یا ملخّص کتاب.[۱]

۴ـ مترجم چنانکه دیدیم هر جا از مجمل‌الحکمه یاد می‌کند گفته است آن را از حشو پیراسته. یک بار هم متذکرشده است که تصرفی در متن نکرده است، درین مورد از رسالهٔ جغرافیا: «... ناقل این کتاب می‌گوید که در کتاب استادان نظر کردم که حصهٔ یک درجه از فلک چند فرسنگ است از زمین به‌هر جائی، قولی است مختلف... و من هیچ تصرف در آن نکردم...» (ص ۹۲)

از اشارات مترجم دربارهٔ خود دو مورد دیگر را می‌آوریم که بهتر به‌کار او آگاه شویم:

ـ «... ناقل این کتاب گوید این معانی و مانند این آنچه خداوند این کتاب (یعنی مؤلف) به‌رمز گفته من مرموز نگذارم...» (ص ۷۲)

ـ «... و ما در اول این کتاب یاد کردیم که آنچه حشو باشد یا مکرّر بود یا نه برهان بود هیچ یاد نکنیم و آنچه بباید افکند بیفکنیم و آنچه به‌زیادت باید کردن به زیادت کنیم. پس این جمع «حدود» را از بهر آن آوردیم تا آنچه ضرورت‌تر باشد درین کتاب بیشتر باشد...» (ص ۲۹۷)

۵ـ میان متن برگردان شده با متن عربی موجود از رسائل‌اخوان‌الصفا همسانی نیست. زیرا در بخش‌بندی و ترتیب و ترکیب و تفصیل آن دگرگونیهای بارز مشهودست وبعضی از رسائل ترجمه مانند رسالهٔ حدود و رسوم به‌اسلوبی نوین آمده و رسالهٔ انسان و حیوان[۲] از متن فروگذاشته شده و خود بدان چنین اشارت

---

۱. اما در صفحهٔ ۸۸ منظور از «این ناقلان» مؤلفان رسائل اصلی است.

۲. موضوع انسان و حیوان در قرن هشتم توجه محمدبن محمود بن محمد زنگی بخاری از ادبا و فضلای مقیم بغداد را به‌خود کشید و او بر اساس مضامین و برگرفتن همان نامهای مندرج در رسائل کتابی به‌نام «بستان‌العقول فی‌ترجمان المنقول» پرداخت که پیش ازین به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و من انتشار یافت (تهران، ۱۳۷۴).
باید دانست که در نسخهٔ چاپی مجمل‌الحکمه (چاپ سنگی، هندوستان، ۱۳۰۴) ترجمهٔ انسان و حیوان هست (فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ۳: ۳۴۶).
ترجمهٔ تازه‌تر محاکمهٔ انسان و حیوان (رسالهٔ بیست و دوم) نگارش فاضل معاصر عبدالله مستوفی است که آن را در سال ۱۳۲۴ در تهران منتشر ساخت. اخیراً دکتر محمد فاضلی ترجمهٔ احمد وقار را در مشهد (۱۳۷۲) انتشار داده است.

کرده است: «و این مقدار کفایت است و بعد ازین رسالهٔ حیوان آورده بود و درو هیچ علمی نبود که آن در برهان یاد شاید کرد، باز گذاشتیم.» (ص ۱۸۷)

۶ـ ترجمه در چه قرنی انجام شده است؟ نمی‌دانیم. آنچه مسلم است پس از درگذشت ابن‌سینا (۴۲۸) است. زیرا از کتاب «اشارات و تنبیهات» او و عنوان «حجة‌الحق» (لقب او) یاد شده است. کارل استوری مؤلف «نوشته‌های فارسی» آن را در بخش دائرة‌المعارفها که مرتب بر سنوات تألیف کتب است پس از بحرالفوائد (تألیف شده در ۵۵۵) و پیش از ستینی (جامع العلوم) امام فخر رازی (متوفی در ۶۰۶) گذارده. پس خواسته است آن را از مؤلفات نیمهٔ دوم قرن ششم در شمار آورد. ظاهراً استناد و استنباط او ناشی از آن است که تاریخ نسخهٔ خطی موجود در برلین را (شمارهٔ ۹۰) در فهرست آنجا سال ۶۰۸ خوانده و ضبط کرده‌اند. اما تاریخ

ادامه از سطر قبل...
اکنون که مرحلهٔ دیگری از غلط‌گیری این اوراق انجام می‌شود از رساله‌ای چاپ شده به‌نام «نطق صامت» آگاه شدم که مضامینش برگرفته از رسالهٔ انسان و حیوان اخوان الصفاست، این رسالهٔ کوچک به قطع رقعی در ۱۳۶ صفحه و خط نستعلیق محمدصادق تویسرکانی با چند مجلس تصویر در ۱۳۲۳ قمری چاپ‌سنگی شده است. و شاید نام مؤلف و پردازندهٔ آن میرعلی‌اصغر پیشخدمت فرزند محمدحسین‌خان است. چند عبارت آغاز و پایان آن نقل می‌شود:
«فضیلت و شرف انسان بر جمیع حیوانات بر چهارده فصل این قسم مشتمل خواهد بود بر لطایف بسیار که استنباط کرده شد تا ارباب عقل قویم و اصحاب قلب سلیم چون به‌عدل و انصاف در آن معانی تأمل کنند از روی تحقیق معلوم ایشان شود که فضیلت ایشان بر جمیع حیوانات نه از خلقت ظاهر است و نه از راه و رسم عادت.
در این معنی چند فصل بر نهج رسالت از رسایل کتاب اخوان‌الصفا که اهل حکمت جمع کرده‌اند در قلم آید و بحث و مناظرهٔ جماعت حیوانات با قوم مردم به‌نوعی دیگر ترتیب یافته و از حقیقت و مجاز آنچه استاد تلقین عقل و املاء و بنان وقف کرده شد... فصل اول در آغاز مناظره... فصل چهاردهم در مناظرهٔ همای با حکیم خراسان... (پردازندهٔ کتاب جای جای ابیاتی شعر فارسی آورده است که نمونه‌اش در عکسی که از صفحهٔ کتاب چاپی آورده‌ام دیده می‌شود).
در پایان نسخهٔ چاپی نوشته‌اند: «چون این رسالهٔ شریفه یکی از رسائل حکماء اخوان‌الصفاست و شرافت انسان را شامل است محض خدمت به انسانیت این عبد جانی علی‌اصغر پیشخدمت ولد مرحوم محمدحسین خان اقدام به طبع و نشر آن نمود. از قاریان محترم مستدعی است اگر سهوی در املاء یا نقصی در کتابت آن ملاحظه فرمایند به‌نظر عفو و اغماض نگرند و این اقل دعاگویان محمدصادق تویسرکانی به تحریر آن پرداخت به‌تاریخ شنبه دویم شهر ذی‌الحجة‌الحرام سنة ۱۳۲۳ در مطبع استاد الماهر آمیرزا علی‌اصغر به طبع رسید.»

آن چنانکه خوانده‌اند و به‌ضبط رسانیده‌اند نیست و ظاهراً ۶۷۸ درست است. پس ازین بدان خواهیم پرداخت. قدیمی‌ترین نسخهٔ شناخته شدهٔ ترجمه که تاریخ مصرّح دارد مورّخ ۶۶۷ هجری است و چون سبک نگارش متن چندان از آن حدود در نمی‌گذرد می‌توان زمان ترجمه را به‌اوایل قرن هفتم هجری کشانید.

۷ـ در ترجمه نام کتابهایی آمده است که در رسائل نیست. این نامها یا در مقدمه آمده است که نوشته‌ای است از مترجم، یا در رسالهٔ حدود و رسوم که متن فارسی کنونی چنین است و نمی‌دانیم که مجمل‌الحکمهٔ عربی آن نامها را داشته است یا نه.

این نامها چنین است: سرود اختران ـ نام بار خدای ـ مرزبان‌نامه (که نباید مراد نوشتهٔ سعدالدین وراوینی باشد) ـ دانش‌نامه که ظاهراً تألیف ابن‌سینا را در نظر دارد ـ اشارات و تنبیهات با اشاره به‌خواجه حجةالحق ـ نقاوةالحکمه از خواجه حسن جریر اصفهانی و کتابی از عبدالله جبرئیل بختیشوع.

۸ـ در متن فارسی واژه‌های دیریاب کم است. واژه‌هایی که می‌تواند تازگی داشته باشد اینهاست:

پیشه‌کار (۱۹۱) ـ خندناکی (ص ۱۸۰) ـ خوشیدن (۱۵۲) ـ دوسیده (۱۹۲) ـ ساویدن (۱۴۹ و ۱۵۰)، ستنبه شدن (۳۱۴)، ستهیدن (۳۱۴) ـ شنگ (۲۱۱) ـ طولانی، عرضانی و عمقانی (۱۴۳) ـ فرهنگ (۱۱۸) ـ گوه (۲۵۴) ـ مجلس گرمی (۲۷۵) ـ نهره (۱۵۲).

دو تصرف

در نسخهٔ شمارهٔ ۳۴۴۴ کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران دو نکتهٔ پرسش‌انگیز اِعجاب‌آمیز دیده می‌شود که می‌باید بدانها توجه کرد تا از تصرّفاتی که به‌تدریج درین کتاب شده است آگاه شد.[1]

نکتهٔ اول الحاق نام مؤلف ومترجم است به‌دو گونه، در دیباچه آمده است:

---

۱. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، از محمدتقی دانش‌پژوه، جلد یازدهم، ص ۲۴۵۴ ـ ۲۴۵۵.

«...محرّر این مقاله و مؤلف این رساله مولانا... علامة‌الآفاق محمدبن حسن الطوسی تغمده‌الله برحمته گوید که به‌تحریر این کتاب که موسوم است به‌مجمل‌الحکمة و حکما هر یک مجمل ساخته‌اند و بندهٔ ضعیف از هر یک کتاب یک رساله‌ای منتخب به‌فارسی کرده تا جمع را دلیل باشد...» ولی در پایان همان نسخه گفته شده است: «تمام شد ترجمهٔ اخوان‌الصفا و خلان‌الوفا به ترجمهٔ علامة علماءالاسلام سلطان‌القضاة و الحکام و کمل علوم الاولین و الآخرین سراج‌الملة والدین الارموی.»

مالک پیشین نسخه، مرحوم حسینعلی باستانی‌راد از وجود نام سراج‌الدین ارموی، او را با مؤلف کتاب «شرفیه» (که صفی‌الدین ارموی (۶۱۳-۶۹۳) مؤلف آن بود) به‌اشتباه گرفته و برین تصور رفته است که این دو کتاب از یک کس است.

اما اگر سراج‌الدین ارموی مؤلف لطایف‌الحکمه (۵۹۴-۶۸۲)[1] منظور باشد و او را مترجم مجمل‌الحکمه بدانیم این اشکال وجود دارد که چنین تألیفی به‌نام این شخص در هیچ یک از مراجع نسبت داده نشده است. مرحوم دکتر غلامحسین یوسفی هم با همه تفحص و تجسّس که کرده بدین مطلب دست نیافته و متذکر این نکته نشده است.

باید دانست در نسخهٔ فرهنگستان علوم گرجستان (تفلیس) این دوگانگی که میان خطبه و رقم پایانی نسخهٔ دانشگاه تهران هست وجود ندارد و نام مترجم در هر دو مقام از آن نسخهٔ محمدبن‌حسن طوسی است.[2]

البته زمان این هر دو ارموی با عصر ترجمهٔ مجمل‌الحکمه متناسب است. من به‌احتمال می‌پندارم کاتب از آمدن نام کتاب مجمل‌الحکمه در متن، ذهنش متوجه مؤلف لطائف‌الحکمه شده و میان نام این دو کتاب براو التباسی روی آورده و نام مؤلف لطائف را بر کتاب مجمل‌الحکمه نهاده است. ورنه چگونه ممکن است که چنین مطلبی در ده دوازده نسخهٔ مکتوب پیش از قرن یازدهم نیامده باشد.

نکتهٔ دوم ذکر نام کسی است که ترجمه به «رای» او انجام شده است با آن چنان

---

۱. لطائف‌الحکمه، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۵۱.
۲. نشریهٔ نسخه‌های خطی، ۸:۱۷۹ (مقالهٔ دانش‌پژوه).

عبارتی که قطعاً الحاقی و من در آوردی است و چنین است (پس از بند ۲۸ در صفحهٔ ۲۹ متن حاضر).

«... پس رای مجلس سامی اجل سیدی بهاءالدین سیف‌الملوک شجاع‌الملوک شمس‌الخواص تیمورگورکان ادام‌الله علوّه چنان اتفاق افتاد که این ضعیف آن کتاب را به‌پارسی دری نقل کند ...»

این عبارت در چندین نسخه مذکورست و برای آنکه مشخص بشود جدولی از نسخه‌های مذکور فراهم ساخت (که در بخش شناسایی نسخه‌ها آمده است). همچنین در فهرست منابع مربوط به‌نسخ آن نسخه‌ها با نشانهٔ ستاره معیّن شده است (پیوست شمارهٔ اول ـ در پایان کتاب دیده شود).

مرحوم قزوینی نسخه‌ای از این ترجمه را با همین مشخصات دیده بود و چون انتقادی روشن و مدلل بر نادرستی این‌چنین ادعا نوشت و موشکافی را به‌شیوهٔ خود به‌نهایت رسانید همان را اینجا برای بیهوده بودن این انتساب نقل می‌کند.[1]

مجمل‌الحکمة

کتابی است به‌فارسی و ترجمهٔ [(حاجی خلیفه هم این کتاب را اسم برده است ولی ابداً نگفته است که در عهد امیر تیمور یا به‌نام او تألیف شده است) با تلخیصی است اغلب، ـ ولی در بعضی جاها نیز با زوائدی بر اصل چنانکه صریح خود کتاب در بعضی مواضع آن، از جمله ص] رسائل اخوان‌الصفای معروف است و مؤلفش معلوم نیست کیست و حاجی خلیفه گوید «لرجلٍ من‌الخراسانیّین» و اللّه اعلم بصحّة ما قال. و نمی‌دانم ازکجا این اطلاع را به‌دست آورده است که از اهل خراسان بوده است. در دیباچهٔ بعضی از این نسخ از جمله نسخهٔ **آقای اقبال** در دیباچه این عبارت را دارد: «پس رأی مجلس سامی اجل سیدبهاءالدین سیف الملوک شجاع‌الملک شمس‌الخواص تیمور گورکان ادام‌اللّه علوه چنین اتفاق افتاد که این ضعیف را فرمودند که این کتاب را به‌پارسی دری نقل کند، الخ».

---

۱. یادداشتهای قزوینی، ۷ (۱۳۴۲): ۴۸-۵۱.

وکذلک دریکی از دو نسخهٔ برلن (پرچ نمرهٔ 91) که مورخهٔ ۱۰۵۰ هجری است نیز این عبارت را دارد، و همچنین در نسخهٔ اندیاآفیس (ایته، نمرهٔ 2225) که مورخهٔ ۱۰۳۶ هجری است نیز ظاهراً این عبارت را دارد، و «ظاهراً» می‌گویم زیرا که ایته عین عبارت مذکور را (مانند پرچ) نقل نکرده است بلکه همنیقدر می‌گوید مؤلف این کتاب را به‌نام «سلطان» تیمور (۷۷۱-۸۰۷) تألیف نموده است. ولی در یک نسخهٔ دیگر برلین (پرچ نمرهٔ 90) که مورخهٔ ۸ صفر سنهٔ ۶۰۸ هجری در شهر سیواس «فی‌بلاد روم» است عبارت مذکور را اصلاً ندارد، و در نسخهٔ آقای اقبال در پشت ورق اول یکی از مالکین سابق این نسخه این عبارت را نوشته است:

«این‌کتاب مستطاب ترجمهٔ مجمل‌الحکمة است‌که او خلاصهٔ اخوان‌الصفاست. آنچه محقق شد این ترجمه قبل از زمان امیرتیمور گورکان ترجمه شده دیگری در عهد امیر به‌نام امیر تیمور کرده. نسخهٔ کهنه‌ای دیده شد که تاریخ کتاب آن ۶۶۷ بود و امیر تیمور در سال ۷۳۶ متولد شده و در ۸۰۷ مرده پس کتابت آن کتاب بر تولد امیر مقدم است، در دیباچهٔ آن کتاب نام تیمور نبود».

بدبختانه امضای این شخص فاضل را پاک کرده‌اند که معلوم نیست که بوده است. باز در دومین صفحهٔ غلاف از طرف آخر همین نسخه به‌نظر همین شخص (بعینه همان خط است بلاشک) نوشته شده است: «نسخه‌ای از این کتاب دیده شد که تاریخ کتابت آن ۶۶۷ بود و تیمور در ۷۳۶ متولد شده فتأمل و آن کهنه کتاب حاضر است. در دیباچهٔ آن نام تیمور نبود، واللّه اعلم».

نویسندهٔ این سطور محمدبن عبدالوهاب قزوینی گوید که حق بکلی با نویسندهٔ فاضل سطور فوق است که این کتاب در عهد امیر تیمورگورکان به‌اقرب و اقوی احتمالات تألیف نشده است. و قرینهٔ دیگر بر صحت آنچه گفته است یکی از دو نسخهٔ برلین است که چنانکه گذشت مورخهٔ ۸ صفر سنهٔ ۶۰۸ است و در دیباچهٔ آن که پرچ (ص ۱۵۸) نقل می‌کند ابداً نام تیمور ندارد: «پس [فرمان] چنان افتاد که این ضعیف این کتاب را باز پارسی دری نقل کند و هرچ حشو است از و دور کند و هرچ مرموز است آشکارا کند الخ».

و اگر تاریخ مذکور یعنی ۶۰۸ صحیح باشد، دلیلی بر عدم صحت آن به‌دست نیست بلکه بر عکس نسخه‌ای که مالک سابق نسخهٔ آقای اقبال دیده بوده و مورخهٔ ۶۶۷ بوده صریحاً واضحاً مؤیّد قدم تألیف این کتاب و تقدم آن بر عصر تیمور است). پس بلاکلام و ببداهة العقل تألیف این کتاب نمی‌تواند در عصر امیرتیمور باشد، پس یا چنانکه فاضل مجهول‌الاسم مذکور گمان کرده است کسی در عهد امیر تیمور تقلباً خواسته است این کتاب راکه حاضر و آماده به‌چنگش افتاده بوده (شاید خیلی هم معروف نبوده یا او خیال کرده است که چندان معروف نبوده است) بدون زحمت از تألیفات خود قلم داده به‌اسم امیرتیمور بنماید، یا آنکه (چنانکه از القاب «سیدبهاءالدین سیف الملوک شجاع‌الملک شمس‌الخواص» که در هیچ کتابی و هیچ کتیبه‌ای وهیچ فرمانی چنین القابی مطلقاً و اصلاً کسی برای امیرتیمور ننوشته است معلوم می‌شود) این کتاب به‌اسم کسی دیگری بوده است با القاب مذکوره و اسمش هم شاید تیمور بوده است ولی نسّاخ متأخر به‌مناسبت تیمور کلمهٔ گورکان (کما فی نسخهٔ آقای اقبال، یا کورکان کما فی نسخهٔ ۹۱ پرچ) را نیز سهواً و اشتباهاً و جهلاً نه تقلباً و تزویراً و تدلیساً و غشاً بر آن افزوده‌اند و من عجالةً احتمال ثانی را ترجیح می‌دهم بلکه ظن متاخم به‌علم دارم. زیراکه اگر کسی می‌خواست تقلباً این کتاب را به‌نام امیرتیمور گورکان بنماید و بنایش بر این غشّ و تدلیس قرار می‌گرفت چرا این القاب عجیب و غریب راکه نه در عصر تیمور و نه بعد از او ابداً هیچ کس از معاصرین یا متأخری‌العصر از او مطلقاً آنها را در حق او استعمال نکرده‌اند استعمال می‌کرد، طبیعی و منطقی این بود که همان القاب معموله‌ای که امیرتیمور در عصر خود بدان معروف بوده است بر اسم او اضافه نماید نه سیدبهاءالدین! و شجاع‌الملک! و سیف‌الملک! و شمس‌الخواص! این محال محال است که کسی در عصر تیمور القاب خود تیمور راکه زمین و زمان را پر کرده است و در ظفرنامه و روضة الصفا و حبیب‌السیر و سایر نوشتجات و رسائل و مکتوبات لایعد و لایحصای آن عصر پر است (از جمله رجوع کنید به‌نامهٔ شاه‌شجاع به‌او در ملحق گزیده، ص ۷۳۰) جاهل باشد و آن القاب بسیار عجیب و بی‌موقع بلکه مضحک

نسبت به‌شخص او را در مورد او استعمال نماید، مگر آنکه فرض کنیم که آن القاب در نسخهٔ اصلی برای مخدوم اصلی که معلوم نیست که بوده موجود بوده است و متقلب عصر امیرتیمور فقط اسم آن مخدوم اصلی را برداشته و اسم «تیمور گورکان» را به‌جایش گذارده و به‌القاب مخدوم اصلی هیچ دستی‌نزده، و این احتمال به‌عقیدهٔ من بسیار مستبعد است که متقلّبی به‌این درجه احمق و نادان و ابله باشد که مثلاً عقلش نرسد که لقب «سیدبهاءالدین» را از جلو اسم تیمور بر دارد و «امیرکبیر صاحب قران ایران و توران قطب‌الحق و الدنیا و الدین نوئین بزرگ کامگار، اعتضاد سلاطین گردون اقتدار الخ» (ملحق گزیده، ص ۷۳۰) به‌جایش بنویسد. این عادةً بسیار مستبعد است. اگر چه فی‌الواقع محال محال نیست و ممکن است که یک متقلّب شارلاتانی ولی فوق‌العاده احمق نادانی فی‌الواقع آمده و فقط کاری که کرده و عقلش بدان رسیده فقط اسم مخدوم اصلی را حک کرده اسم تیمور را به‌جایش نوشته، ولی القاب را دیگر عقلش نرسیده عوض کند و دم خروس برای تقلب خود باقی نگذارد. ولی این احتمال اگر چه محال نیست احتمال بسیار ضعیف نیش غولی است. عجالةً تا درست هویت این شخص (اگر فی‌الواقع شخصی به‌این اسم و القاب وجود داشته است و از اختراعات متقلّب معاصر امیرتیمور برای تیمور نباشد) درست معلوم نشده من به‌همان اعتقاد آنکه یک مخدوم اصلی بوده است با این القاب و شاید نیز به‌اقرب احتمالات با همین اسم تیمور ولی بدون کرکان یا گورکان، و نسّاخ متأخر از اسم تیمور گول خورده کلمهٔ گورکان را نیز (به‌حکم الظن یلحق الشیء بالاعم الاغلب و بحکم اطلاق مطلق منصرف به‌فرد کامل می‌شود) بر آن افزوده‌اند، تا بعدها شاید هویّت شخص صاحب این القاب معلوم شود.

در پاریس هم چند نسخه از این کتاب هست، و یکی از آنها خیلی قدیمی است و ابداً اسم تیمور را در دیباچه ندارد.

پایان نوشتهٔ علامه محمد قزوینی

اختلافات میان متن عربی و ترجمهٔ فارسی

نابودن رسالهٔ عروض (اگر چه در رسالهٔ موسیقی آمده است «و اصل همه حرفهای متحرک و ساکن بود چنانکه در کتاب عروض یاد کرده‌آید.» (ص ۸۳) و

سپس‌تر گوید: «و بربط کامل تام است... و ما کتابی کرده‌ایم درین نسبت» (ص ۸۵).

کوتاه کردن بیشتر رساله‌ها، دور ساختن متن از «حشو» (به‌قول مؤلف مجمل‌الحکمه و شاید در پاره‌ای موارد به‌دست مترجم که پیش ازین به‌موارد مصرّح در متن اشارت رفت).

فروگذاشتن رسالهٔ حیوان (صفحهٔ ۱۸۵ دیده شود).

ترتیب تازه در رسالهٔ حدود و رسوم با عنوان‌گذاری و نظمی نو و مقدمه‌ای که متن عربی کلّاً از آن به‌دورست.

آوردن مطالب ده رسالهٔ قسم چهارم در یک رساله و آن را به‌ده فصل مبوّب ساختن.

حذف همهٔ اشعار فارسی و عبارات فارسی[1] و اشارات ایرانی متن[2].

این همه از دگرگونیهای مرتبهٔ اول میان دو متن است. به‌هرگونه چندان در «مجمل» ساختن و بعد ترجمه شدن آن تصرّفات شده است که توان گفت ترجمهٔ کنونی نزدیک به‌یک‌ششم از متن عربی بیش نیست. به‌هر حال متن عربی پنجاه و یک رساله است و ترجمهٔ فارسی چهل و یک رساله و اگر ده فصل قسم چهارم را هم ده رساله در شمار آوریم باز تعداد پنجاه است.

نیاوردن اشعار فارسی را شاید بتوان دلیل دیگری دانست که مترجم کتاب را از روی ملخص عربی رسائل که مجمل‌الحکمه بوده باشد ترجمه کرده و در آن تلخیص اشعار نبوده است. ورنه چگونه متصورست مترجمی فارسی زبان متنی عربی را در دست ترجمه بگیرد و در آن چند بیت فارسی ببیند و آنها را در ترجمهٔ خود نیاورد. تا حدودی مستبعد خواهد بود.

باری اینک که ترجمهٔ فارسی به‌چاپ می‌رسد درست دانست متن اشعار را برای

---

۱. (۱۲۴:۲) مانند: «کما قال حکیم‌الفرس بزرجمهر: کار هست مرد نیست.»

۲. مانند داستان یهودی اصفهان و مجوسی کرمان (۲۳۷:۱) که بنا به‌یادداشت آقای دانش‌پژوه به‌نام مجوسی ری و یهودی جی در الامتاع و المؤانسة (۱۵۷:۲) و نیز در کتاب سرالاسرار (یا) «السیاسة فی‌التدبیر الرئاسة» آمده است (مقالهٔ محمدعلی فروغی ـ یادنامهٔ ابراهیم پورداود، ۱۳۲۵، ص ۱۳۵ـ۱۳۹) و یا گفتهٔ مستبصر فارسی (ص۳۰۸:۲) ـ ملک‌الفرس (۳۴۹:۴) ـ ملک‌الفرس اردشیر (۳۲:۴) که ملخص یا مترجم همه را رها کرده است.

آگاهی خوانندگان بیاورد.

در رسالهٔ نجوم: و قیل بالفارسیه، بیت:

خواهی تا مرگ نیابد ترا — خواهی کز مرگ بیابی[1] امان
زیر زمین خیره نهفتن بجوی — پس به‌فلک برشو بی‌نردبان

(۹۳:۱)

وقیل ایضاً

خنک این آفتاب و زهره و ماه — که نباشند جاودانه تباه
همه بر یک نهاد خویش دوند — که نگردند هرگز از یک راه
راست‌گوئی ستارگان ملک‌اند — چشمهٔ آفتاب شاهنشاه
نه بخوانید نائحر مشغول[2] — یا به‌تدبیر[3] کین و حرب و سپاه
دوستانند پیش رویاروی — یک به‌دیگر همی‌کنند نگاه[4]

(۹۳:۱)

در رسالهٔ موسیقی: و قول الشاعر الفارسی

بیا تا دل و جان[5] به‌خداوند سپاریم — اندوه درم و غم دینار نداریم
جان را ز پی دین و دیانت بفروشیم — وین عمر فنا را به‌ره غزو گذاریم

(ص ۱۵۴:۱)

ولکن کل کلامه اعجمی یحتاج الی الترجمان لأن الفاظه بسیطة لیس لها حروف معجمة و قد انشدت ابیات بالفارسیة تدل علی تصدیق قول هذا الفیلسوف و هی هذه.

---

۱. چاپی: بهابی.
۲. لازار احتمال داده: «نه بخوابند یا به... مشغول».
۳. چاپی: به‌تدبین.
۴. این قطعه را لازار در «اشعار پراکنده» (تهران، ۱۳۴۱) به‌نام شهید بلخی نقل کرده است. (ص ۳۳)
۵.دوست استاد، دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی برای رعایت وزن فرمودند احتمالاً [را] می‌توان افزود و در مصراع دوم «و» را باید به کشیدگی خواند.

وقت شبگیر بانگ[۱] نالهٔ زیر — خوشتر آید به‌گوشم از تکبیر[۲]
زاری زیر،[۳] این مدار شگفت — گر ز دشت اندر آورد[۴] نخجیر
تن او تیر نه زمان به زمان — به‌دل اندر همی‌گذارد شیر
گاه[۵] گریان و گه بنالد[۶] زار — بامدادان و روز تا شبگیر
آن[۷] زبان آوری زبانش[۸] نه — خبر عاشقان کند تفسیر
گاه[۹] دیوانه را کند هشیار — گه به‌هشیار برنهد زنجیر

(۱۷۵:۱)

نسخه‌های تاریخدار ترجمه

برای روشن شدن گروه‌بندی و شجرهٔ نسخه‌ها آنها را به دو گروه بخش کردم.

۱) گروه اول آنهاست که تا اواخر قرن دهم هجری نوشته شده‌اند و در جدول زیر آنها را می‌شناسید. از خصوصیات اساسی این دسته این است که در خطبه نامی از تیمور گورکان و مترجم نیست.

تا سال هزار قمری به‌ترتیب سنواتی

۶۶۷ مجلس (تهران)، شمارهٔ ۱۱۲ (تاریخ در پایان کتاب اول مجموعه و پیوسته به‌آن و به‌همان خط آمده است)

۶۶۷ ملک (تهران)، شمارهٔ ۱۰۵۶

---

۱. چاپی: شب کیر نانک.
۲. چاپی: تکیر.
۳. چاپی: + و.
۴. چاپی: کرزوشت اندر اورد.
۵. چاپی: کان.
۶. چاپی: تبالد.
۷. چاپی: ان.
۸. چاپی: زباتش.
۹. چاپی: کان.

۶۷۸ برلین، شمارهٔ ۹۰ (Oct 132)
۷۰۲ گلستان (تهران)، شمارهٔ ۱۸۹/۲ (از روی نسخهٔ مورخ ۱۰۵۶)
۷۱۹ ملک (تهران)، شمارهٔ ۸۸۲/۱ (بعضی اوراق آن تازه‌نویس است)
۸۴۴ ملی (پاریس)، شمارهٔ ۱۳۱ فارسی
۸۴۵ موزهٔ بریتانیا (لندن)، شمارهٔ ۹۹
۸۴۸ ملی (پاریس)، شمارهٔ ۱۶۲/۲ فارسی
سدهٔ نهم بُهار (هند)، شمارهٔ ۲۰۷
۹۰۷ مجلس (تهران)، شمارهٔ ۱۰۴
۹۲۴ ملی (پاریس)، شمارهٔ ۳۲۲ فارسی پیوست
۹۳۷ الهیات (مشهد)، شمارهٔ ۴۲۹

۲) گروه دوم آنهاست که از قرن یازدهم به‌بعد به‌رشتهٔ کتابت درآمده‌اند و در عده‌ای از آنها نام تیمور گورکان دیده می‌شود، از جمله این نه نسخه:

اهم نسخه‌های قرن یازدهم به‌بعد که نام تیمور در آنها آمده به‌ترتیب قدمت

دانشگاه تهران، شمارهٔ ۳۴۴۴	کتابت ۱۰۳۱
برلین، شمارهٔ ۹۱	۱۰۵۰
مجلس، شمارهٔ ۲۰۹۷	۱۰۶۲
ملی (تهران)، شمارهٔ ۳۹۲ (۲۱۲۲/ف)	۱۰۷۲
مجلس، شمارهٔ ۵۲۲۴	۱۰۷۲
دانشگاه تهران، شمارهٔ ۳۰۲/۱	۱۱۱۱
لغتنامه، شمارهٔ ۲۱۴/۲	۱۱۹۹
دانشگاه، شمارهٔ ۵۶۳۸/۱	۱۲۶۰
براون (کمبریج)	۱۳۰۲

اینک می‌پردازد به‌معرفی نسخه‌هایی که برای تصحیح و استخراج نسخه بدلها در دست داشته و به‌آنها نگریسته‌ایم، یا نسخه‌هایی که اگر چه ندیده‌ایم تاریخ آنها پیش از قرن یازدهم است.

۱ـ نسخهٔ شمارهٔ ۱۱۲ (۱۸۸) مجلس (تهران)

این نسخه را که بخش اول مجموعه‌ای است و مورخ ۶۶۷ می‌دانیم، اساس گرفته‌ایم و در ذیل صفحات به‌عنوان «اصل» بدان اشاره شده است. معرفی آن نخستین بار در فهرست کتابخانهٔ مجلس‌شورای ملی آمده است.[1] درین مجموعه این کتابها دیده می‌شود:

ـ مجمل‌الحکمه به‌خط نسخ (۱ـ۱۱۶ برگ). در نیمهٔ رسالهٔ هفتم قسم نفسانیات افتادگی دارد (صفحهٔ ۲۸۵ متن چاپی دیده شود). تاریخ کتابت ندارد. اگر داشته است در اوراق گمشده و از میان رفته است. چون تاریخ نسخه در پایان بخش «جهان دانش» هست قاعدةً مجمل‌الحکمه هم در همان سال یا سالی پیش از آن کتابت شده بوده است. بنابراین کهن‌ترین نسخهٔ موجود مجمل‌الحکمه تواند بود.

ـ بخش‌هایی از جهان دانش از شرف‌الدین محمد مسعودی‌مروزی (برگ ۱۱۷ ـ ۱۲۱)

ـ بخش‌هایی از آثار علوی از همو (برگ ۱۲۲ ـ ۱۳۹)

ـ ربیع الملوک (حاشیهٔ برگهای ۵۱ـ۸۱)

کاتب در پایان چهان دانش رقم‌زده است: «بحمدالله و حسن توفیقه و صلی‌الله علی خیر خلقه محمد و آله الطاهرین... یوم الثلاثا السادس من ربیع‌الاول سنة سبع و ستین و ستمائة.»

۲ـ نسخهٔ شمارهٔ ۱۰۵۶ ملک (تهران)

این نسخه هم مورخ ۶۶۷ است. خط آن هم «شباهتکی» با نسخهٔ پیشین دارد. از

---

۱. فهرست آنجا، جلد دوم، تهران، ۱۳۱۱، ص ۵۷.

حیث ضبط هم میان آن دو همسانی هست چندانکه احتمال دارد هر دو از روی یک اصل نوشته شده باشد.

در استفاده از این نسخه همه‌جا به‌شمارهٔ آن اشاره شده است و از صفحه‌ای که نسخهٔ پیشین افتادگی دارد، متن را از روی این نسخه استنساح و چاپ کرده‌ایم تا همگونی متنی از بین نرود. این نسخه به‌سال ۸۷۰ در تملک حافظ احمدبن عبدالملک واعظ بوده است. نسخه به‌خط نسخ در ۱۶۶ برگ است و رقم پایانی نسخه چنین:

«تمام شد کتاب مجمل‌الحکمه به‌توفیق حق عزّ اسمه فی‌سلخ شعبان المعظم سنة ۶۶۷ و حسبنا الله و نعم الوکیل، نعم‌المولی و نعم‌المعین.» نسخه با رسالهٔ «سؤال چند که اسکندروس از حکیم ارسطاطالیس رحمةالله کرده است» پایان می‌گیرد. این نسخه متعلق به‌صدرالافاضل بوده و او در اوراق پیشین و پایانی مقداری یادداشتها و خطوط، از جمله فهرست مندرجات مجمل‌الحکمه را بر افزوده است.[۱]

۳ـ نسخهٔ شمارهٔ ۹۰ برلین

نسخه‌ای است که در کتابخانهٔ قدیم پادشاهی برلین بوده و شماره‌اش Diez A. 132 .8° است[۲] و پرچ کتابت آن را ۸ صفر ۶۰۸ (۲۲ ژوئیه ۱۲۱۱) آورده است. اما تاریخ کتابت نسخه چنین نیست و ظاهراً ۶۰۸ درست می‌نماید زیرا کلمه‌ای را که میان «ثمان» و «ستمائه» هست پرچ «و» پنداشته و به ۶۰۸ بدل کرده است. در حالی که آن کلمهٔ در وسط «واو» نیست و عددی است که بیش از همه به سبعین می‌نماید.

نسخه در ۲۰۵ برگ کوچک است و در برگ ۱۹۱ افتادگیهایی دارد (در صفحهٔ ۳۲۴ چاپی پایان افتادگی نشان داده شده است). رقم پایانی آن چنین است:

---

۱. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ ملی ملک. زیر نظر ایرج افشار و محمدتقی دانش‌پژوه. جلد پنجم (۱۳۶۳).

2. Die Handschriften-Verzeichenisse der Koniglichen Bibliothek zu Berlin. Von W. Pertsch. Berlin, 1888. S. 188.

«تمام شد این کتاب مجمل‌الحکمه به‌شادی و فرخی و روز نیک. فرغ من کتبه یوم‌الاثنین ثامن شهر صفر ختم‌الله بالخیر و ظفر من سنة ثمان سبعین ستمائة[1] فی‌بلاد روم بمدینة سیواس. صاحبه و کاتبه العبد الغریب المحتاج الی رحمة الله تعالی الحسین‌بن محمدبن یعقوب الترکمان غفرالله له و لوالدیه و لجمیع المسلمین. آمین یا ربّ‌العالمین.»

نسخه بدلهای این نسخه مورد توجه است و در بخش خود خواهد آمد. هرجا ارجاعی بدان شده باشد در زیر صفحات به‌نام برلین قید شده است.

۴ـ نسخهٔ شمارهٔ ۸۲۲ ملک (تهران)

این نسخه بیاضی و به‌خط نسخ و جزو مجموعه‌ای است که اوراقش مشوش صحافی شده است.[2] نود و هفت برگ است مشتمل بر:

ـ مجمل‌الحکمه (ظاهراً کتابت ۷۱۹).

ـ بستان‌القلوب از سهروردی، کتابت علی شاه‌بن عمر بن علا در رمضان ۷۱۹.

ـ گزیده‌ای از جامع‌الحکمتین از ناصرخسرو قبادیانی.

نسخه چون افتادگی داشته است در قرن یازدهم/دوازدهم کسی به‌خط نستعلیق موارد افتادگی را نوشته و افزوده است. نسخه اگر کامل بود شایسته بود مقابله شود و اکنون هم به‌بخش کهن نویس آن نگریسته شده است.

۵ـ نسخهٔ شمارهٔ ۹۹ موزهٔ مولانا (قونیه)

به‌نام رسائل اخوان‌الصفا فهرست شده است. تاریخ کتابت ندارد ولی یادداشتهای زاد و مرگ از آن سالهای ۸۲۲ و ۸۴۰ و ۸۴۶ در برگ ۱۳۱ ب آن هست.

---

۱. عکس حروف تاریخ درینجا آورده می‌شود. طغنهزه سال سی سماه

۲. فهرست کتابخانهٔ ملک، جلد پنجم، صفحهٔ ۱۹۵.

رسم‌الخط آن به‌گواه آنچه در فهرست گفته شده است قدیمی است.[1]

۶ـ نسخهٔ شمارهٔ ۱۳۱ پاریس

نسخه‌ای است که خطبه ندارد. به‌خط نستعلیق مانندی است در ۲۰۵ برگ و از رسالهٔ دوم (هندسه) آغاز می‌شود. نوشته است: «اول از هندسه از جملهٔ پنجاه و یک رساله که معروف است به‌اخوان‌الصفا [و] خلان‌الوفاء در تهذیب نفس و اصلاح خلق...»

رقم خاتمهٔ نسخه دو بیت شعر است.

ضاد میم و دال شد تاریخ این — هم جماد الاول است ماهش یقین

روز جیم است ساعتش هم آفتاب — در حسابی ابجدت نغزش ببین

سال کتابت در فهرست بلوشه ۸۴۴ و در فهرست ریشارد ۳ جمادی‌الاولی ۸۴۴ ثبت شده است. ظاهراً در مصراع دوم بیت اول، «هم» را سیم خوانده و تاریخ روز دانسته‌اند.[2]

۷ـ نسخهٔ شمارهٔ ۱۶۲ پاریس

این نسخه به‌خط نستعلیق مانند در هشتاد ورق مورخ پنجشنبه ربیع‌الاول ۸۴۸ به‌خط شاهین[3] بن عبدالرحمن است. همراه این نسخه متنی است تألیف عبدی

---

1. Mevlana Muzesi. Yazmalar Katalogu Hazirlay an A. Golpinarli. Ankara, 1972. III. p. 349-350.

2. Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale. Par E. Blochet. Paris, 1905. P. 78-79.

Catalogue des manuscrits persans. Ancien Fonds. Par F. Richard. Paris, 1989. P. 154-155.

۳. بلوشه در فهرست آنجا (۱:۷۷ـ۷۸) این اسم را «ساهلی» خوانده ولی شاهین است. کاتب در دو سطر آخر از گذاردن نقطه‌خودداری داشته است. بلوشه توجه نکرده است که بالای برگ دوم آمده است «صاحبه و مالکه شاهین‌بن عبدالله المحرر». اینجا البته اشکالی وجود دارد که نام پدر کاتب در رقم پایانی عبدالرحمن است و نام پدر مالک در برگ دوم عبدالله. امکان دارد که دومی نوهٔ کاتب بوده است. البته فرانسیس ریشارد در فهرست خود (ص ۱۷۸) نام کاتب را شاهین آورده است. ریشارد نام شاهین‌بن عبدالله را با نشانهٔ تعجب نسبت به‌نام پدر به‌ملاحظهٔ دوگانگی مورد

بن‌محمود بن عبدالجبار به نام «مختصر علم سیاقت» که بعد از ۸۳۸ تألیف شده و به‌زبان ترکی است. یادداشت خاتمهٔ آن چنین است:

«وقع‌الفراغ من تحریر هذه‌الکتاب المسمی بمجمل‌الحکمة فی‌یوم الخمیس فی اوایل شهر المبارک ربیع‌الاول سنة ثمان و اربعین و ثمانمائة علی ید العبد الضعیف شاهین بن عبدالرحمن المحرّر غفرالله له. آمین یارب العالمین.»

مواردی که از آن بهره‌برده‌ایم با اشاره به‌نسخهٔ پاریس معین شده است.

۸ـ نسخهٔ قویون اوغلو (ترکیه)

برگ آخر آن نونویس و به‌خط نستعلیق و بی‌تاریخ است. کتابت قدیم نسخه از اواخر قرن هشتم می‌تواند باشد. به‌خط نسخ است و متن در ۱۲۵ برگ. فیلم آن در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه به‌شمارهٔ ۹۶۰ هست.[1] مالک قدیم آن عزت‌القنوی الملقب به‌قویون اوغلو بوده و یادداشت مالکیت او بر ورق چهارم آمده است. ازین نسخه مواردی که برگرفته شد به‌نام نسخهٔ ترکیه آمده. از نسخه‌هایی است که تفاوتهای عبارت ندارد و نسخه بدلهای آن آورده می‌شود. از جداول رسالهٔ منطق آن بهره‌برده شده است.

روش چاپ

در چاپ متن، اساس کار ما دو نسخهٔ مورخ ۶۶۷ مجلس (اول) تا جائی که افتادگی پیش‌آمده، و نسخهٔ مورخ ۶۶۷ ملک (دوم) به‌دنبال آن بوده است.

در جاهایی که متن افتاده یا ناخوانا بوده از نسخه‌های دیگر کمک گرفته شد. البته نسخه‌های دیگر، تفاوتهای زیاد هم با دو نسخهٔ اساس و هم با یکدیگر دارند. گاهی دگرگونی به‌اندازه‌ای است که گمان تحریری دیگر میان دو یا چند نسخه به‌میان می‌آید و این همه ناشی از تصرّفاتی است که کاتبان در نسخه‌ها کرده‌اند.

ادامه از سطر قبل...

نقل کرده. اما مطلبی را عنوان نکرده است.

۱. فهرست میکروفیلمها، از محمدتقی دانش‌پژوه، جلد اول، تهران، ۱۳۴۸، ص ۱۸۵.

در چاپ پیروی از رسم‌الخط و شیوهٔ نسخهٔ اساس ممکن نبود. زیرا همان نسخه شیوهٔ یکنواخت و یکدست ندارد[1]. اصولاً شیوهٔ رایج کنونی برای آسان خوانی رعایت شده است، چنین:

- واژه‌های سموات، و حیاة و حیوة و ... به سماوات، حیات.
- واژه‌های رطوبة، هیئة، ماهیة، صباغة ونجاسة.../ رطوبت، هیأت، ماهیت، صباغت، نجاست.
- واژه‌های پیوسته به‌هم سوا نوشته شد: ضربست، قوتست، حیوانست... / ضرب است، قوت است، حیوان است.
- «می»از سر افعال و «به»از سر واژه‌ها جدا نوشته شد.
- کی به که، هرچ به هر چه، آنچ به آنچه برگردانیده شد.
- مقدمها، خانها، پارها، کُرها و ... / مقدمه‌ها، خانه‌ها، پاره‌ها، کُره‌ها نوشته شد.
- در مواردی که دو کلمه یک کلمهٔ ترکیبی را ایجاد کرده است به‌هم پیوسته نوشته شد مانند تن درست، خرم‌تر.. / تندرست، خرمتر.
- به‌جای همزه در صحراهاء و ... همه جا «ی»آورده و نوشته شد: صحراهای...
- به جای «ی» جایگزین همزه مانند درجه‌ی، بقعه‌ی، دقیقه‌ی، طبقه‌ی، کره‌ی، آفریده‌ی... همزه آورده شد.

نسخه‌های چاپی ترجمهٔ مجمل‌الحکمه

فارسی مجمل‌الحکمه دوبار در هندوستان به‌چاپ رسیده است (استوری ۳۵۱، مشار ۱۶۸۴). بار اول در سال ۱۳۰۱ ق. در ۱۶۰ صفحه به‌نام رسائل اخوان‌الصفا به‌اهتمام محمدملک‌الکتاب شیرازی در بمبئی از روی نسخهٔ متعلق به محمد عباس شیروانی در پیوستهای کتاب مقدمهٔ این چاپ نقل شده است.

بار دیگر در سال ۱۳۰۴ ق. جزو انتشارات نولکشور در شهر لکهنو به‌نام ترجمهٔ

---

۱. مانند اینکه در ۷۰ ب در یک سطر «موجود است» «و» موجودست «آمده. «که» و «کی»، براین و برین و نظایر آنها به‌هر دو صورت دیده می‌شود.

رسائل اخوان‌الصفا و خلان‌المروات و الوفاء به‌چاپ رسیده است. در پایان این نسخهٔ مطبوعه آمده: «رسالهٔ مناظرهٔ انسان با حیوان را که مترجم فروگذاشت کرده بود ملحق به‌کتاب کرده که تمام پنجاه و یک رساله کامل شود.

عمدهٔ منابع متنی

۱۳۰۵ ق. رسائل اخوان‌الصفاء و خلان‌الوفاء، چاپ بمبئی. مطبعهٔ نخبة‌الاخبار. (چهار جلد) (تألیف امام قطب‌الاقطاب مولانا احمدبن عبدالله یاد شده)

۱۳۴۷ رسائل اخوان‌الصفاء و خلان‌الوفاء، به‌تصحیح خیرالدین الزرکلی،با مقدمهٔ طه حسین و احمد زکی پاشا. قاهره (چهار جلد)

۱۳۴۹ الرسالة الجامعه، دمشق

۱۹۴۷ م. اخوان‌الصفا، از عمرالدسوقی.قاهره.

۱۹۴۷ اخوان‌الصفا، از یوحنا الفاخوری. لبنان (حریصا)

۱۹۵۴ اخوان‌الصفا، از جبور عبدالنور. بیروت

۱۹۵۴ اخوان‌الصفا، از یوحنا قمیر. بیروت (ترجمهٔ فارسی آن از محمد صادق سجادی در ۱۳۶۳ نشر شد)

۱۹۵۷ حقیقة اخوان‌الصفا، از عارف تامر، بیروت

۱۹۵۸ فلسفة اخوان‌الصفا، از فؤادالبعلی، بغداد

۱۹۵۹ جامعة‌الجامعة، بیروت

۱۹۵۹ رسائل اخوان‌الصفا، با مقدمهٔ بطرس البستانی، بیروت

۱۹۸۴ الرسالة الجامعه، تاج رسائل اخوان‌الصفاء و خلان‌الوفاء تألیف امام المستور احمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعیل بن جعفر صادق. تحقیق مصطفی غالب، بیروت

تبرکی (لورا)، بیست‌وششم تیرماه ۱۳۷۴

ایرج افشار

توضیح:

این جلد دربرگیرندهٔ متن مجمل‌الحکمه است و مجلّد دیگر خاص ضبط نسخه بدلها و فهرست اصطلاحات خواهد بود. به همین مناسبت عبارات هر رساله به تناسب موضوعات به بندهایی بخش‌بندی و شماره گذاری شده است تا بتوان در نقل نسخه بدلها به هر عبارتی جداگانه ارجاع کرد و اصطلاح مورد نظر را به آسانی در آن عبارت یافت.

مجمل الحکمة

ترجمه گونه‌ای کوتاه شده
از
رسائل اخوان الصفاء

[بسم‌الله الرحمن الرحیم]

(۱) سپاس و ستایش آن خدای را که واجب الوجودست.

(۲) و هر چه جز وی است ممکن الوجودست، و هر چه ممکن الوجودست کردهٔ اوست.

(۳) و هر چیزی را جدایگانه از اجناس و انواع علتی پدید کرد و هیچ چیز بی‌علتی نیافرید.

(۴) و هر چه نام هستی بر وی افتاد معلول وی است، و او علت همهٔ موجودات است، صورتی و معنوی و حسّی و عقلی.

(۵) و این همه به ترتیب فعل وی است و به وی قایم، و او به خود قایم.

(۶) و از هر چه حدّ و رسم و وضع و طبع و جهت است منزه است، و هر چه این پنج صفت وی را باشد آن چیز ممکن الوجود بود، و وی واجب الوجودست.

(۷) و حیّ است و حیات او جز وی نیست،

(۸) و عالم است و علم او جز وی نیست،

(۹) و قادرست و قدرت او جز وی نیست،

(۱۰) و محیط است به موجودات، و احاطت او علم وی است.

(۱۱) و چون خواست که عالم را از ناچیز پدید آورد به عنایت خویش بی‌حرکتی و سکونی و تغیّری از وجود خویش، نه از الزام دیگری، جوهری پدید کرد،

(۱۲) و از آن جوهر حرکت پیدا آورد، [۱ ب] و از حرکت سکون، تا حرکت فاعل

حرارت شد، و سکون فاعل برودت. و باز حرارت فاعل یبوست شد، و برودت فاعل رطوبت.

(۱۳) و به جود خویش ازین چهار اصل چهار عناصر آفرید: از حرارت آتش آفرید، و از رطوبت هوا، و از برودت آب، و از یبوست خاک.

(۱۴) و جوهر اصل را فیض داد، و از آن فیض جوهری دیگر کرد، و از آن جوهر جسم مطلق کرد، و از جسم مطلق سماوات[1] و کواکب ساخت.

(۱۵) و آتش و هوا و آب و زمین را به ترتیب مرکز سماوات کرد، و سماوات را عالم ارواح ساخت، و زمین را عالم اجساد، و سماوات را محل ملایکه کرد، و زمین را محل نبات و معدن و حیوان.

(۱۶) و چندین هزار عجایب درین هر دو عالم پدید آورد، و عالم سفلی را در حکم عالم علوی کرد، و هر دو عالم را در حکم جوهر اصلی.

(۱۷) و از چندین اجناس و انواع بشر را برگزید، و وی را به عقل و رای و تمییز بیاراست، و از قوت هر دو عالم در وی ترکیب کرد.

(۱۸) و ازیشان پیغمبران فرستاد و به پیغمبران ملایکه فرستاد.

(۱۹) درود خدای بریشان باد که ما را راه راست نمودند و شریعت خدای آشکارا کردند و بدان بهروزی ما خواستند، و با هر کس سخن در خور وی گفتند.

(۲۰) با خاصّه حکمت آشکارا کردند و با عامّه رمز گفتند و بدین هر دو راه به خدای تعالی نمودند، و عالم را از کفر و بدی پاک کردند.[۲ الف]

(۲۱) درود خدای بریشان باد، خاصه بر پیغمبر ما که خاتم النبیین و سید المرسلین است، و بر خاندان و یاران وی.

(۲۲) و بعد ازیشان درود خدای بر فیلسوفان و حکیمان خدای شناس باد که خداوندان قیاس‌اند و حل کنندهٔ مشکلها و نمایندهٔ راه راست.

(۲۳) درود بر همگنان باد و بر جان پاکان و پیشوایان.

---

۱ ـ اصل: سموات (همه موارد).

اما بعد

(۲۴) بدانید که کتابها بسیارست و بیشتر به لغت **تازی** است و اندکی به لغت **پارسی**.

(۲۵) و در آن کتابها هیچ حظی نیست مانند **سرود اختران** و کتاب **نام بارخدای** و **مرزبان نامه** و آنچه بدین ماند.

(۲۶) و ما هیچ کتاب نیافتیم از آنچه در حکمت به کار آید که از ریاضی و منطقی و طبیعی و الهی جمله در وی باشد مگر **دانش‌نامه**، و آن به لفظی سخت مشکل است و بیشتر اشارات است و رموز.

(۲۷) و کتاب **مجمل الحکمة** مجموع است، ولکن همچنین مرموز است، و در آن حشو بسیار.

(۲۸) و ما یک دو جای دیدیم که این کتاب را به **پارسی** نقل کرده بودند و همچنان مرموز فروگذاشته و حشو به جای مانده.

(۲۹) پس چنین اتفاق افتاد که **این ضعیف** را فرمودند که این کتاب را به **پارسی دری** نقل کند و هر چه حشوست از آن دور کند و هر چه مرموز است آشکار گرداند و از حد رمز به تصریح رساند.

(۳۰) بر موجب فرمان پیش گرفت تا فرمان برداری توفیق بار آورد[1].

(۳۱) و این اول رسالتی است که همچون مدخلی است در کتاب ارثماطیقی.

---

۱ ـ اصل: او رود.

علوم حکمی یا حکمیّات

خلاصهٔ رسالهٔ اول
در
ارثماطیقی [۲ ب]

بسم الله الرحمن الرحیم

(۱) بدان که علوم حکمی چهار نوع است: اول ریاضیات، دوم منطقیات، سوم طبیعیات، چهارم الهیات.

(۲) و ریاضیات چهار نوع است: اول ارثما طیقی و آنچه به خاصیت عدد تعلق دارد، و دوم هندسیات، و سوم هیأت افلاک، و چهارم علم موسیقی.

(۳) و بزرگترین کسی که در علم اعداد و خاصیت آن سخن گفته است **فیثاغورس حکیم** بوده است.

(۴) و او چنان یاد کرده است که نخست سخن در عدد آن است که گوئیم اعم اسماء «شئ» است و به **پارسی** شئ «چیز» باشد.

(۵) و «چیز» یا یکی بود یا بسیار.

(۶) و یکی بر دو وجه بود: وجهی را «حقیقی» گویند و وجهی را «مجازی».

(۷) و یکی به حقیقت آن بود که وی را جزو نبود، و مهندس آن را «نقطه» خواند.

(۸) و یکی به مجاز چنان بود که گویند ده یکی، و صد یکی، و هزار یکی ـ چنانک در رقوم **هند** بیاید.

(۹) و از دو تا صد تا هزار زبر یکهاست، بر سر یکدیگر گرفته.

(۱۰) و هر چه نام بسیاری بر وی افتد یا «عادّ» بود یا «معدود».
(۱۱) و معدود بی عادّ نباشد هرگز، و عادّ بی معدود باشد.
(۱۲) و عدد دو نوع بود: یکی را «صحاح» گویند و یکی را «کسور».
(۱۳) و اصل همه عددها از یکی است که بیش از دو است، و مبدأ همه عددهاست.
(۱۴) و صحاح و کسور همه از وی خیزند و به وی بازگردند.
(۱۵) و دو، دویک باشند بر سر یک دگر گرفته، و همچنین صد هزار.
(۱۶) و اما «کسور»، به لفظ او راکسور گویند. [۳الف] والا از روی حقیقت خود کسور نیست.
(۱۷) زیراکه آنچه «نصف» گویند آن دو باشد، از آنک چون در نیمه نگری در آن حال که جدا باشد آن یکی باشد بی‌خلاف، و همچنین ثلث و ربع و خمس الی مایتناهی.
(۱۸) و این معنی [را] محاسبان در حساب «نسبت» گویند.
(۱۹) و این جمله که یاد کردیم چهار مرتبه باشد: آحاد، عشرات، مَیات[1]، الوف.
(۲۰) و آحاد از یکی باشد تا نه،
(۲۱) و عشرات از ده باشد تا نود،
(۲۲) و میات از صد باشد تا نهصد،
(۲۳) و الوف از هزار تا نه هزار.
(۲۴) و الوف به مرتبهٔ آحاد باشد تا چندان که شود.
(۲۵) و از آن است که محققان گویند مرتبه سه است و الوف به مرتبهٔ آحاد است.
(۲۶) اما آحاد نُه یک باشد بر سر یکدیگر نشانده، و هر یک را از این نهگانه «عقدی» خوانند.
(۲۷) و عشرات نُه بار ده باشد تا نود، و آن نُه «عقد» باشد، چنانک سی را سه عقد خوانند، و پنجاه را پنج عقد، و نود را نه عقد.
(۲۸) و همچنین صد را یک عقد خوانند، و دو هزار را دو عقد تا چندان که رسد.

۱ـ (=میات)

(۲۹) و بدان که این مراتب نه چیزی است که شاید گفت که از وجه ضرورت چنین است. بل که وضعی است که حکیمان نهاده‌اند موافقت آن را که بیشتر موجودات چهارند.

(۳۰) مانند طبع چهارگانه که حرارت و برودت و رطوبت و یبوست است.

(۳۱) و ارکان که آتش و هوا و آب و زمین است.

(۳۲) و فصل چهارگانه که بهار و تابستان و خزان و زمستان است.

(۳۳) و اخلاط چون خون و بلغم [۳ ب] و صفرا و سودا.

(۳۴) و بادها چون شمال و جنوب و صبا و دبور.

(۳۵) و وتد چهارگانه چون طالع و سابع و وسط السماء و وتد الارض.

(۳۶) و جهت چهارگانه چون شرق و غرب و شمال و جنوب.

(۳۷) پس آن موافقت را مراتب چهارگانه نهاده‌اند.

(۳۸) و سبب آن که بیشتر امور طبیعی چهار افتاده است آنچه مابعد الطبیعة است هم به چهار قسم است.

(۳۹) چنانک ابتدا از واجب کنند. گویند: باری تعالی، و عقل فعال، و نفس کلی فلکی، و هیولی اولی.

(۴۰) و نسبت باری عزّ و علا با موجودات جمله چنان است که نسبت یکی با جمله عدد، و نسبت عقل چون دو، و نسبت نفس چون سه، و نسبت هیولی چون چهار.

(۴۱) و اما از خاصیت اعداد یکی آن است که اگر چه عددها بسیار باشند ایشان را از چهار مرکب شاید کرد، یعنی از یکی تا چهار، بدین صورت: ۴۳۲۱.

(۴۲) چنانک مثلاً یکی بر چهار افزایی پنج شود، و اگر دو برافزایی شش شود، و اگر سه برافزایی هفت شود، و چون چهار بر چهار افزایی هشت شود، و چون دو و سه بر چهار افزایی نه شود، و چون یکی و دو و سه بر افزایی ده شود، و همچنین جملهٔ عددها از یکی تا چهار مرکب شاید کرد.

(۴۳) و اگر کسی خواهد که بداند که باری تعالی چگونه ابداع کرد عقل و نفس و هیولی را، باید که این اصل که گفتیم اعتبار کند. چه باری ـ عزّ و علا ـ اول

چیزی که بیافرید از نور و وحدانیّت خویش جوهری بسیط [۴ الف] بود که او را «عقل فعّال» خوانند، همچنان که ما دو را مرکب کنیم به تکریر و نفس کل چون سه، همچنانکه باری تعالی «عقل» را از نور پاک خویش بیافرید، از نور عقل جوهری بیافرید و آن «نفس کل» است، و از نفس کل «هیولی» را بیافرید چون چهار.

(۴۴) پس از هیولی به توسط عقل و نفس همهٔ خلایق را بیافرید. همچنانکه گفتیم که از چهار همه عددها را ترکیب شاید کرد این مثال نگه دارد در حق واجب الوجود و عقل و نفس و هیولی.

(۴۵) پس هر چه شریفتر است به منزلت «عقل» است، و هر چه شرف وی کمتر است از عقل به منزلت «نفس» است، و آنچه در زیر وی است در عالم از موجودات به منزلت «هیولی».

(۴۶) پس باید که بداند که همچنانکه اعداد مالایتناهی از یکی پدید آید و بازگشت همه با یکی بود، و یکی همان چنان است که بود، نه از وی بکاست، و نه متغیر شد، و نه از حال خویش بگشت، نه که از وی پدید آمد، و نه که به وی بازگشت، همچنین باری ـ عزّ و علا ـ اصل همه موجودات است و بازگشت همه بدوست و متغیر نشود و در وی زیادت و نقصان نیاید.

(۴۷) و همچنانکه یکی در همه عددی هست و به همه شماری محیط است باری تعالی به همه موجودات محیط است و اول همه است و آخر همه است.

(۴۸) و همچنانکه یکی در یکی بی‌مانندست باری تعالی را مانند نیست.

(۴۹) و چنانکه هیچ عددی به یکی نماند و وی به هیچ عددی نماند باری ـ عزّ و علا ـ به هیچ موجودات نماند و هیچ [۴ ب] موجودی به وی نماند.

(۵۰) پس گوئیم که کسور را اصل هم از یکی است، از آنک نصف یکی باشد از دو، ثلث یکی باشد از سه، و ربع یکی باشد از چهار، و خمس یکی باشد از پنج، و همچنین تا مالایتناهی.

(۵۱) و هر عددی را از کسور و صحاح خاصیتی هست، و خاصیت آن باشد که هیچ چیز دیگر در آن شرکت ندارد با وی از اجناس.

(۵۲) اما خاصیت یکی آن باشد که اصل همه عددهاست و همه عددی از وی آید و همه حسابها را بشمارد از زوج و فرد.

(۵۳) و خاصیت دو آن باشد که اول عددی است مطلق و نخست زوجی است.

(۵۴) و خاصیت سه آن است که اول فردی است و ثلث از وی خیزد.

(۵۵) و خاصیت چهار آن است که اول عددی است مربع که از ضرب دو اندر دو آمده است، و اول عددی «مجذور» است.

(۵۶) و خاصیت پنج آن است که چندان که وی را در چیزی ضرب کنی خویشتن را نگاه دارد، چنان که پنج در پنج بیست و پنج باز آید،و بیست و پنج در بیست و پنج ششصد و بیست و پنج بود، و همچنین مالایتناهی، و اول عددی «دایر»ست.

(۵۷) و خاصیت شش آن است که همچنین خویشتن را نگاه دارد و اول عددی «تام» است.

(۵۸) و خاصیت هفت آن است که اول عددی «کامل» است.

(۵۹) و خاصیت هشت آن است که اول عددی «مکعب» است.

(۶۰) و خاصیت نه آن است که اول عددی «فرد» است که او را «جذر» است.

(۶۱) و خاصیت ده آن است که اول عددی است از عشرات. [۵ الف]

(۶۲) و خاصیت یازده آن است که اول عددی «اصمّ» است.

(۶۳) و خاصیت دوازده آن است که اول عددی «زاید» است.

(۶۴) و از خاصیت همه عددی آن است که نیمهٔ دو کنار خویش باشد، مثال این چنانکه پنج که کناره‌های او شش است، و چهار، جمله ده بود و نیمهٔ وی پنج باشد. و چهار که دو کنارهٔ او سه و پنج بود که هشت باشد و چهار نیمهٔ وی بود. و یکی را دو حاشیه نیست. بلی او را یک کناره هست و آن دو است و یکی نیمهٔ وی باشد.

(۶۵) و اما «عدد تام» آن باشد که چون اجزای وی جمع کنی بی کسری همچند خویشتن بود. چون شش که او را نصف و ثلث و سدس است. چون هر سه [را] جمع کنند شش باشد، مثلاً سدس شش یکی و ثلث دو و نصف سه جمله

شش باشد، و این نخست «عددی تام» است.

(۶۶) اما هفت که «عددی کامل» است مقصود آن است که در هفت معانی همه عددی جمع است. چنانکه هر عددی یا زوج باشد یا فرد، یا زوج و فرد با یکدیگر باشد، و در هفت همه معانی هست که زوج یا زوج اول بود یا ثانی، و فرد یا فرد اول بود یا فرد ثانی، و در هفت هم زوج اول است و هم زوج ثانی، و هم فرد اول هست و هم فرد ثانی، چنانکه دو و چهار و سه و پنج. و اگر فرد اول و زوج ثانی جمع کنی هفت باشد، و اگر زوج اول را با فرد ثانی جمع کنی هفت باشد.

(۶۷) اما هشت که «عددی مکعب» است [۵ ب] از آن است که دو در دو چهار باشد و چهار در دو هشت باشد، و هشت نخست «عددی مجسم» است از آنکه هیچ عددی تا مکعب نشود مجسم نشود. چه جسم آن بود که او را طول وعرض و عمق باشد و هشت نخست عددی است که او را طول و عرض و عمق باشد.

(۶۸) و هر خطی را دو سر بود، و آن به منزلت دو جزو باشد و چون در عرض زنی چهار شود و چون در طول زنی هشت شود، و این مثال نقطه و خط و سطح و جسم باشد.

(۶۹) و همچنین گوئیم که هر عددی یا «زوج» باشد یا «فرد».

(۷۰) اما «زوج» آن باشد که او را به دو نیم شاید کرد.

(۷۱) و «فرد» آن باشد که او را به دو نیم نشاید کرد، الاکسور درآید.

(۷۲) و از زوج چون یکی بکاهند یا یکی برافزایند فرد شود.

(۷۳) و اما فرد را اگر یکی برافزایند و اگر بکاهند زوج شود.

(۷۴) اما «نشو ازدواج» آن باشد که از دو ابتدا کنند و دو دو برو می‌افزایند یا مضاعف می‌کنند چون دو و چهار و شش و هشت، و یا چون دو و چهار و هشت شانزده.

(۷۵) و اما «نشو افراد» آن باشد که از یکی ابتدا کنند و دو بر وی می‌افزایند تا چندانکه باشد، چون یکی و سه و پنج و هفت و نه.

(۷۶) و «زوج» سه قسم باشد: اول را «زوج الفرد» خوانند، و دوم را «زوج الازواج» خوانند، و سوم را «زوج الزوج و الفرد» و «زوج مطلق» بر همه جفتی افتد.

(۷۷) امّا «زوج الفرد» آن باشد که چون او را به دو نیم کنند فرد شود، چون شش و ده و [۶ الف] و سی و شش[1] و مانند این.

(۷۸) اما «زوج الازواج» آن بود که او را تا به یکی رسد به دو نیم شاید کردن، چون چهار و هشت و شانزده و سی و دو و شصت و چهار و مانند این.

(۷۹) اما «زوج الزوج و الفرد» چنان بود که بیش از یکبار او را به دو نیمه شاید کردن لیکن به یکی نرسد، چون بیست و هشت و آنچه بدین ماند.

(۸۰) اما «فرد» یا «فرد اول» بود یا «فرد مرکب».

(۸۱) «فرد اول» آن بود که او را جز یکی نشمارد، چون سه و پنج و هفت و یازده و سیزده.

(۸۲) و «فرد مرکب» آن بود که فردی را در دیگری ضرب کنند که جز یکی او را عددی دیگر بشمارد، چون سه که او را اگر در نفس خویش زنند نه باشد که او را هم یکی بشمارد و هم سه، و اگر در پنج زنند پانزده شود که هم پنج او را شمارد و هم سه، و همچنین الی مالایتناهی.

(۸۳) و بر دیگر وجه گوئیم اعداد سه نوع است: یکی را «تام» خوانند، و دیگری را «زاید» و سوم را «ناقص».

(۸۴) اما «تام» آن عدد باشد که چون اجزای وی جمع کنند همچند خویشتن باشد، چون شش و بیست و هشت و چهار صد و نود و شش و هفت هزار و صد و بیست و هشت که این عدد را چون اجزای ایشان جمع کنی مثل ایشان باشد.

(۸۵) اما «عدد زاید» آن بود که چون اجزای وی جمع کنی بیشتر از وی باشد، چون دوازده و بیست و شصت [۶ ب] و مانند این، چنانکه دوازده را نصف شش است و ثلث چهار و ربع سه و سدس دو و نصف سدس یکی جمله شانزده

۱ـ اصل: سی و پنج، بالای نسخهٔ ملک به خط دیگر شش آمده است.

باشد، و بیست همچنین.

(۸۶) اما «عدد ناقص» آن باشد که چون اجزای وی جمع کنند کمتر از وی باشند، چون چهار و هشت و ده و مانند این. چنانکه هشت که نصف او چهار است و ربع دو و ثمن یکی جمله هفت باشد. پس از هشت یکی کم آمد گوئیم ناقص است؛ و چنانکه ده که او را نصف و خمس و عشر است و جمله هشت باشد، از ده به دو کم آمد.

(۸۷) و همچنین از جملهٔ خاصیت اعداد بر نظم طبیعی آن است که اگر از یکی تا چندان که خواهی جمع کنی آنچه جمع شده باشد برابر بود با آنکه اگر یکی بر سر اصل افزایند و در نیمهٔ اصل ضرب کنند. مثلاً خواهیم که از یکی تا ده برگیریم. یکی برده افزائیم و در پنج که نیمهٔ ده است ضرب کنیم و آن پنجاه و پنج بود، و هر چه زوج بود برین قیاس بود. مثالی دیگر از یکی تا هشت، یکی بر سر هشت فزایند نه شود و در چهار ضرب کنند که نیمهٔ هشت است و آن سی و شش باشد. پس اگر عددی فرد بود مثلاً از یکی تا پنج، طریق آن بود که آن پنج را به دو نیم کنیم، دو و نیم باشد، این دو و نیم را جبر کنیم سه شود، پس در پنج ضرب کنیم پانزده باشد. مثالی دیگر از یکی تا یازده آن یازده را به دو نیم کنیم [۷ الف] پنج و نیم باشد، نیمه را جبر کنیم تا شش شود و در یازده ضرب کنیم شصت و شش باشد، و جمله بر این قیاس بود.

(۸۸) و گوئیم ضرب تضعیف عددی باشد از دوگانه بقدر دیگری، چنانکه گوئیم شش در هفت اگر خواهیم شش بار هفت بر گیریم، و اگر خواهیم هفت بار شش برگیریم چهل و دو باشد، و این حد ضرب است.

(۸۹) اما جملهٔ ضرب سه نوع باشد: یا صحیح در صحیح باشد، یا کسور در کسور، یا صحاح و کسور در یکدیگر، و این جمله انواع ضرب است. و به تفصیل چنان بود که گوئیم ضرب شش نوع باشد:

اول صحاح در صحاح،

دوم صحاح در کسور،

سوم صحاح و کسور در کسور،
چهارم کسور در صحاح و کسور،
پنجم صحاح و کسور در صحاح و کسور،
ششم کسور در کسور.

(۹۰) و در ضرب و آنچه از تبع وی باشد سخن بسیارست که در خورد این جایگه نیست، و ما این مثالی کردیم از ارثما طیقی مانند مدخلی. و ضرب ده نوع باشد:

یا آحاد در آحاد باشد،
یا آحاد در عشرات،
یا آحاد در میات،
یا آحاد در الوف،
یا عشرات در عشرات،
یا عشرات در میات،
یا عشرات در الوف،
یا میات در میات،
یا میات در الوف،
یا الوف در الوف،

و این ده نوع است، و ورای این نوع ضرب نبود الا که تبع این باشد.

(۹۱) پس گوئیم باید که ضرب عقود عشرات و مئات و الوف را نقل کنیم یا از آحاد، چنانکه بیست را دو گیریم و سی را سه [۷ ب] و پنجاه را پنج.

(۹۲) و عقد میات هر عقدی را یکی گیریم، چنانکه سیصد را سه گیریم و هفتصد را هفت و نهصد را نه.

(۹۳) و همچنین عقد الوف هر عقدی را یکی گیریم، چنانکه دو هزار را دو گیریم و شش هزار را شش و نه هزار را نه.

(۹۴) پس چنانکه درین جدول نهاده‌ایم از بهر هر یکی چندان که می‌باید برمی‌گیریم هر عقدی را از عقود آحاد و عشرات و میات و الوف.

احاد در احاد هر یکی را یک و هر ده را ده	احاد در عشرات هر یکی را ده و هر ده را صد
احاد در مئات هر یکی را صد و هر ده را هزار	احاد در الوف هر یکی را هزار و هر ده را ده هزار
عشرات در عشرات هر یکی را صد و هر ده را هزار	عشرات در مئات هر یکی را هزار و هر ده را ده هزار
عشرات در الوف هر یکی را ده هزار و هر ده را صد هزار	مئات در مئات هر یکی را ده هزار و هر ده را صد هزار
مئات در الوف هر یکی را صد هزار و هر ده را هزار هزار	الوف در الوف هر یکی را هزار هزار و هر ده را ده هزار هزار

(۹۵) پس گوئیم چون اعداد را در نفس خویش ضرب کنند «مربع» باشد و نه «مجذور»، چنانکه سه در سه نه بود و نه مربعی بود راست برین صفت.

○ ○ ○
○ ○ ○
○ ○ ○

و چهار در چهار چندین

○ ○ ○ ○
○ ○ ○ ○
○ ○ ○ ○
○ ○ ○ ○

[۸ الف]

و همچنین تا چندان که باشد.

(۹۶) و چون اعداد مختلف باشند چون پنج در چهار هم مربع باشد ولکن «مستطیل» بود مجذور نباشد. از آنکه مجذور متساوی الاضلاع باشد چنانکه شش در نه برین مثال.

○ ○ ○ ○ ○ ○
○ ○ ○ ○ ○ ○
○ ○ ○ ○ ○ ○
○ ○ ○ ○ ○ ○
○ ○ ○ ○ ○ ○
○ ○ ○ ○ ○ ○
○ ○ ○ ○ ○ ○
○ ○ ○ ○ ○ ○
○ ○ ○ ○ ○ ○

و هفت در سه برین مثال

○ ○ ○ ○ ○ ○ ○
○ ○ ○ ○ ○ ○ ○
○ ○ ○ ○ ○ ○ ○

تا چندان که باشد.

(۹۷) هر عددی مربع اگر چه مجذور بود و اگر نبود چون در عددی دیگر زنند که چند وی بود آن عدد که حاصل آید «مجسم» بود مجسم آن باشد که او را طول و عرض و عمق بود، مثال این چنانکه پنج در چهار زنند بر این گونه:

○ ○ ○ ○ ○
○ ○ ○ ○ ○
○ ○ ○ ○ ○
○ ○ ○ ○ ○

پس در چهار زنیم، و آن چنان بود که پنداری در هوا ایستاده بود و این عدد هم عرض دارد و هم طول و هم عمق و این جمله هشتاد بود.

(۹۸) و اگر عددی «مجذور» بود و آن را در جذر خویش زنیم آنچه حاصل آید «مکعب» خوانند. مثال این چهار عددی مربع است و مجذور و جذر او دو است، و اگر این چهار را دو زنند هشت باشد و این «مکعب» بود. پس دو جذر چهار بود و چهار مال باشد و هشت مکعب دو است و دو کعب اوست. پس چون شانزده در جذر زنی که چهار است جمله شصت و چهار باشد و شصت و چهار مکعب بود چهار را و نیز مال چهار باشد و چهار جذر شانزده بود و فی‌الجمله طول و عرض و عمق همه جسمی را باشد، ولکن مکعب آن بود که طول و عرض و عمق او [۸ ب] هر سه یکی باشند و آن شش سطح بود متساوی‌که هیچ بر دیگری تفاوت ندارد که زاویه‌های ایشان قائمه باشد و دوازده ضلع دارد متوازی یکدیگر و هشت زاویه دارد مجسّمه و بیست و چهار زاویهٔ مسطح.

(۹۹) و اگر عددی مربع مجذور در عددی ضرب کنند که کمتر از جذر وی باشد آن را «لِبنی» خوانند و «لِبنی» آن بود که طول و عرض او بیشتر از عمق باشد و او را شش سطح باشد متوازی و قائمه‌های او راست باشد و چهار سطح مستطیل دارد و دوازده پهلو دارد و هر دو پهلو برابر یکدیگر باشند و هشت زاویهٔ مجسم دارد و بیست و چهار زاویهٔ مسطح.

(۱۰۰) و «بیری[1]» آن بود که اگر مجذور بود و اگر نبود «سمک» او بیشتر از طول و عرض باشد، چنانکه دو در دو چهار باشد و مجذور است. پس این چهار در پنج زنند یا بیشتر چنانکه در ده زنند یا درصد و آن «بیری[1]» بود.

(۱۰۱) و اما آنچه نه مجذور بود چنان باشد که دو در سه زنند شش باشد. پس این شش در عددی بیشتر از خود زنند و این نیز «بیری[1]» باشد و او را شش سطح مربع بود. دو از آن مربع متقابل راست بود که متساوی الاضلاع خوانند

---

۱ ـ در اصل بی‌نقطه است. در چاپ مصر بهمین صورت است (ص ۴۳) ولی در جایی دیگر «بثری» ضبط کرده (ص ۵۵). بند ۸۷ هندسه در چاپ ما دیده شود.

و دیگر مستطیل، ولیکن «سمک» او بیشتر از طول و عرض باشد چون چاه. چنین است که یاد کردیم در مدخل [۹ الف] ارثما طیقی.

(۱۰۲) و بداند که غرض ما درین رساله آن است که عاقل چون نظر کند داند که این شمار و آنچه مانند این باشد جمله «عرض» است و یک شخص در یک حال چندین عرض به وی متصل باشد و قطعاً معلوم است که عرض به خویشتن قائم نبود و «جوهری» باید که عرض به وی قائم بود و این جمله به نفس قائم است. پس اگر نفس مردم عرض بودی این عرضها به وی قائم نبودی، از آن که هرگز عرض به عرض قائم نشود.

(۱۰۳) پس معلوم شد که نفس مردم جوهرست نه عرض و چندین هزار عرض به وی قائم است، و تا آنگه که درست کنیم که جوهری بسیط است.

(۱۰۴) درین حال معلوم شد که نفس مردم جوهرست و ما را دلیلهاست از **قرآن** بر آن که نفس هست و جوهرست:

ـ آنجا که می‌فرماید: «و نفس و ماسواها، فالهمها فجورها و تقویها. قد افلح من زکاها و قد خاب من دسیها»،

ـ و نیز آنجا که از **یوسف صدیق** حکایت می‌کند که گفت: «ان النفس لامّارة بالسوء الا ما رحم ربی»،

ـ و نیز آنجا که می‌گوید: «و اما من خاف مقام ربه و نهی النفس عن الهوی فان الجنّة هی المأوی»،

ـ و نیز آنجا می‌گوید: «یا أیتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی.»

ـ اما آنچه می‌گوید «ارجعی» نشاید که حق سبحانه و تعالی [۹ ب] عرضی را خطاب کند که به من بازگرد،

ـ و همچنین آنچه می‌گوید: «قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها» نشاید که نفس زکی عرض باشد.

و پیغمبر ـ صلوات اللّٰه علیه ـ می‌گوید: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»،

ـ و دیگر می‌گوید: «اعرفکم بنفسه اعرفکم بربه».

(۱۰۵) و نشاید که عرضی محل شناخت خدای عزّوجل باشد. و مانند این آیات و اخبار و برهان بسیارست. اما برین اختصار کنیم.

تمام شد این رساله در ارثما طیقی.

و اللّٰه اعلم.

خلاصهٔ رسالهٔ دوم
در
هندسه

بسم‌الله الرحمن الرحیم

(۱) گوئیم هندسه دو نوع بود: یکی عقلی و یکی حسی.

(۲) اما «حسی» معرفت مقادیرست و آنچه به وی پیوندد از شکلهای هندسی و آن به حس بصر در شاید یافتن یا به حس لمس.

(۳) و مقادیر بر سه نوع است: خط و سطح و جسم.

(۴) و اما «عقلی» معرفت ابعاد این مقادیر بود و آنچه بدین پیوندد، و تصور آن در نفس بود به فکر، و بر ضدّ حسی است به دریافتن و فهم کردن.

(۵) و ابعاد نیز سه نوع است: طول و عرض و عمق. و آن صفات این مقادیر حسی بود. [۱۰ الف] و نظر در ابعاد مجرد جز به قوت فکر و ریاضت نفس نتوان کرد.

(۶) اما هندسهٔ حسی به فهم متعلم نزدیکتر بود، و هر چه پیش از عمل دریابند آن نوعی بود از هندسه.

(۷) و مثال هندسهٔ حسی طول و عرض و عمق، شکلی باید مربع که او را شش جهت باشد متساوی که شکل او به حس در توان یافت و آن را یمن و یسر، و قبل و دبر، و فوق و تحت بود و این مطلق حسی است.

(۸) پس گوئیم اصل خط نقطه است، چنانکه در رسالهٔ اول گفتیم که یکی اصل عدد است و ما بدین، نقطهٔ حسی می‌خواهیم نه عقلی.

(۹) پس چون نقطه‌های حسی منظوم کنند بر این مثال... از آن خط آید و خط اصل سطح بود، چنانکه نقطه اصل خط بود چنین ـــــ، و سطح اصل جسم بود چنین ـــــ.

(۱۰) و خط را درازنا باشد و بس، و سطح را درازنا و پهنا بود، ولیکن عمق ندارد.

(۱۱) پس چون سطح مثنی کنی نخستین جسم بود چنین:

فصل
در نوع خطها

(۱۲) گوئیم خط سه نوع بود:

(۱۳) اول خطی «**مستقیم**» است چنین ـــــــــــــــ

(۱۴) و دوم «**مقوّس**» چنین

(۱۵) و سیوم هم مستقیم و هم مقوس چنین

(۱۶) اما چون خطهای مستقیم به یکدیگر آیند یا «**متساوی**» باشد چنین

(۱۷) یا «**متوازی**» باشد چنین

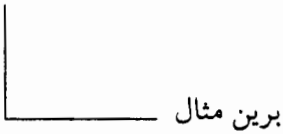
(۱۸) یا «**متلاقی**» باشد چنین [۱۰ ب]

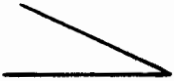
(۱۹) یا «**متماس**» باشد چنین

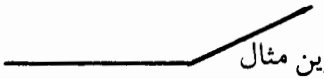
(۲۰) یا **«متقاطع»** باشد چنین

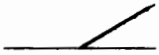
(۲۱) و ازین هر یک جنسی‌اند از اشکال هندسی حسی.

(۲۲) و هرگه که خطی مستقیم بر خطی مستقیم ایستد راست که هیچ میل به جانبی ندارد آن خط قائم را **«عمود»** خوانند.

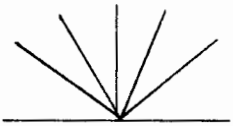
(۲۳) و آن خط را که عمود بر وی افتد **«قاعده»** خوانند و او را یک زاویه باشد قائمه برین مثال  و این زاویه را **«قائمه»** خوانند؛

(۲۴) پس اگر از قائمه کمتر بود برین مثال  او را **«حاده»** خوانند؛

(۲۵) و اگر از قائمه بیشتر بود برین مثال  او را **«منفرجه»** خوانند.

(۲۶) و منفرجه و حاده چون بر یک خط مستقیم افتاده باشند هر دو چند دو قائمه باشند برین مثال 

(۲۷) و اگر بر یک خط مستقیم بسیار زاویه‌ها افتد جمله حاده باشندو چند دو قائمه بوند برین مثال



(۲۸) و همچنانک حساب نامتناهی است اشکال نیز نامتناهی است چون مثلث و

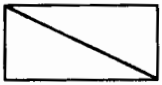
مربع و مخمس و مسدس، و همچنین تا اگر کسی دعوی کند که شکلی باشد که او را هزار ضلع بود، و جسمی باشد که او را هزار سطح و هزار قاعده باشد بر آن انکار نیست.

(۲۹) چون حال شکل برین جمله باشد حال زاویه همچنین باشد، از آن که هر چه ضلع و سطح بیشتر دارد زاویهٔ او بیشتر بود.

(۳۰) و چون دو ضلع چند یکدیگر باشند و آن را [یک] زاویه بود هر یکی را ساق [۱۱ الف] گویند برین مثال

(۳۱) و چون قاعده برین هر دو ضلع پدید آید مثلثی شود چنین

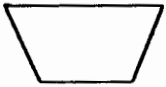
(۳۲) و اگر مثلثی دیگر بر وی مرکب کنند مربع شود چنین



(۳۳) و چون چهار خط متوازی یکدیگر باشند آن مربعی باشد که خطهای او چند یکدیگر باشند.

(۳۴) و اگر نقطه‌ها که سرها [ی] خطها بود متوازی[1] باشند آن مربع متوازی الاضلاع بود چنین

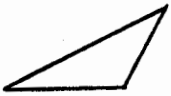
(۳۵) و اگر نقطه‌ها نه برابر یکدیگر باشند غیر متوازی بود بر این مثال



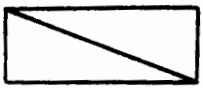
---

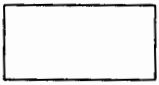
۱ ـ در بالای آن کلمهٔ «متقابل» هم نوشته شده است.

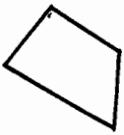
(۳۶) و مثلث یا قائم زاویه بود چنین  ، یا حاده بود چنین  ،

یا منفرجه بود چنین 

(۳۷) و در یک مثلث دو زاویهٔ منفرجه نیفتد هرگز، و سه زاویهٔ حاده افتد.

(۳۸) و مربع دو مثلث باشد مرکب چنین 

(۳۹) ومربع یا متساوی‌الاضلاع بود چنین  ، یا مستطیل چنین  ،

یا معین چنین  ، یا منحرف چنین  ، و هر چه جزاین

باشد تبع این شکلهاست.

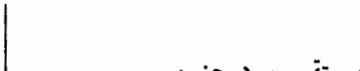
(۴۰) و مدوّر خود اصلی است.

فصل
در انواع زوایا

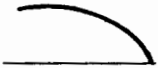
(۴۱) زاویه‌ها دو نوع بود: و آن یا «مسطح» بود یا «مجسم».

(۴۲) اما مسطح آن بود که دو خط بدو محیط باشند نه بر استقامت یکدیگر، چنین

(۴۳) ومجسم آن بود که ازسه خط‌اند که بریکدیگر قائم باشد چنین

(۴۴) و مسطح سه نوع باشد: یا از دو خط مستقیم بود چنین  ، یا از

دو خط مقوس چنین  ، [۱۱ ب] یا از خطی مستقیم و خطی مقوس چنین



(۴۵) و اما زاویه‌ها که از خطهای مستقیم‌اند از جهت کیفیت سه نوع باشد: «قائمه» و «منفرجه» و «حاده» که یاد کردیم.

فصل
در انواع خطهای مقوس

(۴۶) خطهای مقوس چهار نوع بود:

اول دایرهٔ تمام بود چنین 

و دوم نیم دایره‌ای بود چنین 

و سیوم بیشتر از نیمه بود چنین 

و چهارم کمتر از نیمه بود چنین 

(۴۷) و «مرکز» میان دایره باشد و «قطر» دایره آن خط بود که دایره را به دو نیم کند و

بر مرکز بگذرد چنین 

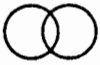
(۴۸) اما «وتر» آن خط بود که قاعدهٔ قوس باشد، و اگر خواهیم گوئیم خطی بود مستقیم از سر قوسی به سر قوسی کشیده چنین 

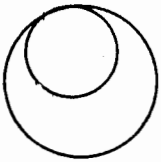
(۴۹) و «سهم» خطی بود مستقیم که وتر قوس را به دو نیم کند چنین 

(۵۰) و چون سهم به نیمهٔ قوس پیوندد آن را «جیب معکوس» خوانند چنین

(۵۱) و چون نصف وتر به سهم پیوندد آن را «جیب مستوی» خوانند چنین

(۵۲) و دایره‌ها که متوازی یکدیگر باشند بر یک مرکز چنین بود 

(۵۳) و دایره‌ها که یکدیگر را تقاطع کنند چنین 

(۵۴) و دایره‌ها که مماس یکدیگر باشند یا از درون باشد. چنین  ، یا از بیرون چنین 

(۵۵) پس گوئیم کمتر خطی را دو نقطه باید و آن از دو جزو باشد ·چنین ∘ ∘ یا از سه جزو یا از چهار جزو و این نامتناهی باشد.

(۵۶) و کوچکتر شکلی از مثلث [۱۲ الف] از سه جزو باشد چنین

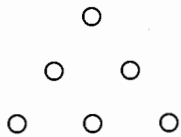
∘

∘ ∘

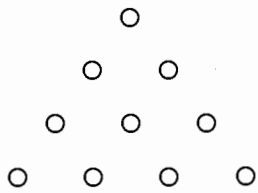
---

۱. شکل ندارد.

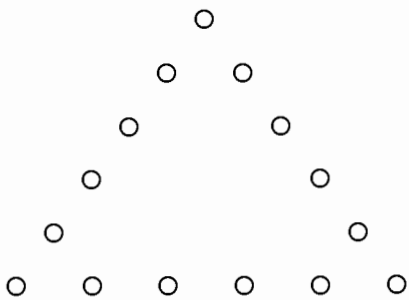
(۵۷) و بعد از سه از شش باشد چنین



(۵۸) و بعد از شش از ده چنین



(۵۹) و بعد از ده از پانزده چنین

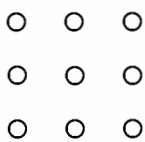


(۶۰) و **ناقل کتاب** گوید که در نظم مثلثات بسیار عبرتهاست که عاقل را آن در شناخت واجب الوجود پسندیده آید و به هیچ دیگر حاجتمند نشود.

(۶۱) اما اشکال مربعات:

(۶۲) اول شکلی از چهار جزو بود چنین

(۶۳) و بعد از آن از نه جزو بود چنین



(۶۴) و بعد از آن از شانزده چنین

○ ○ ○ ○
○ ○ ○ ○
○ ○ ○ ○
○ ○ ○ ○

(۶۵) و همچنین مالایتناهی.

(۶۶) و از خاصیت این شکلها آن است که بر نظم طبیعی زیادت می‌گردد چنانکه در مثلث بعد از یکی دو بود، بر یکی افزایی سه شود از آن مثلثی آید، و بعد از دو سه باشد، بر وی افزایی شش شود که مثلثی دیگر بود، و بعد از سه چهار باشد، بر وی افزایی ده شود، و مربعات همچنین.

(۶۷) و از مثلثات همه شکها ترکیب شاید کردن چنانکه مربعی دو مثلث باشد، و مخمسی سه مثلث، و مسدسی چهار مثلث، و همچنین می‌افزاید.

(۶۸) اما سطحها از جهت کیفیت سه نوع باشد. یا خود مسطح بود چون «لوح»، بر این مثال

○ ○ ○ ○
○ ○
○ ○
○ ○ ○ ○

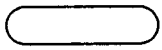
(۶۹) یا «مقعّر» بود چون اندرون اوانی.

(۷۰) یا «مقبّب» بود چون پشت قبّه‌ها.

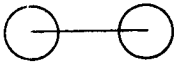
(۷۱) و از شکلها نوعی هست که آن را «بیضی» خوانند چنین 

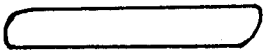
(۷۲) و هست که آن را «هلالی» خوانند چنین 

(۷۳) و هست که آن را «مخروط صنوبری» خوانند چنین  [۱۲ب]

(۷۴) و هست که «هلیلجی» خوانند چنین 

(۷۵) و هست که آن را «نیم خانجی»[1] خوانند چنین 

(۷۶) و هست که «طبلی» خوانند چنین 

(۷۷) و هست که «زیتونی» خوانند چنین 

(۷۸) و بدان که سطح نهایت جسم است، ونهایت سطح خط بود و نهایت خط نقطه.

(۷۹) پس نقطه چون «امّ» است خط را.

(۸۰) و خط اصلی بود سطح را.

(۸۱) و سطح اصلی بود جسم را.

(۸۲) پس هیچ چیز بر نقطه تقدیم ندارد و از جسم هیچ چیز بیشتر نیست.

(۸۳) و اشکال «مجسم» بسیارند چون کره که یک سطح بدو محیط باشد.

(۸۴) و دیگر اجسام که بدو سطوح فراوان محیط باشد از اشکالی «ناری» و «مکعّب» و «بئری» و «لوحی» و «لِبنی».

(۸۵) و مقصود ازین رساله آن است که معلوم شود که اصل جمله علمها و عملها خاصه آنچه تعلق به حکمت دارد حساب و هندسه است.

(۸۶) و حرام است طلب علم و حکمت و شناخت خدای تعالی کردن کسی را که درین هر دو علم ریاضت نکرده باشد.

(۸۷) و ما خود گوئیم که هرکس که این هر دو علم را به کمال نداند او خدای تعالی را نشناسد هر چه گوید خطا باشد، از آن که علم الهی بعد از علم طبیعت است و بعد از علم روحانیات.

۱ـ اصل بی نقطه. در چاپ هند «ستم خانجی» است، ولی در چاپ مصر «نیم خانجی».

(۸۸) و علم هندسه دو روی دارد: یکی در عالم حس و یکی در عالم عقل، و کسی که اول این علم ندانسته باشد که عالم حسی است بدان روی دیگر چگونه رسد که عالم ارواح و عقل است. و اگر کسی دعوی کند [۱۳ الف] ممتنع باشد.

(۸۹) و بداند که حساب و هندسه آن نردبان است که از وی به علم الهی و معقولات مجرّد از ماده بشاید رسید.

(۹۰) و هر چه ما در حساب و هندسه یاد کردیم چون مرد ریاضت یافته شد تواند که بعد از حس آن عدد را یا آن شکل را مجرّد از ماده بیند و تصور کند.

(۹۱) و چون این قدر تواند کرد او را معلوم شود که صورت همهٔ محسوسات از حس مجرّد شاید کرد، چنانکه خداوند آن صورت با وی نباشد، چنانکه یاد کردیم از صورت شکل مربع مکعب که صورت وی در حس پدید آید.

(۹۲) اما طبع و آنچه به کیفیت وی تعلق دارد از حس بیرون است.

(۹۳) و ما درین رساله سخن دراز نکردیم، از بهر آنکه علم حساب و هندسه به تمامی اینجا یاد نتوان کرد. چه مقصود تنبیه عقلاست، و بحث کردن و انگیختن حرص بر آموختن و راه نمودن، نه تعلیم هندسه است. از آنکه عاقل چون اندیشه کند که اینچه نزدیک من در حس است او را از حس مجرّد توان کرد، داند که این حس که تجرید می‌کند باید که مجرّد باشد از ماده و آن نفس است.

(۹۴) پس او را اشتیاق افتد به معاد خویش و از هیولی عافیت خواهد که عالم کون و فسادست و دوزخ بزرگ است و تدبیر رفتن به عالم ارواح کند که بهشت جاویدان است و به ترتیب زاد مشغول شود.

(۹۵) و این قدر درین باب کفایت است.

و باللّٰه العصمة و التوفیق.

خلاصهٔ رسالهٔ سوم
در
نجوم [۱۳ ب]

بسم الله الرحمن الرحیم

(۱) چون مدخلی در اعداد و مدخلی در هندسه باز نمودیم و گفتیم که مشترک‌اند میان معقولات و محسوسات، همچنین مانند مدخلی باز نماییم در علم نجوم که آن به عالم ارواح تعلق دارد و منازل ما آن است.

(۲) بداند که علم نجوم سه نوع است:

(۳) یکی علم کلی و آن معرفت ترکیب افلاک است و چندی کواکب و بعدهای ایشان و حرکتهای ایشان و آنچه بدین پیوندد و آن را علم هیئت[1] خوانند.

(۴) و قسم دوم حل زیجهاست و حساب آن و تقویم کردن و استخراج تاریخها و طالعهای حیوان و موالید و آنچه بدین ماند.

(۵) و قسم سیوم علم احکام است در سالها و دورها و قرانها، از آنچه در تحت فلک قمر خواهد بودن.

(۶) و ما درین رساله ازین هر سه نوع مانند مدخلی یاد کنیم.

(۷) بداند که اصل نجوم معرفت سه چیز است: اول کواکب، دوم افلاک، سیوم برجها.

---

۱ ـ اصل: هیئه (همه موارد)

(۸) اما کواکب جسمهایی‌اند کری نورانی و آن هزارو بیست‌ونه‌اند چنانکه به رصد دریافته‌اند.

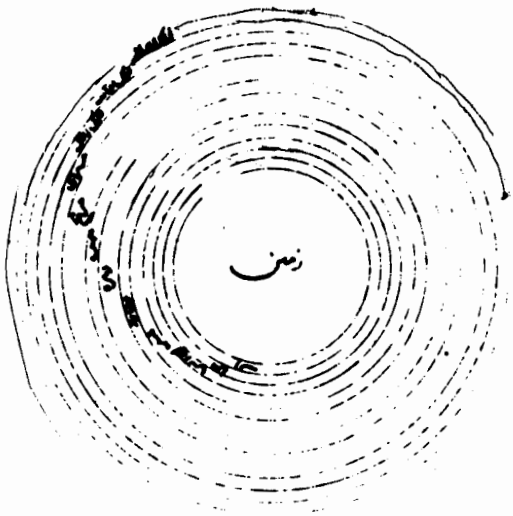
(۹) هفت را از آن «سیاره» خوانند، و آن زحل و مشتری و مریخ و آفتاب و زهره و عطارد و قمرند.

(۱۰) و باقی را «ثابته» خوانند.

(۱۱) و هر کوکبی را ازین سیاره فلکی هست.

(۱۲) و افلاک جسمهایی‌اند کری شفاف، گرد یکدیگر اندر آمده.

(۱۳) و آن نه فلک است برین مثال که در صفحهٔ دیگر نموده آمد.[۱۴ الف]



(۱۴) نزدیکتر به ما فلک قمر است و گرد هوا اندر آمده است، چون پوست خایه پیرامن سپیده.

(۱۵) و زمین در میان هوا ایستاده است، چون زردهٔ خایه در میان سپیده.

(۱۶) و از بالا[ی] فلک قمر فلک عطارد است.

(۱۷) و از بالا[ی] فلک عطارد فلک زهره است.

(۱۸) و از بالای وی فلک آفتاب است.

(۱۹) و از بالای وی فلک مریخ [است].
(۲۰) و از بالای وی فلک زحل [است].
(۲۱) و فوق فلک زحل فلک بروج است.
(۲۲) و فوق فلک بروج فلک محیط [است] و این فلک محیط دائم [در] حرکت است و دوران او بر دوام است از مشرق به مغرب در شبانروزی یک دور، و آن دیگر فلکها را می‌گرداند.
(۲۳) و فلک البروج که زبر اوست او رابه دوازده قسم منقسم کرده‌اند و هر قسمی را برجی خوانند بدین نامها: حمل ـ ثور ـ جوزا ـ سرطان ـ اسد ـ سنبله ـ میزان ـ عقرب ـ قوس ـ جدی ـ دلو ـ حوت.
(۲۴) و هر برجی منقسم است به سی درجه و جمله منقسم است به سیصد و شصت درجه.
(۲۵) و هر درجه‌ای شصت دقیقه بود.[۱۴ ب]
(۲۶) و هر دقیقه‌ای شصت ثانیه بود.
(۲۷) و هر ثانیه‌ای شصت ثالثه، و همچنین زاید تا به عاشره، و بیشتر ازین در حساب نشاید آوردن.
(۲۸) و ما اینجا چیزهایی یاد کنیم که در نجوم ضروری بود.
(۲۹) بداند که ازین بروج شش شمالی‌اند و شش جنوبی، و شش مستقیم الطلوع و شش معوّج الطلوع، و شش نر و شش ماده، و شش لیلی و شش نهاری، و شش صاعد و شش هابط.
(۳۰) حمل و ثور و جوزا و سرطان و اسد و سنبله شمالی‌اند.
(۳۱) و از میزان تا آخر حوت جنوبی‌اند.
(۳۲) و سرطان و اسد و سنبله و میزان و عقرب و قوس مستقیم الطلوع‌اند.
(۳۳) و جدی و دلو و حوت و حمل و ثور و جوزا معوج الطلوع [اند].
(۳۴) و آنچه مستقیم الطلوع‌اند به بیشتر از دو ساعت برآیند.
(۳۵) و آنچه معوج الطلوع‌اند به کمتر از دو ساعت برآیند.
(۳۶) و حمل و جوزا و اسد و میزان و قوس و دلو نراند و نهاری.
(۳۷) و ثور و سرطان و سنبله و عقرب و جدی و حوت ماده‌اند و لیلی.

(۳۸) و اسد و سنبله و میزان و عقرب و قوس و جدی در حیّز شمس‌اند.
(۳۹) و دلو و حوت و حمل و ثور و جوزا و سرطان و در حیّز ماه[اند].
(۴۰) و حمل و ثور و جوزا ربیعی‌اند و صاعد اندر شمال.
(۴۱) و سرطان و اسد و سنبله صیفی‌اند و هابط در شمال.
(۴۲) و میزان و عقرب و قوس خریفی‌اند و هابط در جنوب.
(۴۳) و جدی و دلو و حوت شتوی‌اند [۱۵ الف] و صاعد در جنوب.
(۴۴) و حمل و اسد و قوس مثلثهٔ[1] آتشی‌اند و شرقی و گرم و خشک و صفراوی.
(۴۵) و ثور و سنبله و جدی مثلّثهٔ خاکی‌اند و جنوبی و سرد و خشک و سوداوی.
(۴۶) و جوزا و میزان و دلو مثلّثهٔ هوائی‌اند و غربی و گرم و تر و دموی.
(۴۷) و سرطان و عقرب وحوت مثلّثهٔ آبی‌اند و شمالی و سرد و تر و بلغمی.
(۴۸) و حمل و سرطان و میزان و جدی بر تربیع یکدیگرند و منقلب.
(۴۹) و ثور و اسد و عقرب و دلو بر تربیع یکدیگرند و ثابت.
(۵۰) و جوزا و سنبله و قوس و حوت بر تربیع یکدیگرند و ذوجسدین‌اند،برین مثال:

۱ـ اصل: مثله

(۵۱) و این دوازده بروج منقسم است بر هفت کوکب و هر یکی از آن قسمی هست چون وجوه و حدود و دریجان[1] و نهبهرات[2] و مثلثات و اثنا عشریات و شرف و خانه و وبال و هبوط و اوج و حضیض.

(۵۲) و ما آنچه در آن اختلاف نیست اینجا یاد کنیم:

(۵۳) حمل خانهٔ مریخ است و شرف آفتاب وهبوط زحل و وبال زهره،

(۵۴) ثور خانهٔ زهره است و شرف ماه و وبال مریخ،

(۵۵) جوزاخانهٔ عطارد است و شرف رأس [۱۵ ب] و هبوط ذنب و وبال مشتری،

(۵۶) سرطان خانهٔ ماه است و شرف مشتری و هبوط مریخ و وبال زحل،

(۵۷) اسد خانهٔ آفتاب است و وبال زحل،

(۵۸) سنبله خانهٔ عطارد است و شرفش [3] و هبوط زهره و وبال مشتری،

(۵۹) میزان خانهٔ زهره است و شرف زحل و وبال مریخ و هبوط آفتاب،

(۶۰) عقرب خانهٔ مریخ است و هبوط ماه و وبال زهره،

(۶۱) قوس خانهٔ مشتری است و شرف ذنب و هبوط رأس و وبال عطارد،

(۶۲) جدی خانهٔ زحل است و شرف مریخ و هبوط مشتری و وبال ماه،

(۶۳) دلو خانهٔ زحل است و وبال آفتاب،

(۶۴) حوت خانهٔ مشتری است و شرف زهره و هبوط و وبال عطارد.

(۶۵) پس هر کوکبی را یک خانه از حیّز آفتاب است و یک خانه از حیّز ماه.

(۶۶) و شمس را شش خانه حیّز باشد و ماه را شش خانه.

---

۱ ـ اصل: دریحان (بی نقطه). درالتفهیم: دریگان و دریجان آمده (ص ۴۰۴).

۲ ـ در عربی: نوبرات (چاپ مصر، ص ۷۷) به معنی «نه بهرها» ست.

۳ ـ اصل: **مسر**(؟). در نسخهٔ ۸۲۲ ملک: و شرف عطاردست(؟).

(۶۷) و هر کوکبی را دو خانه باشد، و آفتاب و ماه را هر یک یک خانهٔ خاص برین مثال:

(۶۸) و بداند که نهاد فلک چون پوست پیاز ست گرد یکدیگر درآمده.

(۶۹) و میانها [ی] فلک هیچ گشوده نیست تا کسی نپندارد که میان فلک قمر و فلک عطارد گشودگی هست مانند هوا، چه این ممتنع است.

(۷۰) و فلکها یک بر دیگر [۱۶ الف] منطبق‌اند و از هوا و آتش لطیفترند و جسم‌اند، و نشاید گفت که لون دارند چه لون را طبع باشد و افلاک و کواکب را طبع نیست، و بهشت نیکوکاران‌اند و موضوع ملائکه و جان محض‌اند.

(۷۱) و افلاک به حیوانی نزدیکتر از ماانند به دلیلهایی که ما در رسایل بیاوریم.

(۷۲) وکواکب حیّ و ناطق‌اند و ممیز و مختار[اند] و نبودند و پس ببودند، ولکن به فنا نشوند و فساد بدیشان راه نیابد با وعدهٔ حق.

(۷۳) پس گوئیم هر فلکی را جوزهری است خاص و اوجی است و در مقابلهٔ اوج حضیض است بر دقیقه و ثانیه.

(۷۴) و اوج شمس در جوزاست و حضیض او در قوس.

(۷۵) و اوج جای بلندترین بود در فلک و از زمین دورتر بود.

(۷۶) و حضیض به زمین نزدیکتر باشد.

(۷۷) پس هرگاه که شمس در جوزا باشد از زمین دورتر بود، و چون در قوس بود به زمین نزدیکتر باشد.

(۷۸) و منجمان اوج را «بعد الابعد» خوانند و حضیض را «قرب الاقرب».

(۷۹) و چون این دایره‌ها را بر تربیع اوج و حضیض دو نقطه پدید آید آن را «بعد الاوسط» خوانند.

(۸۰) و کوکب چون در اوج باشد سیر او کمتر از آن بود که در حضیض، و در بعد الاوسط بر میانه بود.

(۸۱) و مثال اوج و حضیض و بعد الاوسط آفتاب این است که نمودیم.

(۸۲) و در همه کواکب همین قیاس بود.

(۸۳) و هر کوکب را فلکی کوچک هست که آن را «فلک التدویر» خوانند. [۱۶ ب]

(۸۴) و موضع کوکب بر فلک تدویر باشد و مرکز فلک تدویر بر فلک حامل آن کوکب باشد، الا آفتاب راکه فلک تدویر نباشد و بر خط فلک بروج ایستاده باشد و آن از بهر آن است که او را هرگز رجعت نباشد و عرض ندارد.

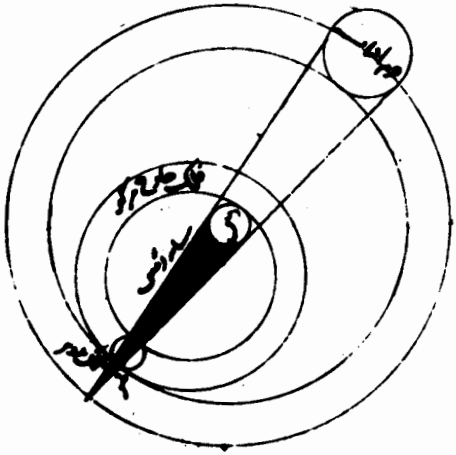
(۸۵) و نور همه آفتاب می‌دهد و آفتاب خود نور است.

(۸۶) و در افلاک هیچ جسم کثیف نیست الاقمر، و قمر نیز هم کثیف نیست، اما در جنب آفتاب کثیف باشد.

(۸۷) و نور ماهتاب از آفتاب است و تحت فلک ماه جوزهر رأس و ذنب است.

(۸۷م) و هرگاه که آفتاب و ماه مقابل یکدیگر باشند و یکی از جوزهرات با آفتاب بود

و یکی با ماه منکسف شود، و سبب آن‌بود که زمین نور آفتاب از ماه باز دارد و اگر اجتماع بود ماه زیر آفتاب بایستد و نور آفتاب را از زمین بپوشد، برین مثال که نموده شد.



(۸۸) و گوئیم کواکب سیاره را ارباب مثلثات گویند، چنانکه هر برجی که نر باشد باید که خداوند آن نر بود، چنانکه اسد و حمل قوس نرند و آتشی، خداوندان ایشان به روز آفتاب و مشتری‌اند و به شب مشتری [۱۷ الف] و آفتاب، و شریک ایشان زحل است.

(۸۹) و مثلثات ارضی ماده‌اند و خداوندان ایشان به روز زهره و قمر باشند و به شب قمر و زهره، و شریک ایشان مریخ است.

(۹۰) و مثلثات هوائی نراند و خداوندان ایشان به روز زحل و عطارد و به شب عطارد و زحل، و شریک ایشان مشتری [است].

(۹۱) و مثلثات آبی ماده‌اند و خداوندان ایشان به روز زهره و مریخ اندو به شب مریخ و زهره، و شریک ایشان قمر [است].

(۹۲) و منجمان اعتمادی عظیم کنند بر ارباب مثلثات.

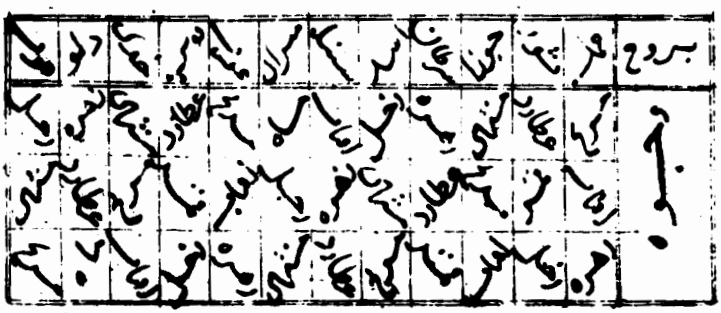
(۹۳) و به وجهی دیگر گوئیم این دوازده برج را هر یک به سه قسم کنند ده ده درجه و آن را «وجه» خوانند و هر وجهی به کوکبی دهند، و همه برجها همچنین قسمت کنند و ابتدا از سر حمل کنند.

(۹۴) و ده درجهٔ اول مریخ را دهند که خداوند خانه است.

(۹۵) و ده درجهٔ دوم به آفتاب دهند که فلک او زیر فلک مریخ است.

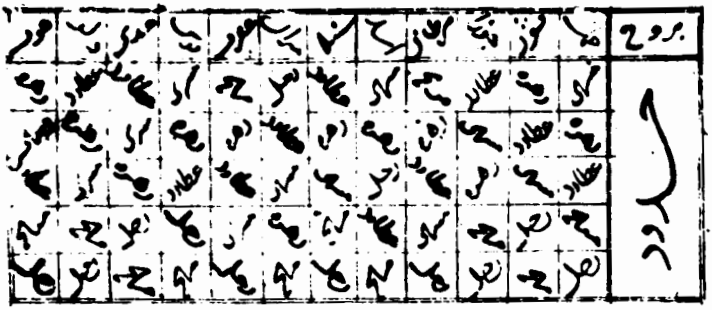
(۹۶) و ده درجهٔ آخرین زهره را دهند که فلک او زیر فلک آفتاب است.

و دوازده برج هم بر این قیاس می‌رود تا آخر حوت ده ده درجه، چنانکه در جدول نموده شد.



(۹۷) اما حدود بداند که هر برجی به پنج قسمت کنند و هر قسمی را «حد» خوانند [۱۷ ب] و آن قسم به ستاره‌ای دهند.

(۹۷م) و آفتاب و ماه را حد ندهند، چه مشتری را به جای آفتاب دارند و زهره را به جای قمر. از آنکه مشتری به طبع آفتاب است و زهره به طبع ماه، برین مثال که نموده شد.



(۹۸) بداند که زحل سرد و خشک است و نر و نحس ونهاری،
(۹۹) و مشتری گرم و ترست و نر و نهاری و سعد بزرگ است،
(۱۰۰) مریخ گرم و خشک است به افراط و نر و لیلی و نحس،
(۱۰۱) و آفتاب گرم و خشک است و نر و نهاری، و به تثلیث و تسدیس سعدست و به مقابله و مقارنه و تربیع نحس،
(۱۰۲) و زهره سرد و ترست و ماده و لیلی و سعد،
(۱۰۳) و عطارد با سعد سعدست و بانحس نحس، و با نر نر و با ماده ماده، و اگر تنها بود طبع آن برج دارد که در وی بود و میل با خشکی دارد.
(۱۰۴) و قمر سرد و تر است و ماده و لیلی، و چون مسعود بود سعدست، و چون منحوس بود نحس.

فصـــل

(۱۰۵) بداند که هر کوکبی را قدری معلوم است برین مثال[1].
(۱۰۶) آفتاب را پانزده درجه نور باشد از پس و از پیش،
(۱۰۷) و ماه را دوازده درجه از پیش و از پس،
(۱۰۸) و زحل و مشتری را [۱۸ الف] نه درجه از پیش و از پس،
(۱۰۹) مریخ را هشت درجه از پیش و از پس،
(۱۱۰) و زهره را و عطارد را هر یک هفت درجه از پیش و از پس.
(۱۱۱) و روزهای هفته هر روز کوکبی راست و شبها همچنین و ساعات همچنین.
(۱۱۲) روز یک شنبه اول ساعت آفتاب را بود، و سلطانی روز هم آفتاب را بود، و دوم ساعت زهره را، و سیوم ساعت عطارد را، و همچنین بر توالی افلاک می‌رود.
(۱۱۳) و اول ساعت از شب دوشنبه مشتری را باشد دوم ساعت مریخ را، و سیوم

---

۱. شکل ندارد.

آفتاب را. هم برین قیاس بر توالی افلاک می‌رود تا دوازدهم ساعت از شب عطارد رابود.

(۱۱۴) و اول ساعت از روز دوشنبه قمر را باشد، و دوم زحل را، و سیوم مشتری را، تا همچنین دوازدهم آفتاب را باشد، و شب این روز همچنین می‌راند.

(۱۱۵) و سه‌شنبه مریخ را بود،

(۱۱۶) و چهارشنبه عطارد را،

(۱۱۷) و پنج شنبه مشتری را،

(۱۱۸) و آذینه زهره را،

(۱۱۹) و روز شنبه اول ساعت زحل را بود، و دوم مشتری را بر آن منوال که آفتاب را گفتیم اول ساعت آن کوکب را باشد، و نیّر پادشاه آن روز بود، و جمله برین قیاس کنند، و اللّٰه اعلم.

فصل

(۱۲۰) بداند که اگر مولودی بیفتد یا حالی، هر برجی که از افق مشرق برآمده باشد آن را طالع او خوانند و طالع را خانهٔ تن و زندگانی گویند،

(۱۲۱) و دوم خانهٔ مال و معاش خوانند و هر چه تعلق به دنیا و اسباب مال و چگونگی عیش دارد،

(۱۲۲) و سیوم خانهٔ برادران و خوهران و دوستان و سفر نزدیک خوانند،

(۱۲۳) و چهارم [۱۸ ب] خانهٔ پدر و ملک و عقار و عاقبت کارها خوانند،

(۱۲۴) و پنجم خانهٔ فرزند و دخل و هدیه و رسول فرستادن و سفر میانه کردن خوانند،

(۱۲۵) و ششم خانهٔ بیماری و خدمتگاران و غلام وکنیزک و حال معشوق ازین خانه باید دید،

(۱۲۶) و هفتم خانهٔ زنان و سفر دورتر از میانه و شریک و ضد خوانند و هر کاری که قصد بدان دارند،

(۱۲۷) و هشتم خانهٔ مرگ و نکبت و سبب هلاکت و میراث یافتن و ترس و وهم خوانند،

(۱۲۸) و نهم خانهٔ سفر دور و دین و شریعت و عبادت و خواب دیدن پیغمبران و چگونگی مذهب خوانند،

(۱۲۹) و دهم خانهٔ مادر و سلطان و عمل و سبب کارکردن و چگونگی رفعت و مرتبت خوانند،

(۱۳۰) و یازدهم خانهٔ رجا و نصرت برکارها و سعادت و جاه دوستان و معشوق و یاران خوانند،

(۱۳۱) و دوازدهم خانهٔ دشمنان و چهار پای و زندان و ترس خوانند.

(۱۳۲) و این خانه‌های دوازده را شرحهای بسیارست و درکتب نجومی معروف و مشهور است، و چنانکه خانهٔ پدر چهارم باشد خانهٔ جد هفتم باشد یعنی چهارم او؛ چنانکه خانهٔ برادران سیوم باشد ششم خانهٔ برادر پدر باشد؛ و چنانکه دهم خانهٔ سلطان بود یازدهم بیت المال سلطان بود و دوازدهم خانهٔ برادر سلطان؛ و چنانکه هفتم خانهٔ زنان بود هشتم بیت‌المال زنان بود و نهم خانهٔ برادر زنان، و بر این قیاس.

فصل

(۱۳۳) وگوئیم که فلک رابه سیصد و شصت درج قسمت کرده‌اند و به دوازده قسم و آن بروج است، و هر برجی به سی درج. پس از هر درجه [۱۹ الف] به درجه‌ای نظر باشد به خلاف یکدیگر، بعضی دوستی و بعضی دشمنی،

(۱۳۴) و از آن یک نظر «مقارنه» بود، و آن چنان بود که دوکوکب در یک برج باشد به درج و دقیقه،

(۱۳۵) و دیگر نظر «تسدیس» باشد، و آن چنین باشد که دوری میان دو کوکب شصت درجه بود،

(۱۳۶) و سیوم نظر «تربیع» است و آن دوری میان دوکوکب بود بقدر نود درجه، و

این نظر دشمنی بود،

(۱۳۷) و چهارم نظر «تثلیث» باشد، و آن دوری میان دوکوکب بود بقدر صد و بیست درجه، و این نظر بغایت دوستی بود،

(۱۳۸) و پنجم نظر «مقابله» باشد، و آن دوری بود میان دو کوکب بقدر صد و هشتاد درجه، و این نظر دشمنی تمام بود.

(۱۳۹) پس نظر هشت‌اند: یکی مقارنه و یکی مقابله و دو تسدیس و دو تربیع و دو تثلیث، یکی از چپ و یکی از راست.

(۱۴۰) و تسدیس سدس فلک بود، و تربیع ربع فلک، و تثلیث ثلث فلک، و مقابله نیمهٔ فلک، و صورت این جمله چنانکه گفتیم درین جدول نموده آمد.

(۱۴۱) و بداند که مقصود ما در نمودن این رساله دو غرض است:

(۱۴۲) یکی آنکه متعلم بداند که این علوم آموختنی است و تعلق به امور دنیاوی ندارد و زاد آخرت است.

(۱۴۳) و دوّم آنکه از حال مردم صورت موجودات دریابد و بداند که جمله موجودند [۱۹ ب] ولکن متغیراند و متغیر ممکن الوجود بود نه واجب الوجود، و واجب الوجود فاعل و صانع ممکن الوجود بود و بازگشت جملهٔ ممکنات به واجب بود ناچار.

(۱۴۴) و بداند که افلاک و آنچه تعلق به وی دارد منزل ارواح‌اند و بهشت جاودان و درگاه بزرگ است.

(۱۴۵) و معلوم کند که بیشترین این قوم که به تنجیم و ریاضت آن مشغول باشند منکر باشند بعث و قیامت را، و آنچه بعد از مرگ بریشان رود از ثواب و عقاب.

(۱۴۶) و ما نخست باز نمودیم که ایشان دروغ گویند و به حقیقت وجود و نهاد و صنع واجب الوجود نرسیده‌اند.

(۱۴۷) و واجب الوجود این افلاک را و آنچه در وی است عالم نسق و نظام کرد و عالم سفلی را که عالم کون و فساد است در حکم عالم نسق و نظام کرد، چنانکه حرکتی که در آهن است از سنگ مغناطیس است و دلیل است بر فرمانبرداری عالم کون و فساد عالم نسق و نظام را.

(۱۴۸) **ناقل این کتاب** گوید این معانی و مانند این آنچه **خداوند این کتاب** به رمز گفته است من مرموز نگذارم و از حدّ رمز به حدّ صریح آرم تا خواننده را فواید بسیارتر باشد، و اینجا دلیلهای بسیارست چنانکه مثل سنگ و آهن که من آوردم، و چون معلوم شد دیگران را برین قیاس باید کردن.

(۱۴۹) و ما صفت افلاک و کواکب را بدان یاد کردیم که چون عاقل در آن فکرت کند او را شوق خیزد بدانچه بدانجا شود، و آنچه به خبر می‌گویند به عیان ببینند.

(۱۵۰) چنانکه **ادریس** پیغمبر ـ علیه السلم ـ که حکما او را **هرمس** خوانند گفت من بر فلک زحل رفتم و سی سال با وی دوران [۲۰ الف] می‌کردم تا احوال نجوم و افعال کواکب جمله بدانستم و اسرار عالم الهی از زحل و ملایکهٔ کروبی آموختن گرفتم. پس به زمین آمدم و مردم را خبر دادم بدانچه دانستم.

(۱۵۱) و همچنین حکایت کنند از **ارسطاطالیس** در کتاب **اثولوجیا** که او گفت بسیار بار بود که من به نفس خویش مجرد شوم و تن را به جای بمانم چنانکه پندارم که جوهری مجردم بی‌تن و همه چیزها را دریابم. پس از ذات خویش همه نیکویی بدانم و داخل نفس خویش و خارج موجودات باشم. پس بدین سبب بدانستم که از عالم علوی‌ام و شریفم.

(۱۵۲) و **فیثاغورس حکیم** در وصیت می‌گوید که چون من مفارقت کنم از بدن چنان شوم که در عالم علوی سیّاح و رونده باشم و هرگز نیستی به من راه نیابد.

(۱۵۳) و چنانکه **عیسی** ـ علیه السلم ـ می‌گوید که چون من ازین هیکل خویش مفارقت کنم در هوا ایستاده‌ام بر راست عرش. شما بدان کوشید که با من باشید تا من با شما باشم، و مخالفت من مکنید تا فردا در ملکوت سموات با من باشید.

(۱۵۴) و چنانکه **پیغمبر ما** ـ صلوات اللّٰه علیه ـ می‌گوید در خطبه که من شما را ایستاده‌ام بر صراط و بر سرحوض و از شما به من نزدیکتر آن کس باشد که از دنیا چنان پیش من آید که من او را رها کردم. زنهار متغیّر مشوید و بعد از مرگ خود را دریابید.

(۱۵۵) و چنین اخبار بسیارست که همه دلیل است بر آنکه آسمانها و فراخی آن بهشت جاودان است و زمین و هر چه در زمین است [۲۰ ب] چون هیولی همه دوزخ است ولیکن ممکن نیست بدین افلاک و بهشت رسیدن با این جسد.

(۱۵۶) بلی چون نفس مفارقت کند از جسد و او را تعلق به هیچ چیز از معشوقات زمین نباشد و عقیدهٔ [بد] نداشته[1] بود و اخلاق بد، چون حسد و بغض و آز و حرص و شهوت و غضب و ازین معانی فارغ باشد به یک طرفة العین بدانجا رسد که می‌گوییم.

(۱۵۷) پس اگر او را درین دنیا معشوقات باشند چون درم و دینار و منزلهای آراسته و لذتهای محسوس هرگز بدانجا نشود و مشتاق نبود به عالم افلاک و عالم علوی او را نپذیرد و خود نتواند شدن و ملائکه او را گذار ندهند. بلی در تحت فلک بماند و درین اجسام دنیا سباحت کند و از جسمی به جسمی می‌پیوندد و حالهای متضاد می‌بیند و از کون به فساد می‌شود و از فساد به

۱ـ اصل : ندانسته.

کون، چنانکه حق تعالی می‌فرماید در قرآن مجید: «کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غیرها»، و «ولیذوقوا العذاب»، و می‌گوید: «لایذوقون فیها برداً و لا شرابا».

(۱۵۸) و بداند که حکمای الهی برآنند که چون نفسی باشد که او را معصیتی نبود و به دنیا تعلقی ندارد از جملهٔ آنها بود که نجات یابد. ولکن او را درجات نبود و اگر چه درجات نبود هم از جملهٔ عفریتان نباشد بلی سلیم بود از عقوبت و عذاب، چنانکه قومی که ایشان در شرف باشند از بزرگی، و قومی در زندان باشند از عاجزی، و قومی نه در شرف باشند و نه در حبس [۲۱ الف] بلی مطلق باشند ولیکن درویش باشند.

(۱۵۹) و بداند که همچنانکه هفت کواکب هست دیدنی و تأثیرها[ی] ایشان هست در زمین چون حیوان ناطق و غیر ناطق، و همچنین رأس و ذنب هست هر فلکی را جدایگانه و ایشان دیدنی نیستند و فعل و اثر ایشان قطعاً معلوم است، در زمین ارواحی باشند حیّ غیر ناطق و فاعل نه دیدنی، و این واجب است از آنکه درست کرده‌ایم که هیچ چیزدر فلک و عالم علوی نیست که به ازاء آن در عالم سفلی چیزی نیست. چون صورتهای چهل و هشت گانه و فعلهای کواکب. همچنین نشاید که به ازاء جوزهرات نباشد.

(۱۶۰) حکمای الهی برآنند که در عالم سفلی نفسهایی‌اند که فعلهای ایشان ظاهرست و ذوات ایشان پوشیده و ایشان [را] «روحانیات» خوانند و ایشان نوعی‌اند که بعضی را از ایشان «جن» خوانند و بعضی را «شیاطین» و بعضی را «ارواح» خوانند و بعضی را «ملک».

(۱۶۱) و آنچه ملک خوانند تعلق به سماوات دارند اگر چه در زمین فعل کنند و ایشان از جنس ملکوت سماوات باشند و ایشان نفسهای نیکوکاران‌اند و موکل باشند بر حفظ عالم و اصلاح خلق، و این نفسها در جسدها بوده باشند در زمانها[ی] ماضی و بدن را تهذیب کرده و نصرت یافته و از عالم اجسام مفارقت کرده و به ذات خویش قائم شده و در سماوات سباحت یافته ابد الابدین.

(۱۶۲) اما عفاریت و شیاطین نفسهای شریران باشند و مفسدان و ایشان [۲۱ ب] در جسدها بوده باشند در زمانها[ی] ماضی و بدیها آموخته و بدی مایهٔ این نفوس شده و جوهر ایشان صورت حسد و بخل و شهوت و غضب و حرص و آز پذیرفته باشد، و چون مفارقت یابند کور باشند از دیدن نفوس ظاهره و افلاک، چون چشم درد رسیده از آفتاب.

(۱۶۳) و **ناقل کتاب گوید** مانند نفوس اشرار چشم دردمند و بیماری است که بهترین دیدنیها آفتاب است و خوشترین چشیدنیها شهد و از هر دو آفتاب و شهد بی نصیب باشد. واین درد چشم و بیماری از خلقها[ی] بد اندوخته باشند از آنکه چیزهای بد خورده باشند و پرهیز نکرده. پس در بیماری پشیمانی سود ندارد.

(۱۶۴) و به مواضع دیگر شرح آن بگوییم.

ان شاء اللّٰه.

خلاصهٔ رسالهٔ چهارم
در
موسیقی

بسم‌الله الرحمن الرحیم

(۱) بداند که موسیقی تألیفی است که وضع و نهادن آن ارواح حیوانی راست نه اجسام راکه جسم را از آن نصیبی نیست.

(۲) و موسیقی صناعتی است مرکب از جسمانی و روحانی، و تألیف غناء و الحان از وی است.

(۳) و هر صناعتی که به دست مردم کرده می‌شود هیولی و اشکال او جسمانی باشد الا صنعت موسیقی که موضع آن جواهر روحانی است و آن نفوس مستمعان[1] است.

(۴) و تأثیرات او جمله روحانی است و نفس به سبب او حرکت کند، بدان جهت که موسیقار باشد.

(۵) و اصل این علم از سخنها [ی] مسجع نهادند تا به روزگاری که شعر گفتن بسیار شد. پس [۲۲ الف] وزنهای شعر مقطع به اصل موسیقی کردند و بر آن غنا کردند و بنای تألیفهای ضرب و نقرت و ایقاع بر آن نهادند. و تأثیر او در نفس مردم ظاهر است مبیّن. چنانکه گویند که در [در] دو قبیله دو مرد را خصومتی

---

۱ ـ در متن «سمع است» نوشته و بالای آن «مستمعان است» آمده.

عظیم خاست به سبب خونی که میان ایشان بود و هیچ کس ایشان را صلح نمی‌توانست دادن. یکی از اهل فضل دعوی کرد که من ایشان را صلح دهم چنانکه هیچ کس در میان نبود. چون این دعوی کرد اهل هر دو قبیله را حاضر کرد و شراب پیش آورد. چون شراب در هر دو شخص اثر کرد این مرد مدّعی سازی بیرون آورد و نوایی بزد که از بهر این کار ساخته بود. چون به میانهٔ نوا رسید در هیچ کسی در آن مجلس غضب نماند، خاصه در آن هر دو شخص. چنانکه گریستن بریشان افتاد و برخاستند بی‌آنکه کسی گفت[1] یکدیگر را در کنار گرفتند و صلح کردند. و آن شخص راکه این ساز ساخته بود حرمتی عظیم پدید آمد.

(۶) و اتفاق است میان اهل فضل که **خواجه ابونصر فارابی** ـ رحمه اللّٰه ـ در پیش **مأمون** خلیفه نوایی بزد که جمله بی اختیار خویش بخندیدند به قهقهه، و نوایی دیگر بزد جمله به گریستن درآمدند. پس نوایی دیگر بزد که جمله در خواب شدند و **خواجه بونصر فارابی** برخاست و بیرون رفت و اهل مجلس را خبر نبود. و این حکایت در سیر مشهور است.

(۷) وگوئیم هر قومی را نوعی هست از موسیقی، زنان را جدا و مردان را جدا. چون «ترنّم» کودکان را، و «نوحه» زنان را، و «ویله» **دیلمان** را، و «دست بند» **عراقیان** را [۲۲ ب]، و «نواخت» جمّالان را.

(۸) و نوعی هست که در جنگ زیبد، و نوعی هست که در صلح زیبد، و این بسیارست و پوشیده نیست. چنانکه در هیکلها و محرابها سازها زنند تا دعا مستجاب می‌باشد و مفسدان به راه توبه می‌آیند، و در بیمارستانها زنند[2] سبب شفا[ی] بیماران.

(۹) و **ناقل کتاب** می‌گوید اینجا یاد نکرده است که موسیقی از بهر چه نهاده‌اند. و ما می‌گوئیم بداند که چون دیدند که آواز و آنچه بر آواز نهادند اثری تمام دارد در نفس و نفس برین غلبه دارد این علم و عمل بنهادند تا نفس ازو اثر پذیرد و به

---

۱ ـ اصل: + و (بر اساس نسخهٔ پاریس آورده شد).

۲ ـ اصل: زیبد

ح. شتربان

تن دهد و تن را از حال خویش بگرداند.

(۱۰) چنانکه اگر کسی درین علم حاذق بود که علوم طبیعی نیک داند به نوعی از موسیقی هر بیماری که خواهد از تن ببرد بی‌خلاف.

(۱۱) پس گوئیم موسیقی غناست، و موسیقار آن است که غنا می‌کند با خود یا به آلت.

(۱۲) و «غنا» الحانی بود مؤلّف بر یکدیگر نهاده،

(۱۳) و «لحن» نغمتهائی باشد مؤلّف متواتر،

(۱۴) و «نغمه» آوازهایی باشد موزون،

(۱۵) و «آواز» حرکتی باشد ازکوفتن جسمها بر یکدیگر در هوا، و این در رسالهٔ حاسّ و محسوس بگوئیم.

(۱۶) اما بداند که صوت دو نوع باشد: یا حیوانی بود یا غیر حیوانی.

(۱۷) و غیر حیوانی دو نوع بود: یا طبیعی باشد یا آلتی.

(۱۸) و طبیعی چون صوت سنگ و آهن و چون رعد و برق و جسمها که در آن جان نباشد.

(۱۹) و آلتی چون صوت طبل و بوق و نای و ابریشم، و آنچه بدین ماند.

(۲۰) و حیوانی دو نوع باشد: یا منطقی یا غیر منطقی.

(۲۱) اما آنچه غیر منطقی بود آواز حیوانات غیر ناطق است.

(۲۲) اما منطقی آواز مردم است [۲۳ الف] و آن دو نوع بود: یا آوازی بود که دلیل کند بر چیزی، یا بر هیچ چیز دلیل نکند.

(۲۳) آنچه بر هیچ چیز دلیل نکند چون خنده وگریه و بانگ و چیزهایی که آن راهجا نبود.

(۲۴) و آنچ دلیل کند بر چیزی آن سخن بود که از آن معنی خیزد.

(۲۵) و رسیدن آن به گوشها از لطافت هواست وکوفتن دو جسم بر یکدیگر که چون حرکت دو جسم به یکدیگر آید هوا از میان آن دو بیرون آید به تعجیل و هوا آن را به موج به گوش رساند و قوت سامعه آن را قبول کند در خور خویش، و این به قوت الهی باشد و دهندهٔ این قوت اوست چنانکه می‌گوید: «الذی جعل

لکم السّمع والأبصار و الافئدة قلیلاً ماتشکرون».

(۲۶) و این صورتها بر تفاوت باشد. هر چه را جسم درشت و سخت بود آواز قویتر بود، و هر چه نرم و کوچک بود آواز او کوچکتر بود.

(۲۷) پس صوت به دو قسم شود: یکی را «کوفتن» خوانند و آن صدمه‌ای بود که از دو جسم آید چون سنگ و دست و جسمهایی که به یکدیگر باز افتد چون ناخن و دف و زخمهٔ رباب، و هر چه بدین ماند.

(۲۸) و دوم «سپوختن» هوا باشد از چیزی مجوّف چون شش حیوانات را و نای و نی و سرنای، و آنچه بدین ماند.

(۲۹) و از حیوانات هستند که شش ندارند و ازیشان آواز پدید می‌آید، چنانکه از زنبور و مگس و پشه و آنچه بدیشان ماند و آن آواز پرها[ی] ایشان باشد.

(۳۰) و اما ماهی و خرچنگ و بیشتر از نبات الماء ایشان را آواز نباشد به سبب آنکه ایشان شش ندارند و نه پرها.

(۳۱) چه حیوانات را آواز از شش آید [۲۳ ب] به صدمهٔ هوا و سپوختن هوا از سوراخ شش به عنایت آفریدگار و یارهٔ[1] حیات حیوانی.

(۳۲) پس آوازکه از آن لحن آید و نغمت مؤلف نیاید الا از تواتر آواز حرکتهای متواتر.

(۳۳) و هیچ حرکتی نباشد در عالم سفلی که از بعد آن سکونی نباشد البته.

(۳۴) و همچنانکه آواز بر تواتر باشد سکون بر تواتر باشد.

(۳۵) اما حرکت نقلی باشد از مکانی به مکانی دیگر در زمانی که آید و ضدّ او سکون باشد، از آنکه چون حرکت نقل باشد سکون وقوف باشد بی شک، و هر دو در زمان باشد.

(۳۶) و حرکت سبک باشد یا دیر و آن را سریع و بطئ خوانند، و حرکت سریع بریدن مسافتی دراز باشد به زمانی اندک، و بطیء آن باشد که مسافتی کوتاه باشد به زمانی دراز، و اگر هر دو متساوی باشد نه بطیء باشد و نه سریع.

(۳۷) پس اگر زمان اندکتر از حرکت باشد «سریع» گویند، و اگر زمان دیرتر ازو باشد

۱ـ ملک ۱۰۵۶: نارهٔ (؟)، ملک ۸۲۲: مادهٔ، پاریس: یاری.

«بطیء» خوانند.

(۳۸) و سکون ایستادن آن چیز بود که حرکت می‌کند.

(۳۹) پس گوئیم صوتها از جهت کمیت به هشت نوع منقسم می‌شود و هر دو نوع مقابل یکدیگر:

یکی عظیم و یکی صغیر،

و یکی سریع و یکی بطیء،

و یکی حادّ و یکی غلیظ،

و یکی جهیر و یکی خفیف.

و پارسی اینها چنین بود:

بزرگ و کوچک،

سبک و گران،

تیز و درشت،

آشکارا و پوشیده، و شاید که این پوشیده را «سبک» خوانند.

(۴۰) اما «عظیم» [۲۴ الف] چون کوس و صغیر چون طبلک. پس اگر کوس را به اضافت با رعد بینی، عظیم رعد بود و صغیر کوس. و باز صاعقه بیشتر از رعد بود، و برین منوال.

(۴۱) «سریع» و «بطیء» چون زخم «کذینهٔ»[1] حدّادان و زخم [مجلاف] ملاح می‌داند.

(۴۲) اما «حاد» و «غلیظ» چون زیر و دو تا و سه تا و بم، و از وجهی دیگر غلیظ مطلق بود و گرفتهٔ حاد.

(۴۳) و مرتبت «جهیر» و «خفیف» [چون] «مطلق» و «مجاز» که بعد ازین بازگوییم به جای خویش.

(۴۴) اما از جهتی دیگر دو نوع بود که آن را «متصل» و «منفصل» خوانند.

(۴۵) «منفصل» چون ایقاع دف و طبل و زخمهٔ رباب.

---

۱ ـ کذا، کدینه به معنی چوبی است که گازران بر لباس کوبند.

(۴۶) و «متصل» چون آواز نای و مانند این.

(۴۷) و آنکه متصل بود یا حاد بود یا غلیظ. پس در آلت بباید نگریدن. هر چه تجویف او تنگتر بود آواز او تیزتر بود، و هر چه تجویف او فراختر باشد آواز او غلیظتر بود، هر چند سوراخ به جای نفخ نزدیکتر باشد آن آواز تیزتر باشد، و هر سوراخ که از جای نفخ دورتر باشد آن آواز غلیظتر بود.

(۴۸) و آواز ابریشم اگر همه بر یک سطبری باشد و کشیدگی ایشان هم یکی بود، آواز نیز هم یکی بود و یکی از دیگری سطبرتر نگردد.

(۴۹) پس هر چه باریکتر و نرمتر آواز او تیزتر، و این جمله بر اختلاف است.

(۵۰) پس چون تألیف نسبت راست بود و آلت بر تفاوت نبود در نفس لذت آورد، و اگر بر غیر نسبت بود و تفاوت دارد طبع از وی نفرت گیرد.

(۵۱) و آواز تیز گرم و خشک بود. مزاج را گرم کند و خلطهای [۲۴ ب] غلیظ را لطیف کند.

(۵۲) و آواز غلیظ سرد و تر بود و مزاج را سرد کند، خاصه چون مزاج گرم و خشک بود.

(۵۳) و آوازی که معتدل بود میان حاد و غلیظ همه مزاجها را بر جایگاه خویش نگاه دارد.

(۵۴) و آوازی که از اعتدال بیرون بود همه خلطها را بجنباند چون از حد بگذرد، چون صاعقه و مانند آن و باشد که مرگ مفاجاة آرد.

(۵۵) و آوازهای معتدل موزون متناسب مزاج را معتدل کند و طبع را بجنباند و باشد که وجد آرد.

(۵۶) و هر بیماری که تن را هست و نفس را هست در موسیقی نوعی در مقابل وی هست که آن را به صحت باز آرد و به هر صحتی در موسیقی چیزی هست که آن بیماری آرد.

(۵۷) و اصل علم موسیقی حساب[1] است، پس همچنانک عدد را نهایت نیست و

---

۱ ـ اصل: چنان، بر اساس نسخهٔ پاریس چاپ شد.

چنانکه آواز را نهایت نیست الحان را نیز نهایت نیست.

(۵۸) پس گوئیم «غنا» مرکب است از الحان،

(۵۹) و «الحان» مرکب است از نغمات،

(۶۰) و «نغمه» مرکب است از ایقاع و نقرت.

(۶۱) و اصل همه حرکات و سکنات است.

(۶۲) و سخن منظوم و شعر راست مانند این است،

(۶۳) چنانکه شعر مرکب است از مصراعها،

(۶۴) و «مصراع» مرکب است از «مفاعیل»،

(۶۵) و مفاعیلها مرکب‌اند از «سبب» و «وتد» و «فاصله».

(۶۶) و اصل همه حرفهای متحرک و ساکن بود، چنانکه درکتاب عروض یاد کرده آید.

(۶۷) و چون جمع شوند «اسم» و «فعل» و «حرف» باشند.

(۶۸) و در علم موسیقی به عروض حاجت است تا «زحاف» از «مستوی» بداند، چنانکه «مجاز» از «حقیقت».

(۶۹) و آن هشت [۲۵ الف] قطعه است: فعولن، فاعلن، مفاعلن، مفاعیلن، متفاعلن، مستفعلن، فاعلاتن، مفعولاتن.

(۷۰) و این هر هشت از سه اصل مرکب‌اند و آن: «سبب» و «وتد» و «فاصله» است.

(۷۱) اما «سبب» دو حرف است: یکی متحرک و یکی ساکن، چنانکه «هل[1]» و «من» ــ و به پارسی «سر»، «دل».

(۷۲) و اما «وتد» سه حرف بود: دو متحرک و یکی ساکن، چناکه «نعم» و «علی» و «بلی» ــ و به پارسی «سرم»، «دلم».

(۷۳) و «فاصله» چهار حرف بود: سه متحرک و یکی ساکن، چنانکه «علمت» و «فعلت» ــ و به پارسی «بروم» و «بکنم».

(۷۴) پس قانون جملهٔ غنا و الحان همچنین بر سه اصل بود «سبب» و «وتد» و

---

۱ ـ اصل: + و بل، بر اساس نسخهٔ پاریس چاپ شد.

«فاصله».

(۷۵) و جمله نغمتها از این اصل مرکب بود، و همچنانکه در عروض ترکیب سبب و وتد و فاصله کنند در الحان همچنین می‌کنند، ولکن نه چنان باشد که در عروض سه یا چهار سبب مطلق به یکدیگر نشاید آوردن و نه الحان شاید آورد، بل که در الحان باشد که هر دو وتد و سبب به هم باشند و بود که آمیخته بود.

(۷۶) و ابتدا[ی] این جمله حرکت است و به منزلت نقطه بود و به منزلت یکی،

(۷۷) و «سبب» که دو حرف بود به منزلت عقل و به منزلت خط و به منزلت دو،

(۷۸) و «وتد» که سه حرف بود به منزلت نفس و به منزلت سطح و به منزلت سه،

(۷۹) و «فاصله» که چهار حرف بود به منزلت جسم و به منزلت هیولی و به منزلت چهار.

(۸۰) پس حرکت ابتدای همه بود، چون واجب الوجود که ابتدای همه موجودات است.

(۸۱) و مقصود ما ازین رساله نه آن است که [۲۵ ب] علم غنا و الحان آموزیم، لکن مقصود آن است که بدانند که در هر علم و هر صنعتی جدا یگانه دلیلی هست بر هستی واجب الوجود و بر آن انکار نشاید کرد.

(۸۲) و چنانکه هرگز عددی بی یک نباشد و خط بی نقطه نبود و غنا بی حرکت نبود، و یکی در هر جزوی از حساب هست، و در همه شکلها هر جا که خواهند نقطه یابند، و در جزوی از غنا حرکت یابند، در هر موجودی علی حده واجب الوجود یابند و هیچ موجودی بی او نتواند بود.

(۸۳) ولکن در چگونگی واجب الوجود اندیشه نتوان کرد. چه خود چگونگی نفس خویش تصور نمی‌توانیم کردن، هستی او چنانکه هست چگونه توانیم دانست. بلی ازین جمله که یاد کردیم برهان می‌نماید چنانکه در منطقیات بگوئیم.

(۸۴) پس گوئیم آلت این صناعت بسیارست. چون: چنگ و رباب و بربط و نای و

بیشه[1] و طنبور و سرنای و ارغنون. و بسیار چیزها ساخته‌اند، اما هیچ تمام و کامل نیست الا بربط. از آنکه همه نقصان دارند و در ایشان اختلاف نسبت باشد مگر بربط. و نوعی هست که آن را «ماوراء النهری» خوانند و آن تمام است اما کامل نیست.

(۸۵) و بربط کامل تام است و به هیچ حال درو اختلاف نسبت نباشد، ولکن صورت او بر نسبتی باید درست، و ما کتابی کرده‌ایم درین نسبت خاصه نسبت مؤلفه و حرکت زمانها و نقرات و ایقاعات. جمله [۲۶ الف] در آنجا یاد کرده‌ایم.

(۸۶) اما درست کردن این آلت آن بود که نخست شکل وی بسازند چنانکه بالای وی یکبار و نیم چند پهنای او بود، و عرض شکم وی یعنی دوری از پشتش تا شکم نیمهٔ پهنای وی بود، و گردن وی چند چهار یکی بود از بالا، و روی او از چوبی سخت باید و تنک و سبک، و دیگر شکلها بر عادت.

(۸۷) پس او را چهار ابریشم برکشند که نهاد آن ابریشم بر نسبت فاصله بود و این چهار را چهار نام بود: «زیر» و «مثنا» و «مثلث» و «بم».

پس باید که ستبری بم مانند ستبری مثلث بود و ثلثی زیادت،

و ستبری مثلث مانند ستبری مثنا بود و ثلثی زیادت؛

و ستبری مثنا مانند ستبری زیر بود و ثلثی زیادت.

چنانکه بم «بید» تای ابریشم بود و مثلث «مح» تای ابریشم و مثنا «لو» تای ابریشم و زیر «کز» تای ابریشم بود، تافته، و سریشم آب اندک باید مالیدن. پس به قاعده بر وی کنند هر یکی به جای خویش.

(۸۸) پس زیر به چهار قسمت کنند از آنجا که میانه گاه است، و بر سر قسم چهارم «دستان» بر بندد. پس از سر این قسمت تا سر دسته شش دستان بر بندد، چنانکه در کتاب نسبت مؤلفه یاد کرده‌ایم. پس هفت دستان حاصل آید و این حقیقت هشت بود از آنکه هفت دستان بود و یکی مطلق که سر «جودانه»

---

۱ ـ بدو نقطهٔ حرف دوم در نسخهٔ مجلس (اصل) و ملک ۱۰۵۶. نسخهٔ پاریس چنین است.

است. پس زیر را برکشد بدان قدر که خواهد و بمالد تا راست شود [۲۶ ب].

(۸۹) پس دو تا راکه به تازی «مثنا» خوانند کمتر از زیر بکشند تا تیزی وی چندان بود که انگشت بر دستان آخر نهی که هفتم است، آواز او با آواز زیر یکی باشد.

(۹۰) و «مثلث» راکه «سه تا» خوانند همچنین با دو تا بسازد بر سر دستان هفتم، و بم را با سه تا بسازد هم بر موجب اول.

(۹۱) پس این چهار ساز بر موجب دایره‌ای بود از آنکه «زیر» و «دوتا» و «سه تا» و «بم» در یکدیگر آمیخته می‌شود و دور می‌کند.

(۹۲) و همه الحانهای بی‌نهایت را ازین هفت «دستان» و «جودانه» می‌شاید نهاد، از آنکه هر ابریشم را چهار آوازست: یکی مطلق و دوم سبابه و سوم وسطی و چهارم خنصر، و این چهار ابریشم و نهاد وی همچون آن چهارست که در رسالهٔ عدد یاد کرده‌ایم که همه حسابها از وی ترکیب شاید کردن که هیچ عدد با وی در نیامزد تا مالانهایه. پس همچنین ازین چهار ابریشم همه راهی و نوایی ترکیب شاید کرد تا مالانهایه.

(۹۳) پس بداند که زیر بر طبع صفرا است، و دو تا بر طبع خون، و سه تا بر طبع بلغم، و بم بر طبع سودا.

(۹۴) پس هر که را خون غالب باشد بباید دید که ضد خون چیست و آن سودا است، پیش وی همه بم باید ساخت.

(۹۵) و چون بلغم غالب بود پیش وی همه زیر باید زد.

(۹۶) و همچنین چون صفرا غالب باشد سه تا باید زد. چه سه تا طبع بلغم دارد و سرد و تر است، و صفرا گرم و خشک است. و زیر طبع صفرا دارد و گرمی و خشکی صفرا را زیادت کند. پس ضد صفرا چیزهای سرد و تر بود.

(۹۷) و اگر سودا غالب بود پیش وی دو تا باید زد [۲۷ الف].

(۹۸) و زیر بر طبع آتش است و گرم و خشک،

(۹۹) و دو تا بر طبع هوا است و گرم و تر،

(۱۰۰) و سه تا بر طبع آب است و سرد و تر،

(۱۰۱) و بم بر طبع زمین است و سرد و خشک.

(۱۰۲) وگفته‌اند سه تا بر طبع زمین است و بم بر طبع آب، ولکن اگر تایی از زیر به یاری بم بزند سرد و خشک شود. پس سه تا بر طبع آب بود، و بم بر طبع زمین، و این ترتیب طبیعت است.

(۱۰۳) و آن کس را که برین وقوف افتد تواند کرد که همه علتها را دوا کند بی هیچ داروی، خاصه که علت نفسانی بود.

(۱۰۴) و **ناقل کتاب گوید** که درین مجموعه دعوی چنان است که افلاک وکواکب را آوازهاست مناسب آواز سازها و لطیفتر، و لذت وی بیشتر.

(۱۰۵) و **ارسطاطالیس** و **افلاطون** و **بطلمیوس** و تابعان ایشان برآنند که این آواز نیست، و این قول محال است، و حقیقت آن است که اگر افلاک وکواکب را آوازی باشد آواز روحانی بود نه جسمانی بی شک، و ما گفته‌ایم که هر چه حشوست ازین کتاب دورکنیم و آن گوئیم که برهان بود.

(۱۰۶) و **بطلمیوس** می‌گوید که فلک بزرگترین جسمهاست. اگر وی را آواز بودی همه آوازهای دیگر را باطل کردی و این نه واجب است، از آنکه آواز فلک را قیاس به رعد و برق و صاعقه و زمین لرزه می‌کنند و نشاید که فلک را بعینه همان صفت بود که اجسام طبیعی را.

(۱۰۷) و اگر گوییم که ایشان را آواز است ولکن از دوری مسافت در هوا مضمحل می‌شود هم تواند بود.

(۱۰۸) و اگر گوییم که آواز ایشان لطیف است چنانکه صدمهٔ وی در هوا دور تواند شد [۲۷ ب] هم تواند بود.

(۱۰۹) و به وجهی دیگر گوییم هیچ چیز در زمین نیست که مانند آن بر فلک نیست. پس این غنا بدین لطیفی در زمین هست بتواند بودن [که در آسمان نباشد،] که اگر چه روحانی بود در فلک مثالی ازین جنس نباشد.

(۱۱۰) و نیز گوئیم اتفاق است بر آن که کواکب حیّ و ناطق اند و فعل به اختیار کنند اگر چه در فعل به اختیار اتفاق نیست در حیات و نطق و تمییز و عقل و آنچه ایشان به علوم اول و آخر عالمند اتفاق است.

(۱۱۱) پس شاید بودن که ایشان را آوازی بود موزون خوش، ولکن نشاید گفت که

قطعاً نیست.

(۱۱۲) و این ناقلان گفته‌اند از آن بزرگان که فلک را هیچ آواز نیست، و همانا که ارسطاطالیس و افلاطون این نگفته باشند.

(۱۱۳) بلی خود به قیاس جزوی و قیاس مرکب درست شاید کردن که فلک را آوازهاست که از الحان موسیقی خوشترست.

(۱۱۴) و فیثاغورس حکیم اول حکیمی بود که او در روزگار خود تألیف این علم کرد، و درین دور علم ارثماطیقی تصنیف وی است.

(۱۱۵) وگویند او به جوهر لطیف و رقت[1] نفس این آواز فلک دریافت و این تصنیف کرد.

(۱۱۶) و ماگوئیم موسیقی را و تألیف آن ازکمال عقل استنباط شاید کرد و عقل هیچ چیز استنباط نکند که در آن فایده‌ای نبود.

(۱۱۷) پس نزدیک حکما و فیلسوفان این موسیقی را فایدهٔ عظیم است و در بسیار حالها این به کار داشته‌اند چنانکه در محرابها استجابت دعا را. چنانکه داود علیه السّلم در محراب بربط زدی و غنا خوش بر آن راست کردی، واین نزدیک جهودان معروف است. [۲۸ الف]

(۱۱۸) و چنانکه در بیمارستانها به سحرگاهان بزدندی تا بیماران را خواب گرفتی و از دردها بر آسودندی.

(۱۱۹) و چنانکه در صومعه‌ها بنهادندی و چون عامه به زیارت شدندی معتکفان آن را بزدندی تا عامه به راه توبه در آمدندی.

(۱۲۰) و این موسیقی را اصلی عظیم است درسحرگاه و تأثیری تمام از آنکه هر دعا که با موسیقار بود اجابت او زودتر بود. چنانکه بزرگان سحرگاه نی زدن و بربط زدن فرموده‌اند.

(۱۲۱) و نوعهای دیگر ساخته چون نای به انبان و صفاره و رباب و کمانچه که ساحران نهاده‌اند با هم زنند و آنچه ایشان را مراد بود گویند.

---

۱ ـ اصل: رقه.

(۱۲۲) و این جمله تخریج نفس ناطقه است. پس گوئیم شاید گفت که نفس ناطقه عرض است با چندین هزار چیزهای عجایب که وی تصنیف می‌کند و از خویشتن استنباط می‌کند و عرض استخراج هیچ استنباط نتواند کرد، و عرض خود به خود قایم نیست که به دیگری است. و نفس ناطقه به خود ایستاده است و دیگران بدو ایستاده، و درین معنی صفت الهیّت دارد یعنی به خود ایستاده است و همه عالم بدو ایستاده.

(۱۲۳) و ما این رساله را برین اقتصار کنیم.

و باللّٰه التوفیق.

خلاصهٔ رسالهٔ پنجم
در
جغرافیا
و آن صور اقالیم سبعه است

بسم‌الله الرحمن الرحیم

(۱) عاقل را واجب کند که چگونگی زمین و صفتهای وی بداند تا از سفلی [۲۸ ب] به علوی قیاس می‌رود، تا آن وقت که به برهان معلوم شود. چه از محسوس به معقول راه شاید برد ـ اگر چه آن جدل باشد.

(۲) پس گوئیم زمین در میان هوا ایستاده است، و آب به وی محیط است، و بالای آب هوا محیط است، و آتش به هوا محیط است.

(۳) و زمین مقسوم است به هفت اقلیم، و این هفت اقلیم در ربعی از زمین افتاده است و آن را «ربع مسکون» گویند.

(۴) و بزرگتر دایره‌ای که این کرهٔ زمین را به دو نیم کند راست دایرهٔ بزرگ است که آن را خط استوا گویند در مقابل آن خط استوا که بر فلک است، و مساحت این دایره به میل چندین است ۲۰۴۰۰ و به فرسنگ چندین ۶۸۰۰، و قطر این دایره قطر زمین باشد و این قطر چندین است به میل ۶۵۰۰ و به فرسنگ ۲۱۶۷، و این به تقریب باشد.

(۵) و مرکز این کره نقطه‌ای باشد و همی بر میان قطر، و بر زمین هیچ جای زیر نیست چنانکه جاهلان اندیشه کنند که از آن جانب که آب میل بدان دارد زیر زمین

باشد. بلی در اول تعلیم تصور چنان بود. اما زیر زمین آن نقطه بود که مرکز زمین است.

(۶) و در علم هندسه معلوم شود که کره را زیر و بالا نباشد. بلی هر جا که مردم بایستد پای وی سوی مرکز بود و سر به سوی فلک، تا اگر یکی در مشرق بایستد و یکی در مغرب زیر پای ایشان بر یکدیگر منطبق باشد.

(۷) پس آن نیمهٔ فلک که از ما پوشیده است به سبب زمین گوئیم که زیر است، و هر چه [۲۹ الف] میل به نقطهٔ زمین دارد زبر چیزی دیگر بود، و چیزی دیگر بالای وی بود، چنانکه زیر همه چیزی نقطه است که گفتیم.

(۸) و سطحهای زمین بالای وی است، و هوا از همه جانبی بالای زمین در آمده است و فلک گرد هوا در آمده.

(۹) پس زیر زمین نقطهٔ زمین است که مرکز است نه جایی دیگر، و این آن جای است که خدای تعالی می‌فرماید: «ثم رددناه اسفل سافلین.»

(۱۰) پس هر جاکه مردم بر زمین ایستد نیمه‌ای از فلک بیند، و چون از آنجا به جای دیگر شود بعضی از فلک پوشیده شود بر وی و بعضی ظاهر شود.

(۱۱) و ناقل این کتاب گوید که درکتب استادان نظر کردم که حصهٔ یک درجه از فلک چند فرسنگ است از زمین به هر جائی، قولی است مختلف. جای هست که بیست فرسنگ می‌نهند و هست که بیست و یک فرسنگ و هست که بیست دو فرسنگ، و درین کتاب نوزده فرسنگ آورده است، و من هیچ تصرف در آن نکردم که اگر چه هزار جهد بکنند این را به تقریب شاید دانست.

(۱۲) اما سبب ایستادن زمین میان هوا بر چهار قول است:

(۱۳) قومی گفتند سبب آن است که فلک او را از همه جانبی به خویشتن می‌کشد تا در میان راست بایستاده است.

(۱۴) و قومی دیگر گفتند که نشاید که فلک جذب زمین کند که فلک اشرف است و زمین ادون، و این جسمانی و آن روحانی. نشاید که روحانی جسمانی را جذب کند. بلی دفع می‌کند چنانکه از همه جانبی فلک به قوت خاصّه زمین را دفع می‌کند تا در میانه بایستاده است.[۲۹ ب]

(۱۵) و قومی گفته‌اند که سبب ایستادن زمین اینجا آن است که زمین ثقیل است و به برهان درست است که زیر زمین آن نقطه است که یاد کردیم. پس چون زیر آنجا باشد هر چه ثقیل بود ثقل او رابه زیر می‌برد. پس زمین و هر چه در وی است ثقل ایشان را به زیر نقطه می‌کشد، و آب که ثقل وی کمتر است از زمین زبر می‌کند تا پیرامن زمین در آمده است، و هوا که از آب سبکترست گرد آب در آمده است. و دلیل برین آن است که اگر ما سنگی را بر بالا اندازیم با زیر آید به قوت خویش و طلب مرکز خویش کند، و همچنین اگر چیزی چون کدوی یا مشکی یا کوزه‌ای پر باد میان آب فرو برند قرار نگیرد و قصد کند و به مرکز خویش بازگردد به ستم. و دلیل دیگر آن است که زمین کری است از آنکه همهٔ اجزای وی قصد مرکز می‌کند، و اگر نه چنین بودی شایستی که زمین مربع یا مسطح بودی، یا شکلی از شکلهای دیگر.

(۱۶) و قول چهارم آن است که خدای تعالی او را بدین موضع مخصوص کرد چنانکه هر کوکبی را در فلک به جای خویش مخصوص کرد.

(۱۷) و **ناقل** گوید که اگر کسی خواهد که بداند که زمین چرا در میان فلک ایستاده است شیشه‌ای بکند از آبگینهٔ صافی و یک مشت «ریگ مکی» در شیشه کند و آب صافی درو کند و در «خرط» نهد و ساکن می‌گرداند تا ببیند که آن ریگ در میان شیشه چگونه جمع شود.

(۱۸) پس گوئیم گرد زمین آب است الا این ربع که او را «ربع مسکون» گویند و بیشتر ازین ربع هم آب دارد. [۳۰ الف]

(۱۹) و بعضی از آن کوههاست و بعضی وادیها و بعضی بیابانها که معروف است، و این ربع در جانب شمال افتاده است.

(۲۰) و درین ربع هفت دریای بزرگ است، و در هر دریای جزیر[ه]های بسیارست. هر جزیره از بیست فرسنگ تا صد فرسنگ تا هزار فرسنگ.

(۲۱) و یکی از آن **دریای روم** است و در آن پنجاه جزیره است.

(۲۲) دیگر **دریای صقالبه** است و در وی سی جزیره است.

(۲۳) و سوّم **دریای گرگان** است و در وی پنج جزیره است.

(۲۴) چهارم **دریای قلزم** است و در وی چهارده جزیره است.

(۲۵) پنجم **دریای پارس** است و در وی هفت جزیره است.

(۲۶) ششم **دریای هند و سند** ست و در وی نزدیک هزار جزیره است.

(۲۷) هفتم **دریای چین** است و در وی دویست جزیره است.

(۲۸) و درین ربع یازده دریای کوچک است، هر یک از بیست تا صد تا هزار فرسنگ است.

(۲۹) اما **دریای مغرب** و **دریای یأجوج و مأجوج** و **دریای زنگبار** و **بحر اخضر** و **بحر محیط** نه ازین جمله است، چه ایشان از محیط‌اند و جدا نه‌اند. و اگر چه همه از محیط‌اند ایشان را خلیج خوانند و خلیج چیزی باشد از چیزی دیگر بیرون شده.

(۳۰) و در «ربع مسکون» مقدار دویست کوه است که از مشرق با مغرب کشیده است، از بیست فرسنگ تا صد تا هزار فرسنگ، و هست که از جنوب با شمال کشیده است و هست که در میان دریاهاست[1] و در بیابانها و جزیر[ه]ها.

(۳۱) و درین ربع دویست و چهل رود ست بزرگ، و هست که از مشرق با مغرب می‌رود و از شمال با جنوب، و این رودها جمله از زیر [۳۰ ب] این کوهها بیرون آیند و به دریا می‌شوند.

(۳۲) و درین ربع آنچه بمانده است نزدیک هفده هزار شهرست از شهرهای بزرگ، و هرگز این ربع از هزار پادشاه خالی نباشد.

(۳۳) و قسمت این اقلیمها نه چیزی طبیعی بود بل که وهمی باشد، و هر اقلیمی به کوکبی منسوب بود.

(۳۴) و فرسنگهای ایشان بر اختلاف بود از آنکه زمین کری است. پس اقلیم بود که درازتر بود و بود که کمتر.

(۳۵) و بزرگتر از همه اقلیمها اقلیم اول است، و کوچکتر از همه اقلیم هفتم است، و این است صورت اقالیم سبعه بر آن وجه که تصور توان کرد.

---

۱ ـ اصل: میانهاست. از روی نسخهٔ پاریس آورده شد.

(۳۶) اما اقلیم اول از مشرق به مغرب است، و طول وی سه هزار فرسنگ است و به تقریب[1] و عرض وی قرب صد و پنجاه فرسنگ است.

(۳۷) و اقلیم هفتم طول وی هزار و پانصد فرسنگ است و عرض وی هفتاد فرسنگ.

(۳۸) و این تقسیم حکما کرده‌اند به وقتی که ملوک بزرگ بودند چون **افریدون نبطی و سلیمان و اسکندر یونانی و اردشیر بابکان پارسی**. بدان که قسمت کردند میان پادشاهان [۳۱ الف] طوایف و میان فرزندان خویش.

(۳۹) و اقلیم اول زحل راست، و درازی وی نه هزار میل است که سه هزار فرسنگ باشد و عرض وی چندین میل ۴۵۰، و از خط استوا پاره‌ای فروتر باشد تا سیزده درجه ارتفاع قطب شمالی، و درین اقلیم بیست کوه است و سی جوی بزرگ، و از شهرهای معروف بزرگ پنجاه شهر است، و ابتدا از **جزیرهٔ یاقوت** کند و بر شهرهای **چین** بگذرد از جانب جنوب و بر شمال **سرندیب** بگذرد، و

---

۱ ـ اصل: و بسر(؟). از نسخهٔ پاریس آورده شد. شاید در نسخهٔ اصل «و بیشتر» درست باشد.

بر وسط شهرهای **هندوستان** بگذرد، و بلاد **سند** و **دریای پارس** را ببرد، و بر بلاد **یمن** بگذرد، و **بحر قلزم** را قطع کند، و بر وسط بلاد **حبشه** بگذرد، و **نیل مصر** را ببرد، پس بر بلاد **نوبه** و شهرهای **بربر** گذر کند، و به **دریای مغرب** رسد و بیشترین اهل این اقلیم سیاه باشد.

(۴۰) اقلیم دوم مشتری راست، و درازی وی از مشرق به مغرب بود چندین میل ۸۶۰۰ و عرض و ی چندین ۴۰۰، و درین اقلیم هفده کوه است بزرگ و هفده جوی بزرگ و قرب پنجاه شهر بزرگ، و ابتدا از مشرق کند و بر میان شهرهای **چین** بگذرد، و بر شهر **سرندیب** بگذرد، و بر شمال شهرهای **هند** و **کابلستان** بگذرد، و بر جنوب شهرها[ی] **مکران**[1] و **دریای پارس** ببرد، و بر میان **عرب** بگذرد **بحر قلزم**، و بر شمال شهرها[ی] **حبشه** بگذرد، و بر جنوب شهرهای **صعید** و **نیل مصر** و بر میان **افریقیه** بگذرد، و بر جنوب شهرهای **بربر** و شمال شهرهای **قیروان** تا به **دریای مغرب** رسد. و بیشتر مردم این شهرها سیاه چرده باشد.

(۴۱) اقلیم سوم مریخ راست، و طول این اقلیم از مشرق با مغرب بود به میل چندین [۳۱ ب] ۹۰۰ و عرض او چندین ۳۵۰، و درین اقلیم سی و سه کوه است و بیست و دو جوی بزرگ، و از شهرهای بزرگ صدو بیست شهر دروست. و ابتدا از مشرق درآید و بر شمال شهرهای **چین** و جنوب شهرهای **یأجوج و مأجوج** و جنوب **ترکستان** بگذرد و میان **کابلستان** بگذرد و **قندهار** و بر جنوب **سیستان** بگذرد و در **کرمان** آید و بر **پارس** بگذرد، و به **عراق** درآید، و به شمال **عرب** بیرون رود، و بر میان **شام** بگذرد، و بر شهرهای **مصر** بیرون رود، و بر میان **قیروان** و شهر **طنجه** به **دریای مغرب** افتد. و اهل این اقلیم بیشتر گندمگون باشد.

(۴۲) اقلیم چهارم آفتاب راست، و طول او راز مشرق تا مغرب چندین میل است ۷۸۰۰ و عرض او چندین ۳۰۰، و درین اقلیم بیست و پنج کوه است بزرگ و

---

۱ ـ بالای سطر نوشته کرمان ولی در متن عربی و نسخهٔ پاریس مکران است.

بیست دو جوی بزرگ، و از شهرهای معروف دویست و دوازده شهرست، و ابتدا از مشرق بکند و بر شمال شهرهای **چین** بگذرد، و بر جنوب **یأجوج [و مأجوج]** و بلاد **ترک**، و بر میان بلاد **طخارستان** و **بلخ بامیان** بگذرد، و بر شهرهای **مکران** و **سجستان** و **عراق** بگذرد، و بر میان **دریای ربیعه** و جنوب **ثغر** و شمال بلاد **شام** و **دریای روم** ببرد، و جزیرهٔ **قبرس** و شمال شهرهای **سکندریه** و بلاد **قادسیه** و **قیروان** و **طنجه** وبیرون شود، و در **دریای مغرب** افتد. و بیشتر اهل این اقلیم اسمر و سپید باشد و معتدل طبع. و این اقلیم پیغمبران و حکیمان است.

(۴۳) اقلیم [۳۲ الف] پنجم زهره راست، و طول او از مشرق با مغرب چندین میل است ۷۴۰۰ و عرض او چندین ۲۵۰، و درین اقلیم سی کوه است و پانزده جوی بزرگ، و دویست شهر معروف است، و ابتدا از مشرق بکند و بر میان شهرهای **یأجوج** و **مأجوج** برود و بلاد **فرغانه** و **سپیجاب** و **سغد** و **جیحون** را ببرد، و [بر] شهرها[ی] **خراسان** و شمال **سجستان** و **کرمان** و **پارس** برود، و بر وسط بلادی[1] **ری** و شمال شهرهای **عراق** و **ماهان** و **اذربیجان** و بر میان شهرهای **ارمنیه** و شمال بلاد **ثغر** بگذرد، و میان **روم** درآید، و **خلیج قسطنطینه** را ببرد، و بر شمال **دریای روم** بگذرد، و جزیرهٔ **یونان** و بر وسط بلاد **اندلس** برود، و در **دریای مغرب** افتد. و بیشتر اهل این شهرها سپیدند.

(۴۴) اقلیم ششم عطارد راست، و طول او از مشرق با مغرب چندین میل ۷۰۰۰ و عرض او چندین ۲۰۰، و درین اقلیم بیست و دو کوه است بزرگ و سی و دو جوی، و نود شهر معروف، و ابتدا از مشرق بکند، و بر شمال **یأجوج** و **مأجوج** برود، و بر جنوب شهرهای **سیستان**و شهرهای **ثغر** و میان شهرهای **خاقان** و جنوب شهر **کیماک** و شمال **سپیجاب** و **سغد** و **ماوراء النهر** و میان شهرهای **خوارزم** بگذرد، پس بر میان شهرهای **جرجان** و **طبرستان** و **گیلان** رود، و **دریای گرگان** را ببرد، و بر وسط **اذربیجان** و **ارمینیه** بگذرد، و **دریای بنطس**[2] و شمال

---

۱ ـ چنین است نسخه‌های مجلس ۱۱۲ و ملک ۱۰۵۶.

۲ ـ بنطس در نسخه بی نقطه است.

قسطنطینیه و بلاد **قالیقلا**[1] و جنوب دریای **صقالبه**[2] **و هیکل زهره و اندلس** و در **دریای مغرب** افتد. [۳۲ ب] و بیشتر مردم این اقلیم سرخ سپید باشند.

(۴۵) اقلیم هفتم ماه راست، و طول او از مشرق تا به مغرب چندین ۶۶۰۰[3] و عرض او چندین [۱۸۵[4]]، و در این اقلیم یازده کوه است بزرگ و چهل جوی، و بیست دو شهر معروف، و ابتدا از مشرق درآید، و بر بلاد **یأجوج و مأجوج و سجستان و تغزغز**[5] و جنوب بلاد **الان** و شمال **بحر گرگان** و شهرهای **خلخ**[6] و بر **کوه باب الابواب** بگذرد، و جنوب بلاد **برجان**[7] و شمال **ماقدونیه** و جنوب دریای **صقالبه** بگذرد، و در **دریای مغرب** افتد، و اهل این شهرها[8] بیشتر اشقر[9]ند.

(۴۶) و گویند ملکی از **پارسیان** بفرمود تا شهرهای معروف بشمرند هفت هزار برآمد بی دیهها و شهرهای کوچک، و این جمله از تأثیر قرانات است که گاه مستولی سعد باشد و گاه نحس، واگر مستولی نه بر تفاوت بودی هرگز کار عالم بر اختلاف نبودی. بلی اگر علت خیر و شرّ نه کواکب و افلاک بودی حال زمین و آنچه در زمین است یکسان بودی و درویشی و توانگری و بیماری و تندرستی نبودی. چه این جمله تفاوت و تغییر فاعل است و در واجب الوجود تفاوت و تغییر نباشد. چه این معنی که گفتیم میل دارد با خواستی بعد از خواستی دیگر، و این از مدبر اصل روا نبود و نشاید که اصل ناموس که پیغمبری است و نبوّت همه برین که گفتیم کرده آید. چه پیغمبری بعد از

---

۱ ـ در نسخه بی نقطه است.

۲ ـ صقالیه

۳ ـ اصل: ۱۸۵ (رقم مربوط به عرض است). از عربی آورده شد.

۴ ـ جای آن سفید مانده و از رقمی که در جای طول نوشته است نقل شد. همین رقم در نسخهٔ پاریس ۱۷۵ آمده است.

۵ ـ اصل: ثعرعز

۶ ـ اصل: حلج، عربی: خنخ.

۷ ـ عربی: جرجان، مجلس ۱۱۲ و ملک ۱۰۵۶ بی نقطه است. شناخته نشد.

۸ ـ اصل: شهرهای.

۹ ـ اصل: اسقر.

پیغمبری تغیّر رای باشد و این مانند عزلی بود در حق یکی و عمل دیگری، و این در حق واجب الوجود درست نباشد. چه او خیر محض [۳۳الف] است و در وی هیچ شرّ نیست.

(۴۷) پس برین قیاس معلوم شود که عالم سفلی در حکم عالم علوی است و واجب الوجود ازین تغییر و تفاوت منزّه است.

(۴۸) پس معلوم شد که ویرانی شهرها و تغیّری که در احوال زمین رود از علت اصل ممکن نیست بلی ممتنع است، و بدین که ما گفتیم قرآن ناطق است آنجا که می‌گوید، عزّ من قائل: «و تلک الایام نداولها بین الناس»، «و ما یعقلها الا العالمون». پس چون حق تعالی دولتها به ایام باز بسته است و ایام به خدای است و می‌گوید: « و مایعقلها الا العالمون.» تفسیر این آن بود که در نیابد الا عالم، هم به شرع و هم به حکمت درست است که سبب آبادنی [و] ویرانی و تغییر[1] دولتها جمله از فلک است، و الا در ذات واجب الوجود نقل و تغییر و طبع و فساد نیست.

(۴۹) و همچنین گوئیم که فلک و آنچه در فلک است حیّ و مختار و ناطق است و عاقل، و آنجاطبع و لون نیست. بلی زمین و آنچه در زمین است این قبول همی‌کند، و این سخت روشن است.

(۵۰) و درین رساله این قدر بیش نتوان آورد.

و اللّٰه اعلم بالصواب.

۱ـ اصل : تغیر.

خلاصهٔ رسالهٔ ششم
در
ذکر نسبت

بسم‌الله الرحمن الرحیم

(۱) خواهیم که درین رساله ذکر نسبت کنیم و چگونگی آن.

(۲) بدانید که نسبت قدر عددی باشد با شکل از دیگر عددی و دیگر شکل هر دو با یکدیگر، و این عدد و شکل یا متساوی باشد یا مختلف. اگر «متساوی»[1] باشند گوییم چند یکدیگرند و آن را نسبت تساوی گویند. و درین علمی نیست که کسی را مشکل شود از آنکه [۳۳ب] این از اولیات عقل است که یکی چند یکی باشد و ده چند ده، و هزار چند هزار.

(۳) پس اگر مختلف باشند ضرورت بود که یکی بیشتر باشد و یکی کمتر.

(۴) اگر اندک را با بیشتر نسبت کنند آن را «اختلاف، اصغر» گویند، چنانکه نصف و ثلث و ربع و خمس و سدس و ربع و ثمن و تسع و عشر، یا آنچه تبع این الفاظ باشد مانند نصف سدس و ثلث خمس.

(۵) و اگر بیشتر را با کمتر نسبت کنند آن را «اختلاف اعظم» گویند.

(۶) و نسبت اول را «عددی» گویند چون نسبت ستین و مانند آن،

(۷) و دوم را «هندسی» و آن پنج نوع بود:

---

۱ ـ اصل: نامتساوی. از نسخهٔ ملک ۱۰۵۶ و نسخهٔ پاریس آورده شد.

ـ یکی را نسبت ضعف گویند،
ـ و دوم نسبت مثل و زاید جزو،
ـ و سیوم را نسبت مثل و زاید اجزاء،
ـ و چهارم را نسبت ضعف و زاید جزو،
ـ و پنجم را نسبت ضعف و زاید اجزاء.

(۸) اما نسبت اضعاف مطلق آن بود که بر نظم طبیعی به اضافت با یکی چون ۴ ۳ ۲ ۵ تا مالایتناهی، و از بهر آن «اضعاف» گویند که دو دو چند یکی بود، و سه و سه چند یکی، و برین قیاس می‌داند.

(۹) و اما نسبت مثل و زاید جزو چون نسبت سه با دو، و چهار با سه، و پنج با چهار، برین مثال: ۵ ۴ ۳.

(۱۰) و اما نسبت مثل و زاید اجزاء چون نسبت پنج با سه، هفت با چهار، و نه با پنج، و یازده با شش، برین مثال: ۱۱ ۹ ۷ ۵.

(۱۱) و امانسبت ضعف و زاید جزو چون نسبت پنج با دو، و هفت با سه، و نه با چهار، برین مثال ۹ ۷ ۵.

(۱۲) و اما نسبت ضعف و زاید اجزاء چون نسبت هشت با سه، و یازده با چهار [۳۴ الف] و چهارده با پنج، بر این مثال ۱۴ ۱۱ ۸. و بیشتر ازین پنج نوع نبود.

(۱۳) پس گوئیم هر عددی که مربع بود نسبت او ظاهر بود و اگر زیادت و نقصان دارد نسبت دشخوار باشد.

(۱۴) چنانکه بیست و پنج که مربع است اگر هفت با وی نسبت کنیم از بهر پنج گوئیم خمس و از بهر دو گوئیم خمس الخمس و این نسبت هفت است با بیست و پنج و این نسبت کمتر بود یا بیشتر. و اگر بیست و پنج را با هفت نسبت کنیم از بهر بیست و یک گوئیم سه مثل و از بهر چهار چهار سبع، پس گوئیم بیست و پنج سه بار و چهار سبع چند هفت است، و این نسبت بیشتر یا کمترست.

(۱۵) پس اگر نه مربع بود چون یازده و سیزده و هفده و بیست و سه و مانند این، آن نسبت الا به تقریب نباشد و نشاید کرد، چنانکه بعد ازین یاد کنیم.

(۱۶) و از خاصیت «نسبت عددی» آن است که هر دو عدد که باشد چون نیمهٔ هر یکی را از آن هر دو با هم جمع کنی عددی دیگر بود متوسط میان هر دو عدد، چون سه و پنج که تفاوت میان هر دو عدد دو است. اگر نیمهٔ سه که یک و نیم است و نیمهٔ پنج که دو و نیم است جمع کنیم چهار بود و چهار بیشتر از سه بود به یکی و کمتراز پنج بود به یکی.

(۱۷) و از خاصیت «نسبت هندسی» آن است که اگر چهار قدر با چهار عدد باشد چون پنج و ده و بیست و چهل گوئیم نسبت پنج با ده همان است که نسبت بیست با چهل، از آنکه پنج نصف ده است و بیست نصف چهل، و این را «نسبت منفصل» گویند.

(۱۸) و اگر سه عدد باشد چون چهار و شش و نه گوییم [۳۴ ب] که نسبت چهار با شش همان است که نسبت شش با نه، و همچنین نسبت پنج با ده همان است که ده با بیست، از آنکه چهار ثلثان شش است و شش ثلثان نه و پنج نیمهٔ ده باشد و ده نیمهٔ بیست، و هم برین قیاس می‌داند، و این را «نسبت متصل» گویند.

(۱۹) و چون سه عدد که نسبت ایشان چنین باشد که اول با دوم همان نسبت دارد که دوم با سوم، چون چهار و شش و نه از خاصیت ایشان آن است که ضرب اول در سوم چند ضرب دوم باشد در نفس خویش. مثلاً ضرب چهار در نه سی و شش عدد باشد و ضرب شش در نفس خویشتن سی و شش بود.

(۲۰) و اگر چهار عدد بود چنانکه پنج و ده و بیست و چهل پس گوئیم ضرب اول در چهارم همچند آن بود که ضرب دوم در سوم و جمله بر این قیاس می‌داند.

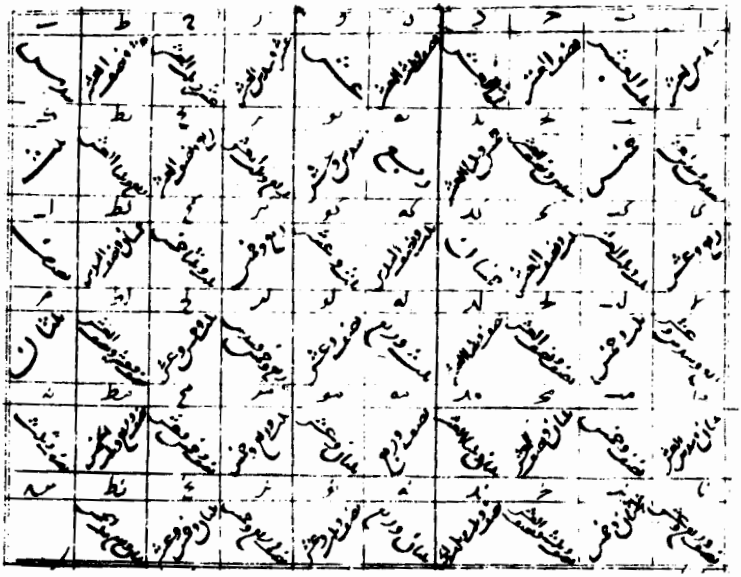
(۲۱) و **ناقل کتاب گوید** هر گاه که مردم را اصل نسبت[1] معلوم نبود این معنی در نتواند یافتن. پس ما نسبة الستین اینجا یاد کینم که لایق‌تر باشد و خواننده [را] نسبت معلوم[2] شود و بداند که شصت جمله‌ایست که اصلاح نجوم و آنچه در معاملات و غیر آن به کار آید و حساب دقایق فلکی جمله بر وی است و نهاد

---

۱ ـ اصل: آنست، از ملک ۱۰۵۶ و نسخهٔ پاریس آورده شد.

۲ ـ «معلوم» دو بار نوشته شده.

وی چنین بود که در صفحهٔ دیگر نموده آمدست. [۳۵ الف]



(۲۲) بداند که حق تعالی چون خواست که عالم را بیافریند به ابتدا دو چیز پدید کرد و آن «هیولی» و «صورت» بود.

(۲۳) پس ازین هر دو جسم مطلق بیافرید و ازو حرکت پدید کرد و از حرکت حرارت پدید آمد و از حرارت یبوست آمد، و بعد ازین حرکت سکون بود و از سکون برودت پدید آمد و از برودت رطوبت آمد و ازین جمله ارکان آمد و از ارکان معادن و نبات و حیوان آمد.

(۲۴) و آتش و باد و آب و خاک به غایت تضادند و دشمن یکدیگرند. پس چون به هم رسند واگر نسبت ایشان راست باشد و تألیف درست بود از آن «کون» آید،

و اگر نسبت درست نبود [و] بر اختلاف باشد از آن «فساد» آید.

(۲۵) و از جمله فضیلتهای نسبت یکی این است، و همچنین موسیقی و غنا و لحن و حرکت آواز[1].

(۲۶) اگر تألیف و نسبت [۳۵ب] ایشان درست بود طبع را خوشی آرد و نفس لذت یابد، و چون نسبت به غایت درستی بود وجد پدید آید.

(۲۷) پس اگر تألیف نه درست بود طبع از آن برمد و نفس را دشخوار آید.

(۲۸) و همچنین شعر و عروض اگر نسبت ایشان درست نبود طبع از آن نفرت گیرد و اگر نسبت درست بود طبع را خوش آید.

(۲۹) و اعضای حیوان اگر چه مختلف است اگر نسبت ایشان درست نبود شخص و صورت زشت نماید.

(۳۰) و عقاقیر همچنین، اگر نسبت ایشان به یکدیگر درست بود بیمار را درست کند، و اگر درست نبود مرد تندرست را بکشد.

(۳۱) و همچنین زر که سیّد جواهرست درکان از نسبت درست می‌آید، از آنکه اگر زیبق و کبریت را نسبت درست نباشد آهن و سرمه و سرب و مانند این بیرون آید نه زر.

(۳۲) همچنین احوال فلک و جملهٔ موجودات غیر واجب الوجود چندان که هست، هر چه نسبت و تألیف ایشان درست است آن نیک است، و اگر تألیف ایشان درست نیست آن بدست.

و اللّٰه اعلم.

---

۱ ـ اصل: او، از نسخهٔ پاریس آورده شد.

خلاصهٔ رسالهٔ هفتم
در
صنایع علمی

بسم‌الله الرحمن الرحیم

(۱) بداند که ایزد عزّو علا انسان را بیافرید از دو چیز: از تنی و جانی.
(۲) تن جسدی است مرکب از ارکان، و بازگشت او هم به ارکان است.
(۳) و جان جوهری است روحانی از واهب صورت به تن پیوسته و بازگشت او هم به واهب [۳۶ الف] صورت بود، و هر چیزی به جنس خویش باز شود.
(۴) و این تن و جان متضادند، هم به صفات و هم به احوال. اما در افعال مشترک‌اند.
(۵) پس مردم از بهر آنکه جان وی از جای دیگر ست بیشتر تیمار وی از بهر آخرت باشد.
(۶) و تن از آنکه مرگ خواهد یافت همه تیمار وی آراستن و جستن لذت باشد.
(۷) و بیشتر خصلتها که در انسان است مثنوی‌اند و متضاد چون: مرگ و زندگانی، و خواب و بیداری، و علم و جهل، و پرسش و غفلت، و عقل و حماقت، و بیماری و تندرستی، و پارسایی و فاسقی، و بخل و سخاوت، و دلیری و بذدلی، و الم و لذت، و رجا و خوف، و صدق و کذب، و حق و باطل، و صواب و خطا، و خیر و شرّ، و حسن و قبح، و دوستی و دشمنی، و توانگری و درویشی.
(۸) و مجموع این جمله از تن و جان است. نه به یکبارگی اضافت با تن توان کرد و نه با جان. بلی هر چه خصال حمیده است به جان اضافت است، و هر چه ذمیمه

است به تن اضافت است.

(۹) و ما حدّ انسان حیّ ناطق مایت نهاده‌ایم. حیات و نطقش از جهت نفس است و مرگ و فنا از جهت تن.

(۱۰) و نفس جوهری است نورانی سماوی و حیّ است از خویشتن نه از چیزی دیگر.

(۱۱) و تن به جان زنده است، و تن جسمی است طبیعی که او را طعم و بوی و لون و نقل و سکون است، و بازگشت او به مرکز خاکی است و اخلاط وی هر یکی به رکنی باز شود.

(۱۲) و جان عالم است به قوّت و قابل تعلیم است، تا بدان درجه رسد که استنباط کند.

(۱۳) و تن جاهل است [۳۶ ب] قطعاً. چه اگر علمی هست به جان قائم است نه به تن.

(۱۴) پس اگر جان آنچه اندوخته باشد پسندیده و نیکو بود بهترین جایی جای وی باشد، و اگر بر ضدّ این بود بر ضدّ می‌داند، چنانکه حق تعالی در قرآن مجید می‌گوید: «کما بدأنا اول خلق نعیده و عداً علینا انا کنا فاعلین»، و جای دیگر می‌گوید: «افحسبتم انما خلقناکم عبثاً و أنکم الینا لاترجعون.»

(۱۵) پس گوئیم همچنانکه مردم مجموع است از دو جواهر متباین تن و جان کار او نیز بر دو نوع است: جسمانی و روحانی. مال و غنیمت نصیب تن است و علم و معرفت حقایق نصیب جان.

(۱۶) پس آدمی که نفس او به قوّت عالم است این علم او از قوّت به فعل نیاید الا به دو چیز: اول استادی زیرک معتمد، دوم استنباط نفس که از خویشتن به خرج کند. اما کسی به خرج کند و تواند کرد که نفس او به غایت قوّت باشد چون نفوس انبیا و اولیا و حکما.

(۱۷) پس دانش بر دو روی بود: یکی آنکه انبیا راست و آن بی واسطهٔ استادی مرشد و جواب و سؤال باشد، و دوم به آموختن بود و آموختن الا به سؤال و جواب استاد نباشد.

(۱۸) و عدد سؤالات نه است:

ـ هل هو

ـ و ما هو

ـ وکم هو

ـ وکیف هو

ـ و ای شیء هو

ـ و این هو

ـ و متی هو

ـ و لم هو

ـ و من هو

ـ و بعد ازین علم به شناختن «حدّ» باشد و آن در منطق بگوئیم.

(۱۹) اما چندی علوم ـ به اول سه جنس بود: ریاضی و شرعی وضعی و فلسفی حقیقی.

(۲۰) اما «ریاضی» علمی بود که جهت طلب [۳۷ الف] معاش و صلاح امور دنیاوی نهاده باشند، و آن بر نه نوع باشد:

ـ اول علم کتابت و قراءت است،

ـ و دوم علم لغت و اعراب،

ـ و سوم علم حساب و معاملات،

ـ و چهارم علم شعر و عروض،

ـ و پنجم علم زجر و فال و سحر و عزیمت،

ـ و ششم علم کیمیا و حیل،

ـ و هفتم علم حرفتها و صناعات،

ـ و هشتم علم بیع و شری و حرث و نسل[1]

ـ و نهم علم اخبار و تواریخ.

---

۱ ـ اصل و نسخهٔ ۱۰۵۶ ملک: حرث وبل، عربی چاپ هند ۱۹: حرث و نسل.

(۲۱) و اما آنچه به شرع تعلق دارد و نصیب آخرت باشد نفس را شش علم است:
ـ اول علم قراءت است،
ـ و دوم علم تفسیر،
ـ سوم علم روایات[1] پیغمبران،
ـ چهارم علم فقه و سنن و احکام،
ـ پنجم علم وعظ و وعد و وعید و زهد و عفت،
ـ ششم علم تأویل منامات.

(۲۲) و علوم حکمی چهارست:
ـ اول ریاضیات،
ـ دوم منطقیات،
ـ سوم طبیعیات،
ـ چهارم الهیات.

(۲۳) اما علوم ریاضی چهار نوع است:
ـ اول ارثماطیقی، و آن علم ماهیت اعدادست و معرفت خواص آن.
ـ دوم هندسه و آن معرفت ماهیت مقادیرست و خواص ابعاد.
ـ سؤم علم نجوم است و معرفت کمیت افلاک و بروج و کواکب و مقادیر اجرام و حرکات ایشان.
ـ چهارم علم موسیقی است و معرفت تألیف و ماهیت نسبت.

(۲۴) و اما علوم منطقی پنج نوع است:
ـ اول معرفت قیاس صناعت شعری،
ـ دوم معرفت صناعت خطاب،
ـ سوم معرفت صناعت جدل،
ـ چهارم معرفت صناعت برهان،
ـ پنجم معرفت صناعت جدل و علم مناظره.

---

۱ ـ اصل : رویات.

(۲۵) و اما علوم طبیعی هفت نوع است:
ـ اول علم مبادی و آن معرفت پنج چیز است: هیولی [۳۷ ب] و صورت و زمان و مکان و حرکت،
ـ دوم علم ماهیت و ترکیب و نهاد افلاک است و معرفت علم دوران آن و سکون زمین،
ـ سؤم علم کون و فساد و معرفت عناصر و آنچه تبع آن است،
ـ چهارم علم حوادث جوّ است و آنچه در هوا بازدید آید، و آن تبع نجوم است،
ـ پنجم علم معادن و هر چه بدان پیوندد،
ـ ششم علم نباتهاست،
ـ هفتم علم حیوان است.

(۲۶) و اما علوم الهی پنج نوع است:
ـ اول معرفت واجب الوجودست و صفات و افعال او،
ـ دوم علم روحانیّات است از عقل تاطبع،
ـ سؤم علم نفوس جملهٔ حیوانات است از نفس کل تا مرکز خاک،
ـ چهارم علم سیاست است و آن پنج ضرب است: سیاست نبوت، و سیاست ملک، و سیاست عام، و سیاست خاص، و سیاست ذات،
ـ پنجم علم معاد است و کیفیت بعث و نشور.

(۲۷) چون این علوم بر شمردیم گوئیم هیچ کس را مسلم نشود در علمی نفس زدن یا دعوی دانش کردن تا او را علم و معرفت نفس خویش حاصل نشود، و هر قومی و امتی که سرگشته شدند و گمراه گشتند و اعتقادی فاسد برگرفتند همه از جهل ایشان بود به نفس خویش.

(۲۸) و ضرورت بود عاقل را تنبیه کردن به معرفت نفس و شناختن چگونگی معاد، و شاید که معاد گوئیم و مبدأ نگوئیم. چه از معاد مبدأ معلوم شود و از مبدأ معاد معلوم نگردد.

(۲۹) و ممکن نشود عاقل راشناخت واجب الوجود الا بعد از معرفت احوال

خویش، چنانکه پیغمبر ـ علیه السلم ـ می‌گوید: «من عرف نفسه فقد عرف ربه.» [۳۸ الف]

خلاصهٔ رسالهٔ هشتم
در
صنایع عملی

بسم الله الرحمن الرحیم

(۱) بداند که جملهٔ موجودات هر چه هست یا «معقول» است یا «محسوس»، و غیر واجب الوجود جمله «جواهر»ند و «اعراض».

(۲) و هست که «بسیط»اند چون عقل و نفس، و هست که «مرکب»اند چون افلاک و زمین و آنچه دریشان است.

(۳) و هست که باقی‌اند چون نفس مردم و نفس عالم ملکوت، و بعضی فانی‌اند چون این چیزها که به فساد می‌شوند بعد ازکون مانند حیوان و نبات و معادن، و فی الجمله هر چه صورت ایشان از مادت جدا شود فانی‌اند.

(۴) پس گوئیم همه صنعتها به دو قسم است: قسمی علمی است و قسمی عملی.

(۵) و اولاً گوئیم خود علم چه بود. علم صورت حقیقی چیزست در نفس عالم، چنانکه به برهان درست شود.

(۶) و علم به دو وجه معلوم شود: یا به تعلیم یا به فکرت، و این هر دو به برهان معلوم شود. پس اگر به فکر باشد و اگر به تعلیم از برهان چاره نیست.

(۷) و به وجهی دیگر گوئیم علم از سه طریق به دست شاید آوردن: اول از حس، دوم از فکرت، سوم از تعلیم. و درستی این هر سه به برهان باشد.

(۸) و ما را درین رسالت مقصود عمل است. پس گوییم عمل صنعتی بود که از تخریج صانعی عالم آید و آن صورتی است به نفس عالم قائم.

(۹) و هر عملی را «هیولی» باشد و جملهٔ مصنوعها به چهار قسم بود: بشری، و

طبیعی، و نفسانی، و الهی.

(۱۰) اما بشری‌مانندنجاری [۳۸ب] وبنائی وبرزیگری وهرچه بشر آن را به‌دست بکند.

(۱۱) و طبیعی صورتها[ی] معادن و نبات و حیوان است.

(۱۲) و نفسانی نظام ارکان چهارگانه و ترکیب افلاک و صورتهای عالم بجمله.

(۱۳) و الهی هیولی و صورت اولی که از عدم به وجود آمدند بی زمان و مکان و هیولی و صورت و حرکت.

(۱۴) و عامل باشد که او را به شش چیز حاجت باشد چون: هیولی و مکان و زمان و ادات و آلت و حرکت.

(۱۵) و اما «هیولی» چون چوب درودگر را،

(۱۶) و مکان و زمان خود معروف است،

(۱۷) و ادات چون دستِ درودگر،

(۱۸) و آلت چون تیشهٔ او،

(۱۹) و حرکت خود معروف است، و این صناعت بشری بود.

(۲۰) و باشد که به پنج[1] چیز حاجت باشد[2]، و باشد که چهار چیز و کمتر از چهار حاجت بود.

(۲۱) اما صناعات‌طبیعی به چهار چیز محتاج باشد: هیولی و مکان و زمان و حرکت.

(۲۲) و صناعات نفسانی به دو چیز محتاج باشد: هیولی و حرکت.

(۲۳) اما الهی به هیچ محتاج نباشد قطعاً که این جمله از ابداع و اختراع واجب الوجود است تعالی و تقدس.

(۲۴) و درین رساله هیچ علمی نبود که آنکه طالب برهان باشد بدان حاجتمند بود الا حکایت، و آنچه درین رساله بود و در رساله‌های دیگر بیاورده است.

(۲۵) پس برین قدر که گفتیم اقتصار کردیم تا به تطویل نینجامد.

و الحمدلله علی کل...

---

۱ ـ نسخه‌های ملک ۱۱۲ و مجلس: بهیچ. از روی نسخه‌های پاریس و برلین چاپ شد.

۲ ـ نسخه‌های ملک ۱۱۲ و مجلس: نباشد. از روی نسخه‌های پاریس و برلین چاپ شود.

خلاصهٔ رسالهٔ نهم
در
بیان اختلاف اخلاق [۳۹ الف]

بسم‌الله الرحمن الرحیم

(۱) بدان که حق ـ عز و علا ـ چون خواست که بنی آدم را بر روی این زمین پیدا کند و ایشان [را] تفضیل دهد از حکمت خویش و از قدرت تمام نخست خلقی را بیافرید از گل چنانکه قرآن بدان ناطق است و در قدیم الدهر نام این شخص **ادمانوس** بود چنانکه **ادریس** ـ علیه السلم ـ در کتاب خویش یاد کرده است. و از نفس وی شخصی ماده بیافرید تا از ایشان تناسل پدید آمد و جهان بدیشان آبادان شد و تدبیر ایشان و نهاد صورت و شکل و اختلاف طبع و لغت و لون این جمله به فلک بازگذاشت.

(۲) و از میان این خلایق پیغمبران فرستاد و حکیمان و فیلسوفان برانگیخت تا شریعت و حکمت آشکارا کردند و شریعت به وحی باز بست و حکمت به برهان.

(۳) و پیغمبران را کتابها فرستاد و حجت برگرفت که هر که ما را طاعت دارد او را بهشت باقی دهیم که سموات و نفس و عقل است، و هر که در ما عاصی شود او را هلاک کنیم و در دوزخ که آن مرکز خاک است بگذاریم، چنانکه در **کتاب بنی اسرائیل** یاد کرده است که یا ابن آدم ترا بیافریدیم به قدرت خویش از بهر حیات جاوید و من زنده‌ام که هرگز نمیرم. مرا طاعت دارید آنچه به تو فرمودیم

و حذر کن از آنچه از آن نهی کردم تا ترا چنان کنم که هرگز نمیری. یا ابن آدم من قادرم بر آنکه چون چیزی را گویم بباش بباشد بی زمان. مرا طاعت دارید آنچه فرمودم، و دور شو از آنچه نهی کردم تا ترا قادری کنم که چون چیزی را [۳۹ ب] گوئی نباش نباشد بی زمانی.

(۳) و این سخن سخت روشن است و معلوم است که طریق شریعت بهترین طریقهاست. و انبیا و رسل آنچه ما را فرمودند بدان هلاک ما نخواستند. بلی الا هدایت ما بخواستند.

(۴) و مقصود ما درین رساله بیان خلق و خوی آدمی است، و آنکه چون خلق او بر موجبی باشد که عالم ارواح او را بی مزاج و صورتی مذموم نبینند او را قبول کنند و چون آلوده و ناپسندیده یابد قبول نکنند.

(۵) نبینی که پولاد چون مصقول باشد چگونه نور آفتاب را قبول کند و از عکس وی جوهری چون آتش پدید آید که اگر زنگار گرفته بود او را از آفتاب الا تابشی نبود. پس چه آینهٔ زنگار گرفته چه سنگی.

(۶) و همچنین اگر ملکی یا رئیسی بود و او را فرزندان باشند به وقت مرگ ملک، جای پدر آن کس گیرد که به هنرها آراسته‌تر باشد، نه آنکه معطل بی‌کار و جاهل بود.

(۷) پس گوئیم قطعاً معلوم است که قوت نفس مردم بیشتر ازین است از آنکه تن به فرمان جان است، نه جان به فرمان تن.

(۸) و چون مردم خواهد که بر چیزی عادت کند چون بر آن چیز مداومت نماید طبع او آن چیز بپذیرد و هرگز تا زنده باشد از وی جدا نشود. مثلاً چون کم خوردن و بسیار خوردن، و خوش‌خویی و بدخویی، و شهوت راندن و ناراندن، و سخن بسیار گفتن و کم گفتن، و خاموش بودن و مانند این. هر چون که مردم خوی کند بر آن تواند بودن.

(۹) پس معلوم شد که اخلاق مکتسب است و طبع مردم چون گرماست. اگر مردم عالم بود [۴۰ الف] طبع وی با وی چون موم گرم بود که بر وفق علم او را نگه دارد. پس اگر جاهل بود طبع وی با وی چون موم سرد بود که هیچ حال فرمان

وی نبرد.

(۱۰) پس خداوند علم را طبع زیردست بود و خود را پادشاه طبع کند از روی علم، و از خوردن و پوشیدن و شهوت و غضب چندان جوید که نظام تن بدو باشد. چه اگر همه کار به مراد طبع کند شهوت و غضب بر خود غالب کند و کار از دست او بشود.

(۱۱) پس آنچه در عقل به قوّت است از سعادت به هیچگونه از قوّت به فعل نتواند آمدن. و عقل همچون خادمی باشد شهوت را و همه روز به حیلت مشغول باشد تا چگونه شهوتی براند یا در غضب گامی براند. پس چون به معاد خواهد رسیدن به سبب این تعلق باز ماند، و مثال این حال آتش و روغن و فتیله است.

(۱۲) و عاقل را معلوم است که آتش لطیف‌تر هر چهار ارکان است و هر رکنی به مرکز خویش لایقترست.

(۱۳) و همه مراد و طبع خاک آن است که میل به مرکز خویش کند، و الم خاک آن است که باد یا آب یا آتش او را از صورت خویش ببرد. و نشاید که کسی گوید که در موجودات چیزی هست که آن را المی و راحتی نیست. پس الم خاک ویرانی و خرابی است. از آنکه درخت تا می‌روید [و] پرورش می‌یابد درکون است و چون او را از بن ببرند و بسوزانند ازکون به فساد شد و به برهان معلوم است که کون از فساد بهترست. پس راحت خاک عمارت و آبادانی و نظام خانه و دکان و نفس و صورت است و آنچه بدین ماند، و الم وی [۴۰ ب] خرابی است.

(۱۴) و آب را راحت در مرکز خویش و الم وی در ضد آن.

(۱۵) و راحت آتش در مرکز خویش بود از آنکه لطیفترست و چون فروتر آید کثیف شود. و لطیف میل به لطافت دارد نه به کثافت. پس چون به سبب روغن و فتیله در مرکز هوا بماند نوعی باشد از الم وی، و آتش درین حال چون «صورت» باشد و روغن و فتیله چون «ماده». پس صورت لطیف وی دربند مادهٔ کثیف وی مانده است.

(۱۶) پس غضب و شهوت نفس مردم را چون فتیله و روغن است آتش را، و

همچنانکه آتش به سب فتیله و روغن از مرکز خویش باز مانده است نفس به سبب شهوت و غضب آز عالم ملکوت باز مانده است.

(۱۷) پس واجب است بر عاقل که اخلاق خویش را فرهنگ دهد و از شهوت و غضب بپرهیزد. و بسیار چیزهای دیگر در مردم هست ولکن همه تبع این دواند. چون آز و حرص و بغض و حقد که آز و حرص تبع شهوت‌اند، و حقد و بغض تبع غضب.

(۱۸) عاقل در آن حال که در شهوت خوض نماید و از همه جانبی به تغلب فراهم آرد به خوک مانند[ه] باشد و در آن حال عقل وی زیر دست خوکی بود،

(۱۹) و چون به سبب دنیا خصومت کند به سگ مانند بود،

(۲۰) و چون به دزدی و حیلت طلب معاش کند به گرگ مانند بود،

(۲۱) و چون درین هر سه حال بر خود اعتماد کند و کبر در وی باشد به شیر مانند بود،

(۲۲) و چون قوت غضبی [۴۱ الف] در کبر و حیلت تمام بود به خرس مانند بود،

(۲۳) و چون اندوختن دنیا بر روی چیره بود و چندان که باشد بیشتر خواهد به مور مانند بود،

(۲۴) و چون کینه جوید بی‌آنکه از کسی آزاری دیده بود به مار مانند باشد،

(۲۵) و چون از عجز و بیم خلق را بیازارد بی آنکه از کسی آزاری دیده بود به کژدم مانند بود،

(۲۶) و چون شهوت وی طلب جفت کند به خروس مانند بود.

(۲۷) و چون این جمله که گفتیم به غضب در آمیخته باشد و این عادت طبیعی شود دیوی باشد مطلق چنانکه از وی هیچ به ملک نماند و در آن حال از وی بیزار شود و نفس ناطقه در بند دیوی باشد.

(۲۸) و آنچه خلق به عادت گویند عاق است در پدر و مادر این است، از آنکه نفس مادر است و عقل پدر.

(۲۹) پس اگر عاقل بتدریج خویشتن را فرهنگ دهد نخست از خورش باز کم کند چنانکه شبانروزی به صد درمسنگ غذا قناعت کند که بدان سبب شهوت

بهیمی وی شکسته شود بی شک و به تکلیف وقار در خود می‌آرد و خلق خویش خوش می‌کند و تواضع به عادت کند به مدت قریب ازین خصال مذموم باز رهد به ضرورت. پس درین [حال] به مَلَک بهتر ماند که به مردم.

(۳۰) و دیگر گوئیم هر خصلتی بد که در مردم است تبع شهوت و غضب است و غضب نیز از شهوت است، از آنکه در شهوت زیان هیچ شخص نیست و اگر چه در حکمت مذموم است در جمله شریعتها جایز است و ما نتوانیم گفتن [۴۱ ب] که **پیغمبر ما** ـ علیه السلم ـ این قدر ندانست که ما یاد کردیم و نه زن داشت، و نتوانیم گفتن که **سلیمان** ـ علیه السلم ـ گمراه بود با آنکه دانیم که سیصد و شصت حجره داشت. لکن ایشان قوت شهوت را زیر دست قوت عقل کرده بودند و شهوت نه از سر هوا راندندی، لکن بر حسب مصلحت و قوام عالم.

(۳۱) و نشاید که کسی گوید و اندیشه کند که ما مدح شهوت می‌کنیم یا از طایفهٔ حکما هیچ کس روا داشته است. معاذ اللّٰه! که اصل همه فسادها تعلق به شهوت دارد الا آنکه غضب نکوهیده‌تر است.

(۳۲) و درین رساله چند موعظت و پند و آیات و حکمت بود و ما گفته‌ایم، الا چیزی که برهان بود درین مختصر نیاوردیم. بدین سبب از ایراد آن اجتناب نموده شد.

والله الموفق.

خلاصهٔ رسالهٔ دهم
در
ایساغوجی از منطق

بسم‌الله الرحمن الرحیم

(۱) بداند که باری ـ عزّ و علا ـ دو عالم بیافرید و در هر عالمی خلقی آفرید.

(۲) چون «عالم ملکوت» که آن عالم سموات و نفوس و عقول است و در آن کواکب و جواهر و عقول نهاد.

(۳) و چون «عالم سفلی» آن عالم دون است و در آن حیوان نهاد و معادن و نبات.

(۴) و هرچه در «عالم علوی» از نسق و نظام پدید کرد در عالم سفلی بنمود. و در عالم سفلی آن می‌نماید که در عالم علوی است الا انسان که وی را مرکب کرد از جسمی و جوهری ـ جسم از عالم سفلی و جوهر از عالم علوی.

(۵) و درین سخنهای بسیارست که در رساله‌های دیگر [۴۲ الف] چیزی گفتیم و چیزی خواهیم گفتن.

(۶) پس انسان از هر دو عالم مرکب است، و از هر چه در عالم سفلی است شریفترست و مقصود عالم علوی است. و شرف او به گویایی است و تمییز کردن میان خیر و شرّ، و نیک و بد، و پاک و پلید.

(۷) وگویایی بی دانش و بال انسان است، چه به دلایل معلوم است که نجات نفس انسانی به علم است و شناختن معاد خویش و معرفت واجب الوجود، و چون این معانی حاصل نکند و این صورت که نفس انسانی [است] تلف شود معطل بماند، و نه از عالم سفلی باشد و نه از عالم علوی، چنانکه بعد ازین پیدا کنیم.

(۸) و شرف گویایی به برهان است و برهان معلوم نشود الا به آلت منطقی. و فایدهٔ منطق تمییز است میان خیر و شر، و نیک و بد، و طلب کردن اعتقاد درست، و این بهترین آلتی است مرعقل را.

(۹) و بزرگان این را بر پنج قسمت نهاده‌اند.

(۱۰) اول از آن «ایساغوجی» است، و آنچه باید که درین رسالت بود از خلاصهٔ بی حشو این است:

(۱۱) کلام اسمی باشد و فعل و حرفی که معنیی را آید، و نه هر معنیی در منطق توان آورد چون ندا و حاجت و آفرین و مانند این، بل که آنچه به حجت درست شود و صورت بستن چیزی باشد تا حقیقت آن چیز بشناسد و آن به حدّ باشد و یا گردیدن به چیزی باشد و آن به برهان بود و «قیاس اقترانی» و نتیجهٔ درست که آن را به هیچ وجهی نقیض نباشد.

(۱۲) پس باید دانستن که در علم هیچ معلومی بی علم حاصل نشود و اصل علم را به یک وجه پنج لفظ هست و به وجهی دیگر ده لفظ، چنانکه در رسالهٔ دیگر این ده لفظ بگوئیم.

(۱۳) اما الفاظ پنج گانه این است: «جنس» [۴۲ ب] و «نوع» و «فصل» و «خاصّه» و «عرض عام» و شناختن حقیقت ایشان ناچارست.

(۱۴) اما «جنس» صورتی باشد کلی که مردم آن را استنباط کند مرنوعها را و منقسم شود به انواع مختلف، و حدّ او آن باشد که گویند جنس مقول بود بر بسیاری چیزها که مختلف باشند به حقایق.

(۱۵) و «نوع» صورتی بود کلی که نفس استنباط کند مر شخصها را، و حدّ او آن بود که گویند نوع مقول بود بر بسیاری چیزها که مختلف باشند به عدد.

(۱۶) اما «فصل» صفتی بود ذاتی که مر یک نوع را گویند.

(۱۷) و «خاصه» صفتی بود نه ذاتی مر یک[1] کلی را، هم چندِ وی یا کم از وی.

(۱۸) و «عرض عام» صفتی بود ذاتی مر چند کلی را.

---

۱ ـ دو بار نوشته شده است.

(۱۹) و علی الحقیقه هر صفت که چون آن را رفع کنند موصوف باطل گردد آن را «فصل» گویند چون حرارت آتش و رطوبت آب.

(۲۰) و اگر موصوف باطل نگردد و آن صفت لازمی بود «خاصّه» گویند، چون خندناکی انسان را.

(۲۱) و اگر نه لازمی بود آن را «عرض عام» گویند چون از یک موصوف افزون بود مانند بیاض برف و جصّ، یا سریع الزوال بود چون قیام و قعود، یا بطئ الزوال چون جوانی و پیری.

(۲۲) و جنسی که بالای آن هیچ جنس نباشد آن را «جنس الاجناس» گویند.

(۲۳) و نوعی که فرود آن هیچ نوع نبود آن را «نوع الانواع» خوانند.

(۲۴) و درین میانه اجناس و انواع متوسطه باشد:

(۲۵) «جنس متوسط» چون حیوان و معادن و نبات و چون طیور و خزنده و چهار پا و چون درختان میوه‌دار و درختان بی بر و گیا.

(۲۶) اما «جوهر» جنس الاجناس باشد [۴۳ الف] از آنکه ورای وی هیچ جنس نیست و مردم و گیا و انگور و کبوتر و اله و ماهی ونهنگ و کژدم، این جمله را «نوع الانواع» خوانند از آنکه زیر انسان هیچ نوعی نیست که به سبب آن نوع جنس شود.

(۲۷) و اگر نوع بود که او را فصلی مطلق نبود چون کوتاهی مردم را و پریدن مرغ را خاصهٔ آن نوع طلب کند و بر طریق رسم جواب دهد.

(۲۸) و «فصل ذاتی» چیز[ی] بود چون گویایی مردم را، و نموّ نبات را، و حرارت آتش را، و تری آب را، و نور آفتاب را.

(۲۹) اما «خاصه» از چهارگونه بود:

ـ یکی آن بود که در یک نوع بود،

ـ و نوعی دیگر با وی مشارکت دارد چون به دو پای رفتن هم مردم را و هم مرغ را، و هیچ نوعی دیگر با ایشان شریک نیستند.

ـ دوّم آن بود که در یک نوع بود ولکن نه در جمله، بل که در بعضی بود و در بعضی نبود، چون دبیری بعضی مردم را به تنها.

ـ سوم خاصیتی باشد که در یک نوع باشد ولکن نه به همه وقتی، بل گاهی بود وگاهی نه چون سپیدی موی مردم را.

ـ چهارم خاصیتی بود که در یک نوع بود و به همه وقتی یافته شود چون خنده وگریه مردم را و صهیل اسب را.

(۳۰) اما «عرض عام» چون درازی وکوتاهی، و نشستن و خاستن، و خفتن و رفتن، و آنچه بدین ماند.

(۳۱) اما «جنس» و «نوع» و «فصل» ذاتی‌اند شخص را و خاصیت هر چند دیرتر خیزد چون جوانی از مردم و تک از اسب و از سگ، و یا خود با آن نوع و آن جنس بود هرگز برنخیزد چون خنده و گریه مردم را و صهیل اسب را، هم عرض است.

(۳۲) اما آنچه گویی [۴۳ ب]که زید بنشست و برخاست و برفت و بخفت بی شک این «عرض » باشد.

(۳۳) و بدان که حروف اصوات مفرد باشند و چون جمع شوند آن را «الفاظ» خوانند،

ـ و الفاظ چون متضمن «معانی» شوند «اسما» باشند،

ـ و اسما چون منتظم شوند «کلام» بود،

ـ وکلام چون جمع شوند «اقاویل» باشند.

(۳۴) وکلمات مختلف شوند، گاه از جهت لفظ وگاه از جهت معنی، وگاه از جهت لفظ و معنی ـ و آن پنج نوع بود:

(۳۵) یا «مشترک» بود در لفظ و مختلف در معنی، چنانکه کسی گوید «عین». این لفظ یکی است و معنی بسیار، از آنکه چشمهٔ آب بود و چشمهٔ آفتاب و چشم مردم و زر.

(۳۶) یا «مترادف» باشند و آن مختلف بود در لفظ و متفق در معنی، چون شیر را گویند «اسد» و «لیث» و «ریبال»، و مانند این.

(۳۷) یا «متباین» باشد در لفظ و معنی هر دو چنانکه سنگ و درخت و یخ و آتش، و مانند این.

(۳۸) یا «متواطی» بود و آن متفق بود در لفظ و معنی چون اسم زید[1] زید را و عمر و عمرو را، و مقصود منطقی ازین لفظ آخرست که به هیچ چیز دیگری را نخوانند الا زید را و لفظ و معنی به یک روی باشد.

(۳۹) و باشد که «مشتق» بود چنانکه گویند فعل و فاعل و مفعول و ضرب و ضارب و مضروب.

(۴۰) و باید که الفاظ کلی بود و ذاتی مر حدّ را و آن یا جنس بود یا فصل، و از خاصه و عرض پرهیز کند.

(۴۱) و صفت آن لفظ باید که ذاتی بود و نه همهٔ ذاتی شاید، از آنکه «جسم» و «حرکت» و «کوتاهی» و «نموّ» هر چهار ذاتی است مردم را، ولکن نشاید گفتن که مردم جسم است از آنکه سنگ جسم است [۴۴ الف] و نه مردم است، و مار متحرک است نه مردم است، و اگر حیوان تنها گوید چنانکه مردم حیوان است هم نشاید ـ از آنکه سگ حیوان است و نه مردم است، ولکن باید که گوید مردم حیوان ناطق است، و آن فصل که اگر نباشد مردمی نباشد، گویایی است.

(۴۲) پس این جمله به هم فراز آوردیم لفظی تمام باشد و این سه لفظ که «جنس» و «نوع» و «فصل» است به دوگونه بود:

(۴۳) چه اول جنس بود و آن را جواب «ماهو» گویند، چنانکه گویند مردم چه باشد؟ گویند حیوان.

(۴۴) پس «فصل» مردم که گویایی است و آن را جواب «ایّ شیء هو» گویند چنانکه گویند مردم کدام حیوان است؟ گویند ناطق.

(۴۵) و بسیار حکما «مایت» در حدّ انسان می‌آورند و بدان حاجت نیست از آنکه حیوان ناطق الا مردم نیست.

(۴۶) این است ایساغوجی.

و الله اعلم بالصواب.

---

۱ ـ اصل: زیدو.

خلاصهٔ رسالهٔ یازدهم
در
قاطیغوریاس از منطق

بسم‌الله الرحمن الرحیم

(۱) بداند که حکما چون نگاه کردند در موجودات عالم سماوی و ارضی و روحانی و جسمانی از سفلی و علوی به مقاییس صحیح به دست آوردند که موجودات جمله آنچه غیر واجب الوجود است دو قسم اند: یا «جوهر» است یا «عرض».

(۲) و «جوهر» دو قسم است: یا «بسیط» است یا «مرکب»، و چون درین جمله [۴۴ ب] نگاه کردند ده قسم بیرون آمد و آن را «مقولات عشر» نام نهادند.

(۳) و در اول چون نظر کردند و جسم دیدند که حرکت و نمّو می‌کرد و بعضی از آن [حرکت] به ارادت می‌کردند و عقل و حس داشتند و دانستند که جسم به خودی خود این قوت ندارد، بدانستند که با این جسم جوهری هست فاعل که این فعل از وی می‌خیزد پس این جوهر را «روحانی» نام کردند، و جمله صفتها که در جوهر بود جمع کردند و آن را «جسم» نام نهادند.

(۴) پس گاهی می‌بود که جسمی معطل می‌شد و از کار باز می‌ماند چون مرگ حیوان را، و خشکی نبات را، و استحالت آب و هوا و آتش را، بدانستند که این جوهر منقسم است. بهری از آن «بسیط» است وبهری «مرکب»، وناچار بود هردو را جوهر خواندن.

(۵) پس «جوهر بسیط» را «جنس الاجناس» خواندند و «عالم علوی» و «سفلی» را نوع او گفتند.

(۶) پس چون دیدند که جسمها را اندازه و مقدار و زیر و بالا و پهنا و ستبرا بودند هر یکی به صورتی بود از شکل و وضع، این صفات را جمله جمع کردند و جنسی گرفتند و آن را «کمیّت» نام نهادند، و این جمله «عرض» باشد.

(۷) پس چون چیزها[ی] دیگر دیدند که آن نه جوهر بود و بیرون از کمّیّت بود چون سیاهی و سپیدی و گرمی و نرمی و تری این جمله را جمع کردند و جنسی گرفتند و آن را «کیفیّت» نام نهادند، و این جمله «عرض» باشد.

(۸) پس چون نامهایی[1] دیدند که چیزها را بود چون پدری و فرزندی و مادری و برادری و شوهری و انبازی [۴۵ الف] این جمله را جمع کردند و جنسی گرفتند و آن را «اضافت» نام نهادند، و این جمله عرض باشد.

(۹) پس چون نامهایی دیدند غیر آن اول، چون بالا و زیر و چپ و راست و پس و پیش و میانه و فلان جای و بهمان موضع و مانند این جمله را جمع کردند و جنسی گرفتند و آن را «این» گفتند.

(۱۰) و همچنین نامهایی یافتند چون روز و شب و سال و ماه و پار و پیرار و فلان وقت و بهمان زمان، این جمله را جمع کردند و جنسی گرفتند و نام آن «متی» نهادند.

(۱۱) و همچنین معانی چند یافتند چون ایستاده و نشسته و خفته و تکیه زده و چنان افگنده، این جمله را جمع کردند و جنسی گرفتند و نام آن «وضع» گفتند.

(۱۲) و همچنین نامهایی یافتند چون او را و با او و از او و برو و نزدیک او و از بهر او و مانند آن، این جمله را جمع کردند و نام جنس «ملک» نهادند.

(۱۳) و همچنین نامهایی یافتند چنانکه بود و بکرد و بکشت و بدزدید و بگرفت و مانند این، این جمله را جنس «یفعل» خواندند.

(۱۴) و همچنین نامها یافتند چون شکسته شده و بریده شده و رسته شده و مانند

---

۱ ـ در همه موارد به شکلی قریب به نامهای نوشته شده است.

این، این جمله جنس «ینفعل» گفتند.

(۱۵) این است تمامی مقولات عشر بدین تفصیل: جوهر، کم، کیف، این، متی، وضع، ملک، اضافت، یفعل، ینفعل.

(۱۶) و چون در موجودات نگاه کردند هیچ سخن ازین ده گانه بیرون نبود و جمله «عرض» یافتند الا «جوهر»، و این اشارت سخت نیکوست [۴۵ ب] از آنکه این مانند ه است به آحاد [که] یکی از ده اصل است نه فرع، از آنکه همه از یکی مرکب‌اند چون ذات الوجود که علت همه علتهاست و اصل همه سببها.

(۱۷) و از خاصیت «جوهر» آن است که نه در موضعی باشد و موضوع چیزها بود و حمل چیزها[ی] بسیار کند و اشارت به وی شاید کرد و او را ضدّ نباشد و زیادت و نقصان نپذیرد و به عدد یکی باشد و چیزها[ی] متضاد پذیرد و به نفس خویش قایم باشد.

(۱۸) پس گوئیم طریق تعلیم چهار است:

(۱۹) یکی از آن «حدّ» است که حقیقت چیز به وی شناخته شود و آن نزدیکتر جنسی باشد چیز را.

(۲۰) و «فصل ذاتی» با وی یارکرده چنانکه در حدّ مردم گویند مردم حیوانی باشد گویا و در موجودات حیوان گویا الا مردم نیست، و چنانکه در حدّ آتش گویند آتش عنصری است از عناصر چهارگانه نورانی افروخته متحرک، و به وجهی دیگر گویند آتش جسمی باشد نورانی که حرکت او به طبع چیزها را بسوزاند، و اجزای ارضی و مائی و هوائی را از یکدیگر منفصل گرداند و مستحیل کند.

(۲۱) و در بند آن نشاید بودن که به لفظی موجز یاد کنند. چه از حدّ الا حقیقت نمی‌شاید شناخت اگر دراز باشد یا بدان حدّ که فصل باشد شاید. اما «جنس اقرب» باید و «فصل ذاتی».

(۲۲) پس اگر «جنس اقرب» بگوید باید که همه فصلهای ذاتی و صفتهای دور و نزدیک یاد کند چنانکه ما آتش را گفتیم از آنکه جسم دورتر است از عنصر، ولکن [۴۶ الف] درست است.

(۲۳) و اگر «فصل ذاتی» نیابد خاصه را یاد کند یا جنس اقرب چنانکه اسب را گویند

که حیوانی باشد دونده بارکش که صهیل زند و این را «رسم» خوانند.

(۲۴) قسم دوم «برهان» باشد چنانکه بعد ازین یاد کنیم.

(۲۵) قسم سوّم را «تحلیل» خوانند و آن برگشودن «قیاس» باشد از یکدیگر چنانکه کسی «مغالطه» زند و خواهند که بدانند، آن قیاس را با «مقدمه» کنند و مقدمه را با «حدّ» کنند و حدّ را با «قضیه» کنند و قضیه را با «الفاظ مفرد» کنند. و در حال هر یکی جدایگانه بنگرند تا درست هست یا نیست؟ اگر مغالطه بود ردکنند و اگر درست بود با ترکیب برند و بپذیرند.

(۲۶) قسم چهارم را «تقسیم» گویند تقسیم را در باب علت و معلول بیاوریم تا سخن دراز نشود، چه در سخن دراز هیچ فایدت نباشد.

والله المستعان.

خلاصهٔ رسالهٔ دوازدهم
در
باریرمیناس[1] از منطق

بسم‌الله الرحمن الرحیم

(۱) گفتیم در رسالهٔ پیشین که کلام اسمی باشد و فعلی و حرفی.

(۲) و «اسم» دلالت کند بر چیزی بی‌زمان. بلی عین چیز از اسم معلوم شود.

(۳) اما «فعل» منطقیان او را «کلمه» گویند و آن دلالت کند بر چیز و بر زمان آن چیز.

(۴) و «حرف» را «رابطه» خوانند و «ادات».

(۵) و بعضی از منطقیان برآنند که اسم و فعل به نفس خویش تمام‌اند و معنی حرف بی‌ایشان معلوم نشود، و فی الجمله چون [۴۶ ب] از حرف زیانی و مغالطه نبود بهتر آن بود که باشد.

(۶) اسم چون زید و عمرو و درخت و سنگ.

(۷) و فعل چون کرد و زد و رفت، و مانند این.

(۸) و حرف چون در و بر و به، یعنی چنانکه گویند زید برفت. اگر گویند زید رفت معنی بدهد لکن ناقصه باشد. و بسیار جای بود که بی حرف هیچ معنی ندهد چنانکه گویند زید خانه است که ازین معنی پیدا نمی‌آید از آنکه معلوم نیست که زید در خانه است یا خانه کرد، و مانند این بسیارست.

---

۱ ـ در عربی: بارمانیاس.

(۹) پس باید که اسم و فعل و حرف به هم یاد کنند و ترکیب کلام جمله بدین نوع باشد.

(۱۰) و سخن چون مرکب شود آن را «قول» خوانند و «قضیه» خوانند و «سخن جزم» گویند، و چون در اثبات و نفی باشد آن را «خبر» خوانند و این جمله گاه دروغ بود و گاه راست.

(۱۱) و ازین لفظها آنچه معروفتر است نزدیک منطقیان «قضیه» است و قضیه سخنی باشد که حکم کنند بر آن و گویند فلان چیز چنین است و فلان چیز چنین نیست.

(۱۲) واین هست و نیست را «حکم» خوانند، چنانکه ما گوئیم آتش گرم است یا گوئیم گرم نیست. و آن حکم که صورت هست باشد آن را «موجب» گویند، وآن حکم که صورت نیست باشد آن را «سالب» گویند. و این حکمها گاهی راست بود و گاهی دروغ. چنانکه گفتیم آتش گرم نیست که این دروغ است.

(۱۳) واین «قضیه» بر دو نوع باشد. یکی را «حکم مطلق» خوانند چنانکه آتش سوزنده است و دوم را «شرطی» خوانند، چنانکه گویند اگر آتش گرم بود بسوزاند.

(۱۴) و این شرطی به دو قسم شود [۴۷ الف] یکی قسم را «متصل» خوانند و یکی را «منفصل»، چنانکه گویند این سخن یا راست بود یا دروغ.

(۱۵) و قضیتها را که مقدار هستی ایشان پیدا بود یا همه بود یا بعضی بود، و آنچه همه بود چنانکه گویند هر مردم ناطق است، و آنکه بعضی بود چنانکه گویند بعضی مردم دبیرند.

(۱۶) آنچه حکم بر همه کرده باشند به هستی آن را «کلی موجب» خوانند، و آنچه حکم بر همه کرده باشند به نیستی آن را «کلی سالب» گویند، و اگر حکم بر بعضی کرده باشند به هستی چنانکه گویند بعضی مردم دبیرست آن را «جزوی موجب» خوانند، و اگر حکم بر بعضی کرده باشند به نیستی آن را «جزوی سالب» خوانند.

(۱۷) و این جمله که گفتیم چهار قضیه بود، واین قضیّتها را «حملی» خوانند و از آن

جهت حملی خواند که درو دو سخن باشد: یکی را «موضوع» خوانند و دیگری را «محمول». مثال این چنانکه گوئیم آتش سوزنده است. آتش «موضوع» بود و سوزنده «محمول» و هست «حکم» باشد ولکن این قضیه راکه ماگفتیم «مهمل» خوانند از آنکه گفتیم آتش و حکم بر همه نکردیم و نگفتیم که هر آتشی یا همه آتشی یا هر چه آتش است سوزنده است، لفظ «همه» و «هر» فروگذاشتیم. پس این قضیه را «مهمل» گویند، و «مهمله» در مناظره و برهان به حکم جزوی باشد البته و او را حکم کلی نباشد.

(۱۸) وآنچه ما گفتیم که «هر» یا «همه» یا «هرچه» این حروف را «سور» گویند، و «سور» یا کلی بود یا جزوی. اما کلی یا «سالب» بود یا «موجب»، و ایشان را دو «سور» باشد به حقیقت.

(۱۹) «موجب» چنانکه گویند همه مردمی حیوان است. [۴۷ ب]

(۲۰) و «سالب» چنانکه گویند هیچ مردم حیوان نیست.

(۲۱) پس «همه» و «هیچ» لفظ «سور کلی» باشد و به جای «همه»، «هر» و «هرچه» بایستد. اما به جای «هیچ» لفظی دیگر نشاید.

(۲۲) پس اگر «سور جزوی» بود چنانکه گویند بعضی مردم دبیر نیست این بعض را «سور جزوی سالب» گویند، و نشاید که حکم بر یک شخص کنند و آن را به شمار کلی گیرند. چنانکه گویند زید عادل است پس مردم عادل است. از آنکه واجب نباشد که چون زید عادل باشد همه مردم عادل باشند. یا گویند زید عادل نیست پس مردم عادل نیست و این قضیه را «شخصیّه» و «مخصوصه» گویند.

(۲۳) و در «حملی» و «شرطی» قضیتها افتد، چنانکه «معدوله» و «مهمله» که از آن حذر باید کرد.

(۲۴) و آنچه در برهان به کار آید چهار قضیه‌اند، دو موجب و دو سالب: موجب کلی و سالب کلی و موجب جزوی و سالب جزوی. چنانکه در پیش یاد کرده شد.

(۲۵) پس گوییم این قضیتها یا ضروری و واجب باشند چنانکه گویند آتش سوزنده است، یا ممکن باشند چنانکه زید در مسجدست که شاید که بود و شاید که

نبود، یا ممتنع باشند، چنانکه مردم پرنده است. و ما اینجا چند قضیه باز نمائیم برین مثال[1]: [۴۸ الف]

کلی	نوع	جنس	حکم
هر ـ سور	مردم ـ موضوع	حیوان ـ محمول	است
کلی	نوع	جنس	حکم
هیچ ـ سور	مردم ـ موضوع	حیوان ـ محمول	نیست
مردم	دبیر	است	
مهمل جزوی	محمول	حکم	
کلی	مردم	دبیر	است
سورکلی	موضوع	محمول	حکم
بعضی	مردم	دبیر	است
جزوی سور	موضوع	محمول	حکم
بعضی	مردم	دبیر	نیست
جزوی سوری	موضوع	محمول	حکم
هیچ	مردم	عادل	نیست
سورکلی	موضوع	محمول	حکم
مردم	عادل		است
مهمل جزوی ـ موضوع	محمول		حکم
مردم	عالم		است
موضوع	محمول		حکم
مردم	حیوان		است
مهمل ـ موضوع	محمل		حکم
بعضی	حیوان	مردم	است
سور جزوی	محمول	موضوع	حکم

۱. مثالهای آن در نسخه‌های مجلس ۱۱۲ و ملک ۱۰۵۶ نیست. از روی نسخهٔ ترکیه آورده شد. و با نسخهٔ پاریس اختلافهایی دارد که در جلد دیگر (نسخه بدلها) آورده می‌شود.

(۲۶) این قدر کفایت باشد در ترکیب الفاظ کلی و حملی.

(۲۷) اما شرط را گفتیم که یا «متصل» بود یا «منفصل». متصل چنانکه گویند اگر آفتاب برآید روز بود، و منفصل چنانکه گویند شمار یا جفت بود یا طاق.

(۲۸) و این هر دو قضیهٔ مهمل است. پس اگر گویند هرگاه که آفتاب برآید روز بود این «کلی شرطی متصل» باشد، و اگر گویند هر شماری یا جفت بود یا طاق این «کلی شرطی منفصل» بود. و در شرطی تلبیس و مغالطت بسیار کنند. نیک نگاه باید داشت.

(۲۹) و همچنانکه حملی باز نمودیم شرطی باز نمائیم[1].

شرط	مقدم	تالی	حکم
اگر آفتاب	برآید	روز	بود
شرط	مقدم	تالی	حکم
اگرآفتاب	برنیاید	روز	نبود
سور	مقدم	تالی	حکم
هرگه	که آفتاب	برآید روز	بود
سور	مقدم	تالی	حکم
هرگه	که‌آفتاب‌برنیاید	روز	نبود
سورجزوی	مقدم		حکم
هرگه‌بود	که‌آفتاب‌برآیدروز	بود	
سور	مقدم	حکم	منفصل
گاه‌بود	که‌آفتاب‌برآید	ابربود	
مهمل	شرط	مقدم	تالی‌حکم
شمار	یاجفت	بود	یاطاق‌بود
سورکلی	شرط	مقدم حکم	تالی حکم
هرشماری	یا جفت	بود	یاطاق‌بود

۱ ـ جدول در هیچ یک از دو نسخهٔ مجلس ۱۱۲ و ملک ۱۰۵۶ نیست. از روی نسخهٔ ترکیه نقل می‌شود.

۱)	سور لون	مقدم یا سرخ	حکم بود	شرط یا	تالی زرد	حکم بود
۲)	شرط یا	تالی سبز	حکم بود	شرط یا	تالی سیاه	حکم بود

۱)	کلی هر	سورمقدم لونی	شرط یا	تالی سرخ	حکم بود	شرط یا	تالی سبز
۲)	حکم بود	شرط یا	تالی زرد	حکم بود	شرط یا	تالی سیاه	حکم بود

(۳۰) و این را مثال بسیارست. جمله برین قیاس بود:

(۳۱) و اللّٰه تعالی اعلم و احکم.

انولوطیقا اولی

(۳۲) بداند که قضیتها را چون در قیاس به کار برند آن را «مقدمه» خوانند، و چون دو مقدمه به یکدیگر آیند ازیشان حکمی لازم آید که آن را «نتیجه» خوانند. مثال این چنانکه گویند هر انسانی حیوان است و هر حیوانی نامی است. نتیجه آید که هر انسانی نامی است. پس از موضوع و محمول درین هر دو مقدمه سه لفظ هست: مردم، انسان و حیوان و این هر یک را «حدّی» خوانند. مردم را «حدّ اصغر» [۴۸ ب] خوانند و حیوان را «حدّ اوسط» خوانند و «مشترک» نیز خوانند، و نامی را «حدّ اکبر» خوانند و حدّ اوسط «مشترک» باشد و علت «نتیجه» بود. چه اگر اشتراک وی نبود نتیجه نبود و اگر بود درست نباشد و ما به عکس و نقیض باز نمائیم که مقدمات و نتایج صحیح کدام بود و دروغ کدام.

(۳۳) پس چون این سه «حدّ» به هم آیند ناچار حدّ اوسط یا در یک مقدمه «موضوع»

بود و در یکی «محمول»، یا در هر دو «موضوع» بود، یا در هر دو «محمول».
ـ اگر در مقدمهٔ اول محمول بود و در دوم موضوع بود آن را از شکل قیاسها[ی] اول گیرند به شرطی که یاد کنیم.
ـ و اگر در هر دو محمول بود آن را از شکل دوم گیرند.
ـ و اگر در هر دو موضوع بود آن را از شکل سیوم گیرند.

(۳۴) شکل اول ـ چنان که گویند هر مردمی حیوان است و هر حیوانی متحرک است ـ نتیجه آید که هر مردمی متحرک است و این از ضرب اول بود.

(۳۵) و اگر در هر دو محمول بود و آن شکل دوم است، چنان بود که گویند هر مصوری محدث است و هیچ قدیم محدث نیست - نتیجه آید که هیچ مصور قدیم نیست.

(۳۶) واگر در هر دو موضوع بود شکل سوّم باشد، چنانکه گویند هر حیوانی متحرک است و بعضی حیوان مردم است - نتیجه آید که بعضی متحرک مردم است.

(۳۷) و این مقدمه‌ها و حدّها گاه بود که راست بود و گاه بود که دروغ بود. چنانکه گویند هر حیوانی جسم است [۴۹ الف] و هر سنگ جسم است. نتیجه آید که بعضی حیوان سنگ است و این مقدمه‌ها راست است و نتیجه دروغ.

(۳۸) و این خطا از دو وجه است: اول آنکه این قیاس از شکل دوم است و در شکل دوم هیچ نتیجه موجب نباشد وناچار باید که یک مقدمه موجب بود و یکی سالب، و این هر دو مقدمه موجب بود و نتیجه موجب.

(۳۹) و دیگر آنکه گویند هر عاقلی ممیّز است و هیچ ممیّز گناه نکند، نتیجه آید که هیچ عاقلی گناه نکند، واین خطاست. از آنکه هم مقدمات و هم نتیجه تلبیس است، و بطلان این تلبیس به راه نقیض و عکس درست شاید کردن. چنانکه اینجا گفته است که هر عاقلی ممیّز است جواب او آن بود که نه هر عاقلی ممیّز است از آنکه عاشق و آنکه حریص بود به دنیا و دردمند و مانند این عاقل‌اند و ممیّز نیستند. و آنچه گفت هیچ ممیّز گناه نکند درست نیست از آنکه عکس او این است که هیچ گناه نکننده ممیّز نیست و نه چنین است. از آنکه پیغمبران و فیلسوفان هیچ گناه نکردند و جمله ممیّز بودند . پس وجه شناختن ایـن خطا

از نقیض و عکس باشد.

فصل در نقیض قضیتها

(۴۰) هر «قضیه» که در آن خطائی باشد چون عاقل در آن نگاه کند قضیهٔ دیگر یابد بر ضد آن و آن را نقیض قضیهٔ اول خوانند، چنانکه این سخن که گفته آمدست که هر عاقل ممیّز است نقیض او آن باشد که نه هر عاقلی ممیّز است. پس این قضیهٔ اول باطل شود.

(۴۱) و شرطهای «نقیض» آن بود که یکی کلی بود و یکی جزوی، و یکی موجب و یکی سالب، [۴۹ ب]، و موضوع و محمول، و زمان و مکان، و قوت و فعل، و همگی و پاره در هر دو قضیه یکی باشد. پس چون این شرطها به جای آرد نقیض درست باشد بی هیچ شکی.

فصل در عکس

(۴۲) این چنان بود که موضوع را محمول کنیم و محمول را موضوع، و مقدم را تالی کنیم و تالی را مقدم و معنی به جای بود، و چنانکه گویی هر مردمی گویاست. مردم موضوع است و گویا محمول. گویا را موضوع کنی و مردم را محمول و همان معنی به جای بود چنانکه گویی هر گویایی مردم است.

(۴۳) و در مقدم و تالی متصل گویی اگر آفتاب برآید روز بود. پس گویی اگر روز بود آفتاب برآمده باشد.

(۴۴) و در منفصل گویی هر شماری یا زوج بود یا فرد. پس گویی هر شماری یا فرد بود یا زوج.

(۴۵) و در «عکس» باید که نیک نگاه کرده آید.

(۴۶) اما عکس کلی موجب چنان بود که گویی هر گویایی مردم است. گویا موضوع بود و مردم محمول. اگر گویا محمول کنی و مردم موضوع معنی هم به جای

بود که در حدّ فصل و خاصه بود و کلی باز آید، و هرچه جزین باشد کلی موجب جزوی موجب باز آید.

(۴۷) مثال «فصل» چنانکه گویی هر مردمی گویاست، این را عکس کنی و گویی هر گویایی مردم است.

(۴۸) و «خاصه» چنانکه گویی هر مردمی خندنده است. این را عکس کنی و گویی هر خندنده‌ای مردم است.

(۴۹) و آنچه جز فصول و خاصه باشد چنان بود که گوید مردم حیوان است و این را عکس کند و گوید بعضی حیوان مردم است و این جزوی موجب باشد.

(۵۰) و عکس کلی سالب کلی سالب باز آید البته بی هیچ شکی، چنانکه گوید هیچ مردم [۵۰ الف] سنگ نیست. در عکس گویی هیچ سنگ مردم نیست.

(۵۱) و عکس جزوی موجب جزوی موجب باز آید.

(۵۲) و جزوی سالب را عکس نباشد. البته همین است حال عکس.

فصل

(۵۳) و شرطهای شکل اول

ـ یکی آن است که حدّ اوسط در مقدمهٔ صغری محمول بود و در مقدمهٔ کبری موضوع،

ـ و دوّم آنکه مقدمهٔ صغری موجب بود،

ـ و سیوم آنکه مقدمهٔ کبری کلی بود، و اگر این سه شرط نباشد قیاس درست نبود.

(۵۴) و شرط شکل دوم آن است که یک مقدمه موجب بود و یکی سالب، و مقدمهٔ کبری البته کلی بود، و دیگر آنکه هیچ نتیجهٔ موجب نبود، و این شرطها اگر نبود قیاس خطا بود.

(۵۵) و شرط شکل سوم آن است که یک مقدمه هر کدام بود کلی بود و مقدمهٔ صغری موجب بود و هیچ نتیجه کلی نبود.

(۵۶) و در هر سه شکل شرط است که
ـ حدّ اوسط در شکل اول در صغری محمول بود و در کبری موضوع،
ـ و در شکل دوّم در هر دو مقدمه محمول بود،
ـ و در شکل سوم در هر دو مقدمه موضوع.

(۵۷) و از دو سالب قیاس نیاید و از دو جزوی قیاس نیاید، و چون مقدمهٔ صغری سالب بود و مقدمهٔ کبری جزوی بود قیاس نیاید.

(۵۸) و چون این شرطها را نگاه دارد اگر مقدمه راست بود نتیجه دروغ بود، واگر نتیجه راست بود مقدمه دروغ بود یا هر دو دروغ.

(۵۹) و بداند که اینچه یاد کردیم همچون مدخلی باشد در علم منطق، و همچنین هر سه رساله [۵۰ ب] که یاد کردیم چون حساب و هندسه و نجوم. چه اگر مشروح گوئیم کتاب مطول شود.

و بالله العصمة و التوفیق.

خلاصهٔ رسالهٔ سیزدهم
در
انولوطیقا[ی] دوم از منطق
که آخر ریاضیات است

بسم‌الله الرحمن الرحیم

(۱) بداند که «برهان» نوعی بود از «قیاس» و قیاس جنس بود برهان را و برهان نشاید شناخت الا به طریق قسمت و تحلیل و حدّ.

(۲) اما «قیاس» آن بود که چون نام جنسی برند، تو آن جنس را قسمت کنی بر انواع، و انواع را قسمت کنی بر اشخاص، و از حال هر نوعی و شخصی جدایگانه بررسی و بازدانی تا ازین انواع و اشخاص هیچ چیز هست که خصم بدان مغالطه می‌خواهد.

(۳) و «تحلیل» عکس آن باشد که یاد کردیم و مانند آن است که طبیبان می‌کنند و می‌گویند که این چیز به دو قسم بود: یا حیوان بود یا جماد. اگر جماد بود آن جسم را تحلیل کنند، چنانکه مثلاً زرگری را گویند این سبب چندین زرست و چندین سیم و چندین مس.

(۴) آنچه زرست جسمی است که رطوبت او و اجزاء ارضی و دهنی او متحدند و حرارت معدن آن را طبخ کرده است که اجزای مائی و دهنی وی با اجزا[ی] ارضی مستحکم شده است چنانکه آتش میان ایشان تفریق نتواند کرد. پس وی سوخته نشود.

(۵) و سیم طبخ یافته است لکن با رطوبت او اجزای [۵۱ الف] ارضی را بغایت استحکام نیست. پس آتش او را تفریق کند و سوخته شود.

(۶) و مس که غش است طبخ او از اعتدال درگذشته است تا بیشتر رطوبت سوخته و سیاه شده است در حرارت کانی . پس آتش ایشان را متفرق کند و سوخته شود و باقی نماند.

(۷) و رطوبت و مائیت و دهنیت و ارضیت زر که مستحکم است سوخته نخواهد شد و این تحلیل بود.

(۸) پس قیاس را همچنین تحلیل کند. نخست مقدمهٔ اول برگیرند و گویند هر جسمی مصورست و هر مصوری محدث است و این قیاس است از دو مقدمه. پس چون خواهند که این تحلیل کنند نخست مقدمهٔ اول برگیرند و گویند هر جسمی مصورست و جسم از جوهر مرکب است. اولا در جسم درازا و پهنا و ستبر[ی] است و هیولی است و آن جوهری بسیط است.

(۹) و چون گفت هر جسم، افلاک و مافیها در تحت این الفاظ آمد و افلاک از صورتی است و مادت. صورت جسمی است که هیچ طبع ندارد، چه اگر طبع داشتی متأثر شدی یا به نقصان آمدی یا فسرده شدی.

(۱۰) واگر چه تصور معقولات قوّت[1] افلاک است سخن در مادت و صورت فلکی می‌رود، به رأی العین مرئی[2] نیست، از آنکه این چه ما می‌بینیم هواست نه فلک. چه حسّ ما بیشتر از پنج فرسنگ تا ده نتواند دید. و اگر دلیل دریافتن هیئت است هیئت معقول است نه محسوس. از آنکه محسوس آن بود که حسّ او را حصر کند و خیال گرد وی درآید. پس اگر به فکر عقل دریافته شود، پس معقول بود [۵۱ ب] نه محسوس، و معقول از محسوس جداست.

(۱۱) واگر حجت کواکب است که ظاهرند ما را آنچه مرئی است ازکواکب نه به قوت باصرهٔ ماست. بلی نور کواکب از بزرگی و عظیمی در رطوبت جلیدی ما می‌افتد. و همچنین جوهری بسیط که به افلاک و کواکب متعلق است هرگز

---

۱ ـ اصل: فوق. از نسخهٔ نیری آورده شد.

۲ ـ اصل: مراحی، ملک ۱۰۵۶: مزاحی، پاریس: مرای، نیری : مزاجی.

جدا نخواهد شد، و ما این همه مسلم کنیم. چه دلیل است بر آن که هر چه مصورست محدث [است از آنکه مسایل معقولات مصور عقل است به تصور عقل و هیچ دو محدث][1] نیستند.

(۱۲) پس چون در این جملت که ما گفتیم نگاه کرده آید طریق تحلیل و تقسیم معلوم شود.

(۱۳) اما طریق «حدود». مقصود از شناختن حقیقت انواع است از اجناس و چندی فصلها، چنانکه گوید حدّ مردم چیست؟ گویند حیوان ناطق مایت. حیوان از جنس، و ناطق از جان، و مایت از تن. پس گویند حیوان جسم متحرک حساس بود.

(۱۴) و «جسم» جوهری بود مرکب طولانی و عرضانی و عمقانی، و جوهر غیر مرکب آلتی بود تمام اجسام را، حیوان و غیر حیوان ــ و این در رسالهٔ حدود بگوییم.

(۱۵) اما غرض[2] از برهان معرفت صورتی است که عالم و آنچه در عالم است به وی قایم است و آن معقول است، و این به «قیاس صحیح» معلوم شود.

(۱۶) و «قیاس صحیح» چنانکه گفتیم از سه حدود و دو مقدمه پیدا آید.

(۱۷) و آن مقدمه‌ها که در برهان و قیاس صحیح به کار برند چهار است:

ــ اولیّات [عقل]،

ــ و مجرّبات،

ــ و محسوسات،

ــ و متواترات.

(۱۸) اما «اولیّات عقل» چنان بود که گویند پنج در پنج بیست و پنج باشد، یا چهار بیست و پنج صد باشد، یا آفتاب روشن است، یا از هر مثلثی سه زاویه برخیزد یا حاده یا منفرجه یا قائمه. [۵۲ الف]

(۱۹) اما «مجرّبات» بواسطهٔ عقل و حسّ بود، چنانکه اسهال صفرا سقمونیا را، و

---

۱ ـ در نسخه‌های ۱۱۲ مجلس و ۱۰۵۶ ملک ونیری نیست. از نسخهٔ پاریس آورده شد.

۲ ـ اصل : عرض.

اسهال سودا خربق را ـ که عقل داند که این نه اتفاق است. چه اگر اتفاق بودی، گاه بودی و گاه نبودی. پس آن و مانند آن از مجرّبات است.

(۲۰) اما «محسوسات» چون سوختن آتش را، و بریدن تیغ را، و درازی و پهنی جسم را، و راستی و کژی خط را، و کاستن و افزودن روز و شب را.

(۲۱) اما «متواترات» چنان بود که نهاد کعبه، و بودن پیغمبر، و تاریخ پادشاهی و آنچه بدین ماند، و شرط تواتر آن است که در آن هیچ شک نباشد.

(۲۲) و هر چه بیرون ازین چهار مقدمه باشد به هیچ گونه در قیاس برهانی نیاید و این چون مدخلی است در علم برهان.

(۲۳) اما باید که چون قیاس گفته آید اگر در آن قیاس شکی بود در هر سه حدّ نگاه کند و در هر دو مقدمه ببیند تا ازکدام شکل است و شرط شکلها هر یکی را بنگرد جداگانه و به حدّ نگاه کند تا حدّ مسئله که نهاده است راست هست یا نه؟ و جنس اقرب است یا ابعد؟ و فصل ذاتی است یا خاصه یا عرضی؟ و محمول مسئله ذاتی موضوع هست یا نیست؟ چه اگر محمول مسئله نه ذاتی موضوع بود مسئله نه درست بود.

(۲۴) این قدر کفایت است در مدخل منطق.

و بالله العصمة و التوفیق.

طبیعیّات

خلاصهٔ رسالهٔ اول
از طبیعیّات
و آن رسالهٔ هیولی و صورت است
و آن را «سمع کیان» خوانند

[۵۲ ب] بسم الله الرحمن الرحیم

(۱) بداند که بزرگان حکما لفظها نهاده‌اند که اگر دیگران خواهند که لفظی دیگر به جای آن بنهند یا عبارتی که نه در خورد آن باشد به تفسیر آن بیاورند هیچ مژه[1] ندارد، چنانکه لفظ «جوهر» و «عرض» و «هیولی» و «اسطقس[2]» و «امهات» و «ارکان» و «عناصر» و «آخشیج» که به جای، این لفظها اگر چیزی دیگر بنهند ناخوش آید یا خود کژ آید. و معنی قول بزرگان که گویند «هیولی»، بدان آن خواهند که هیولی جوهری باشد قابل صورت، و شکلی که در جوهر پدید آید آن شکل را «صورت» خوانند، و اختلاف موجودات بیشتر از صورت است. چنانکه ما بیشتر چیزها می‌بینیم که هیولی ایشان یکی است اما صورت ایشان مختلف است. چون آهن که از آن تیغ و کارد و اره و تبر و تیشه آید. و هیولی یکی است ولکن صورت مختلف است، و همچنین چون چوب که هیولی درو سریر و تخت و غیر آن است.

---

۱ ـ (=مزه) با ضبط «ژ» در این نسخه و نسخهٔ ۱۰۵۹ ملک.

۲ ـ کاتب «استقص» نوشته و بر بالای آن به خط جدیدتر به اسطقس اصلاح شده است.

(۲) و هیولی از چهارگونه بود:
- اول را «هیولی صناعی» گویند،
- دوّم را «هیولی طبیعی» گویند،
- سیوم را «هیولی کلی» خوانند،
- چهارم را «هیولی اولی».

(۳) اما «هیولی صناعی» جسمهایی بود که صناعان[1] از آن صورتها کنند چون چوب درودگر را، و آهن آهنگر را، و خاک و آب بناگر را، و ریسمان جولاه را، و برین مثال می‌داند.

(۴) و «هیولی طبیعی» چون آتش و هوا و آب و زمین و هر چه از زیر فلک قمر تا مرکز زمین پدیدار آید ازین هیولی پدید می‌آید. چون [۵۳ الف] معادن و نبات و حیوان و چون کون این جمله که یادکردیم ازو ست چون به فساد شوند و ارکان و اخلاط مستحیل شود قوّتها هم بدو باز شود: آبی به آبی و هوائی به هوائی، و آتشی به آتشی، و زمینی به زمینی. و آنچه این فعل می‌کند طبیعت است و آن قوّت جوهری بسیط است که از حرکت اول است چنانکه یاد کردیم.

(۵) اما هیولی سیوم که «هیولی کل» خوانند آن جسم مطلق است که جملهٔ عالم را نسق و نظام از آن آمد چون افلاک و کواکب، و آنچه دریشان است.

(۶) اما هیولی چهارم که «هیولی اولی» خوانند آن جوهری بسیط است و معقول است و حسّ آن را در نتواند یافتن و آن صورت است وجود را، و آن هستی مطلق است که کمیت وکیفیت بدو راه نیابد. نخست ابداعی است که آفریننده کرده است و آن مبدأ اول است و ابتدا[ی] همه چیزها ازوست.

(۷) و بداند که هستی وکمیت وکیفیت صورتهائی باشند بسیط که الا عقل آن را در نتواند یافت. پس با یکدیگر ترکیب کنند و وجود دوم پدید آید. بعضی از آن هیولی شود و بعضی صورت. «کیفیت» همچون صورت و «کمیت» هیولی او باشد.

---

۱ ـ اصل: صناعیان.

(۸) و «کمیت» صورتی باشد در هیولی که جسم اول است و جسم اول هیولی او باشد و جوهر بسیط صورت همه باشد. مثال این از عالم سفلی و حسی:

پیراهن صورتی است در جامه و جامه هیولی است پیراهن را،
و جامه صورتی است در ریسمان، و ریسمان هیولی است صورت او را،
و ریسمان صورتی است در پنبه [۵۳ ب]، و پنبه هیولی است او را،
و پنبه صورتی است در نبات، و نبات هیولی است او را،
و نبات صورتی است در ارکان، و ارکان هیولی است او را،
و ارکان صورتی است در جسم، و جسم هیولی است او را،
و جسم صورتی است در جوهر، و جوهر هیولی باشد او را،
و جوهر بسیط صورت باشد همه را و شریفتر از همه.

فصل: [در مکان]

(۹) بداند که مکان نزدیک جمله حکما هستی باشد که هستی درو متمکن باشد، و به وجهی دیگر گویند مکان سطحی باشد گرد چیزی دون او در آمده.

(۱۰) و نزدیک محققان چنان است که مکان مکیال جسم است، و قولهای مختلف گفتند در مکان.

(۱۱) و قومی او را «جسم» گفتند و برهان بر آن است که مکان جسم جسم است و «عرض» نتواند بودن و این در محسوسات باشد، و مکان جوهر بسیط [در] «جوهر بسیط» باشد چنانکه نفس افلاطون در جای معتاد[1].

(۱۲) و بیشتر مختصران[2] منکرند نفس جزوی را و ندانند که اگر نفس به معنی، نه به صورت جدا نبودی خلق در دانش و افعال متساوی بودندی.

(۱۳) بلی مبتدی چنان پندارد که جزو نفس چنان بود که مثلاً پاره‌ای از جامه یا بعضی از جسمی. ندانند که تجزّی جسم انفصال باشد و از یکدیگر جدا شوند

---

۱ ـ از نسخهٔ نیری آورده شد. اصل : معاد.

۲ ـ کذا در نسخه‌ها، مگر نسخهٔ پاریس: معترضان.

چنانکه هر یکی مکانی جداگانه باشد که جسم دیگر او را بنساود. چون آب در کوزه و باد در انبان، که کوزه آب را و انبان باد را می‌بساود.

(۱۴) بلی تجزّی نفس معقول باشد و از آن است که حکما شرح جزولایتجزی کنند چنانکه بعد ازین در رسایل [۵۴ الف] بازگوئیم و ما مثالی بیاوریم اگر چه درین رساله نیست.

(۱۵) و هر که درین کتاب نظر کند و **مجمل الحکمه** را بیند داند که آنچه ما آوردیم بیشتر آن است که در آن کتاب نیست، و اگر هست مشروح نیست.

(۱۶) گوئیم در مواضع دیگر به برهان معلوم است که «نفس ناطقه» نه جسم است و نه قوّتی در جسم. بلی صورتی است جسم را و جسم آلت اوست.

(۱۷) و جمله دانسته‌ها یا «محسوس» بود یا «معقول».

(۱۸) اما «محسوس» چون بیشتر از علم و صناعتها که هر چه به جسم متعلق است خانهٔ وی خیال و حفظ است.

(۱۹) باز آنچه «معقول» است در خیال نیاید، بلکه در نفس عاقل بود و شک نباشد که معقول و عاقل هر دو یکی‌اند. پس این معقول او را نبود و عاقل آن را به استنباط یا به تعلیم به دست آورد و با نفس خویشتن یکی کرد. و در اول معقول نبود در نفس نبود و اکنون هست و در نفس است.

(۲۰) پس علم نفس و جزولایتجزی هر دو هستند و لکن در عقل نه در حسّ.

(۲۱) پس صورت نفس **افلاطون** در نفس کلی همچون صورت علم **افلاطون** بود در نفس **افلاطون**.

(۲۲) پس این تفصیل و تجزّی عقلی بود نه حسّ، واین برهان است.

فصل در حرکت

(۲۳) گوییم حرکت بر شش وجه است:

ـ کون و فساد،

ـ و زیادت و نقصان،

ـ و تغیّر و فعل.[۵۴ ب]

(۲۴) «کون» از دو وجه باشد: یا از عدم بود به وجود، یا از قوّت به فعل.

(۲۵) و «فساد» به عکس این باشد، چنانکه درخت خرما از استخوان خرما آمد و چون بسوخت فساد باشد. از آنکه بالای این درخت و جسم وی آن است که از آب و خاک خاست. آب خاک را پرورش می‌داد و از خاک می‌ستد و مانند آن خمیر می‌کرد که استخوان خرما بود و طبیعت آن را به درخت می‌کرد. پس درخت از آب و خاک است و صورت طبیعت در وی، چون خاک به خاک باز شود و آب به آب باز آید و صورت طبیعت به اسطقس[1] باز شود. پس این صورت فساد باشد.

(۲۶) پس آنچه اختراع واجب الوجود باشد چون نفس و عقل و افلاک هرگز به فنا نشود، از آنکه صورت آنچه از عالم خاک به خاک پیوسته است و آن صورت طبیعت است در درخت نه صورتی است[2] مستحکم که در روزگاران صورت از ماده جدا نتواند بود، بل که صورتی است نامستحکم چون رطوبت که در گوشت است که عنصر آتشی یاقوّت هوا در آن آویزد، طلب این مایهٔ لطیف کند و او را به مرکز خویش رساند، و ما مثالی بیاوریم:

(۲۷) گوییم که صورت هر چه در زمین است از مادّت جدا شود و صورتها[ی] فلکی از مادّتهای ایشان جدا نشود از آنکه این صورت در عالم خاکی [۵۵ الف] و آنچه در وی است به حیوان ونبات و معادن پیوسته است، همچنانکه فنا در نفس بعد از هلاک هیولی ـ که با هلاک هیولی هلاک صورت بود.

(۲۸) و آنچه صورت عالم علوی بود در مادّت عالم علوی همچون صورت علم **افلاطون** بود در نفس **افلاطون** ـ که علم **افلاطون** و نفس **افلاطون** یک جوهر بسیط شده است و ایشان رافنا نبود چنانکه در کتابها درست شده است که نفس باقی است.

---

۱ ـ اصل: استقس.

۲ ـ اصل: + که.

(۲۹) و ما را خود در عالم سفلی مثالی هست سخت روشن و آن زر و سرب بار[1] یا زاج و یاقوت، چنانکه مثلاً رطوبت و دهنیت زر در اجزاء ارضی که آن زیبق را بودست چنان مستحکم شده است که آتش ایشان را انفصال نمی‌تواند کرد و خاک و دور زمان آن را هلاک نمی‌تواند کرد. اما سرب نه چنان است، آتش او را به یک ساعت به فنا برد و مائیت و دهنیت به مرکز خویش باز آرد و اجزاء زیبقی که از خاک است باز خاک دهد که مردم آن را **«مرداسنگ»** خوانند.

(۳۰) و مثال یاقوت و زاج همین بود.

(۳۱) پس اگر روا باشد که در عالم سفلی جوهری باشد که دور فلک یا روزگار دراز صورت او را از مادّت او جدا نتواند کردن اولیتر آن باشد که آنچه نه از اجزای کون و فساد است صورت او از مادّت جدا نشود. مثال این سوختن درخت و آنچه نبات و حیوان و معادن است به آتش، که هیچ آتشی نیست که آتش را سوزاند [۵۵ب][2] بلی اگر آتش نیست شود هم به مرکز خویشتن رسیده باشد و این مثالی حسّی است.

(۳۲) اما «زیادت» بزرگ شدن جسم باشد به سبب آنکه دیگر درو پدید آید، چون آب که درکوزه بخوشد[3] به مجاورت [آتش]، و چون باد که در مشک پدید آید و نهره که بر دوام او را حرکت می‌دهند و می‌جنبانند از بسیاری باد که درو جمع شود یا مشک بترکاند یا نهره بگسلد، و بزرگتر حجتی اصحاب علم حکمی را این مثال است که درو هیچ مغالطت و شکی نیست.

(۳۳) اما «نقصان» کم شدن چیزی باشد. بدان که اجزاء او در یکدیگرند و مثال این بسیارست.

(۳۴) اما «تغیر» بدل شدن صفت باشد بر موصوف. چون لون که بگردد و طعم و بوی و همچنین صفتهای دیگر.

(۳۵) اما «نقل» حرکتی قسری راگویند، والا حرکت به استدارت از نقل بری است.

---

۱ ـ نسخه‌ها به این شکل یا به شکل «باد» هست. مگر ملک ۸۲۲: بادنی، نیری: سرب یا زاج و یاقوت.

۲ ـ اینجا یک ورق از نسخهٔ ۱۱۲ مجلس افتاده است از نسخهٔ ۱۰۵۶ ملک نقل شد. (ورق ۵۵)

۳ ـ اصل: بحر باشد. از نسخهٔ ترکیه آورده شد.

(۳۶) و «حرکت» از وجوه بسیارست، و هست که زمان میان حرکت و سکون ظاهر باشد و هست که زمان میان ایشان پوشیده باشد، چنانکه در رسالتی از علم موسیقی گفته آمد که سبکی‌ای باشد که «حسّ» فصل حرکت آن از سکون بتواند کرد تا بسیارگاه باشد که خود یک آواز پندارد بی‌قطعی، و همچنین در اشیاء که «عقل» فصل آن بتواند کرد و حسّ نتواند کرد.

(۳۷) و «حرکت» در بعضی از جسمهای طبیعی یا از خویشتن باشد چون حرکت آتش و حیات حیوانی که از سکون ایشان باطل شود چنانکه در طب معلوم است، و این چنین حرکت که حیوان و آتش را باشد از قوّتی باشد که نفس در آن جسم نهاده باشد. بعد از آن [ ] شکل آن جسم و دیگر حرکتها که نه طبیعی بود آن را محرکی از بیرون جنباند یا قسری یا دوری، و این چنین حرکات را شش جهت باید که آن فوق و تحت و یمین و یسار و قبل و دبر است.

فصل در زمان

(۳۸) اما زمان آن حال است که میان ماضی و مستقبل دور فلک است و اگر چه بسیار حدّ نهند زمان را هم بدین بازگردد، یا باطل باشد و این جمله در زمین باشد در هر نقطه‌ای که موجود بود بی شکی. چه در زمین هیچ جای نیست که دور فلک بر آن نیست.

(۳۹) و بداند که زمان بر زمین باشد نه بر آن که زمان بروی آید و اگر چه زمین را سایه با فلک عطارد برسیده است چون از آن سایه درگذرد هیچ ظلمتی نباشد درکل استدارت فلک. و آنجا که ظلمت نبود زمان نبود. پس زمان بر زمین بود.

خلاصهٔ رسالهٔ دوم
در طبیعیّات
در
سماء و عالم

بسم اللّٰه الرحمن الرحیم

(۱) درین رساله مقصود آن است که ذکر اجسام کلی و بسیط کند.

(۲) بداند که عالم زمین است با حیوان با معادن و نبات و باد و آب و آتش و افلاک و کواکب و جسم مطلق و نفسها که این جمله را قائم می‌دارند و این به دو قسم باشد:

(۳) یکی را «عالم علوی» گویند و «عالم نسق و نظام» و «عالم ملکوت» نیز گویند.

(۴) و دیگر آنچه تحت فلک قمرست یا زمین، آن را «عالم سفلی» گویند.

(۵) و بزرگان این هر دو عامل را فراگیرند گویند «العالم انسان الکبیر».

(۶) و در شخص مردم نگاه کنند که از هر دو [۵۵ ب] عالم[1] مرکب است، گویند «الانسان عالم صغیر». از آنکه سموات و ارض و آنچه درین هر دو است جسم‌اند و جان. مردم نیز جسم است و جان.

(۷) و بداند که یک نفس است که جمله عالم را به حال حیات می‌دارد، اگر چه هر چیزی را صورتی و شکلی هست و آن نفس که بدان صورت و شکل تعلق دارد

---

۱ ـ تا اینجا افتادگی نسخهٔ مجلس است.

بدان نماید که به دیگری تعلق دارد.

(۸) و حکماء همچنانکه اطبا ذکر تشریح بدن کنند ذکر تشریح این «انسان کبیر» کنند و گویند کل اجسام عالم خود یک جسم است و اگر چه به صورت مختلفند.

(۹) و صورت جسم دواند: یکی را «مقوّمه» خوانند و دیگری را «متممه».

(۱۰) «و صورت مقوّمه» طول و عرض و عمق است که جسمها را یک سان است.

(۱۱) و «صورت متممه» اولاً مدوری باشد و باز مثلثی و مربعی و مخمسی و مسدسی و مانند این.

(۱۲) از جمله صورتهای متممه حرکت است از شش جهت و حرکت دوری خاصه.

(۱۳) و از صفات صورت متممه یکی نور است که نوعی ذاتی است چون نور آفتاب را، و نوعی عرضی است چون نور ماهتاب را، و آنچه از عکس آن پدید آید، و همچنین صفاست و شفافی.

(۱۴) پس گوئیم عالم کری است و فاضلتر شکلی کره است که اصل همه شکلها است. و کواکب جمله کری اند بدان دلیل که از بهر ماه گوئیم.

(۱۵) و نور جملهٔ کواکب را ذاتی است، الا ماه را.

(۱۶) و اجرام جمله شفاف‌اند، الا زمین و ماه، چنانکه بعد ازین یاد کنیم.

(۱۷) و از بهر آن فلک را [۵۶ الف] سموات خوانند که مردم هر جایگاه که بایستد از جهات چهارگانهٔ زمین ـ که شرق و غرب و شمال و جنوب ـ قبّة الارض است. سر خویش سوی بالا بیند و پای خویش سوی مرکز زمین. پس او را سموات خوانند و از بهر آن فلک خوانند که دور از مستدیر است.

(۱۸) و افلاک نه اند:

(۱۹) آنچه به ما نزدیکترست فلک قمرست،

(۲۰) و بالای آن فلک عطاردست.

(۲۱) و بالای آن فلک زهره،

(۲۲) و بالای آن فلک آفتاب،

(۲۳) و بالای آن فلک مریخ،

(۲۴) و بالای آن فلک مشتری،

(۲۵) و بالای آن فلک زحل، و زحل را یاد کند پیغمبر ما ـ علیه السلام ـ و در قرآن ذکر آن خدای عزّ و جل گفته است آنجا که می‌گوید، عزّ من قائل «و السماء و الطارق و ما ادریک ما الطارق، النجم الثاقب».

(۲۶) و متفق اند که نجم ثاقب زحل است که به هفت آسمان نور خویشتن بگذرانیده است و تا رطوبت جلیدی که چشم ما راست برسیده، و چنانکه صورت چیزی که در آب پدید آید در چشم ما پدید آمده است.

(۲۷) و هشتم فلک ثابته است.

(۲۸) و نهم فلک اعظم که محیط همه است.

(۲۹) و بداند که هر فلکی که زیر فلکی است آن فلک زیرین زمین فلک بالایین است، چنانکه فلک عطارد قمر را آسمان است، و فلک عطارد فلک زهره را زمین است. و این چه ما زمین گفتیم اگر فرش گویند شاید.

(۳۰) و هر فلک که بالای آن دیگرست آسمان وی است، و نهاد زمین و آسمان در مدخل نجومی نمودیم.

(۳۱) واین افلاک بر یکدیگر نهاده است چون پوست پیازکه هر یک بالای یکی باشد بی گشادگی. [۵۶ ب] و اندیشه نباید کردن که در عالم خلایی هست یا بیرون ازین که ما دیدیم چیزی هست از اجسام یا ارواح.

(۳۲) و دلیل بر آنکه در عالم خلایی است آن است که خلا از دو وجه بیرون نباشد: یا جوهر بود یا عرض. اگر جوهر باشد خلا نباشد، و اگر عرض باشد پس به جوهر قایم تواند بودن. از آنکه عرض به ذات خویش قایم نتواند بودن.

(۳۳) و «عرض» حالی است د ر«جوهر». چون سپیدی د رجامه و سیاهی در قیر، و سپیدی در برف و کافور، و آن نه چیزی باشد جدا از جوهر ایستاده. یا شاید گفت که جایی هست که از آن پرست. پس خلا موجود نتواند بودن.

(۳۴) و همچنین گفتند که خلا ناچار یا جایی باشد یا نه جایی. اگر جایی بود جای جسم بود. از آنکه هیچ مکان بی متمکنی نبود البته، و اگر نه جایی بود این لفظ محال بود.

(۳۵) و اگر دعوی کند که این خلا بیرون عالم است یعنی بیرون افلاک در این مسئله

بیش از آن محال لازم آید که در آن مسئله‌ها، و جواب همان گوییم.

(۳۶) پس گوییم هرکوکبی در فلک خویش سلطان آن فلک باشد و آن فلک ملأ باشد از ملک و آن ملائکه از جنس آن کوکب باشند و آن فلک در نفس خویش عالمی باشد.

(۳۷) و آفتاب سلطان همه کواکب است و در آنکه فلک آفتاب شریفتر هست یا فلک کواکب علوی یا کواکب ثابته خلاف است.

(۳۸) اما در آنکه آفتاب سلطان جملهٔ کواکب و افلاک است هیچ شک نیست. و آنکه جای او چرا در فلک اعظم نیست تا جای وی شریفتر بودی علت آن است که اگر [۵۷الف] آفتاب در فلک پنجم بودی وجود عالم و انسان و دیگر حیوانات و نبات و معادن نبودی، و اگر در فلک سیوم بودی همچنین فساد بودی از علت سرما و گرما.

(۳۹) و در کتب نجومی یونانیان کرده‌اند بر طریق اشارت که شفاعت کرد مشتری آفتاب را که ازینجا نه فروتر شو از آنکه خلق را از نور بسوزانی و نه بالاتر رو که وجود ما بنماند.

(۴۰) و ما را این به برهان معلوم است که شمس چون در حضیض می‌باشد نبات و حیوان را بمی‌سوزاند[1] و چون در اوج می‌باشد اعتدال می‌کند.

(۴۱) و اگر چنین که حضیض در برج قوس است در برج جوزا بودی در جانب شمال آبادانی دشوار بماندی، و دلیل برین آن است که در جانب جنوب چون آفتاب به حضیض باشد و جدی بر سر جنوب بگذرد آبادانی نیست و زمین زر آنجاست. و همچنین بعضی از خط استوا که عمارت نیست از آنکه آفتاب آنجا نزدیکترست که در شمال.

(۴۲) پس بدین دلیلها درست شدست که وجود آنچه در عالم سفلی است به آفتاب است و افلاک او را چون اقالیم است و بروج شهرها و کواکب چون والی آن شهرها.

---

۱ ـ کذا، همی سوزاند (؟)

(۴۳) و بداند که قطر زمین دو هزار و صدو شصت و چهار[1] فرسنگ است و بزرگتر دایره‌ای که بر بسیط زمین است یعنی آنکه بر خط استواست شش هزار هشتصد فرسنگ است، و قطر هوا پنجاه و سه هزار و هشتصد و سی و دو فرسنگ است.

(۴۴) و سمک کرهٔ ماه چند سمک کرهٔ هواست،

(۴۵) و سمک کرهٔ عطارد چند صدو پنج بار قطر زمین است،

(۴۶) و سمک کرهٔ زهره [۵۷ ب] چند نهصد و پانزده بار قطر زمین است،

(۴۷) و سمک کرهٔ آفتاب چند صد بار قطر زمین است و جرم آفتاب صدو شصت شش بار و ربع و ثمنی چند زمین است،

(۴۸) و سمک کرهٔ مریخ چند هفت هزار و شصد[2] و پنجاه و شش بار قطر زمین است،

(۴۹) و سمک کرهٔ مشتری چند پنج هزار و پانصد و بیست و هفت بار قطر زمین است،

(۵۰) و سمک کرهٔ زحل چند هفت هزار و شصد و پنج بار قطر زمین است،

(۵۱) و سمک کرهٔ کواکب ثابته چند قطر زمین است دوازده هزار بار به تقریب، و این معنی درکتب نجومی و هیأت بیاورده باشند.

(۵۲) و مقصود ما ازین یک نکته است چنانکه عاقل باید که بی‌انکاری انصاف بدهد و آن سخن راست است و آن آن است که به برهان معلوم شده است که هر جوهری که با فلک و کواکب و زمین و آنچه دروست پیوسته است از ورای فلک محیط پیوسته است و نفوذ کرده و درو بگذشته و این یکی مقدمه است.

(۵۳) و دیگر گوئیم که آسمان و زمین و هر چه لطیفترست قبول این قوّت بهتر تواند کرد. مثال این چون نور آفتاب و آب و آبگینه و آینه و آهن زنگارگرفته که نور آفتاب بر یک روی است بی تفاوتی. اما چون قبول اینها که گفتیم بر تفاوت بود تابش آفتاب بر بلور و آهن زنگارگرفته یکسان نیست. نصیب آهن آتش است،

---

۱ ـ بالای آن هفت نوشته.

۲ ـ (= ششصد)

و نصیب بلور نور، و همچنین دیگران را.

(۵۴) و ما مثالی طبّی گوییم: زید تندرست است و عمرو بیمار، از یک غذا هر دو می‌خورند و زید را در صحت تندرستی می‌افزاید و عمرو را [۵۸ الف] در بیماری و رنجوری، و سبب همین غذاست ـ و این مقدمه‌ای دیگرست.

(۵۵) پس گوییم سبب آنکه آدمی قبول نفس ناطقه کرده است اعتدال طبع انسان است و طالع فلکی، و آن قوّتی که از فلک خاصه بدین نوع پیوسته است که بر اعتدال بود، و چندین هزار فضل و شرف در حق انسان پدید آمد بدین قبول.

(۵۶) و از همه جسمها آنچه به جوهر بسیط و فلک محیط دورترست از زمین و آنچه بر زمین است و آدمی با این همه شرف به فنا می‌شود از آنکه طبیعت بدو راه یافته است.

(۵۷) پس چگونه شاید که افلاک که نزدیکتر چیزی باشد به جواهر بسیط و طبع ایشان را در نیافته باشد و صورت ایشان از مادّت جدا نخواهد شدن جماد باشند و روح ندارند و ناطق نباشند.

(۵۸) و مثال آن کس که این اعتقاد دارد مثال آن قهرمان باشد که پادشاه او را مالی فراوان بدهد به سبب عمارتی. پس آن قهرمان به سبب غنا و حصول مال نزدیک مقرّبان و عیالان خویش به لاف گوید که پادشاه چندان خزانه ندارد که من دارم، و مانند این مثال بسیارست.

(۵۹) پس باید که دانسته آید که فلک را «طبیعت خامسه» خوانند و فساد بدو راه نیابد به هیچ حال، و اعتدال طبع انسانی در مقابل آنچه او را «طبیعت خامسه» خوانند کم از آن است که نقطهٔ زمین در جنب فلک محیط و جوهر بسیط.

(۶۰) و قوّتهای انبیا و رسل و فیلسوفان همه از وی است و هر که را شکل افلاک در وقت ولادت در حق [او] موافقتر باشد طبع او لطیفتر و معجز او بیشتر.

(۶۱) و هر چه درین زمین است از حیوان و نبات به حیات حیوانی و نباتی حیّ‌اند و افلاک خود حیّ‌اند و شرف کواکب بر افلاک بیش از آن است که [۵۸ب] شرف افلاک بر زمین.

(۶۲) پس معلوم شد که در عالم هستی شریفتر از افلاک و کواکب نیستند و بعد از

واجب الوجود عقل و نفس و کواکب حیّ‌اند و ناطق و فعل به اختیار کنند، الاّ آنکه جمله محکوم‌اند.

(۶۳) و افلاک و طبقات عزیزتر منزل انبیا و حکما راست، و آنچه در شریعت «ملائکهٔ کروبی» خوانند ایشان‌اند و ایشان را «حملة العرش» خوانند.

(۶۴) و مقصود از نمودن این آن است که بدانند که اگر شاید که مردم تخم گیا خورند و از خاک باشند و به شهوت و غضب و حرص و آز و کبر و ریا و نفاق و حقد و لجاج و کفر آلوده باشند و زیر امر طبیعت و قهر وی باشند حیّ و ناطق‌اند و حرکت به اختیار کنند.

(۶۵) افلاک و کواکب که ازین منزّه باشند اولیتر که بدین صفت موصوف باشند، و این قدر در تنبیه این کفایت است.

و الله اعلم.

خلاصهٔ رسالهٔ سوم
از طبیعیّات
در
کون و فساد

بسم اللّٰه الرحمن الرحیم

(۱) بدان‌که جسمها که زیر فلک قمراند هفت است و هر یکی «جنس» باشد و حکما آن را «امّهات» و «موالید» خوانند.

(۲) چهار از آن آتش و باد و آب و خاک است و سه معادن ونبات و حیوان.

(۳) اما عناصر چهارگانه را «امّهات» گویند و هر یکی جنسی است خاص و جوهرست و آن را دوم نیست، از آنکه گفتیم که جنس در حق چیزی که خود یکی بود شاید گفت. چنانکه در حق آفتاب گفتیم. پس شاید که چهار عنصر «جنس خاص» باشند.

(۴) و حیوان و نبات و معادن را «متولدات جزویات» گویند.

(۵) و افلاک و سموات را «آباء» نام نهادند.

(۶) اکنون گوییم عناصر مرکب‌اند از هیولی و صورت، و «هیولی» ایشان جسم است که می‌بینیم و «صورت» ایشان آن است که ایشان را از یکدیگر جدا می‌کند چون شعاع [۵۹ الف] و نور و خشکی و حرارت آتش [را]، و رطوبت و سردی آب را، و گرمی و تری هوا را، و سردی و خشکی زمین را.

(۷) و هوا و آب و زمین به عرض صورت پذیرند ولکن نه پایدار باشد چنانکه آب گرم شود ولکن به عرض، و زمین گرم شود چون نمک و زاج و مانند آن ولکن به

استحالت و باز به حال اول باز شوند، و همچنین سردی در هوا عرضی باشد و خشکی و بستگی در آب.

(۸) و صورت دواند: یکی را «مقوّمه» گویند و یکی را «متممه».

(۹) و «صورت مقوّمه» آن باشد که اگر جدا شود آن چیز باطل گردد.

(۱۰) و «متممه» آن که اگر مفارق شود وجود آن چیز باطل نگردد.

(۱۱) مثال صورت مقوّمه چون غلیان آتش را. و «صورت متممه» چون حرارت که تابع آن است.

(۱۲) و «جوهر بسیط» جسم را صورت مقوّم است که او را قائم می‌دارد.

(۱۳) و «صورت متمم» طول و عرض و عمق، هر چند شاید که طول و عرض و عمق او را «فصل ذاتی» خوانند از آنکه بی او نباشد.

(۱۴) و متأخران که نظر ایشان در علوم دقیقترست چنان گویند که طول و عرض و عمق جسم را «خاصه» است و «عرض» لازم، چون خنده مردم را و سیاهی و سپیدی قیر و کافور را.

(۱۵) و صورت «متممه» تابع «صورت مقوّمه» باشد. چنانکه صورت مقوّمهٔ آتش حرکت است و صورت متممهٔ او حرارت، و حرارت تبع حرکت است و خشکی تابع حرارت، و همچنین قوّت دیگر عناصر.

(۱۶) اما «کون» عناصر از هیولی و صورت باشد. چنانکه کون آتش از حرارت فلک، و هوا هیولی آتش باشد و حرکت فلک علت فاعلی آتش. چون آتش فرو میرد و «صورت مقوّمهٔ» او باطل شود هوا گردد، و چون هوا سرد شود به سبب دوری آفتاب استحالت پذیرد و آب شود و به مرکز آب [۵۹ ب] آید،

(۱۷) و آب را چون «صورت متمّمهٔ» او که تری است باطل شود به مدتهای دراز بلور شود یا یاقوت شود،

(۱۸) و اگر به سبب اجزای ارضی رطوبت وی باطل شود از آن زیبق و نمک و زاج و شبّ، و مانند این پدید آید،

(۱۹) و اگر اجزای ارضی که در آب آویزد به غایت لطافت باشد و در بقعه‌ای باشد که شمس بر سمت رأس وی بگذرد و در آنجا مدتها بماند از آن یاقوت آید،

(۲۰) و اگر بر سمت رأس مریخ شریک آفتاب بود از آنجا بیجاده آید،
(۲۱) و اگر مریخ بر نظر تربیع آفتاب بود از آن نمک سرخ آید،
(۲۲) و اگر زهره بود بلور آید،
(۲۳) و اگر سمت رأس مشتری را بود و زحل بر تسدیس و تثلیث شریک باشد از آن الماس آید،
(۲۴) و اگر بر سمت رأس [عطارد][1] شریک بود زمرد آید.
(۲۵) و فی الجمله هر چه از قوّت به فعل آید از حرکات کواکب بود.
(۲۶) و «کون» نبات از دو وجه بیرون نباشد: یا به تخم باشد یا خود روی بود.
(۲۷) و علت نبات از تخم، آب و زمین خوش و حرکت کواکب بود.
(۲۸) و علت خود روی آب و زمین و حرکت آفتاب باشد.
(۲۹) و شاید که آفتاب علت حیوان و نبات و معادن است و هیچ جسم دیگر با او یار نیست، از آنکه فلک و ستارگان و عناصر با آفتاب شریک‌اند.
(۳۰) اما حرکت اول که «جوهر بسیط» راست اصل همه باشد.
(۳۱) اما «فساد» بدل کردن صورت بود به وجهی نیک یا به وجهی بد، مثلاً چنانکه گفتیم که نمک از آب و خاک است چون صورت وی بدل شود که آن [را] فساد خوانند رطوبت به مرکز هوا باز شود و هوا فاضلتر از نمک است و اجزای خاک بماند. بل ما خود به رأی العین دیدیم که نمک حرارت [۶۰ الف] ببیند هوا شود. پس این فاضلتر از «کون» باشد. از آنکه اجزای خاک که در نمک بود به معونت آن رطوبت که با وی مستحکم شده بود هوای لطیف شفاف شد.
(۳۲) و همچنین دیگر جسمها را قیاس برین می‌کند.
(۳۳) و اگر «فساد» بود صورت را بود، و الا جوهر بسیط و هیولی را هیچ فساد نباشد.
(۳۴) و این مایه کفایت است در شناختن کون و فساد.

و الله اعلم بالمراد.

---

۱ ـ جای این واژه در دو نسخهٔ اصل و ملک ۶۶۷ سفید است. از نسخهٔ ترکیه نقل شد.

خلاصهٔ رسالهٔ چهارم
از طبیعیّات
در
آثار علوی

بسم‌الله الرحمن الرحیم

(۱) بدان که سبب کون آتش حرکت فلک است، و آن آتشی است که زیر فلک قمرست که او را «اثیر» خوانند.

(۲) و آنچه به فلک قمر نزدیکترست آتش صرف بود و چون فراتر می‌آید حرارت وی کمتر می‌شود. هم برین تدریج تا چند ربعی از هوا اثیر باشد و بعضی گرمتر از بعضی. پس چون از ربعی درگذرد سرما برو غلبه کند تا به غایت سرد شود، و همچنین تا به زمین آید.

(۳) و علت آنکه هوا که به زمین متصل است خوش است آن است که از زمین بواسطهٔ شعاعات آفتاب و کواکب بخارات متصاعد می‌شود و آن را معتدل می‌گرداند.

(۴) و اگر عکس شعاع آفتاب وکواکب دیگر نبودی غایت سرما و زمهریر در آن هوا بودی که به زمین محیط است.

(۵) اما عکس شعاع شمس وکواکب مر هوا را اعتدال می‌دارد و عکس چون بسیار تر شود قوّت او برود.

(۶) پس آن هواکه در میان است به غایت سرد بود و آن را «زمهریر» [۶۰ ب] خوانند، و آن هواکه به زمین است محیط است آن را «نسیم» خوانند.

(۷) و هر اثری که در هوا پدید آید از صاعقه و ذوات الاذناب و غیر آن از بخار گرم و خشک باشد.

(۸) و باران و برف و تگرگ از آنجا گرم و تر باشد، و باران و برف و ذوات الاذناب جمله در کرهٔ زمهریر باشد.

(۹) و هر بخاری که از زمین خیزد لابد به کرهٔ نسیم برگذرد و باشد که در کرهٔ زمهریر بماند و باشد که به کرهٔ اثیر رسد.

(۱۰) و هرگاه که شعاع آفتاب به سمت الرأس موضعی رسد اگر صحرا و خشکی باشد بخاری گرم و خشک برخیزد،

(۱۱) و اگر بر دریا وزد و [بر] موضعهایی که آب بود گذرد آب استحالت پذیرد و هوا گرم شود و برخیزد.

(۱۲) و آن هوای که بالای وی بود به پنج جهت حرکت کند: بالا و راست و چپ و پس و پیش.

(۱۳) پس حرکت که در هوا پدید آید آن را «باد» گویند، و باد چیزی دیگر نیست الا هوای متحرک.

(۱۴) و همچنین چون بخار برخیزد و بالا گیرد بخارات آفتاب تا به کرهٔ زمهریر برسد. پس سرمای زمهریر او را منع کند از بالا گرفتن، و ثقیل شود و به تعجیل می آید.

(۱۵) و بخار چون به کرهٔ زمهریر [رسد] آفتاب منقطع شود و زمهریر آن را منع کند و بخارها بازگردد. اگر نسیم هوا به اعتدال بود باران شود، و اگر سرد بود برف شود، و اگر باران آید و از جایی باد سرد آید تگرگ شود، و اگر کوههای بلند نباشد و این بخارها گذر یابند آنجا نبارد و به جای دیگر و ولایتی دیگر شود که کوه بلند باشد و بیرون نتواند شدن.

(۱۶) و اگر به سبب سرد بودن، بخار بعد از نماز دیگر یا نزدیک فرو شدن آفتاب برخاسته باشد سرمای شب [۶۱ الف] نگذارد که بخار ارتفاع گیرد و هم آنجا «نم»[1] شود و برگیاه و زمین نشیند، و صورت بستن این آسان باشد از مثال قرع

---

۱ ـ به جای شب نم.

و انبیق و گرمابه، و آنچه بدین ماند.

(۱۷) و اما سبب رعد و برق هر دو یکی باشد، و آنچه برق به ما زودتر می‌رسد و رعد دیرتر آن است که برق روحانی است در حال برسد، و رعد به موج زدن هوا تواند رسیدن دیرتر برسد.

(۱۸) و سبب آن است که بخار گرم و تر و گرم و خشک چون به کرهٔ زمهریر رسند باز گردند و در یکدیگر آویزد، و بخاری که گرم و ترست سرد شود از زمهریر و ثقیل شود و به تعجیل فرود آید. [و] گرد آن بخار گرم و خشک درآید. پس هر جا از پیرامن بخار آواز برخیزد چنانکه آهن گرم که به آب فرو برند.

(۱۹) و این بخار گرم و خشک در میان وی افتد و پاره پاره از جایها بیرون می‌آید چون آهن تافته که به کوره به در کشند. چون سرما بر وی افتد شعاع از وی بجهد و چون تری بخار به گرمی دیگری رسد آواز می‌دهد.

(۲۰) و هر آن گه که ازین بخار گرم بگذرد در میان این بخارتر مستحیل شود و باد می‌گردد و در میان ابر گردد و طلب کند که بیرون آید و بخار تر ثقل خویش به وی می‌دهد و می‌سوزاند جای به جای، مانند باد در بوق یا «قراقر» که در شکم باشد ــ و به جهت چهارگانه آواز دهد و «رعد» برخیزد.

(۲۱) و بسیار بود که ابر را به یک دفعه بشکافد و بیرون آید واین را «صاعقه» خوانند و آن به مانند خیکی بود پر باد که سنگی عظیم بر وی زنند تا بشکافد و آواز عظیم بدهد.

(۲۲) و همچنین ابری غلیظ و پرباد از زیر و بالای او حرکت می‌کند [۶۱ب] و آن ابر پاره‌ها بر یکدیگر می‌ساوند[1] چنانکه آسیا آواز می‌دهد و از سودن ایشان بر یکدیگر «برق» می‌آید چنانکه می‌بینید که چون برگی چند بر هم می‌سایند از وی آتش بیرون می‌آید، و این در میان عرب معروف است.

(۲۳) اما «هاله» که گرد کرهٔ شمس و قمر می‌باشد آن از هوای تر می‌باشد و بخار برخاسته، و آن وقتی بود که سرما نبود. پس شعاع ماه بر آن تری آید و عکس او

---

۱ ـ اصل : سازند.

در هوا پدید آید.

(۲۴) اما «قوس قزح» از رطوبتی بود که درگرما «نسیم» ایستاده بود پس به وقت فرو-شدن آفتاب یا برآمدن آفتاب عکس وی پدید آید و هر چه به زمین نزدیکتر باشد یا سیاه بود یا به رنگ بنفش باشد و از آن بود که بخار زمین غلیظ بود، و از آن بخار هر چه بالاتر باشد سرخ نماید از آنکه شعاع آنجا بیشتر باشد.

(۲۵) اما «شهب» و «ذوات الاذناب» از دودی بود لطیف و خشک که از کوهها و صحراها برخیزد و تا اثیر بر رود و آنجا افروخته شود و از آنکه حرکت فلک باشد برود.

(۲۶) پس چون اگر در افروختن زیر اثیر هوا ساکن باشد مدتی قریب یا بعید بماند، پس اگر از اثیر فرود آید با میان زمهریر از هر جایی که حرکت زمهریر [باشد] می‌رود.

(۲۷) و بیشتر «ذوات الاذناب» در کرهٔ اثیر پدید می‌آید و آن بخاری و دودی لطیف بود چنانک از لطافت از آن سوی زمهریر نماند و با سیر فلک می‌گردد، افروخته شده تا آن گاه که فرو میرد.

(۲۸) همین است اصول آثار علوی.

والله اعلم بالصواب.

خلاصهٔ رسالهٔ پنجم
از طبیعیّات
در
معادن

بسم اللّٰه الرحمن الرحیم [۶۲ الف]

(۱) بداند که کاینات و فاسدات آنچه زیر فلک قمرند پنج نوع‌اند:

(۲) یکی «استحالت» ارکان است از آتشی به هوایی، و از هوایی به آبی، و از آبی به زمینی ــ و همچنین به عکس این از ارضی به مایی، و از مایی به هوایی، و از هوایی به آتشی.

(۳) دوم آن است که در هوا پدید آید که در «آثار علوی» باز گفتیم.

(۴) سوم آن است که در بحار و جبال تکون شود چون معادن.

(۵) چهارم نباتها و درختها و هر جسمی که غذا کند.

(۶) پنجم حیوان است.

(۷) و هر چه در زیر فلک قمرست در وقت کون او را چهار علت بود:

ــ اول «علت فاعلی» گویند،

ــ دوم «علت هیولانی»،

ــ سوم «علت صوری»،

ــ چهارم «علت تمامی».

(۸) اما «علت فاعلی» جواهر معدنی راطبیعت است و آن حرکت اولی است از

جوهر بسیط که نافذست در جملهٔ اجسام عالم.

(۹) و علت «هیولانی» معادن آن است که از زیبق بود و کبریت.

(۱۰) و «علت صوری» معادن دور فلک است و حرکات کواکب که قوّت با ارکان چهارگانه می‌دهد.

(۱۱) و «علت تمامی» منفعت بدان چیز است.

(۱۲) و اختلاف طبایع ایشان و رنگ و بوی و شکل، اختلاف زمینها و آبهاست و تدبیر هوای آن موضع. از آنکه این زمین چنین که هست در ظاهر و باطن از غارها و کوهها و صحراها چنان است که پوست پیاز. در هر میانی از طبقه‌ای لونی است و طبع بعضی سخت است و بعضی سست.

(۱۳) و هر جایی و بقعه‌ای را لونی باشد و از آن چیزی خیزد که در خورد طبع و هوا و آب آن باشد.

(۱۴) و جواهر معادن سه نوع است:

(۱۵) بعضی از آن در قعر دریا پدید آید چون مروارید و مرجان، و مرجان [۶۲ ب] نباتی است و مروارید حیوانی.

(۱۶) و هست که در میان کوه و سنگ پدید آید و تمام نشود الا به سالهای بسیار چون زر و سیم و مس و آهن و رصاص و سرب.

(۱۷) و هست که تمام نشود الا به دورها چون یاقوت و زبرجد و عقیق.

(۱۸) و زمین بدین صورت که هست بعضی از آن خراب است، و بعضی آب دارد، و بعضی از آن غارهاست.

(۱۹) و چون دورها بر زمین بگذرد جای خشک آب گیرد و جای آب خشک شود و کوه در آب پدید آید، و الا اگر هزاران هزار سال زمین خشک بودی و آب نبودی هرگز کوه پدید نیامدی و علت کوه آب دریاست چنانکه دورها[ی] بسیار بر زمین بگذرد و دریا صحرا شود و صحرا دریا گردد.

(۲۰) پس چون آب در آن صحرا قرار گیرد به ضرورت هر وقتی چنانکه عادت دریا بود به جوش آید و علت آن جوشش جایی دیگر بگوییم. پس هر چه ریگ و خاک و سنگ باشد از میان به دو جانب می‌افتد و آن موضع که جوشش کرد

پیوسته هر سال هم بدان وقت هم از آنجا آب برجوشد و هر چه از ریگ و سنگ در پیش آید بر آن سر نهد که سال ماضی نهاده باشد و هر سال از نو چون وقت سیلاب باشد از وادیها و صحراها و رود بزرگ سیلها به دریا آمدن گیرد و سنگهای بزرگ از هزار من تا صد من می‌گرداند و به دریا می‌آرد و آن سنگها در قعر دریا قرار گیرد و هم برین قاعده می‌رود تا کوه و جزیره می‌شود.

(۲۱) پس چون آب سربه جانبی دیگر کند بعد از دورهای بسیار به رفتن آب در آن موضعها پهلوها[ی] آن و کوهها نرم گردد [۶۳ الف] تا آب به جای دیگر نقل کند.

(۲۲) پس چون زلزله باشد قوّت باد آنجا فعل بیشتر تواند کردن که هروز[1] جوشش آب بود. پس از زمین یا کوهها همه بشکافد، یا کمرها و رودها و دره‌ها و گریزگاهها پدید آید.

(۲۳) پس هر جانبی که زمین نرم باشد از آن دریا شهرها شود و چشمه‌های خوش از آنجا پدید آید و از آن شهرها نی و گیاه «بردی» و آنچه بدین ماند بروید و مرغان و ددان آنجا جمع شوند تا مدتها دراز برآید. پس مردم قصد آنجا کنند و از مرغان و دد و دام بستانند و عمارت کنند.

(۲۴) پس چون دورها بر آن بگذرد از آنجا عمارت به جای دیگر افتد و آنجا آب گیرد، و برین قیاس باشد احوال دورها[ی] عمارت زمین و ازین بیرون نیست قطعاً، و این در احکام کلی نجومی روشن است.

(۲۵) پس گوئیم جواهر معدنی بسیارند و از آن بسیارست که به آتش گداخته شود و چون سردی به وی رسد عقد پذیرد و آن زر و سیم و مس و آهن و رصاص و سرب است. و در چین و هند چیزهای دیگر از کانها می‌خیزد، جز ازین که ما دیدیم. ولکن اندک باشد و در اقلیمهای دیگر نیفتد.

(۲۶) و هست که آتش بر آن کار نکند از سختی و از آنچه درو دهنیّتی نبود چون الماس و یاقوت عقیق و مانند این.

---

۱ ـ کذا در اصل (=هر روز).

(۲۷) و هست که بعضی سست باشد و بگدازد و بخار شود چون نمکها و بعضی بمانند چون زاجها.

(۲۸) و هست که سخت نباشد ولکن آتش بر آن کار نکند چون طلق و زیبق که از آتش بگریزد، و چون کبریت و زرنیخ که بر افروزند از غلبت دهنیّت.

(۲۹) و هست که بایستد چون بسّد.

(۳۰) و باشد [۶۳ ب] که حیوانی بود، چون مروارید.

(۳۱) و باشد که از چشمهٔ روان آید چون عنبر و نفط و شنیدم[1] که عنبر طل است که بر کنار آب دریا می‌نشیند، و همچنین لک و لادن و مومیای.

(۳۲) و اما اصل جواهر گذازنده از بخارهاست که در باطن زمین در میان سنگها و کوهها و غارها پیچیده شود و حرارت آفتاب آن را طبخ می‌کند و بخار می‌شود و چون منفذ نیابد باز جای خویش می‌نشیند، از آنکه زمستان حرارت در اندرون زمین شود از غلبت سرما. و همچنین حال شب و روز که به روز هوا از عکس آفتاب گرم شود، پس شب درآید سردی کرهٔ زمهریر غلبت کند بر آن حرارت که بر روی زمین باشد. پس حرارتی که فرود غارها و میان هر کوه و سنگ ایستاده بود چون حرارت بیند برخیزد به غلبت حرارت و چون راه نیابد و بعد از حرارت سردی درآید باز جای نشیند و هر باری که باز جای نشیند از اجزای ارضی ثقلی در وی آید. هم برین قاعده مدتها مصعد می‌شود و باز جای می‌نشیند تا زیبق شود.

(۳۳) پس اگر طبع آن دهنیّت با خود دارد چنانکه زمینی که از آن نفط و قیر می‌خیزد این آب هر بار که باز جای شود طبع آن دهنیّت در وی آویزد. همچنین تا به مدتی کبریت و زرنیخ شود.

(۳۴) و کبریت یا زرد بود یا سرخ، و رنگ و طبع ایشان بر حسب رنگ و طبع تربت باشد.

(۳۵) و هر آن گاه که کبریت و زرنیخ در بقعه‌ای دیگر باشد و زیبق در بقعه‌ای دیگر آن

---

۱ ـ اصل: شنید (نسخه‌های دیگر: شنیدم)

کبریت و زیبق بر حال خویش بماند [۶۴ الف] و از ایشان هیچ جوهر نیاید.

(۳۶) پس اگر هر دو در یک بقعه باشند در وقت مصعّد به آنگه شوند و باز جای نشینند در یکدیگر آویزند چند بار و حرارت معدن آن را طبخ می‌کند به تدریج تا جوهری شود از جواهر.

(۳۷) پس اگر اجزای کبریتی صافی بود و اجزا[ی] زیبقی ازکدورت دور باشد و طبخ معدن بر اعتدال بود و سرما بدان معدن راه نیابد به مدتی آن زیبق و کبریت زر شود.

(۳۸) و اگر زیبق و کبریت پاک بوند و نسبت درست بود اما در میانهٔ طبخ سرما راه یابد سیم آید.

(۳۹) و اگر زیبق و کبریت و نسبت بر وفق طبیعت باشد اما حرارت معدن به افراط بود زر بسوزد و مس شود.

(۴۰) و اگر زیبق را غلبت باشد و کبریت را اجزای ارضی درست باشد و سرما بر مکان غلبت دارد، از آن قلعی آید.

(۴۱) و اگر زیبق غالب بود و کبریت صفا[ی] تمام دارد و اما اندک باشد و تربت سنگ سست و ریگ بود و سرما غلبت دارد، از آن سرب آید.

(۴۲) و اگر اجزای زیبق ثقیل بود و کبریت پاک نبود و در معدن گاهی برودت و گاهی حرارت غلبت دارد، از آن آهن آید.

(۴۳) و اگر کبریت غلبت دارد بر زیبق و حرارت به افراط بود از آن سرمه آید، و باشد که مرقشیثا[1] آید.

(۴۴) و همچنین قیاس جمله معادن می‌کند بر تربت[2] و کبریت و زیبق طبخ و حرارت و برودت.

(۴۵) اما جوهر یاقوت و بلور و عقیق و آنچه بدین ماند از آبها و باران بود و بخاری لطیف که در میان کوهها نشیند و در غارهای [۶۴ ب] سرگشوده و آن بقعه‌ها که هیچ خاک و غبار در آن بقعه‌ها ننشیند از بلندی کوهها، و این آبها به حرارت

---

۱ ـ اصل: مرتشیثا.

۲ ـ اصل و نسخهٔ ۱۰۵۶ ملک: ترتیب. از روی نسخهٔ ترکیه آورده شد. نسخهٔ پاریس: بریت(؟)

آفتاب بر می‌خیزد و چون به سرکوه رسد زمهریر باشد از آنکه کوه چون سخت بلند بود در زمهریر سخت مداخل شود خاصه در شمال. پس این آب باز جای خویش آید و ثقیل می‌شود تا به فعل چنان شود که به حرارت آفتاب مصعد نشود. پس طبخ پذیرد و به روزگار جوهر گردد. و رنگ وی از آن کوکب باشد که به سمت رأس آن بقعه بگذرد یا آن اقلیم وی را بود.

ـ چنانکه بلور و الماس ماه و مشتری را،

ـ و عقیق زهره را به مشارکت آفتاب،

ـ و یاقوت آفتاب و مریخ را،

ـ و قمر در همه مشارک بود، و در جوهر جزع خاص بود.

اما تکوین مروارید

(۴۶) بداند که در دریا صدفها از یکدیگر می‌زایند. و بعضی می‌گویند که از رطوبت لزج می‌خیزد که در قعر دریا جمع شده باشد. پس چون این صدف بزرگ شود و اندرون او آماس گیرد در میان او حیوانی پدید آید چون گوشت پاره‌ای سپید ـ مانند گوشت ماهی و درو دهنیّتی صافی لطیف باشد. و این صدف به قوت آن حیوان جنبان شود، و حرکت می‌کند ولکن به هیچ گونه جای دهن خویش گشوده نکند از آنکه آب دریا شور بود و آن حیوان که اندرو باشد به هلاک [آید]. پس چون حرکت تمام یافته شد به وقتی معلوم از قعر دریا بر روی آب می‌آید و دهن باز کند تا از آن بخاری که از دریا برخاسته [۶۵ الف] بود در وی نشیند همچون ژاله که بر گیاه نشیند. چندان که آن حیوان از آن ژاله پر شود. پس صدف را دهن بر یکدیگر آید و باز به قعر آب شود و به میان گل نرم فرو شود و حرارت طبع آن حیوان آن را طبخ کند تا در مدتی چون زیبقی شود. پس آن حیوان ثقل او برنتابد از خویشتن بیرون کند، همچنانکه وقت زادن مردم باشد. پس این صدف بر روی آب آید. باشد که به یک پاره بماند و باشد که به چند پاره شود همچنان که زیبق که در جایی ریزند. گاه باشد که به یک پاره شود

و گاه باشد که به صد پاره شود. پس به مدتها سخت شود و دُرّ گردد.

***

(۴۷) و از جمله جواهر زر و یاقوت و مروارید عزیزتر است،

(۴۸) و نحاس نزدیک است به زر، و قلعی به سیم.

(۴۹) و ما از بزرگی شنیدیم که قلعی از زرنیخ و زیبق است نه از کبریت، و این نزدیک است.

(۵۰) و حکما متفق‌اند که سرب بهتر از قلعی است.

(۵۱) و از جمله معدنیها مرقشیثا[1] و دهنج و لاجورد و شادنه و پیروزه و بیجاده و عنبر و مغناطیس و آنچه بدین ماند بسیارست و اصحاب کیمیا آن را به کار دارند.

(۵۲) و این قدر اصل [است] در شناختن معدن و نبات و جواهر و غیر آن.

و الله اعلم بالصواب.

---

۱ ـ اصل: مرتشیثا.

خلاصهٔ رسالهٔ ششم
از طبیعیّات
در
ماهیت طبیعت

بسم‌الله الرحمن الرحیم

(۱) بدان که طبیعت به قولی از متقدمان قوّتی است از نفس کل در همه اجسام [۶۵ ب] سماوی و ارضی از محیط فلک المحیط تا مرکز زمین.

(۲) و اصحاب منطق گویند طبیعت مبدأ حرکت اولی است که نخست پدید آید از قصد اول که فعل واجب الوجودست و آن خیر محض است که در آن هیچ شرّی نیست، زیرا که فعل واجب الوجود عقل است، و نفس نه فعل واجب الوجود است بل فعل فعل واجب الوجودست و همچنین هیولی فعل فعل اوست و برین قیاس تا به مرکز زمین، و این هر دو ذکر در حق طبیعت به یکدیگر نزدیک است و تفاوتی نکند. و ازین است که بزرگان گویند: العقل والنفس و الطبیعة و الجوّ بمنزلة واحدة.

(۳) پس بباید دانستن که جملهٔ عالم یازده کره است گرد، و آفتاب در میان این کره‌هاست: پنج از جانبی و پنج از جانبی دیگر.

(۴) از جانب اول که فوق است فلک مریخ و مشتری و زحل و کواکب ثابته و فلک محیط است.

(۵) و از جانبی دیگر که تحت خوانند فلک زهره و عطارد و قمر و کرهٔ هوا و زمین

است.

(۶) و این جمله که یاد کردیم یک تن است، و نفس کل جان این تن است، و عقل جان این جان است. و این جمله حیوانی است ناطق عاقل ممیز و فعل به اختیار کند.

(۷) و این زمین در میان حیوان چون ثفلی است گرد کوچک در میان امعای این حیوان، و حیوان در زمین چون حیوانی بود در میان آن ثفل و محلی ندارد. هر آنچه درین زمین است در جنب آن حیوان بزرگ [است] و آن حیوان را مرگ نیست. چه حیات او ذاتی است و آنچه بر زمین است حیات او عرضی است، و چون خلطی که در میان [۶۶ الف] حیوان بیاید.

(۸) و این هفت کوکب درو هفت اعضایند، چون: دل و جگر و دماغ و معده و طحال و شش و گرده.

(۹) و هر چه درین زمین است همه صورت ازو می‌پذیرد و هر چه بخواهد بودن از اول در فلک پدید آید، پس در عناصر، پس در حیوان، پس در نبات، پس در معادن. هر چه لطیفترست اثر آن زودتر و بهتر پذیرد.

(۱۰) و هر کوکب را در زمین بقعه‌ای هست که آن بقعه نصیب او باشد.

(۱۱) چنانکه زحل را وادیها و صحراهای سخت و کوهها.

(۱۲) راهها[ی] شارع و جویها و رودها[ی] بزرگ و کوچک و این نصیب جدی و دلو است.

(۱۳) و مشتری و قوس و حوت را مسجدها و هیکلها و کلیسا و مدارس و مواضع قرآن و جای قضات و اشراف و آنچه بدین ماند از عیدگاهها و منابر و صوامع و مکتب قرآن.

(۱۴) و مریخ و حمل و عقرب را آتشکد[ه]ها و جایی که آتش کنند و حیوان را کشند و جای لشکر و جای دزدان و وحوش و مانند این.

(۱۵) و زهره و میزان و ثور را بستانها و جای تماشا و مجلس نشاط و شراب و خوشی و لذت و معاشرت و خندناکی.

(۱۶) و عطارد و جوزا و سنبله را بازارها و پیشه کاران و جای مناظره در علوم و

دیوان و کتابت علم.

(۱۷) و هر آن وقت که ایشان در شرف و نیکو حال باشند این جمله نیکو و به مراد باشد.

(۱۸) و دلیل آنکه گفتیم که این عالم یک حیوان است آن است که ما در خویشتن نگاه کنیم که ما را تنی است و جانی و قوّتهای درین تن چون قوّت سمع و بصر و شمّ و ذوق و لمس و متخیله و متفکره و حافظه و متوهمه و حس مشترک و دل و جگر و شش و معده و طحال و زهره [۶۶ ب] و دماغ و هفت اندام سر و پای و دست و پشت و شکم و آلت مردی مردان را و آلت مادگی زنان را، و هفت قوّت دیگر در تن است: چون جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه و غاذیه و نامیه و مولده. و جان سلطان است و جمله تن در حکم او. و همچنین حال فلکها چون تفحص کنیم او را این جمله هست و تمامتر حیوان وی است و آدمی نموداری است.

(۱۹) و اگر کسی درین رسالت نیک اندیشه کند که او را هیچ شکی و اشکالی در طریق حکمت و شریعت نماند الا که حل شود و ما درین میانه بازگوییم.

(۲۰) بداند که از کرهٔ آفتاب قوّتی روحانی به جملهٔ عالم پیوسته است به افلاک و کواکب و ارکان و اجسام کلی و جزوی، و صلاح عالم بدان است و تمامی وجود بدوست. چنانکه در دل است که حرارت غریزی وی به همه تن پیوسته است.

(۲۱) و آفتاب دل این حیوان بزرگ است و حیات این حیوان از وی است، و حکما این قوّت آفتاب را که به عالم پیوسته است «روحانیّات آفتاب» گویند، و شریعت آن را ملکی بزرگ خواند که او را لشکرها و حاشیتها باشد و اسرافیل یک قوّت است از قوّتهای آفتاب.

(۲۲) و همچنین از جرم زحل قوّتی روحانی به همه عالم پیوسته است از محیط تا به مرکز، و هیولی همهٔ عالم بدین قوّت قبول صورت تواند کرد و این را قوّت ماسکهٔ این حیوان خوانند. و همچنان که از طحال قوّت سودا به جملهٔ تن پیوسته است و قوّت ماسکهٔ تن بدان است این کوکب طحال این حیوان بزرگ

است، و این قوّت که از وی به عالم پیوسته است حکما آن را «روحانیّات زحل» خوانند و شریعت آن را [۶۷ الف] ملکی خواند [با] لشکری بسیار و اعوان فراوان، و **ملک الموت** یک قوّت است از این قوّتها.

(۲۳) و همچنین از جرم مریخ قوّتی روحانی به عالم پیوسته است به کلی و جزوی و طلب غایات کردن و بزرگواری جستن همه از وی است، همچنانکه از زهره صفرا به جملهٔ تن پیوسته است خلطها به همه تن می‌رسد، و حکما این قوّت را «روحانیّات مریخ» خوانند و شریعت آن را ملکی خواند خداوند لشکرها[ی] بسیار و اعوان بی عدد، و **جبرئیل** یک قوّت است از قوّتهای او و این کوکب زهرهٔ این ملک است یعنی از آن این حیوان بزرگ.

(۲۴) و همچنین از کرهٔ مشتری قوای روحانی به جملهٔ عالم پیوسته است به کلی و جزوی و اعتدال طبعها بدوست و سبب خیرات است و جسم مردم بدان پرورش می‌یابد، و این کوکب جگر آن حیوان است و حکما این قوّت را «روحانیّات مشتری» خوانند و شریعت آن را ملکی خواند که لشکر بسیار دارد، و **رضوان** خازن بهشت یک قوّت است از این قوّتها.

(۲۵) و همچنین از کرهٔ زهره قوّتی روحانی به جملهٔ عالم پیوسته است و زینت عالم و جمال و رونق موجودات ازین قوّت است، همچنانکه از معده غذا به جگر و همه تن پیوسته است و شهوت و لذت و نشاط همه از وی است و این قوّت را حکما «روحانیات زهره» خوانند و شریعت آن را ملکی خواند خداوند لشکرهای بسیار و **حورالعین** از این قوّت است، و این معدهٔ این حیوان بزرگ است.

(۲۶) و همچنین از عطارد قوّتی کلی به اجسام عالم پیوسته است و معرفت چیزها و خاطر و [۶۷ب] الهام و وحی و علمهای غریب از وی است و همچنین از دماغ قوّت وهمی و فکر و فراست و دلائل عقل می‌آید، و حکما این قوّت را «روحانیّات عطارد» گویند و شریعت آن را ملکی خواند [با] لشکرها و ولدان، و **غلمان** ازین قوّت باشد و **کرام الکاتبین** هم ازین قوّت باشد، و این کوکب به منزلت دماغ است این حیوان برزگ را.

(۲۷) و همچنین از قمر قوّتی به جملهٔ عالم پیوسته است به کلی و جزوی و آن قوّتی باشد متوسط میان هر دو عالم همچنانکه از شش به همه تن پیوسته است که نفس زدن و حرارت غریزی به کار دارد واین قوّت را «روحانیّات قمر» خوانند و شریعت آن را ملکی خواند که برکات و نعمت و توانگری مردم ازوست و میکائیل ازین قوّتهاست، وگویند علمهای مردم این ملائکه بر آسمان برند.

(۲۸) و از ستارگان ثابته از هر یکی قوّتی به عالم پیوسته است و بدان فعلها می کند.

(۲۹) پس چون در حقیقت آنچه ما یاد کردیم نگاه کند بداند که درعالم جور و ظلم نیست، زحل و مریخ نحس نیستند، و مرگ بیداد نیست، و قتل ظلم نیست، و حسابهای آن جمله از خویشتن کند چنانکه تعصب و میل از خود دور کند.

(۳۰) و در تشریح مردم نگاه کنند وگویند اگر زهره نبودی معده به یاری کدام خلط هضم طعام کردی، از آنکه تا از زهره صفرا در معده بیخته نشود طعام در معده در جوش نیاید خام بماند یا از آن خلطهای فاسده آید.

(۳۱) و همچنین حال زحل و طحال که اگر زحل نبودی طحال نبودی که طحال از سودای خشک از جگر به خویشتن کشد والا جگر را غلبهٔ [۶۸ الف] سودا خشک کردی و چنان نماندی.

(۳۲) و همچنین اگر زحل نبودی بعد از پیری مرگ نبودی و آن و بال عظیم بودی.

(۳۳) و هر یکی ازین کواکب اگر نبودی نشایستی و ناقص بودی چنانکه در کتب نجومی یاد کرده‌اند.

(۳۴) و هرکه درین رساله به شرط خویش نگاه کند و علم به سبب آفرینش افلاک و کواکب بداند. به هیچ اشکالی فرو نماند و به علمهای بسیار حاجتمند نشود.

(۳۵) و این سخن در رسالهٔ دیگر گفته خواهد شد. اینجا این قدر کفایت است.

والله اعلم بالصواب و الیه المرجع و المآب.

خلاصهٔ رسالهٔ هفتم
از طبیعیّات
در
اجناس نبات

بسم‌الله الرحمن الرحیم

(۱) بداند که حق تعالی به عنایت خویش تحت فلک قمر چهار عنصر پدید کرد، و مادهٔ این سه نوع که حیوان و نبات و معادن است ازین چهار عنصرست و مدّبر آن طبیعت است که مبدأ حرکت اولی است و فاعلی که این قوّت تدبیر بر تواتر بدین چهار عنصر می‌رساند افلاک و کواکب‌اند.

(۲) طبیعت چون نجّار، افلاک چون دست و تیشه و ارّه، و عناصر چون چوب وآهن که از آن سریر و در و تخت کنند، و حیوان ونبات و معادن چون تخت و سریر، و هر چه از نبات در عالم باشد از جنس خود پدید آید و همچنین حیوانات. و به اصل خود مانند بود، چون حیوان از نطفه و مرغ از خایه و حبوب از دانه.

(۳) و فی الجمله هیچ نباتی از تخمی دیگر نیاید، همچنانکه از نطفهٔ آدمی جز آدمی نیاید و از آن بهایم نخیزد.

(۴) و از چوب پیراهن وکرباس نیاید، و همچنین از زیبق یاقوت نیاید، و از یاقوت زر نیاید، و از معادن [۶۸ ب] نبات نیاید.

(۵) و همچنانکه در معادن، کمتر معدنی گچ است و شریفتر معدنی یاقوت است، در حیوان کمتر حیوانی کژدم است و حشرات، و بهتر حیوانی مردم است. در نبات

کمتر نباتی «خودروی» است و بهتر نبات خرماست، از آنکه اگر چه به صورت نبات است به معنی حیوان است که اگر او را سر ببرند بمیرد، و اگر میخی به جای دل او فرو برند بمیرد، و اگر اره بر تن او نهند آنگاه که او بار نیارد و او را تهدید کنند که اگر سال آینده بار نیاری تو را ببریم بار آورد، و همچنانکه حیوان را فحل کنند از نر بعضی در دهان وی نهند حامل شود.

(۶) و نبات اگرچه حیوان نیست به معنی، به صورت اما ذو نفس است و رویندهٔ. و سبب او اگر چه تخم است اما سبب بزرگترین وی آب است که اگر تخم و زمین و آفتاب که هر سه علت نبات‌اند باشد و علت دیگر مکونات از حیوانات و معادن، اگر آب نبود نه نبات بود و نه حیوان. از آنکه ما همی بینیم که از زمین شوره چون آب هست گیاه می‌روید مانند «اشنان». و حیوان در زیر زمین می‌باشد بی‌شعاع آفتاب. و بی‌آب هیچ جای حیوان و نبات نتواند بودن البته.

(۷) و هیچ بزرگی بر نفس نباتی منکر نیست و پرورش نبات همچون پرورش حیوان است و مثالهایی که ما در حق جگر گفته‌ایم در حق نبات متساوی است، از آنکه جگر را هفت قوّت هست: چون جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه و غاذیه و مولده و نامیه.

ـ چنانکه جاذبه آب به خود کشد،

ـ و ماسکه آن را نگاه دارد،

ـ و هاضمه آن را طبخ کند،

ـ و دافعه به شاخه‌ها دهد،

ـ و غاذیه از آن [۶۹ الف]کیموس سازد یعنی مایهٔ آنچه خواهد،

ـ و مولده از شاخه‌ها بیرون افکند،

ـ و نامیه او را پرورش دهد.

(۸) و اسم نبات بر همه رستنیها افتد چنانکه منطقیان گویند که جنس است، و درین رساله نام نباتها و درختان چون سیب و به و خیار و خربوزه و صورتها [ی] مختلف نباتی یاد کرده است.

(۹) و در آن علمی نبود که منطقیان را به کار آید تا در برهان به کار آید.

(۱۰) و ما گوئیم آخر مرتبه نباتی به اوّل مرتبهٔ حیوانی پیوسته است و آخر مرتبهٔ حیوانی به اوّل مرتبهٔ انسانی پیوسته است و آخر مرتبهٔ انسانی به اوّل مرتبهٔ ملکی پیوسته.

(۱۱) و بعد از حیوان شریفتر چیزی نبات است، چنانکه بعد از ملک شریفتر چیزی انسان است.

(۱۲) و این مقدار کفایت است، و بعد ازین رسالهٔ حیوان آورده بود و درو هیچ علمی نبود که آن در برهان یاد شاید کرد. باز گذاشتیم.

والله الموفق.

* * *

«رسالهٔ حیوانات در اصل بیستم بود که فرو گذاشت».[1]

---

۱ ـ این جمله در کناره و به همان خط اصلی آمده است.

خلاصهٔ رسالهٔ هشتم
از طبیعیّات
در
ترکیب جسد

بسم‌الله الرحمن الرحیم

(۱) بداند که از حیوان آنچه به درجهٔ ملکی نزدیک است انسان است و او از تنی و جانی مرکب است و عاقل و ممیز است و رای کلی استنباط کند و صناعتها از خویشتن نهد و دعوی شناخت چیزها کند و ازین سخن ما را مقصود آن است که تا پسندیده باشد که عاقل دعوی شناخت ملکوت و دعوی شناخت شرایع و ادیان کند و او خویشتن را بشناسد.

(۲) و این کس که براین صفت باشد [۶۹ ب] مثال او چنان بود که کسی دعوی کند که من خلق را طعام می‌دهم و او خود گرسنه باشد، یا کسی که دیگری را گوید که جامه می‌کنم و او عریان باشد، و یا کسی که درمان بیماری کند و خود بیمار باشد و چارهٔ[1] خویشتن نداند و این معنی عقلا را سخت ناپسندیده بود.

(۳) پس باید که مردم ابتدا[ی] دانش به خویشتن کند آنگه به چیزی دیگر، با آنکه جملهٔ حکما[ی] اوایل متفق‌اند که هر که تن و جان خویشتن را بشناخت هر دو جهان را بشناخت. پس بداند که نام انسان برین جمله است که آن را تن و جان

---

۱ ـ اصل: جاده.

خوانند و تن چون خانه‌ای است و جان چون کدخدای آن خانه.

(۴) و در مثال محسوسات تن چون پوستی باشد و جان چون مغز، یا تن چون مغز بود و جان چون روغن، و اگر بهتر بنگرد تن چون روغن باشد و جان چون قوت که به روغن متصل است که به تن پیوسته است. و به وجهی دیگر تن چون مرکبی است و جان چون راکبی و چون هر دو به هم یاد کنند سوار خوانند و شناختن آن به سه وجه بود:

ـ اول نظر کردن در حال تن و آنچه به وی پیوسته است.

ـ دوم نظر کردن در حال جان و صفتهای خاص او بی آنکه به چیزی دیگر نظر کند.

ـ سوم نظر کردن در حال هر دو و آنچه از مجموع هر دو پیدا می‌آید.

(۵) اما نظر کردن در حال تن آن بود که بداند و بشناسد هر آلتی که تن راست از پوست و گوشت و پی سپید و پی زرد و استخوان و آلات اندرونی که چند باشد و هر یک به چه کار آید و از بیرون و اندرون چه کار کند. و این در علم تشریح باز گفته آید [۷۰ الف] ولکن قدری مانند مدخلی باز گوئیم.

(۶) بداند که مردم چنین که هست به نفس خویش عالمی است. و علما گویند که انسان عالم صغیر بود و مقصود علما ازین لفظ آن است که هر چه در افلاک و کواکب و طبایع و موجودات از معادن و نبات و حیوان موجود است در انسان همان موجودست بلکه تمامتر و نیکوتر.

(۷) اول بداند که مردم از عناصر خاکی نیست که آن آتش و باد و آب و خاک است که این هر چهار از گرمی و سردی و تری و خشکی است و گرمی و سردی و تری و خشکی از اصل طبیعت است که حرکت اولی است که یاد کردیم.

(۸) پس به جای آتش در مردم صفراست و به جای باد خون است و به جای آب بلغم و به جای خاک سودا، و اخلاط مردم جمله ازین چهار رکن است، و سردی و تری و گرمی و خشکی چهار قوّت است درین چهار خلط که از طبیعت عناصراند، و اضافت کنند این خلطها را بدین صفات با عناصر.

(۹) و نه جوهر است در مردم چون: استخوان و مغز و رگ و پی و خون و گوشت و

پوست و ناخن و موی.

(۱۰) و ده طبقه[1] است در مردم: سر و گردن و سینه و بالای[2] سینه و زیر شکم و زهار و سرین و ران و ساق و پای.

(۱۱) و آنچه اصل است که آن را «عمد» خوانند: استخوانها و بندهاست.

(۱۲) و یازده خزانه است در مردم: دماغ و نخاع و شش و دل و جگر و سپرز و زهره و معده و امعاء و گرده‌ها و خایه‌ها.

(۱۳) و سه شارع است در مردم چون: رگهای [ی] جهنده و ناجهنده، و مجری آب و غایط، و مجری طعام و شراب.

(۱۴) و دوازده (؟) سوراخ است در مردم: دو از چشم و دو از بینی و دو از گوش و دو مجری ثفل [۷۰ ب] و دهان و ناف.

(۱۵) و هفت پیشه‌کارند[3] در مردم: جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه و نامیه و غاذیه و مولده.

(۱۶) و به اتفاق هر چه در عالم علو [ی] و سفلی است در مردم هست. طبقه‌های تن چون افلاک، و اعضاء رئیسه چون کواکب، و چهار طبع چون چهار خلط. و آنچه در زمین است از نبات و معادن جمله در مردم است چنانکه یاد کردیم.

(۱۷) و بر عاقل واجب است که خویشتن را به تفصیل بداند نه به تخمین، چنانکه گوید «سر» و بس، او را ازین شناخت سر همان نصیب بود که طفلی یکساله را. بلکه به شرح و تفصیل بداند چنانکه گوید تن مرکب است از پوست و استخوان و گوشت و پی زرد و سفید و اعضاء رئیسه که مخدومند و اعضاء غیر رئیسه که بعضی خادمند و بعضی نه خادم و نه مخدوم.

(۱۸) و سر را تجویفها [ی] بسیارست و نخست جای دماغ است و آن به اول به سه قسم منقسم گردد: یکی در پیش سر و آن دو خانه است و یکی در سر، و در میان این تجویفها مغزست که آلت حسّ است و آلت حرکت، و این مغز در

---

۱ ـ مجلس ۱۱۲ و ملک ۱۰۵۶ : طبقتست.پاریس: طبیعت. (از روی نسخهٔ ۸۲۲ ملک آورده شد).

۲ ـ اصل : بلای.

۳ ـ اصل: پیشکار. در عربی «صناع» است.

میان دو غلاف نهاده است که اطباء آن را «غشاء» خوانند، و یکی به دماغ نزدیکترست پیوست کدو سر، باز دوسیده و عصبها همه از آن می‌زاید.

(۱۹) و این دماغ که در میان این کدوست سرد و ترست و در اول آفرینش سبب آن بدان مزاج نهاده‌اند که اگر دماغ گرم و خشک بودی بگداختی و اگر نیز بگداختی چون گرم و خشک بودی هرگز آدمی خداوند رای نبودی [۷۱ الف] و اگر رای زدی خطا بودی، و این بزرگتر عنایتی است از واجب الوجود و ما در اثبات عنایت دلیلها بگوئیم بعد ازین.

(۲۰) و گوید چشم مرکب است از هفت طبقه و سه رطوبت:

ـ اول سپیده و آن را «ملتحمه» گویند.

ـ دوم قرنیه گویند.

ـ سیوم طبقهٔ عنبی.

ـ چهارم طبقهٔ عنکبوتی.

ـ پنجم طبقهٔ شبکی.

ـ ششم طبقهٔ مشیمی.

ـ هفتم طبقهٔ صلبه.

(۲۱) اما رطوبت اول بیضی است که در میان طبقهٔ عنکبوتی و عنبی است.

ـ دوم جلیدی که آن حدقه است.

ـ سیوم زجاجی که در میان عنکبوتی و شبکی است.

و در جملهٔ این از بهر آن است تا اگر ناگاه به مردم چیزی باز خورد که از آن خبر ندارد مانند آتش و آب و ددزیانکار و خصم هم جنس یا خزندهٔ کشنده از آن آگاهی یابد.

(۲۲) و انتفاع مردم به چشم بسیارست و درکتب طبی یاد کرده است، و این بزرگتر عنایتی است از واجب الوجود.

(۲۳) و همچنین درگوش نگرد که اگرگوش نبودی صوتها[ی] هم نوع و هم جنس کجا توانستی شنیدن، و اگر حاجتمند شدی به علمی نتوانستی آموختن و نتوانستی آموزانیدن، و تمییز میان زشت و نیکو و خوش و ناخوش نتوانستی

کردن.

(۲۴) و اگر به جای چشم گوش بودی جایی که چشم کار نکند شبی تاریک که پیش آید آنجا گوش به جای چشم بایستد، و جایی که صاعقه آید و از زحمت گوش کار خود نتواند کردن چشم آن را دریابد یا به اثر یا به اشارت.

(۲۵) و همچنین حال زبان [۷۱ ب] که ترجمان عقل است. اگر آنچه در عقل به تمامی ترجمت نکند بعضی را ترجمت کند. و اگر وی نبودی مردم ناشناس بودی و جوهر نفس و عقل از قوّت به فعل نیامدی، و آنچه مضمون دل زید بودی هرگز معلوم عمرو نشدی.

(۲۶) پس چشم چون دیدبان است و گوش چون پاسبان و زبان چون ترجمان.

(۲۷) پس اندرون خود را نگاه کند که از فرق سر تا به قدم دویست و چهل و هشت پاره استخوان است که هر یک کاری را شاید. در سر پنجاه ونه استخوان، و بیست و چهار مهره، و شش استخوان سرین، و هفت استخوان سینه، و چهارده استخوان پهلو، و چهار استخوان کتف، و همچنین گردن، و شصت در هر دو دست، و دو در ران، و شصت در هر دو پای.

(۲۸) و پانصد و نوزده پی زرد و سپید هر یکی در موضعی که این رساله به شرح آن دراز شود.

(۲۹) و همچنین رگها و شریانها که این جمله چون خیمه‌ای بود و استخوان چون ستون خیمه و چوبها[ی] خرگاه، و اعضاء رئیسه چون آلات و اوانی که به کار آید، و نفس ناطقه چون خدواند خرگاه، و قوّتها[ی] طبیعی چون خادمان مثلاً چنانکه اعضاء رئیسه که در اندرون مردم است چون دل و دماغ و جگر و شش و معده و طحال و زهره و گرده و امعاء.

(۳۰) و در مردم سه قوّت است که هیچ طایفه بر وی منکر نیست:

ـ یکی طبیعی خوانند و آن در جگر است،

ـ و دوّم حیوانی خوانند و آن در دل است.

ـ سیوّم نفسانی خوانند و آن در دماغ است.

(۳۱) اما قوّت طبیعی هفت است: [۷۲ الف]

ـ اول جاذبه که چون مردم طعامی در دهان گیرد و بخاید چون فرو خواهد برد؟ تا قوّت جاذبه در گلو نباشد آن طعام از معده به گلو نتواند شد و چون پخته شده باشد جگر آن را به قوّت جاذبه به خویشتن کشد. و در اعضاء اگر قوّت جاذبه نبودی هیچ عضو غذا را از جگر به خویشتن نتوانستی کشید.

ـ و همچنین دیگر فعلها که در قوّت جاذبه است در قوّت ماسکه است که چون طعام در معده شود او را نگاه دارد تا به منفذ زیر معده فرو نشود پیش از طبخ و همچنین منفذ مثانه و مقعد. جمله به ماسکه تواند منع بول و زبل کردن و این قوّت از همهٔ تن به جگر پیوسته است و اعضاء چون از رگها[ی] جگر [خون] بدیشان رساند به قوّت ماسکه تواند داشتن تا به قوّت مولده فعل تولد کند، و اگر قوّت ماسکه نبودی مردم و صورت حیوان و نبات نبودی.

ـ سیؤم هاضمه است و این قوّت از جگر به همهٔ تن پیوسته است خاصه به معده تا طبخ طعام می‌کند واین قوّت هاضمه چون آتش است و معده همچون دیگ و جگر چون طبّاخ. تا چون طعام طبخ شد جگر هر چه خالص است به قوّت جاذبه به خویشتن کشد و به قوّت ماسکه نگه دارد و هاضمه خون [را] گوشت کند.

ـ چهارم قوّت مغیّره است که معده تغیّر در طعام آرد و چون جگر آنچه باید بستاند هم بدین قوّت خون را به گوشت کند.

ـ پنجم قوّت دافعه است که از جگر به همه تن پیوسته است که معده به این قوّت دفع کند طعام را و دفع قوّتها[ی] [۷۲ ب] طعام کند به جگر و مثانه و مقعد و جگر از خویشتن دفع کند و خون خالص کند به رگها.

ـ ششم قوّت مولده است. از جگر به همهٔ تن پیوسته و هر فزایشی که در تن بود از جگر بدین قوت بود.

ـ هفتم قوت غاذیه است. از جگر به همه تن پیوسته که هر چه در تن آلت غذاست بدین قوّت است.

(۳۲) اما قوای نفسانی سه است:

ـ اول قوّت حساسه.

ـ دوّم قوّت مدبره.
ـ سیوّم قوّت محرکه.

(۳۳) اما قوّت حسّاسه پنج قسم شود: و آن سمع و بصر و شمّ و ذوق و لمس است، و در هر یکی قوّتها[ی] مختلف است.

(۳۴) و قوّت مدبّره به سه قسم بود:
ـ یکی وهم است.
ـ و یکی فکر.
ـ و یکی حفظ.

(۳۵) و در هر یکی قوّتها[ی] مختلف و این هر سه در دماغ است چنانکه در کتب معرفت نفس شرح آن داده‌ایم.

(۳۶) اما قوّت محرکه یک قوّت است و در دل است و قوّتها[ی] بسیار تحت این قوّت است.

(۳۷) و این قوّتها را که برشمردیم ابتدایی هست که این جمله تحت آن قوّت است و آن طبیعت است و شاید که او را «نفس» خوانند و شاید که «عقل» خوانند، هر نامی به سبب فعلی که از او پدید آید.

(۳۸) و چون عاقل انصاف بدهد بداند که این عنایت از واجب‌الوجود است، و چرا بر عنایت واجب‌الوجود انکار کنند که خود محسوس است که چون مردم خفته باشد همه اعضا بیکار باشند و حسّ مشترک دیدبانی می‌کند، و شش به نفس روح حیوانی را حرکت می‌دهد، و دل شریانها را بر حرکت می‌دارد، و جگر به وجهی طباخی می‌کند و به وجهی ممیّزی می‌کند و خون سیاه به طحال می‌رساند و خون بیرنگ [۷۳ الف] به شش می‌دهد و خون صافی به واسطهٔ رگها به همه تن می‌دهد و هفت قوّت را به کار می‌دارد. به دل قوّت آفتاب می‌دهد، و به جگر مشتری، و به شش قمر، و به معده و گرده زُهره، و به دماغ عطارد، و به زَهره مریخ. و تن ملکی می‌کند و جان کدخدائی.

(۳۹) و این را شرحها بسیارست و ما گفتیم در هر یکی مدخلی باز گوئیم.

(۴۰) پس معلوم شد بدین دلیلها که مردم عالم صغیر است. استخوان چون کوهها، و

زمین گوشت، و رگها چون دریاها و رودها، و دماغ و سینه چون فلکها، و اعضاء رئیسه چون کواکب، و قوّتها[ی] نفسانی چون ملایکه.

(۴۱) و این قدر درین باب کفایت است.

خلاصهٔ رسالهٔ نهم
از طبیعیّات
در
حاسّ و محسوس

بسم الله الرحمن الرحیم

(۱) بدان که علم مردم به موجودات از سه طریق باشد:
ـ اول از طریق «حواسّ پنج‌گانه» که آن اول طریق است به معلومات، و مردم با اطفال و بعضی از حیوانات درین طریق شریک‌اند.
ـ دوم طریق «عقل» است به مقدمات اولیّات، و مردم درین طریق با اطفال و حیوان غیرناطق شریک نیستند. ولکن عالم و غیرعالم در این شریک باشند.
ـ سیوم طریق «برهان» است و این خاص حکما را باشد و معرفت بدین طریق بعد از معرفت علوم ریاضت و هندسه و منطق باشد و هر یک به جای [۷۳ ب] خویش گفتیم.

(۲) و «محسوسات» را به حسّ درتوان یافت و معقولات اولی را به عقل مجرّد و برهان به آلتی که عقل بیند و آن منطق است.

(۳) اما حواس آلتهایی باشند جسدانی و آن چشم و گوش و بینی و زبان و دست است به مشارکت همه تن.

(۴) اما قوّت حسّاسه به قوّت روحانی باشد و شاید که «نفسانی» گویند و این قوّتها در هر عضوی فعلی کند.

(۵) اما محسوسات عرضها می‌باشند قائم به جسم و جوهر مرکب و شاید که «جسم» تنها گویند و شاید که «جوهر مرکب» گویند و پس این عرضها اثر کنند در حواس خمسه از جهت کمیت و کیفیت.

(۶) اما قوّت باصره در آن هفت طبقه و سه رطوبه است که یاد کردیم.

(۷) و قوّت سامعه اندرون گوش است در پوستی که آنجا گسترده است.

(۸) و قوّت شمّ در عصبی است مجوّف که در اندرون بینی است همچون دو سر پستان و تجویف او چون خانهٔ زنبور بود و گاه باشد که چون استخوان گاو یا استر کهن شده باشند. بشکنند در اندرون آن استخوان تجویفها پدید آید که به تجویف آلت شمّ ماند.

(۹) و قوّت ذوق در رطوبتی بود که بر روی زبان گسترده باشد.

(۱۰) و قوّت لمس بر همه تن گسترده است ولکن در دست قوّت بیشتر کند.

(۱۱) و محسوسات جمله از پنج نوع باشد:

ـ اول طریق لمس است و آن ده نوع است: گرمی و سردی و خشکی و ترشی و درشتی و نرمی و سختی و ستبری و سبکی و گرانی.

ـ و جنس دوم طریق ذوق است که طعم بود و آن نه گونه بود: شیرینی [۷۴ الف] و ترشی و تلخی و شوری و چربی و تیزی و خوشی و عفوصت و قبوضت.

ـ و جنس سیوم طریق شمّ است و آن دو نوع بود: خوش و ناخوش.

ـ و جنس چهارم سمع است و آن دو نوع بود: حیوانی و غیرحیوانی. اما غیرحیوانی دو نوع است: یکی طبیعی و یکی آلتی. و حیوانی دو نوع بود: منطقی و غیرمنطقی. و منطقی نیز دو نوع باشد: برهانی و غیربرهانی.

ـ جنس پنجم مبصّرات است و آن ده نوع است: نور و ظلمت و لون و جسم و سطح و شکل و وضع و بُعد و حرکت و سکون.

(۱۲) اما قوّت لمس حرارت و برودت را چنان بود که چون چیزی گرم بدو باز خورد حرارت طبیعی در لمس زیادت شود و غلبت کند بر برودت که درین است تا نفس آن را دریابد، و چون چیزی سرد به وی بازخورد برودتی که طبیعی

حیوانی بود زیادت شود تا غلبت کند بر حرارت غریزی مردم، تا قوّت مخیّله از دماغ خبر یابد.

(۱۳) و اگر آن جسم در مزاج حرارت و برودت مخالف جسم مردم نبود هیچ اثری به حسّ نرسد. لکن از دو وجه خالی نباشد: یا آن جسم از تن مردم درشتتر یا نرمتر، پس حسّ از آن خبر دهد. و اگر در نرمی و درشتی با تن مردم مساوی باشد یا هم نوع بود یا نه هم نوع چون کودک و کنیزک و غیر آن، یا چون دوست و برادر و خویش و مانند این. اگر محل [۷۴ب] شهوت بود آلتها[ی] شهوت حرکت کند و اگر نه محل شهوت بود حسّ از آن خبر نیابد.

(۱۴) لکن کمتر چیزی باشد که در لمس آید که به حرارت و بردوت و نرمی و درشتی با تن مردم یکی باشد مگر هم تن مردم.

(۱۵) و همچنین اگر سخت باشد چون به مردم رسد مردم از لطافت از وی دور شود. و از طبیعت جسمی باشد که جسم سخت فروبرد چون چوب به آب و گل و خمیر و مانند این.

(۱۶) پس حسّ لمس به قوّت نفسانی دماغ از سختی آن جسم خبر دهد و هم برین قیاس قوّتها[ی] دیگر می‌داند.

(۱۷) اما خشکی و تری، چون جسمی خشک با تن مردم ملاقات کند رطوبتی که در مسام بود از غلبهٔ آن جسم خشک او را پراکنده کند و حسّ از آن خبر یابد، و اگر تر باشد رطوبت آن مسام به ملاقات آن رطوبت زیادت شود و در حسّ پدید آید.

(۱۸) اما گرانی و سبکی، چون به مردم رسد قوّتی که در عصب و عضلهٔ مردم بود بداند و حسّ از آن خبر دهد.

(۱۹) اما چگونگی ذوق، چنان است که هرگاه چیزی به رطوبت زبان رسد از آن مزاج که در وی بود با رطوبت زبان آمیخته شود و آن رطوبت به مسامها[ی] زبان فروشود و از آن نه گونه که تفصیل دادیم خبر دهد از آنکه از اندرون پوست زبان بر روی گوشت عضله‌ای هست که از دماغ به وی پیوسته است.

(۲۰) اما ادراک قوّت شامّه، بخاری لطیف از اجسام حل می‌شود [۷۵الف] و با هوا

مزاج می‌پذیرد مزاجی روحانی لطیف. پس هوا به لطافتی که در وی باشد مانند بخار شود. اگر خوش بود خوش گردد و اگر ناخوش بود ناخوش گردد.

(۲۱) پس هر حیوانی که او را شش باشد و هوا به نفس به خویشتن کشد به آلت حسّ که گفتیم چون دو سر پستان که آلت شمّ است، پس آن هوا که در تجویف این آلت بود مانندهٔ آن چیز شود، پس حسّ از آن خبر دهد. پس اگر آن هوا خوش باشد نفس حسّی بدان سبب خوش شود و اگر ناخوش بود نفس را از آن کراهیتی پدید آید.

(۲۲) و بدان که مشام حیوان در خوشی و ناخوشی بویها مختلف‌اند. چون خنفساء که از گُل بمیرد و به سرگین زنده شود و چون کنّاس که از بوی عطر رنجور شود و به بوی نجاست نیک گردد. و درین معنی اختلاف بسیارست که جمله به حسب مزاج است و به حسب آن خلط که در تن غلبه دارد.

(۲۳) اما مدرک قوّت سامعه دو نوع است: حیوانی و غیرحیوانی. اما غیرحیوانی دو نوع باشد: یا طبیعی [یا] آلتی. طبیعی چون آواز سنگ و آهن و چوب و رعد و باد و هرچه بدین ماند، و آلتی چون آواز طبل و بوق و نای و ابریشم و آنچه بدین ماند.

(۲۴) و حیوانی دو نوع بود: منطقی و غیرمنطقی. اما غیرمنطقی آواز حیوان غیرناطق و منطقی آواز مردم است، و این دو نوع بود: یکی اینکه بر چیزی دلالت کند، دیگر آنکه بر هیچ دلالت نکند. اما آنکه بر چیزی دلالت نکند چون خنده [۷۵ب] و گریه و هر آوازی که آن را هجا نباشد بر چیزی دلالت نکند، و آنچه بر چیزی دلالت کند آوازی بود که در آن هجا باشد و این جمله کوفتن دو چیز بود بر یکدیگر یا بسودن دو جسم با یکدیگر تا بدان صدمه در هوا موج پدید آید و بقدر قوّت آن هر دو جسم چندان که تواند آن موج برود.

(۲۵) پس اگر اتفاق افتد که قوّت سامعه بر گذر آن موج بود آن قوّت که در ظاهر سامعه مرکب است به سبب تموّج هوا آن را دریابد و متخیّله را خبر دهد. و مثال موج زدن هوا آن بود که اگر سنگی در آب اندازند بدان موضع که سنگ فرورفته باشد دایره‌ای پدید آید و فراخ می‌شود، همچنین با آن قوّت به فنا

شود. الا آنکه هوا در شش جهت موج زند و آب در یک سطح و موج هوا نیک ماند به فراخ شدن آبگینهٔ گداخته از دمیدن آبگینه گر، از آنکه باد آبگینه را فراخ کند.

(۲۶) و سبب آنکه چرا آواز دور نمی‌رسد یا چرا منقطع می‌شود آن است که قوّت منقطع می‌شود چنانکه سنگ در آب که چون دایره بگردد هر چند زمان برمی‌آید دایره فراختر می‌شود، و هر دایره که فراختر شود قوّت بیشتر خواهد و هر زمانی قوّت کمتر می‌شود تا آنگه که مضمحل گردد. و مثال آنکه مردم کمان بکشند، به اول قوّت بسیار بود، و کشیدن در اول سست بود و هرچند بیشتر کشد زور مردم کمتر می‌شود، و چون کمان پاره‌ای کشیده شد سخت‌تر [۷۶ الف] باشد زور بیشتر خواهد. پس فنای قوّت سامعه بدینگونه بود.

(۲۷) اما چگونگی ادراک بصر. بداند که سمع را دو قوّت باشد که شب و روز و تاریکی و روشنایی این قوّت را تفاوتی نکند و همچنین حال لمس و ذوق و شمّ.

(۲۸) و حال باصره بر خلاف این است، از آنکه در تاریکی نبیند. و قوّت سامعه از بسیار چیز خبر دهد که میان وی و آن چیزها حائل باشد، و قوّت باصره را این قدرت نباشد. و ازین است که بیشتر حکما قوّت سامعه را فضل نهند بر قوّت باصره.

(۲۸) و در **قرآن** چون این هر دو صنف را باری تعالی می‌گوید نخست سمع را یاد می‌کند. پس شرف سمع زیادت باشد از آنکه فایدهٔ سمع زیادت است.

(۲۹) اما چشم مردم ظلمت را بیند ولکن در ظلمت هیچ نبیند و در روز نور بیند و به نور دیگر چیز را بیند و نور را به خویشتن بیند. چه سپیدی مانند است نور را و سیاهی مانند است ظلمت را. و همچنین هیچ لونی بر سیاهی چنانکه هست خویشتن را نتواند نمودن و بر سپیدی هم سپیدی، و هم لون به حال خویش تواند بود.

(۳۰) و نور و ظلمت در اجسام عالم همچنان است که روح در جسد. اگر اجساد پاک بود و کدورت ندارد روح در وهم آن فعل کند که نور در اجسام شفاف چون

بلور و آبگینه و این مثال سخت روشن است.

(۳۱) و چون نور بر سطح جسم تابد اگر شفاف بود و اگر نه عکس آن نور با آن رنگ جسم در رطوبت جلیدی و عنبی و شبکی افتد که آیینهٔ جسم‌اند.

(۳۲) اما لونها[ی] مختلف در یک حال چگونه می‌پذیرد و این اعتبار به آینه [۷۶ب] باید کرد که سیاه و سپید در و به یک حال پدید بود و چنانکه لمس که خشن را و اطلس را، و سرد و گرم را، و سخت و سست را به یک حال دریابد بی‌هیچ تناقضی.

(۳۳) و بداند که این قوّتها که ما ذکر کردیم در حق مردم چنان است که دست و پا و سر که مثلاً دست عضوی بود بجز از پای و کار پا نتواند کرد و به پای نماند. پس وی جدا بود و پای جدا.

(۳۴) بلی مردم را یک نفس بیش نیست. چون در سمع فعل کند آن را سامعه خوانند، و چون در چشم کار کند آن را باصره خوانند، و چون در جگر فعل کند آن را «طبیعی» خوانند، و چون در نفس دماغ فعل کند آن را «نفس حیّ» خوانند چنانکه ابداع اول که باری سبحانه و تعالی کرد آن را «جوهر» خوانند.

(۳۵) پس اگر این جوهر تدبیر اجسام کند آن را «نفس» خوانند، و اگر معانی موجودات عالم را معلوم کند او را «عقل» خوانند، و اگر تدبیر نبات کند او را «نفس نباتی» گویند، و اگر تدبیر مردم کند او را «نفس انسانی» خوانند، و چون در بدن تدبّر جگر کند «نفس طبیعی» گویند، و همچنین در هر موضعی او را بدان نام خوانند که آن فعل کند.

(۳۶) پس نفس کل عالم یک نفس است و نور او یک نورست، ولکن چون در نبات فعل کند او را مستحیل کند و چون در مردم فعل کند حیات حیوانی دهد و فعل یکی است، اما به سبب موضع نام فعل بگردد، اگر در محسوس باشد و اگر در معقول.

خلاصهٔ رسالهٔ دهم
از طبیعیّات
در
مسقط نطفه

بسم‌الله الرحمن الرحیم [۷۷ الف]

(۱) چند جای گفتیم که آنچه تحت قمر آید چهار جنس‌اند: عناصر و معادن و نبات و حیوان.

(۲) اما عناصر از جملهٔ بسایط است و سخن درین رساله در مرکبات است و آن سه جنس است: معادن و نبات و حیوان، و این اجناس انواع شوند به سبب خاصیتی که دریشان است به «فصل ذاتی» و خاصهٔ فصل ذاتی چون کوتاهی، و «خاصه» چون خنده مردم را.

(۳) و گفتیم که «نفس کلی» از ورای جملهٔ کاینات پیوسته است و محیط بر همه و مدبّر همه. پس چون عناصر به سبب حرکت فلک و کواکب حرکت کنند لابد بود که در زمین از آن تولدات پدید آید به حسب حرکت آن. و در حال که پدید آید از «نفس کلی» قوّتی بدو پیوندد و آن را «نفس جزوی» خوانند. و این حال که پدید آید یا در معادن بود یا در نبات یا در حیوان.

(۴) و گفتیم که بودن معدنیها چگونه است. اما آن وقت که «نفس جزوی» به وی پیوندد آنگه بود که مزاج زیبق به کبریت باشد و تا آن وقت که آن آب در آن غار یا در آن کان قرار گرفته بود، چنانکه آب در کوزه به وقت فروریختن. و نبات یا به

تخم است یا خودروی، و حیوان یا از تناسل است یا از تکوین.

(۵) و این جمله را وقتی معین است که در آن وقت درجه‌ای از درجات افلاک به ضرورت طلوع کند و طالع آن وقت بود، چون افگندن تخم در زمین، و نهادن خشت بر بنا، و اره بر درخت، و افتادن نطفه در شکم مادر و آنچه بدین ماند.

(۶) پس بودن این حال و نفس جزوی از نفس کلی به وی پیوستن و درجهٔ طالع هر سه یکی باشد، در هر بقعه‌ای که بود.

(۷) اما نبات و معادن را هم آن زمان است که انسان را بل‌که جملهٔ حیوان را این صفت [۷۷ الف] بود که انسان را، لکن در حق انسان از جهت اعتدال و از قوّت به فعل آمدن آنچه در وی مضمون است تخصیص یافت که دیگر حیوان را نیست از جهت سببهای جزوی که آن را نتوان دانست.

(۸) و لابد در آن حال که منی مردم از قضیب به رحم آید دقیقه‌ای باشد از فلک طالع، و آن شکل که در آن وقت بود از کواکب و بروج طالع آن معنی باشد و بر سر آن شخص که از آن نطفه آمده است آن گذرد که موجب آن طالع باشد.

(۹) و همچنین جملهٔ حیوان با مردم درین متساوی‌اند و آن، آن است که حیوان را فحل افگنند و ازو کره پدید آید، و به وقتی دیگر فحل افگنند و دیگری پدید آید و یکی بدبخت بود و دیگری نیکبخت، و بدبختی و نیکبختی ایشان معروف است.

(۱۰) اما به همه وقت در عمر مردم بر مردم آن اندکی در مسقط نطفه باشد از سعد و نحس و نیک و بد، مثلاً آنگه که مردم قصد آن کند که با جفت خویش گرد آید حرارتی در وی پدید آید و خون در همه تن او گرم شود و به جوش آید تا کف برآرد و جمع شود، و هر که را این کف تمامتر و بیشتر بود لذت او زیادتر بود تا به وقت آنکه از سر قضیب بیرون جهد و در رحم زن افتد. هم در آن زمان از نفس نباتی که از نفس کلی است قوّتی به وی پیوندد و در آن حال دقیقه‌ای از فلک طالع باشد و فلک به نفس خویش به هیأتی و شکلی باشد. از فلک نیز قوّتی و از کواکب قوّتها درخورد و شکل بدان نطفه پیوندد.

(۱۱) و چون این نطفه قرارگرفت خون حیض گرد آن درآید و آن را به رنگ [۷۸ الف]

خویش کند. وگرد درآمدن خون گرد نطفه چون گرد درآمدن سپیدهٔ خایه باشد گرد زرده. پس حرارت نطفه و خون و رحم در طبخ آیند چنانکه عادت طبیعت است تا به سبب خون و حرارت نطفه این کف چون علقه شود و ببندد.

(۱۲) و از ابتدای آنکه قرارگرفت تا **یک ماه** برین علقه بگذرد زحل مستولی باشد و بیشتر برآنند که یک ماه باشد و از بهر آن ابتدا به زحل کنند که فلک او از افلاک دیگر کواکب بلندترست و نفس او از آنجا به عالم پیوسته است و منزل ملایکهٔ مقرّب است و وحی از آنجا آید و بدانجا باز شود و جای همه برکتهاست و کرسی واسع است و معدن حملةالعرش و سبب نبوّت انبیا و حکمت فیلسوفان است. پس تقدیم آن اولیتر باشد.

(۱۳) و درین ماه نطفه از حال خویش بگردد و به رنگ خون شود ولکن هیچ حرکت در وی پدید نیاید، از آنکه زحل اگرچه سبب قوّت ماسکه است سبب حیات نیست. از آنکه سبب حیات گرمی و تری بود و زحل سرد و خشک است که سبب مرگ است. پس نطفه درین مدت حرکت نکند البته و اگرچه به رنگ خون شود با[1] خون برنیامیزد و ساکن باشد از غلبهٔ سردی زحل.

(۱۴) پس چون در **ماه دوم** شود تدبیر مشتری باشد که فلک او زیر فلک زحل است و درین ماه استیلا او را باشد. از قوّت روحانی مشتری قوّتی درین علقه پدید آید و حرارتی در وی پیدا گردد معتدل و هر دو با یکدیگر درآمیزند و حرکتی پدید آید مانند اختلاجی [۷۸ ب] و لرزیدنی، و درین مدت زن حامله آگاه شود از وجود فرزند و تا تدبیر مشتری را باشد این اختلاج می‌باشد تا یک ماه دیگر بگردد.

(۱۵) پس **ماه سوم** تدبیر مریخ را باشد. حرارت از آنچه بود بیفزاید و اختلاج سخت شود از غلبت روحانیات مریخ. پس جمله گوشت پاره‌ای شود سرخ و حرارت در وی مستحکم می‌شود تا یک ماه دیگر بگردد.

(۱۶) پس در **ماه چهارم** تدبیر آفتاب را باشد و استیلا او را بود. روح در وی پدید آید

---

۱ ـ اصل: + رنگ.

و به نفس خویش حرکت کند و بداند که شمس جان عالم سفلی است و دل عالم علوی است و رئیس کواکب است و سبب وجود نبات و حیوان و معادن است و او خود روح است و او را هیچ جسم نیست. و شاید گفت که جسم است از آنکه عبارت آنکه گوید جسم بدان تن خواهد و تن به جان قایم است.

(۱۷) و آفتاب را اگرچه قوّت از جواهر ملکوت است او به خود زنده است نه به چیزی دیگر، از آنکه خود مطلق روح است. پس چون تدبیر آفتاب را بود روحانیّات آفتاب بدان پیوندد و جان حیوانی در وی پدید آید و در حق همه حیوانی این باشد از تدبیر آفتاب. اما انسان خاص باشد و از ابتدا که نطفه در رحم زن افتاده باشد لابدّ آفتاب در موضعی باشد.

(۱۸) و درین حال که تدبیر با آفتاب افتاده باشد سه برج تمام بریده بود و درین یک ماه که تدبیر او را باشد با برج دیگر نبرد. جمله چهار برج بود و لابدّ این چهار برج بر چهار طبع بود و حرارت آفتاب سبب همه [۷۹ الف] چیزها است و آنچه آفتاب بریده باشد از بروج یکی آتشی باشد و یکی خاکی و یکی بادی و یکی آبی، و این چهار طبع باشد تمام و بدین سبب چهار طبع در نطفه پدید آید و چون روحانیّات بدو پیوندد جان طبیعی در آن آید و تربیت او تمام شود و درین حال او را دو حسّ خوانند.

(۱۹) و چون ازین ترتیب درگذرد نوبت زهره را باشد که سعد کوچک است و او خداوند نقش و تصاویر باشد. درین حال جنین را تمام نقش و صورت کنند و تمام خلقت و چشم و گوش و دهن و بینی و آلت لمس و هر دو مجری ثفل و مفاصلها پدید آید و جنین درین حال هر دو زانو به سینه باز نهاده باشد و سر بر زانو نهاده و هر دو دست به روی باز نهاده و بازوها به پهلو باز نهاده، ولکن او را حسّ نباشد که این رنجوری دریابد و ناف او به ناف مادر پیوسته بود تا بدان غذا به خویشتن می‌کشد تا روز زادن. و اگر نر بود روی او در پشت مادر بود و اگر ماده بود روی او در شکم مادر بود.

(۲۰) پس چون به تدبیر عطارد رسد روحانیّات عطارد بدو پیوندد و او را در رحم به جنبش از دو دست و پای دراز بکشد و گاهی حرکت کند و گاهی ساکن شود و

چشم را بازکند و زبان در دهان بجنباند و بگرداند و نفس بزند وگاهی بخسبد وگاه بیدار شود.

(۲۱) تا نوبت به قمر رسد در **ماه هفتم** و استیلا او را باشد، روحانیّات قمر بدو پیوسته شود و درین ماه جنین فربه شود و پشت او سخت گردد و از حرکت بیاساید و در تنگی جایگاه خویش بداند و قصد آمدن کند، اگر هیأت نجوم در وقت [۷۹ ب] مسقط نطفه دلیل آن کرده باشد که او درین مدت بیرون آید و کواکب جمله صالح بوده باشند درین ماه از شکم مادر بیرون آید و در این حال آفتاب در برج هفتم باشد.

(۲۲) پس اگر درین ماه بیرون نیاید دیگر ماه تدبیر به زحل رسد و آفتاب در **برج هشتم** بود که خانهٔ مرگ مسقط نطفه است. درین ماه فرزند ثقیل شود و از حرکت بازماند و سردی بر وی غالب شود. اگر درین ماه بیرون آید بمیرد و اگر نمیرد عمر او کوته بود و نیز بسیار باشد که مرده از شکم مادر بیرون آید.

(۲۳) و اگر درین ماه بیرون نیاید در **ماه نهم** تدبیر به مشتری رسد که سعد بزرگ است و آفتاب درین ماه به برج نهم رسد که خانهٔ سفر و نقل باشد و بر تثلیث طالع مسقط نطفه بود و دو سعادت به یکدیگراند. یکی آنکه سعادت مشتری بود و دیگر سعادت نظر آفتاب. پس مزاج فرزند معتدل شود به سبب آنکه شمس دو کرّت قوّت چهارگانه بدو داده باشد و دویست و چهل درجه از جملهٔ فلک بریده بود و صد و بیست درجه مانده باشد.

(۲۴) و سبب آنکه مردم درو بیشتر از صد و بیست سال نمی‌زیند این است، هرچند که این اقناعی باشد نه برهانی. اما همه حکما این صد و بیست سال را عمر طبیعی خوانند و بیشتر مردم نیمهٔ عمر طبیعی زیند که آن شصت سال بود و اگر از شصت بگذرد اندکی بود که به هفتاد رسد، و در علم احکام نجوم شرح این بسیارست.

(۲۵) و گوئیم نجوم را تأثیرهایی روشن است در عالم [۸۰ الف] سفلی خاصه در مردم. اما تأثیرهای ایشان مختلف است. یکبار از جهت اختلاف حرکات ایشان در فلکها از صعود و هبوط و اوج [و] حضیض، و یکبار از جهت میل و

عرض در جنوب و شمال، و یکبار از جهت تشریق و تغریب و رجوع و استقامت، و جزین اختلافهای بسیارست چنانکه درکتب مجسطی آن را یاد کرده‌اند که شرح آن اینجا یاد نشاید کردن.

(۲۶) پس چون تدبیر اول زحل را باشد و زحل صالح الحال بود و از نحوستها دور باشد آن نطفه از همهٔ آفتها دور بود و سردی او چنان نبود که مادر از وی به رنج آید.

(۲۷) و اگر زحل صاعد باشد در فلک اوج و فلک تدویر آن نطفه بلندتر جای باشد در بر مادر و از دردها و علتها دور بود.

(۲۸) و اگر در حدّ مشتری باشد مادر در راحت بود و از حمل خبر ندارد و آرزوی ناخوش نکند.

(۲۹) و اگر در حدّ مریخ باشد مادر در نشاط بود و کارها به دست کس نگذارد.

(۳۰) و اگر در حدّ زهره بود هروز[1] خرم‌تر بود خاصه با پشتی خویش.

(۳۱) و اگر در حدّ عطارد بود مادر حافظ و زیرک بود و بدان حدّ که نطفه به زهدان وی رسد داند که حامله است یا نه و روز و به روز محاسب باشد و حساب نگاه دارد.

(۳۲) و اگر زحل منحوس یا هابط یا راجع و بدحال بود آنچه ما گفتیم به خلاف این باشد.

(۳۳) و ماه دوّم که تدبیر مشتری را باشد. و صاعد بود در فلک اوج و فلک تدویر و مستقیم و صالح الحال نطفه نیکوتر جای باشد و مادر خرم و تندرست بود.

(۳۴) و اگر مشتری در حدّ خویش بود مادر همه روزه به کار دین [۸۰ ب] و شریعت و نماز و عبادت مشغول گردد و خیرهای الهی در دل او می‌افتد و خبر می‌دهد. و بیشتر پیغمبران و فیلسوفان آن بود که درین ماه از بزرگی سعادت مشتری و اثر در آن نطفه ملک با ایشان حدیث کند و باشد که بریشان ظاهر شوند و در حق فرزند همان باشد.

---

۱ ـ کذا در اصل (= هر روز).

(۳۵) و اگر مشتری در حدّ زحل باشد مادر مولود دوراندیش بود و چیزهای ناآموخته بداند و مولود را علامتها و معجزتها پدید آید.

(۳۶) و اگر در حدّ مریخ باشد و از مریخ منحوس نباشد آن آیات و معجزات به قهر و غلبت باشد.

(۳۷) و اگر در حدّ زهره بود دعوت مردمان کند به دین و پند و موعظت نیکو دهد مردم را.

(۳۸) و اگر در حدّ عطارد بود حجت‌گوی و مناظر و لجوج و متکلم باشد و حق و صواب بشناسد و مردم آن را نپذیرند.

(۳۹) و هر گاه که مشتری مقبول باشد از خداوند خانه یا خداوند حدّ و مثلثه این جمله که گفتیم مضاعف گردد.

(۴۰) و اگر مشتری مقبول نبود سخن او نشنوند و بر آن کار نکنند و آنچه کند بیشتر مکر و حیل بود.

(۴۱) و اگر مشتری هابط بود یا راجع و بدحال مولود بدخاطر باشد و هیچ چیز فهم نکند و نیاموزد الا چیزی که بشنود و به عادت کند و همچون بهیمه باشد. جز خوردن و خواب نداند. ولیکن تدبیر زندگانی خویش نیکو کند.

(۴۲) ماه سوم نوبت مریخ را باشد. اگر مریخ صاعد بود در هر دو فلک و مستقیم و نیکو حال مردی و سبک دستی [۸۱ الف] و اعمال خویش در وی نهد.

(۴۳) و اگر مریخ در حدّ خویش باشد مولود مبارز و جنگی بود و مفاخرت کند به مردی و غلبت بر دیگران.

(۴۴) و اگر در حدّ زحل باشد مزاج نخستین با یکدیگر درآمیزد. و آنچه ما گفتیم که اگر در حدّ خویش باشد این جمله بکند با صبر و مکر و حیلت و غضب و حقد برآمیخته و این چنین مولود از هیچ کس روی بنگرداند.

(۴۵ و اگر مریخ در حدّ مشتری بود فعل مریخ و مشتری با یکدیگر بیامیزد، همه به انصاف کند. و اگر از کسی کینه باید کشیدن به انصاف کینه کشد، و اگر بر کسی دست یابد عفو کند.

(۴۶) و اگر در حدّ زهره بود مولود خداوند شهوت بود و غیرت برد بر عیال خویش و

به حمیت فخر آورد.

(۴۷) و اگر در حدّ عطارد بود مولود ازین همه زیادت باشد و زیرک بود ولکن کینه‌ور و سبک حرکت بود و کارها به مراد و حیلت از پیش برد.

(۴۸) و اگر مریخ هابط بود در هر دو فلک یا راجع و منحوس بود مولود بددل و خوار و ترسنده بود و دون همت و ذلّ و خواری خویش بپسندد.

(۴۹) و چون نوبت به آفتاب رسد در **ماه چهارم** بود و آفتاب صاعد باشد در فلک اوج و از نحوست دور بود مولود خداوند ملک و ریاست باشد و همت بزرگ دارد و سلطنت و خلافت کند و تدبیر نیکو دارد و سیاست و آنچه ملوک را بدان حاجت باشد و با رئیسی بزرگ باشد. و اگر در شرف یا خانهٔ خویش باشد آنچه گفتیم مضاعف باشد.

(۵۰) و اگر در حدّ زحل بود مولود بزرگ‌منش و بزرگ همت بود و نیّت قوی دارد و کارهای عظیم اندیشه کند و بیشتر به دست آرد.

(۵۱) و اگر [۸۱ ب] در حدّ مشتری بود مولود به غایت برسد. یا ملکی بود یا پیغمبری، یا هر دو باشد. و هیچ فضایل نباشد که او را آسان به دست نیاید و به طبع ملکی بود و در دانش به علم الهی رسد.

(۵۲) پس اگر به وقت زادن به طالع برج قران زاید یا در تدبیر دو قران بود مولود پیغمبری مرسل بود. اما چگونگی آیات و معجزات و بعثت[1] آن پیغمبر و آنکه به کدام امت آید و احکام شریعت و سنت او از برج هفتم و نهم باید دیدن و از طالع قران، و این در کتب قرانات گفته‌اند به شرح.

(۵۳) و اگر آفتاب در حدّ مریخ باشد این مولود شجاع و بزرگ بود و لشکرهای بسیار زیر حکم او باشد چنانکه پادشاهان ازو حذر کنند.

(۵۴) اما در حدّ زهره مولود بزرگ و پاکیزه باشد ولکن به شغل زنان و کنیزکان و سماع و مباشرت مشغول باشد.

(۵۵) اگر حدّ شمس بود برخلاف این باشد که گفتیم، الا آنکه سخت نکوهیده

---

۱ ـ اصل: نغب.

نباشد، و اگر هابط و منحوس باشد هرچه گفتیم برخلاف این بود.

(۵۶) و **ماه پنجم** تدبیر زهره را بود، و اگر صاعد بود و مستقیم مولود خداوند جمال و حسن و لذت و شهوت بود و مال جمع کند.

(۵۷) و اگر زهره در خانهٔ خویش باشد یا در شرف یا حدّ، مولود نیکو رنگ بود و جعد موی و نیکو منظر و شیرین و باریک لب و گوشت بسیار بر روی و ساق دارد و سبک روح و نیکو خلق و خوش طبع باشد.

(۵۸) و اگر در حدّ زحل بود مولود گندمگون و شیرین لب و بزرگ چشم بود و جعد موی [۸۲الف] و دندانهای او بر سر یکدیگر افتاده باشند و منظر او هیبت دارد و چشم نماید به بزرگی و کوچکی یا لون و شکل، ولکن خداوند عشق و دوستی عظیم بود و به امانت و عهد نیکو باشد و غدر و خیانت نکند و صبور بود.

(۵۹) و اگر در حدّ مشتری باشد مولود معتدل مزاج بود و شیرین قامت و خوش لقا و چشمها[ی] بزرگ دارد و حدقهٔ کوچک و موی شنگ و ریش جعد و موی او بیرون آمده بود و نیکو خلق بود و به طبع راستگوی و پاک اعتقاد بود.

(۶۰) و اگر زهره هابط باشد و راجع و بدحال از آنچه گفتیم بقدر بدی زهره بکاهد.

(۶۱) و **ماه ششم** تدبیر عطارد را بود و او برادر کوچک مشتری است، چنانکه زهره خواهر مریخ است و قمر که خواهر زحل است و آفتاب پدر ایشان است.

(۶۲) پس اگر عطارد صاعد بود در هر دو فلک مستقیم و صالح حال و در حدّ خویش و در برج خویش مولود بزرگ و زنده‌دل و نیکو ذهن و فهم و خاطر نیکو دارد.

(۶۳) اگر در حدّ زحل بود مولود باریک نظر باشد و در کارها خوض کند و فکرت عظیم دارد. اما زبان او سنگی بود و بیان چیزها دشوار تواند کرد.

(۶۴) و اگر عطارد در حدّ مشتری بود مولود را همت به کار دین بود و خداوند ورع و احکام شرعی بود و امر معروف و نهی منکر کند و پیوسته وصف آخرت و بیان حق کند.

(۶۵) و اگر در حدّ مریخ بود مولود مناظره‌گر و خصومتگر [۸۲ب] باشد و زیان‌آور و

جدل‌خوی و جنگ دوست دارد و حاضر جواب بود و بسیار دلیل خطا آورد و از آن بازگردد، و باشد که شاعر بود یا خطیب یا قاضی.

(۶۶) و اگر عطارد در حدّ زهره بود مولود وصف دنیا و نیکویی آن کند و سرود گوید و خداوند شعر و مطربی باشد.

(۶۷) و اگر عطارد بدحال باشد و منحوس و هابط یا راجع یا محترق مولود خاموش بود یا گنگ و یا بیهوش.

(۶۸) و **ماه هفتم** تدبیر قمر را باشد، و اگر قمر از نحوست بری بود یا در خانه یا در شرف خویش باشد یا در وجه و مثلثهٔ خود مولود به همه حال و خصلتها نیک آراسته بود.

(۶۹) و اگر در حدّ عطارد بود مولود نیکو شکل و نیکو خلق و نیکو رأی باشد. اما از همه کارها زود برگردد و ملول بود و متحرک و با مردم مساعد.

(۷۰) و اگر در حدّ زحل باشد مولود نیکو رأی باشد و ثابت عقل و به کاری که ابتدا کند تا تمام نکند به چیزی دیگر دست نکند.

(۷۱) و اگر در حدّ زهره بود اگر مولود نر باشد به ظاهر شکل نران دارد و به باطن بر شکل و طبع مادگان بود، و اگر مولود ماده باشد به ظاهر شکل مادگان دارد و به باطن بر شکل و طبع نران بود.

(۷۲) و اگر در حدّ مریخ باشد نیکو مذهب بود.

(۷۳) و اگر در حدّ مشتری بود مولود معتدل صفت باشد درکار دنیا و آخرت، و اگر مولود بزاید نیکو حال باشد.

(۷۴) و اگر دیگر باره تدبیر با زحل افتد و بدحال بود مولود را حال بد باشد، و اگر بزاید ممکن بود که بمیرد و نزید و کم افتد که بماند. پس اگر نیکو حال بود و تدبیر با مشتری گذارد در **ماه نهم** مولود بزاید[1] و سعادت یابد.

(۷۵) و اگر ممکن بودی که بنیاد آدمی و صورت او در یک روز تمام شدی هرگز دو روز در شکم مادر نبودی، و اگر توانستی که به یک ماه تمام شدی دو ماه در

---

۱ ـ اصل: بزید.

شکم مادر نبودی.

(۷۶) و فی‌الجمله بر سر مولود آن گذرد که در مسقط النطفه بود و این آن است که پیغمبر ما ـ علیه‌السّلم ـ گفته است که «السعید من سعد فی بطن امه والشقی من شقی من بطن امه».

(۷۷) ولکن در وقت زادن گرفتن طالع مولود هم اصلی است تمام و آن را «قانون» خوانند و از بهر آنکه مسقط نطفه را به دست آوردن دشخوار بود این قانون را به کار دارند و بر آن حکم کنند.

(۷۸) و این قدر کفایت است.

والله اعلم.

خلاصهٔ رسالهٔ یازدهم
از طبیعیّات
در
ترکیب جسد

بسم‌الله الرحمن الرحیم

(۱) بداند که این رساله جایی دیگر گفته است و اینجا تکرار می‌کند و ما نخواستیم که آن را بازگوئیم. از نکته‌هایی که او را بود چه نجومی و چه حکمی درین رساله بیاوردیم. چون مردم عاقل نظر کردند از جهت محسوسات و معقولات در عالم سفلی هیچ چیزی را نیافتند که در ترکیب جسدانی و در صفاتی جوهری مانند انسان بود.

(۲) و همچنین در عالم علوی که عالم نظام و نسق است [۸۳ ب] نگاه کردند هر اثری که آنجا دیدند در انسان مانند آن بود. نخست به مانند خویش نگاه کردند که آن جنس حیوان است. بعضی را از حیوان دیدند که ایشان را هیچ شغلی نبود الا خوردن و خفتن و جماع کردن خوش و حرس، و در خویشتن و مانند خویشتن همین معنی دیدند، و همچنین در تناسل و جفت کردن و وضع حمل و تربیت[1] بچه و نگاه داشتن بچه از آنها و دوست داشتن جفت و آنچه به جفت و بچه باز گردد و این جمله در خویشتن دیدند.

---

۱ ـ اصل: ترتیب.

(۳) و به جنس دیگر که نبات است نظر کردند چنان یافتند که آن را تخم می‌بود در جایی که حرارتها او را طبخ می‌کرد و آب غذای او می‌شد و پرورش می‌یافت، در خویشتن نگاه کردند از غذا چاره‌ای نبود که آن طعام و آب بود. و از طفلی تا نزدیک سی و پنج سال خویشتن را در زیادتی می‌دیدند و بعد از آن به نقصان می‌شدند تا وقت مرگ و هلاک.

(۴) و همچنین حیوان و نبات را دیدند که به فنا می‌شدند و قوّتهای ایشان مستحیل می‌شد و هر یک به مرکز خویش باز می‌شدند. همچنین حال خویش یافتند چنانکه نبات و حیوان بعد از استحالت عناصر که دریشان موجود بود با خاک یکی می‌شدند و نیک و بد و جاهل و فیلسوف را همین حال می‌دیدند بی‌تفاوتی.

(۵) و چون از اجناس این معانی بدیدند در نوع جدایگانه نگاه کردند چنانکه مثلاً در نوع دد نگاه کردند، اصناف شده بود به سبب صورت و خاصیت چنانکه شیر و گرگ [۸۴ الف] و پلنگ و خرس و خوک و سگ و روباه و مانند این. در شیر گردن‌کشی، در گرگ بد فعلی، در پلنگ منی، در خوک رام شدن، در خرس شهوت و شره، در سگ خصومت، در روباه حیلت. این جمله در نوع انسان دیدند. یک شخص بود که این جمله در آن شخص موجود بود چنانکه در فراست معلوم است.

(۶) و همچنین نوع خزنده چون مار و کژدم و غیر آن، حقد از مار، و بزرگی از کژدم[1]. جمله در مردم دیدند.

(۷) و درین زمین نگاه کردند کره‌ای دیدند آب بر وی و اندرون وی روان و از آنجا نباتها رسته. خویشتن را چون زمین دیدند، و خون در رگها چون آب در جویها، و موی بر اندام چون نبات.

(۸) و همچنین آنچه از معادن دیدند در غارها و کوهها چون نمک و زاج و دیگر معادنیها جمله در مردم دیدند، چون شوری عرق و تلخی بول و مغز در میان

---

۱ ـ اصل: کردم.

استخوان و آنچه بدین ماند.

(۹) و در اقلیمها و شهرها وکانها نگاه کردند جمله مانند مردم بود. اقلیم، چون تن، و شهرها چون اعضاء، و دکانها چون حواس، و پیشه کاران چون قوّتها اندر وی.

(۱۰) و چون هرچه در زمین بود در مردم یافتند چنانکه در رسایل دیگر بود که بدان عالم را «انسان کبیر» گفتند انسان را «عالم صغیر» گفتند که هرچه در عالم بود در انسان معاینه بود و هر یکی قوّتی بود که ازیشان آمده بود.

(۱۱) پس در جملهٔ تن و جان نگاه کردند که ازیشان چه فعل آید مثلاً جانی یافتند معاینه [۸۴ ب]که همه تن را زنده داشت. اثر آن جان انسان را یافتند که در آن تصرّف می‌کرد، در فلک و نفس و عقل همان دیدند. هر فعلی و وضعی مقابل فعلی و وضعی دیگر. پس گفتند «الانسان عالم صغیر و العالم انسان کبیر».

والله اعلم.

خلاصهٔ رسالهٔ دوازدهم
از طبیعیّات
در
نشو نفوس جزوی

بسم‌الله الرحمن الرحیم

(۱) بدان که حال تن مردم و نفس مردم راست چون جنین است در رحم مادر که اگر جنین در رحم مادر ترتیب یافته باشد و اعضاء چون دست و پای، و حواس او چون سمع و بصر و شمّ و ذوق و لمس جمله درست باشد و نقصان بدان راه نیافته بود، چون از شکم مادر بیرون آید هرچه نعمت دنیا و لذت و شهوت و مرادست بیابد.

(۲) همچنین اگر نفس انسانی ریاضت یابد از طریق محسوسات به اولیّات رسد و از اولیّات به معقولات رسد و چیزها از جهت ریاضت دریابد از هندسیّات[1] چگونگی نهاد عالم بداند، و از تصور معقولات جواهر فلکی را دریابد، و از جواهر فلکی نردبانی سازد تا به عالم الهی رسد و مبدای اول و آفریدگار همه را بداند، چون بنیادی که او را به طریق سیاست تدبیر می‌کند خراب شود به سببی از سببها این نفس سزای آن عالم شود و به منزل افلاک لایق و مستحق گردد. و چون بداند که بدن او در خاک نخواهد ماندن و نفس او جدا خواهد

---

۱ ـ اصل : هندسات.

شدن در تیمار داشت بدن و بودن با بدن الّا جهل نباشد. [۸۵ الف]

(۳) و نفس هرگاه که به عالم مبدأ و معاد پرورش یافت و جای جاودانی خویش بدانست او را از بدن کراهیت آید و باز رستن به آرزو خواهد. پس اگر جنین در شکم مادر به سببی از سببها ناقص شود مانند گنگی و کوری و مفلوجی و بی‌دستی و بی‌پایی چون از شکم مادر به زمین آید او را هیچ مراد برنیاید و ذلیل باشد و محتاج دیگران به شهوتها، و از شهوتها بجز آرزو نصیب او نباشد و از همه مرادها الا حسرت بهرهٔ او نبود و همچنین نفس زید و عمرو [و] خالد و صالح.

(۴) اگر آنچه زاد معادست از علوم و فضایل و شناختن نفس و افلاک به طریق برهان به دست آورده نباشد و همه روزگار در غفلت به سر برده بود و اعتقاد او نه بر وفق حکمت و شریعت بوده باشد، جاودان در عالم سفلی که دوزخ است بماند و بدن ازو بازماند و او را توانائی بر شدن به آسمان و سماوات نباشد و در هوا و زمین بماند و هرگاه که قصد سماوات کند بیشتر تا هوا نتواند شدن و گاه در دوزخ زمهریر باشد و گاه دربند مادهٔ ارضی و در عذاب بزرگ بماند.

(۵) و همچنانکه غذای تن طعام است اگر تن غذا خُرد نکند افعال او ساقط شود و از رفتن و گرفتن و آموختن و آموزانیدن بازماند همچنین غذای جان علم است که اگر دانش به غذای خود نکرده باشد و به خود پرورش نیافته و زاد آخرت به دست نیاورده از رفتن بر سماوات که بهشت جاودانی است و از رسیدن به نفس کل و عقل [۸۵ ب]کل و ذات واجب‌الوجود که اصل همه مقصودهاست بازماند و به هیچ مراد نرسد.

(۶) و مثال آن کس که زاد معاد به دست نیاورده باشد و غافل بود از آنچه بازگشت وی بدوست همچنان بود که قومی به غربت افتاده باشند از یک شهر و به شهری دیگر شده تا مایه‌ها به دست آرند و به خانه بازآیند و به تنعّم و تمتّع و عیش مشغول شوند. ازین قوم بعضی به تجارت مشغول شوند و طلب سیم اندوختن کنند، و بعضی به تماشا[ی] آن شهر و آنچه باشد از غرایب که در مردمان آن شهر موجود بود از زینت و نهاد آن مشغول شوند، و بعضی بطّال

می‌گردند و هیچ چیز نیندوزند تا مدت سفر دراز شود.

(۷) پس پادشاه آن شهر این قوم را گوید از شهر من بیرون شوید تا دیگر قوم درآیند و همچون شما حظّ برگیرند و غنیمت یابند. این جمله قوم به درآیند. بعضی با زاد و بعضی بی‌زاد، و بعضی سوار و بعضی پیاده و صحرای دشخوار پیش آید پر از سنگ و خار و هیچ آبادانی در آن راه نباشد و از آب و سایه و سبزی خالی.

(۸) پس آنچه سوار باشند و زاد دارند به آسانی بروند و به شهر خویش رسند و به تمتّع و عیش مشغول شوند و به مراد رسند و همه عمر در آن می‌باشند، و آنچه پیاده باشند اما زاد دارند درین صحرا افتند و هرگاه که قوت کم شود از آن زاد به کار می‌برند تا عاقبت به هزار دشخواری به شهر خویش رسند و به قدر اندوخته در آن شهر عیش می‌کنند و نظارهٔ محتشمان که از عمل تجارت [۸۶الف] مایه‌ها اندوخته باشند می‌کنند.

(۹) اما آنها که زاد ندارند و بطّال باشند بی‌شناخت آن بیابان از شهر بیرون آیند پندارند که بی‌زاد به شهر خویش بازتوانند شد. چون لختی بروند مانده شوند و قوّت نماند. از نهیب جان و سختی گرما و تابش آفتاب و هوا و تاریکی شب و سرما بازگردند و به شهر این پادشاه بازآیند. چون در شهر آیند آن جایها که ایشان داشته باشند و آن دکانها هر یکی را بازرگانان و عاملان گرفته باشند. عاجز بمانند و هیچ چاره نباشد الا مزدوری کردن.

(۱۰) پس اگر در میان بطّالان کسی باشد که روزی از آن عاملان و بازرگانان به عمل دست چیزی اندوخته باشند یا سخنی شنیده به سخن گفتن شوند، چون هنگامه‌گری و فصاله و دریوزه به دعا. پس کسانی که این قدر نیز به دست نیاورده باشند ایشان را جامه‌ها[ی] حمّالی و برزیگری در باید پوشیدن و رخت بازرگانان از دکان به خانه می‌بردن و به قوتی قناعت کردن تا وقت آنکه جامه بدرد و برهنه ماند. پس اگر اتفاق افتد و جامهٔ دیگر از حمّالی به دست تواند آورد آن غنیمت داند[1] و بر آن شکر کند و بار دیگران می‌کشد و خواری

---

۱ ـ اصل: دانند.

می‌بیند و سیلی می‌خورد از آنکه آن کس که حمّال و شاگرد گلکار را به مزد کرد تا بیگاری کنند یا مزد بدهد یا سیلی زند. پس اگر جامهٔ حمّالی و مانند آن به دست نتواند آوردن ضرورت او را در گلخنها باید خفت و به دریوزه لقمه‌ای به چنگ باید آوردن، یا دزدی [۸۶ ب] و راه زدن، چنانکه پیشهٔ بطّالان باشد. پس اگر او را در دزدی بگیرند و بکشند با خاک برابر شود.

(۱۱) و ناقل این کتاب گوید که خوانندهٔ این کتاب انصاف بدهد او را در زاد معاد و چگونگی دنیا و آخرت و بازگشتن به عالم ملکوت همین مثال بس باشد و من بهتر ازین مثال به دست نتوانستم آوردن خاصه بر بدیهه، و هر کس که کتاب **مجمل الحکمه** خوانده باشد و این کتاب پارسی بخواند او را معاینه شود که بیشتر آنچه من گفته‌ام در کتاب **مجمل** نیست و چاره نباشد شرح این حکایت بازگفتن.

(۱۲) بداند که آن شهر که این قوم ازو به تجارت بیرون آمده‌اند عالم ملکوت است، و آن شهر که درو تجارت کردند عالم سفلی است، و خانه‌ها و دکانها که گفتند تن مردم است، و مردمان آن شهر حیوان و نبات و معادن است، و پادشاه آن شهر طبیعت است و عناصر و آنچه بازرگانان و عاملان اندوختند.

(۱۳) مثال بازرگانان، زاهد بی‌علم و عابد بی‌دانش و عالم بی‌عمل،

(۱۴) و مثال عاملان که عمل پادشاه کرده باشند چون عامل عالم،

(۱۵) و مثال آن کسانی که بطّال بودند نانبا و قصاب و مکاری، و آنکه از دنیا جز خوردن و خفتن و جماع کردن نداند و ندای پادشاه که از شهر برون روید تا دیگران درآیند چون مرگ و قتل،

(۱۶) و مثال صحرا و کوه زمهریر و اثیر،

(۱۷) و مثال سواران عالم عامل و خدمتکاران نیکی اندوخته و اسب چون علم از قوت به فعل آورده،

(۱۸) و مثال پیادگان [۸۷ الف] چون کسانی که عبادت کنند و علم ندانند و زاد ایشان دعا و نیاز ایشان به خدای بود،

(۱۹) و مثال بطّالان بی‌زاد و اسب که بیرون آمدند مثال بی‌زاد بی‌علم بی‌عمل در

سرما و گرما و کوه زمهریر و کرهٔ اثیر بمانده و بازگشتن ایشان مثال ارواح معطله که به عالم علوی راه نبرند،

(۲۰) و مثال دکانها که دیگران گرفته باشند و خان و مانها[ی] ایشان تن آدمی و صورت که از واهب صورتین دیگر پیوسته باشد و او به هیچ چیز مشغول نتواند شدن، و جامه‌ها[ی] حمّالی چون طلب ماده کردن و پیوستن به ماده خری و گاوی و وحشی و ددی، و دریدن جامه چون مردن خر و گاو، و دیگر جامه طلبیدن به مادهٔ وحشی و ددی پیوستن اگر اتفاق افتد،

(۲۱) و مثال آنکه جامه نیابد و به گلخن خفتن رود پیوسته به ماده سگی و گرگی و دریوزه کردن چون حال سگ و مانند آن،

(۲۲) و مثال دزدی و راه زدن پیوستن به ماده ماری و کژدمی و گرگی و شیری،

(۲۳) و مثال کشتن و آویختن چون آن کس که از شهر بجهد لابدّ مایهٔ او کمتر شده باشد ناچار به مرگ پیوندد و با خاک یکی شود،

(۲۴) و مثال کسانی که از بازرگانان و عاملان چیزی آموخته باشند چون کسی که نیکی اندکی کرده باشد ولکن نه علمی دارد و نه عملی کرده باشد.

(۲۵) و هنگامه گرفتن ایشان، مثال ایشان بر روی زمین چون شیاطین و ارواح فاسده و تباه کار.

(۲۶) و این کمتر اشارتی است بر طریق اجمال، و الّا در معاد جهّال و اشرار [۸۷ب] سخنها و معانیهاست که درین مدخل یادشان کردن این قدر کفایت است.

خلاصهٔ رسالهٔ سیزدهم[1]
از طبیعیّات
در بیان
طاقت مردم در دانش

بسم الله الرحمن الرحیم

(۱) درین رساله مقصود ما آن است که از جمع علمها کردن که بازنمائیم که طاقت آدمی تا چند بود از علوم که به حسب[2] فهم او تواند بود و کدام علم بود که آدمی طاقت آن ندارد حقیقت آن شناختن، اول گوییم درست شده است به رساله‌ها[ی] مقدّم که انسان مرکب است از تن و جان، تن از عالم سفلی و جان از عالم علوی.

(۲) و ما یک جا گفتیم که زمین و آنچه بر زمین است سخت مختصرست در جنب سماوات و عالم نظام، و کس باشد که او را در خواندن این رسالت ضجرت حاصل شود. ولکن راست باید گفت خاصّه در برهان.

(۳) پس گوییم عاقل چون نظر کند در تن خویش و حواس خمسه بیند مشترک و قوّتها[ی] دیگر که در دل و جگر و دماغ است.

(۴) بداند که چشم ازجملهٔ حواس است. طاقت همه چیزی ندارد که ببیند. چون

---

۱ ـ اصل بالای سطر: چهاردهم.

۲ ـ نیری: نخست.

نماز پیشین درآید آفتاب نتواند دید و همچنین که در هوای گرم آید نتواند دید آفتاب را از غلبهٔ روشنایی و ذره‌ها[ی] نور کواکب و آتش و چراغ و پشهٔ کوچک و آنچه سخت [۸۸ الف] بزرگ باشد در نتواند یافت.

(۵) و سمع نیز آواز بلند نتواند شنید و همچنین آواز پای مور نتواند شنیدن، یکی از بلندی و یکی از آهستگی. و هر چه متوسط بود میان این و آن آن را دریابد.

(۶) و همچنین ذوق که در چیزی غلبت دارد چون حرارت عسل گرمی را و سردی سرکه نیک گرفته که از غلبت گرمی تمییز میان عسل و سرکه نتواند کرد. پس چون حرارت متخلخل شود و به توسط بازآید هم شیرینی عسل دریابد و هم ترشی سرکه.

(۷) و شمّ، چون در بویی یا گندی غلبهٔ عظیم بیند هیچ تمییز نتواند کردن و آلت وی به زیان شود.

(۸) و همچنین عقل انسان متوسط علمها درتواند یافتن، چنانکه اگر عالمی همه عمر خویش خواهد که حقیقت مجرد که در هوا یا بر فلک است بداند نتواند دانستن، و همچنین سیاهی که بر روی ماه است، و دانستن آن که از ده هزار سال باز درین عالم چه قوم بوده‌اند و چه فعل کرده‌اند و از امروز تا پنجاه هزار سال چگونه خواهد بودن، چنانکه عاقل آن را به برهان دریابد نتواند بودن. بلی آنچه میان این زمانها باشد از قرانها[ی] کوچک که به هر بیست سال یا به هر سی سال چون صغری و وسطی و عظمی و کبری و بیشتر از این نتواند یافتن و آنچه به هفت هزار سال و کمتر و بیشتر باشد از قرانها شاید دانستن ولکن به برهان در آن سخن گفتن دشخوار باشد.

(۹) و همچنین ذات واجب الوجود که از جلالت [۸۸ ب] وی عقل بر او راه نیابد و به وی محیط نتواند شد.

(۱۰) و همچنین «عقل مجرد» که صورت جدا از ماده است چنانکه هست در نیابد، اگرچه برهان آن را به مقدمات عقلی درست کند و آنچه ما در نتوانیم یافتن مانند آن حیوان بود که او در بحرست که نه ما از کمال ایشان آگاهی داریم و نه ایشان از ما، اگرچه بسیار عجایب دیده‌اند. اما آنچه نادیده بود بیشتر باشد.

(۱۱) و همچنین ارواح و چگونگی ملکوت سماوات چنانکه ایشانند بدان کمال که

در ایشان است.

(۱۲) پس ما را طریق آن است که آنچه به دست آید از محسوسات و معقولات بر آن شکر حق تعالی بکنیم و به دیگر که نتوانیم و به معقول و محسوس درست نتوانیم کردن اقتدا به انبیاء مرسل کنیم تا کار دنیا ما را آراسته بود و احوال آخرت به نظام باشد، هذا مضی.

(۱۳) و ما که گوئیم عقل از هیچ چیزی عاجز نیست هرچه تحت وی است ملک اوست و او بر همه ملک خویش محیط باشد البته و آنچه فوق وی است چون ذات باری تعالی اگر او از شناخت[1] حقیقت باری عاجز آید نه از عجز عقل باشد، از جلالت باری بود.

(۱۴) و آنچه در تصرف عقل و نفس است و انسان مالک همه چنانکه در کتب حکمی آن را درست کرده‌اند و عقل در نمی‌تواند یافت از حجاب و منع جسم است نه از عجز و کدورت عقل.

(۱۵) آنچه ما را معلوم می‌شود از معقولات از آنچه عقل داند از صد یکی نیست، از آنکه بدانچه هست و آنچه خواهد بودن عالم است، و اگر درین [۸۹الف] شکّ باشد پس شرف ارواح بر اجساد نباشد.

(۱۶) اما آنچه می‌یابیم از معقولات آن است که به جهد بسیار از محسوسات به وی رسیده‌ایم و از ریاضت مانند نردبانی ساخته و آن را بدانسته و دلیل برین نفس نبی و نفس کاهن، که هرچه از وی پرسند آن را بگوید بی‌آنکه تن و حواس او داند که چه می‌گوید، و کاهن و دیوانه چون حدیث کنند در آن حال حواس ایشان هیچ به جای نبود و عقل یک روی به بدن دارد و بر سبیل سیاست تدبیر بدن می‌کند و یک روی به عالم ملکوت دارد و بر کاینات جمله واقف است و آن قدر که مردم طاقت آن دارد بدان روی که تدبیر بدن می‌کند می‌دهد تا زبان ترجمهٔ آن می‌کند.

(۱۷) و اگر حواس مانع معقولات نبودی عقل مجرّد و ملکوت و واجب الوجود و آنچه یاد کردیم چنانکه هست به یک طرفةالعین بدیدی، مع‌هذا که خود

---

۱ ـ اصل: اسناخت.

می‌بیند و چون یکی بیند دلیل نکند که هیچ کس نمی‌بیند. چه بسیار عاقل هست که آنچه یاد کرده شد همه می‌بیند چنانکه چشم زید و عمرو بیند. و بر خلاف این مسئله آن است که چون زید می‌گوید که احوال ملکوت می‌دانم عمرو آن را انکار می‌کند، گوید چگونه می‌دانی که من نمی‌دانم و زید مسکین نمانده باشد از بهر آنکه انکار عمرو نتواند دید و معلمی او نتوان کرد تا او بداند که زید می‌داند.

(۱۸) و دلیل بر آنکه عقل کل موجودات را می‌داند آن است که عقل جوهری بسیط است [۸۹ب] و افلاک و مجرّد، و آنچه گفته‌اند که عقل از آن عاجز است جمله مرکب است و این مرکب بدان بسیط قایم است نه بسیط به مرکب. پس مرکب عاجز آید از شناختن بسیط، نه بسیط از شناختن مرکب.

(۱۹) و مثال آنکه آن کس گوید چنان است که زید بنای خانه [ای] بنهد. از بهر شفقت بر عمرو در آن خانه زیر زمینها و نهان خانه‌ها کند و بر دیوارها نقشها [ی] زیبا کند آنگاه عمرو هنوز بدان خانه نارسیده به یک صفت که از زید شنیده باشد زید را گوید تو ندانی که آن نهان خانه‌ها و نقشها [ی] زیبا درین خانه چیست.

(۲۰) پس چون عقل بنای عالم نهاده باشد و بنا [ی] وجود چگونه شاید گفت که عقل نمی‌داند و حقیقت آن است که عیبی که در خودست بر عقل بنهد.

(۲۱) و چون گفتند که جان اگر شقی[1] باشد رفتن او بیشتر با زیر فلک قمر نباشد، پس اگر مجرّد است و اگر عجایب دریا بیم هیچ از وی پوشیده نخواهد بودن، و اگر سعیدست چون بر افلاک و ماوراء آن رسیده مجرّد و ملکوت و آنچه هست ازو پوشیده نخواهد شد و این برهان ضروری است.

(۲۲) پس چون جان بعد از مفارقت بدن عالم می‌شود به چنین چیزها و مانند این و امروز نمی‌تواند دانستن آن منع بدن است. پس نه از عقل است و این قیاس درست است. پس عقل به همه موجودات عالم است. این قدر واجب است در جواب این محل[2].

---

۱ ـ اصل: سقی.

۲ ـ اصل: محال.

خلاصهٔ رسالهٔ چهاردهم[1]
از طبیعیّات
در
ماهیّت حکمت موت [۹۰ الف]

بسم الله الرحمن الرحیم

(۱) چون مردم نظر کند در علوم و غیر آن و محسوسات را از طریق حس و اولیّات را از طریق عقل به دست آرد و به عالم عقل پردازد نخست چیزی باشد که نفس خویش را بشناسد. و در کتابها[ی] حکمی و منطقی یاد کرده‌ایم که مباحثه در علوم بر نه وجه است:

ـ یکی آنکه چیز خود هست یا نیست.

ـ دوّم آنکه چون درست شد که هست بداند که آن چیز چه چیز است.

ـ سوّم آنکه چند چیز است.

ـ چهارم آنکه کدام چیز است.

ـ پنجم آنکه چگونه است.

ـ ششم آنکه کجاست.

ـ هفتم آنکه که باشد[2].

---

۱ ـ از اینجا تا رسالهٔ هفدهم شماره‌ها باید ۱۴ و ۱۵ و ۱۶ باشد ولی عدد نسخه حفظ شد.

۲ ـ اصل: کباشد.

ـ هشتم آنکه چرا هست.

ـ نهم آنکه از بهر چراست، یعنی که چه کار را شاید.

(۲) پس باید که نخست بدانیم و از احوال نفس بر رسیم بدین سؤالها[ی] نه گانه و گوئیم نفس هست یا نیست و بر هستی او انکار نشاید کرد با چندین آثار و عجایب که از وی پدید می‌آید.

(۳) و آنکه چندست؟ گوئیم او را جزو نیست الا به معنی، و جزو او نه چنان بود که جزو اجسام، و ما چون جزو گفتیم حسّ ازین لفظ عبارتی دیگر نداند الا پاره کردن چنانکه از یکدیگر جدا شود.

(۴) ولکن عقل درست کند به برهان که در قوّتهای طبیعی چیزهاست که آن متجزی آید ولکن از یکدیگر جدا نیستند چنانکه نور آفتاب و آتش چراغ و قوت سمع و بصر و قوّتهای اندرونی چون قوّت جاذبه و هاضمه و دافعه و مانند آن [۹۰ ب] قوّتها که این هر یک به نفس خویش جزوی‌اند ولکن متجزی نیستند و چنانکه قوّت درجتهای ادویه که گوئیم فلان دارو به دو درجه گرم است و به سه درجه خشک است و آن درجات اگرچه در یک پاره دارو باشد که وزن او یک درم باشد یا بیشتر یا کمتر این قوّت که در وی است طبیعی است و آن را تجزی نباشد و اجزاء ملأ به تجزی همچنین باشد و این [را] برهان بسیارست چون حرارت در آتش و آفتاب و نور در کواکب.

(۵) پس چندی نفس به زید و عمرو باشد نه به جدا کردن از یکدیگر و اگر کسی اندیشه کند که اگر چنین است زید را از دانش چه فایدت است که فردا بعد از مفارقت بدن به ذات عمرو جاهل درخواهد آمیخت، این خطا باشد. چه اگر در حق اجسام روا باشد که قوّتهای آتش یا حرارت آفتاب ماه را ازیشان جدا کند بی‌آنکه ایشان را تمییزی هست با یکدیگر نیامیزند[1]. مثلاً چوب چونکه در آتش او را بسوزانند رطوبت و دهنیت بسوزد و[2] از یکدیگر جدا شود و با یکدیگر در نیامیزد.

---

۱ ـ اصل: و ببارند (بی‌نقطه).

۲ ـ اصل: اگر یکدیگر.

(۶) و چون در حق اجسام این معنی روا باشد در حق ارواح اولیتر باشد و ما خود می‌بینیم در عالم علوی که نورها[ی]کواکب همه هستند و از یکدیگر جدااند و هر یکی از طبیعت خامسه بر طبعی آید و هیچ با یکدیگر درنمی‌آمیزند و این روشن است.

(۷) اما آنکه چه چیزست؟ جوهری است بسیط معقول چنانکه به موضعهای [۹۱ الف] دیگر درست کردیم.

(۸) و آنچه گفتیم که کدام چیز است؟ آن چیزست که به خاصیت خویش جنس را نوع می‌گرداند. بدان که حیوان ناگویا را گویا می‌گرداند.

(۹) و آنچه گفتیم چگونه است؟ چگونگی او صفات خاص او باشد چون نورانی و حیات و علم. و آنکه چیزهای متضاد را بپذیرد، و به عدد یکی بود، و اشارت عقلی به وی شاید کرد، و در موضع نبود، و رنگ و بوی و وزن و طول و عرض و عمق ندارد، و در هیچ چیز جای ندارد.

(۱۰) و آنچه گفتیم کجاست در رساله‌ها[ی] دیگر گفتیم که جای در زمین و فلک باشد و جوهر بسیط ورای فلک است و چون منقسم نیست و مدبر افلاک و زمین است پس زمین و افلاک در وی آید نه وی در زمین و افلاک باشد، مثلاً زمین و مورکه مور در زمین جای دارد نه زمین در مور، و گویند زمین در هوا جای دارد نه هوا در زمین و در رساله‌های **روحانی** گفتیم که حیوانی در هواست و نور آفتاب گرد وی درآمد باشد و او از حرارت آفتاب زنده است. چه اگر حرارت آفتاب نبودی وجود حیوان نبودی و هر حرارتی غریزی که این حیوان را هست از قوّت آفتاب است. پس آفتاب به منزلت جان است حیوان را و نور آفتاب گرد این حیوان درآمده است. پس گویند آفتاب در مرغ است پس جایگیر مرغ است. نه نور آفتاب و زمین در جنب نفس کلی کمتر از آن است که مرغ در جنب نور آفتاب. پس اعتبار بر جای نفس چنین تصور باید کردن.

(۱۱) اما آنکه که باشد؟ گفتیم [۹۱ ب] هرگاه که مزاج معتدل که آلت وی باشد پدید آید آنگاه او باشد.

(۱۲) و آنچه گفتیم چرا هست؟ سیاست و تدبیر کردن را و پروردن آلت خویش را

پدید آمد از عقل فعال و از واجب الوجود دایم فیض علم و حکمت به وی روان است. پس عقل چون دانست که واجب‌الوجود از حکمت خویش روا نداشت که چون عقلی را نتواند آفرید که خیر محض باشد و به آفریدن بزرگ حکمت باشد عقل نیز نفس را به وجود آورد و به وی فیض حکمت و خیرات پیوسته کرد تا عالمها از وی پدیدار آید، چون جسم مطلق و افلاک وکواکب و عناصر و نبات و معادن و حیوان ناطق. پس از بهر این کار را هست.

(۱۳) و اما آنکه چرا از بعد پیوستن مفارقت می‌کند که فعل حکیم خیر باشد و در مردن هیچ خیر نباشد از آن است که مردن مردم همچون زادن طفل است از آنکه چون طفل در شکم مادر نه ماهه شود و به تربیت او درست و قوی گردد اگر بیرون نیاید فساد او باشد و صلاح او در آن است که بیرون آید از آنکه به بسیار درجه زمین و هوا[ی] نسیم و شعاع آفتاب و طعامها[ی] خوش بهتر از شکم مادر و نیکی و ناخوشی غذا. پس چون بیرون آمدن او خیرست و بودن او آنجاست پس خیر بیرون آمدن از شکم مادرست نه بودن او در شکم مادر. همچنین حال نفس مردم که خیر و راحت او و پادشاهی او در مفارقت جسم است نه در اتصال به جسم که جسم او را [۹۲ الف] دوزخ است و افلاک و نفس و عقل او را بهشت. پس بودن در بهشت بهتر از بودن در دوزخ، و به برهان معلوم است که زادن جان مردن تن است و مردن تن زادن جان.

(۱۴) و همچنانکه جنین در شکم مادر نه ماه بود و چون نه ماه بگذرد بیرون آید و از خوردن و پوشیدن[1] و آموختن و سخن گفتن تمتع کند جان انسان چون کامل شود و از تن مفارقت کرد همه چشم باشد و به همگی خویش هر دو جهان بیند و به نزد مادر و پدر خویش که نفس و عقل است باز شود و از فیض باری تعالی فایدت گیرد.

(۱۵) پس مردن حکمت است و بداند که:

ـ نفوس کودکان عاقل‌اند به قوّت،

---

۱ ـ اصل: حرف اول نقطه ندارد: نوشیدن هم می‌توان خواند. پاریس: شنیدن.

ـ و نفوس بالغان عاقل‌اند به فعل،
ـ و نفوس عاقلان عالم‌اند به قوّت،
ـ و نفوس حکیمان عالم‌اند به فعل،
ـ و نفوس عالمان حکیم‌اند به قوّت،
ـ و نفوس حکیمان که حکیم‌اند به فعل ملائکه‌اند به قوّت،
ـ و از قوّت به فعل آنگه آیند که مفارقت جسد کنند از آنکه ملکی در هیولی نشاید کردن.

(۱۶) پس عاقل را به چنین مقدمات معلوم شود که مردن تن زادن جان است، و زادن جان مردن تن است، و زندگانی تن مردن جان.

والله اعلم و احکم.

خلاصهٔ رسالهٔ شانزدهم
از طبیعیّات
در
ماهیّت آلام و لذّات

بسم الله الرحمن الرحیم [۹۲ ب]

(۱) بسیاری از عاقلان هستند که در مردن تن ایشان را کراهیت می‌باشد و با این همه که می‌دانند که راحت جاودانی و حیات همیشه جائی دیگرست و در حیوانی هیچ صلاح نیست، و عاقلان را این معنی از قوّت نفس است، و مثال آن عاقل که او را این کراهیت باشد مثال آن کودک باشد که پدر او را به کتّاب دهد و به معلم سپارد که به چندین مدّت باید که این کودک را هرچه ندیمی پادشاه را به کارآید بیاموزی و ادبها[ی] علمی و بدنی بر وی املا کنی تا استاد شود. پس کودک از بهر خوشی بازی و نشاط کردن و آنکه نخواهد که بر وی رنج آموختن باشد همه روز معلم را مراعات می‌کند و پنهان از خانها حلواها می‌آرد و از بهر معلم معشوقان نیکوروی طلب می‌دارد از آنکه بیند که معلّم را بدان میل است.

(۲) پس چون همه روز آن حال بر معلّم بیند کودک نیز بدان خوردن و جماع کردن و بازی مشغول شود و بدان خو کند و مدتی برین بگذرد، پس از بسیاری خوردن و مباشرت کردن معلّم رنجور شود و بر بستر مرگ افتد و کودک نیک داند که او را جائی دیگر نیست و مرجع او با خانهٔ پدر و مادر باشد. در آن حال که معلّم بیمار شود او در کار خویشتن رسد از بیم و شرم پدر چنان خواهد که معلّم

نمیرد تا او از ننگ نادانی و شرم پدر بجهد.

(۳) همچنین معلّم حواسّ پنجگانه، وکودک نفس ناطقه، و پدر و مادر عقل و نفس کلی، [۹۳ الف] و شیرینی و لذت و معشوق لذتها[ی] دنیا.

(۴) پس چون نفس ناطقه باید که به طریق حواس و حسّ مشترک که معلّم او باشد به معقولات رسد و خیرات و عبادات کند، زاد معاد را با مستعلی گردد. پس همه برعکس این کند. ضرورت او را کراهیت باشد در مردن.

(۵) و باید که نفس ناطقه چون خوی کند با شهوت و نیکوئی نکرده باشد بعد از مفارقت جسد، اگرچه او را قوّت بر رسیدن به عالم علوی باشد از تشویر و خجالت خواهد که هرگز بر آنجا نشود با مادر و پدر اصلی خود را که نفس و عقل آید ببیند.

(۶) پس گوئیم که هرچه در عالم هست از مرکز خاک تا محیط کل هر چیزی را به نفس خویش لذتی و المی هست چنانکه در خور آن چیز بود و چون لذت و الم عبارتی است که از لفظ خیزد ابتدا[ی] آن به حیوان کنیم وگوئیم چیزی که الم و لذت او ظاهرترست انسان است و از همه حیوانی شریفترست و حسّ لطیفتر از هر حیوانی است و او مرکب است از نفس و بدن و نفس او را لذتها باشد و هرچه بر ضد لذت بود الم بود. و اصل لذتها چهار است: شهوانی و حیوانی و انسانی و روحانی.

(۷) اما لذت شهوانی طبیعی یافتن لذتی بود از غذاها که موافق طبع باشد.

(۸) و حیوانی حسّی دو نوع بود: یکی جماع است به وقت مراد از محل خویش، دوم غضب است که از سر خشم باشد، به حق یا بی‌حق، از دیگری داد خود ستدن.

(۹) و انسانی [۹۳ ب] فکری آن لذت است که به وقت دریافت معقولات بود و آن حقیقت معرفت چیز است.

(۱۰) و اما روحانی ملکی آن لذت است که به نفس رسد بعد از مفارقت تن.

(۱۱) و لذت و شهوت و غضب مشترک است میان انسان و حیوان.

(۱۲) و همچنین حیوانی و فکری مشترک است میان انسان و ملک.

(۱۳) و روحانی خاص است آن نفسها را که از تن مفارقت کرده باشد و نبات را در شریعت لذت می‌گوید آنجا که «و هم من خشیة ربهم مشفقون»، ولکن البته ایشان را الم نباشد و حیوان غیرناطق را الم و لذت باشد.

(۱۴) اما لذّتهای ایشان جمله جسمانی بود و انسان را هم جسمانی بود و هم روحانی.

(۱۵) و هر لذّتی که نفس انسان را بود دو نوع باشد: یکی آنکه به توسط تن بود و یکی آنکه جان را خاص بود.

(۱۶) اما آنچه به توسط تن باشد هفت نوع بود:

ـ اول دریافتن به چشم است و آن نیکوئی لونها و شکلها و نقش و صورت طبیعی است.

ـ دوم به طریق سمع باشد و آن آوازهای خوش و غنا و نغمه و مدح و ثنا بود و آنچه بدین ماند.

ـ سوم به طریق ذوق است از طعامهای موافق.

ـ چهارم از راه لمس است و آن چیزی باشد چون نرم و درشت.

ـ پنجم از راه شمّ است آنچه موافق مزاج بود و راحت دماغ در آن باشد.

ـ ششم لذت جماع است و آن مباشرت است با آنکه خواهد.

ـ هفتم لذت کین خواستن از دشمن.

(۱۷) و این جمله نفس را باشد به میانجی [۹۴ الف] بدن و این لذّت دو پاره باشد وقتی که این مراد یافته شود و دیگر وقت که یاد کند مثلاً در آن حال که مردم روی نیکو بیند لذّتی به جان وی رسد و این جدا باشد و ازو کام یافتن جدا، و این آن است که بهشت و دوزخ نقدست در حق ایشان، و این عبارت باشد از کام یافتن و ناکامی که کام یافتن بهشت باشد و نایافتن دوزخ که کراهیت به نفس می‌رسد.

(۱۸) و به حقیقت چنین است از آنکه لذّت حقیقی در حق نفس آن است که به سماوات و افلاک پیوندد که بهشت جاودان است و آن کام یافتن است.

(۱۹) و دوزخ آن است که در عالم خاکی بماند که آن ناکامی است و ازینجاست که حکیمان نکوهش غضب و آزار خلق کنند و شهوت را نکوهش چنان نکنند و

حدیث شهوت ظاهر نشاید کرد، چه در آن سخنهاست ناگفتنی. و دیگر آنکه از درازی که هست اینجا یاد نتوان کرد.

(۲۰) اما لذّتهای روحانی که خاص نفس را باشد از چهار نوع باشد:

ـ یکی آنکه چون تصوّر معقولات کند لذّتی عظیم دروآید و گاه‌گاه در محسوسات هم یابد، چنانکه مهندس از شکلی هندسی یا کسی که به علمی فرومانده باشد چون او را معلوم شود فرحی عظیم دروآید.

ـ دوّم وقت آنکه اعتقاد نیکو معلوم کند که ذخیرهٔ آخرت کند.

ـ سوّم آنکه وقت[1] آید که از خویشتن سیرتی پسندیده بیند که عقل آن را بپسندد.

ـ چهارم آنکه او را ثنا گویند بر علمی نیکو یا بر عملی نیکو یا بر صفتی نیکو، چنانکه کسی را بستایند به هنری که آن [۹۴ ب] حقیقت در وی باشد. چون نبی را به نبوّت و شاعر کامل را به عبارت نیکو و شعر به کمال.

(۲۱) و ما گوئیم در عالم لذّت و الم دو است: یکی تن را و یکی جان را.

(۲۲) آنچه نصیب تن است مطعومی است، و مشروبی، و ملبوسی،

ـ و مشمومی که آن بادی است،

ـ و ملموسی و اگرچه به ظاهر لذّتی نمی‌رسد محل آن[2] با خون است یا نجاست،

ـ و مسموعی است که آن عاریتی است که از جایی به قوّت سامعه می‌رساند و چون بازگسلد کراهیتی به مرد رسد از آنکه خوشی منقطع شده باشد و خوشی این به فراق آن بود،

ـ و منظوری هزار بار بترست از مسموعی، از جهت آنکه اگر باشد عشق باشد و اگر نباشد حسرت فراق بود.

(۲۳) دوّم لذت جان است و آن دو قسم است:

ـ یکی دنیاوی باشد و آن هنرها بود چون علم طب و هندسه و نجوم و حساب

---

۱ ـ اصل: دوبار تحریر شده.

۲ ـ اصل: ملول. از نسخهٔ پاریس آورده شد.

و چون سخاوت و شجاعت و عدل و آنچه بدین ماند،

ـ و یک قسم دیگر آخرتی است و آن رسیدن به سماوات و افلاک و ارواح است و مشاهدهٔ واجب الوجود و به هرچه خواهد بودن تا ابد الا بدین عالم باشد و هر فرمان که می‌خواهد در عالم خاک می‌دهد چنانکه دیگر ارواح ملایکه را باشد.

(۲۴) اما الم تن و جان بر ضد این باشد که یاد کردیم.

والله اعلم بالصواب.

خلاصهٔ رسالهٔ هفدهم
در طبیعیّات
در
اختلاف لغات

بسم الله الرحمن الرحیم [۱۹۵ الف]

(۱) بداند که اینجا رسالتی بیاورده است در اختلاف لغات، و درین رساله هیچ علمی نبود که شاید که بدان خاطر رنجانید. پس ما آن قدر که به حسّ اقناع و طبیعت نزدیکتر بود بیاوردیم.

(۲) اول گوئیم که از نفس کل دو قوّت به همهٔ عالم پیوسته است. یکی را «عالمه» گویند و دیگر «عامله».

(۳) اما پیوستن این هر دو قوّت هم چنان است که پیوستن نور آفتاب به کرهٔ هوا که میان فلک است.

(۴) و قوهٔ عالمه را روی به عالم ملکوت است و از نفس کل و نفس ملکی علم می‌ستاند و به قوّت عامله تسلیم می‌کند. پس معقولی که مردم را معلوم شود به قوّت عالمه باشد.

(۵) و قوّت عامله روی به بدن دارد.

(۶) و این هر دو قوّت آن است که در شریعت «کرام الکاتبین» خوانند. پس چون این هر دو قوّت به مردم پیوندد علم و عمل در مردم پدید آید.

(۷) و هر یکی را ازین قوّتها آلتهاست که الا بدان آلت کار نتوان کردن.

(۸) و این آلتها خاصهٔ نفس انسانی را باشد و از آن است که چون ما حدّ نفس کنیم گوئیم نفس کمال اول است جسم طبیعی را و بدان آن خواهیم که این جسم آلت خاص وی است. پس چون علم و عمل ابتداکنند از آنکه تا از قوّت به فعل آید او را آلت خاص باید، از زبان ترجمان سازد در اظهارکردن نوعی از علوم، از آنکه هرچه عقل آن را دریابد به برهان درست کند زبان آن را باز تواند گفت. اگر نه چنین بودی در عالم هیچ شک نبودی از آنکه عقل هرگز خطا و دروغ نگوید. ولکن بدین زبان و این لغت و این حروف بیشتر [۹۵ ب] از آنچه عقل داند شرح نشاید کرد.

(۹) پس این ترجمه را لغت گویند و در آن هیچ شک نیست که هرچه در عالم هست که نام هستی بر آن افتاده است از واجب‌الوجودست از آنکه علت همه است، اما باید که ترتیب آفرینش نگاه دارد چه فعل حق تعالی جدا باشد و فعل فعل او جدا.

(۱۰) پس بدین موجب علت عقل واجب‌الوجود باشد،

ـ و علت نفس عقل باشد،

ـ و علت هیولی نفس باشد،

ـ و علت کواکب نفس باشد،

ـ و علت طبیعت نفس باشد،

ـ و علت اسطقسات افلاک باشد،

ـ و علت ارکان افلاک باشد،

ـ و علت زمین عناصر،

ـ و علت کواکب آفتاب،

ـ و علت متولدات عناصر.

و اگر انواع و اجناس را برشمریم دراز شود. پس از مرکز خاک تا محیط کواکب همه معلول عقل باشد.

(۱۱) وکواکب حیّ و مرید و ناطق‌اند. و نطق کواکب نه چون نطق انسان باشد. چه نطق انسان به تجویف سر و حنجره و زبان و باد و حروف بود و نطق ایشان را

ازین هیچ علت نباشد. چه ما در علم هیئت درست کرده‌ایم که در میان فلک تجویف نیست. پس نطق ایشان ملکی باشد نه جسمی.

(۱۲) و گفتیم که هرچه در زمین باشد نموداری بود از عالم علوی. پس سخن و لغت نمودار باشد و همچنین اقالیم و شهرها که هر یکی باید که به کوکبی و فلکی و برجی منسوب باشد.

(۱۳) و اگرچه بعضی از مختصران دعوی کنند که احکام نجومی درست نیست و ما در کلیات نجومی [۹۶ الف] و هیئت برهان داریم چنانکه در قرانهای صغری و وسطی و کبری و عظمی از گردش دولت و ملت و پدید آمدن پیغمبران و پادشاهان. پس اگر جزوی را از جهت آنکه تا با جهال جدل نباید بردن مهمل فروگذاریم کلی باری چون آفتاب روشن است. و چون چنین بود هم بدین حُجت جزوی درست شود. از آنکه هیچ کلی نباشد که زیر او جزوی نباشد. پس اختلافات لغات از کواکب باشد.

(۱۴) و نزدیک بعضی از حکما[ی] الهی علمها و لغتها به وحی فرود آمده است از آسمانها. چنانکه متفق‌اند که علم طب به **اسقلبیوس** فرود آمد و علم نجوم به **ادریس**.

(۱۵) هر لغتی باید که علت آن کواکب باشد و جهت آن بسیارست که اتصالهای کواکب بسیارست. پس اگر والی لغت زحل باشد خاصه در اقلیم اول آنجا غایت اعتدال باشد از آنکه زحل آنجا سعد بزرگ است.

(۱۶) و در جایهای که لغتهای گران بود حروفها در خور لغت بود، و اگر مشتری شریک وی باشد اگرچه گران بود درگرانی بر آن‌سان نباشد.

(۱۷) وکسی باشد که اضافت اختلاف لغت با طبیعت کند چون مزاج معتدل و سرد و تر و خشک، و این جمله هم از اثر فلک بود.

والله اعلم.

نفسانيّات

خلاصهٔ رسالهٔ اول
از نفسانیّات
در
مبادی عقلی

بسم الله الرحمن الرحیم

(۱) بداند که مبادی چیزی باشد که مبدأ و علت آن علم بود، و آن در علمهای بسیار درست شده است ولیکن اقرار باید دادن، چه بر گوینده [۹۶ ب] نبود که کلی علوم بر شخصی درست کند.

(۲) و از بهر آن مبادی گویند که لفظی از آن مقدمه قیاسی باشد و بر آن انکار نشاید کردن که **فیثاغورس** حکیم اول کسی بود درین دور که کتاب ساخت در علم حساب و جمع کردن حسابها و خاصیتها[ی] آن.

(۳) و گفت که موجودات بر وفق اعدادست و هر که عدد و اجناس و انواع و خواص حساب بشناخت[1] اجناس و انواع موجودات و کمیّت و علت آن بشناخت. از آنکه هر علمی را مثالی حسابی روشن می‌شود. پس گوید: حق تعالی هرچه بنهاد و او را پدید کرد ثنائی و ثلاثی و رباعی و خماسی و مانند این پدید کرد.

(۴) اما چیزها[ی] «ثنائی» مانند
هیولی و صورت،
و جوهر و عرض،

---

۱ ـ اصل: بسیاحت.

و علت و معلول،
و بسیط و مرکب،
و لطیف و کثیف،
و شفاف و غیرشفاف،
و روشن و تاریک،
و حرکت و سکون،
و گرم و سرد،
و تر و خشک،
و ثقیل و خفیف،
و نافع و مضر،
و خیر و شر،
و صواب و خطا،
و حق و باطل،
و نر و ماده «و من کل شیء خلقنا زوجین».

(۵) اما «ثلاثی» چون طول و عرض و عمق،
و خط و سطح و جسم،
و ماضی و حاضر و مستقبل،
و واجب و ممکن و ممتنع،
و ریاضی و طبیعی و الهی.

(۶) اما «رباعی» چون طبایع چهارگانه که حرارت و برودت و رطوبت و یبوست است،
و آتش و باد و آب و خاک،
و خون و بلغم و صفرا و سودا،
و بهار و خزان و تابستان و زمستان.

(۷) همچنین تا بیشتر آحاد و عشرات برشمرده‌اند.

(۸) [۹۷ الف] و گویند: یکی اصل همه عددهاست، چنانکه حق تعالی خالق همهٔ

موجودات است و چنانکه یکی را حدّ نیست از آنکه او را جنس نیست همچنین حق تعالی را حدّ نباشد از آنکه او را جنس نباشد، و همچنانکه یکی در همه عددها موجودست حق تعالی با همه موجودات هست، و همچنانکه همهٔ اعداد به فنا شوند و یکی بماند همهٔ موجودات به فنا شوند و خدای تعالی بماند، و چنانکه اعداد از تکرار یکی آمد وجود موجودات از آفرینش خدای آمد.

(۹) و دو اول عددی است که سبب حسابها باشد، عقل اول چیزی است چیزهای دیگر را. و چنانکه ترتیب سه بعد از دوْست، نفس بعد از عقل است، و چهارم چون هیولی، و پنجم چون طبیعت، و ششم چون جسم مطلق، و هفتم چون افلاک، و هشتم چون ارکان، و نهم چون متولدات.

(۱۰) و چنانکه نه آخر آحادست متولدات آخر موجودات است ازکلیات، و معادن چون عشرات، و نبات چون مئآت، و حیوان چون الوف.

(۱۱) و عدد زوج باشد و فرد، و صحیح باشد و کسور.

(۱۲) و از مراتب آنچه در عالم ارواح است به طبیعت فرد بهتر ماند.

(۱۳) و آنچه به طبیعت زوج بهتر ماند آن است که در عالم اجسام است.

(۱۴) و آنچه به طبیعت صحیح بهتر ماند آن است که در افلاک است.

(۱۵) و آنچه به طبیعت کسور بهتر ماند آن است که درکون و فساد است.

(۱۶) و بداند که جسم یکی است از موجودات، و آن جوهری مرکب است از دو جوهر بسیط: یکی هیولی و یکی صورت.

(۱۷) و هیولی جوهری باشد [۹۷ ب] که قبول صورت کند و صورت جوهر باشد. هیولی چون آهن بود و صورت چون شکل کارد.

(۱۸) و اول صورت که هیولی بپذیرفت طول و عرض و عمق بود. پس به توسط جسم همه صورتها را بپذیرفت چون مثلث و مربع و مخمس و مانند این.

(۱۹) و هیولی اول معلولی است مر نفس را، و عقل اول جوهری است که واجب‌الوجود پدید کرد و آن جوهری است روحانی، عالم باقی تمام‌کامل، و علت تمامی و کمال عقل فیض واجب الوجود است، و علت بقا پیوستگی

فیض باری است، و علت تمامی او قبول این فیض است، و علت کمال او فوق اوست به واجب‌الوجود. پس علت وجود نفس عقل باشد. همین است رأی **فیثاغورس حکیم** درین باب.

والله اعلم.

خلاصهٔ رسالهٔ دوم
از نفسانیّات
در
ذکر مبادی [به رای حکماء]

بسم الله الرحمن الرحیم

(۱) این رساله هم از مبادی است ولیکن بر رای جملهٔ حکماست و این قدرکه درین رساله بیاید باید که محفوظ باشد تا آن وقت که برهان آن بشناسد و نیز به اعتقاد کند که اول چیزی عنایت واجب الوجود بود.

(۲) و نخست جوهری پدید کرد بسیط به یک دفعه و آن را عقل خوانند و عقل از کرم و افضال که بر دوام از واجب‌الوجود به وی پیوسته بود بر سبیل عشق نفس را پدید کرد، و نفس هم بدین سبب جوهری پدید کرد تا طول و عرض و عمق [۹۸ الف] و عقل درخورکمال فعل واجب‌الوجود باشد.

(۳) و نفس در خور فضایل عقل، و نفس فعل فعل واجب‌الوجود باشد. مثال واجب‌الوجود چون نقطه که آن را هیچ جزو نیست و هیچ چیز به وی نماند و وی به هیچ چیز نماند و این مثال نه آن است که گوئیم چیزی به واجب‌الوجود ماند از آنکه نقطه معنیی بود که به ذات خود قایم باشد. پس چون عرضی بود و حاش‌لله که هرگز هیچ اهل معنی گوید که واجب‌الوجود عرض است. پس این مثال بود.

(۴) و مثال عقل چون خط، و مثال هیولی چون جسم، و مثال جسم مطلق چون

شکل، و بعد از جسم مطلق فلک محیط بود، و بعد از فلک محیط فلک کواکب ثابته تا فلک قمر، و بعد از فلک قمر اثیر و زمهریر و نسیم و کرهٔ زمین. و در هر فلکی کوکبی است که قوّت او در جملهٔ جسمهای عالم نفوذ کرده باشد.

(۵) و طبیعت نخست حرکتی باشد که پدید آید و در همه اجسام عالم نفوذ کرده باشد و فعل او در زمین ظاهرست، و لطیف را با کثیف و ثقیل را با خفیف درآمیزد و از آن معادن و نبات و حیوان کند.

(۶) و معادن نامی است جنس هر جوهری راکه در باطن زمین منعقد شود.

(۷) و نبات نامی است جنس هر رستنی راکه سر از زمین برآرد.

(۸) و حیوان نامی است جنس هر جسمی [را]که جان دارد و حرکت کند و حسّ دارد.

(۹) [نخست ارکان و عناصر][1]

(۱۰) و معادن شریفتر از عناصر باشد و اجزاء ارضی بریشان غالب بود.

(۱۱) و نبات شریفتر از معادن باشد و آب بر ایشان غالب بود. [۹۸ ب]

(۱۲) و حیوان شریفتر از نبات است و هوا بر ایشان غلبت دارد.

(۱۳) و مردم شریفتر از حیوان است و آتش بر ایشان غالب باشد.

(۱۴) و هرچه خاصتر بود منزلت او شریفتر باشد، و هرچه عامتر منزلت او دونتر.

(۱۵) و عام جنس بود، و خاص نوع بود، و خاص‌الخاص نوع‌الانواع، و عام‌العام جنس‌الاجناس.

(۱۶) و مبادی چیزی بود که به ابتدا مناظره کنند. و هر علمی را جدا مبادی باشد چون علم طب و نجوم و هندسه، و شاید که این مبادی را موضوع مسئله گویند.

والله اعلم بالصواب.

---

۱ ـ از متن عربی، چاپ هند، ۳: ۱۹.

خلاصهٔ رسالهٔ سوم
از نفسانیّات
[در آنکه عالم حیوانی بزرگ است]

بسم الله الرحمن الرحیم

(۱) بداند که این رساله مکرر کرده است و ما نخواستیم که بیفگنیم تا از کاهلی بینند.

(۲) بداند که حکما متفق‌اند که عالم مردمی بزرگ است و حرکت او شریفتر حرکتی و آن تنی است و جانی.

(۳) و هرچه در انسان باشد در ین حیوان هست و دلیل برین قول خدای تعالی است که می‌گوید: «ماخلقکم و لابعثکم الاکنفس واحدة»، و علماء شریف ـ کثرهم الله ـ این نفس واحده را «آدم» گویند.

(۴) و حکما به جمله متفق‌اند که آدم عقل است و نفس جفت او، و بهشت سماوات است و این زمین دوزخ است. [۹۹ الف]

(۵) و لفظ بزرگان که دوزخ شکم است این شکم را می‌خواهند نه شکم مردم را، و ابلیس آدم نادانی است که ضد عقل است. و کواکب اعضای رئیس این حیوان است.

(۶) چنانکه زحل طحال این حیوان است و قوّت وی سرد و خشک است، و قوّت ماسکه از وی است، و قوّت ماسکه آن باشد که چون صورتی به وی سازد آن را نگاه دارد. مثلاً اگر کسی باشد که بر آب صورتی نگارد یا بر خاک نتواند، از آنکه آب از سیّالی و خاک همچنین از خشکی هیچ رو قبول صورت نتوانند کردن.

پس چون ایشان با یکدیگر درآمیزند سیّالی آب و خشکی خاک هر دو بشوند تا چون خمیر گردند پس در آن حال آن قبول آن صورت کند، و آن قوّت که در آن خمیر باشد که بدان قبول صورت کرده بود آن را ماسکه خوانند یعنی گیرنده.

(۷) و مشتری به منزلت جگر این حیوان است و نفس نباتی این حیوان از وی است و معنی نفس نباتی آن بود که هرچه در نبات است از قوّت هفتگانه درین نفس است مانند جاذبه و ماسکه و دافعه و هاضمه و مغیّره و مولده و غاذیه، و این هفت قوّت در همه رستنیی هست. چنانکه اگر جگر را جمله معنی این نامها نبودی نگفتندی که در نفس نباتی است اول جاذبه و عادت[1] نبات و طبع وی آن است که چون تری [۹۹ ب] بر حال خویش بیند چنانکه حجّام هوا را از اندرون کوه[2] به خویشتن کشد نبات بدین قوّت جاذبه آن تری و نم به خویشتن کشد و جاذبه را معنی کشنده باشد. پس بعد از آن آنچه جاذبه به خویشتن کشیده بود ماسکه آن را نگاه دارد. چه اگر نگاه ندارد آن آب یا از بیخ یا از تخم هرچه باشد فرود آید چنانکه اگر سر گوه[2] بسته نباشد باز بیرون شود.

(۸) پس هاضمه آن آب را بگوارد همچنانکه معده که طعام در خویشتن به قوّت هاضمه بگوارد. چه اگر قوّت هاضمه آب را در نبات نگوارد همچنان بماند و هیچ فایده ندهد. پس مغیّره آن را از لون خویش بگرداند بر موجب آنچه خمیر وی باشد، اگر گندم باشد مثلاً قوّت مغیّره آن را بگرداند به لون و طبع در اندرون نبات تا او را چون شیری کند سپید و روشن و شیرین. و تخمهای دیگر و میوه‌های دیگر برین قیاس می‌داند.

(۹) و معنی مغیّره آن باشد که چیزی را از حال خود بگرداند. پس قوّت دافعه آن شیر را دفع کند به ساق و شاخ آن گیاه تا آن درخت با آن شاخ یا به دانه یا به شکوفه دفع کند و یا قوّت دافعه آن را دفع می‌کند، جاذبه از بالای شاخ همچنانکه در بیخ می‌کرد در شاخ می‌کند، و هاضمه درین میانه گوارندگی می‌کند، و مغیّره از حال به حال می‌گرداند، و ماسکه او را در حال نگاه می‌دارد.

---

۱ ـ اصل: عبارت. از نسخهٔ پاریس آورده شد.

۲ ـ ظاهراً به ضم اول و کسر ثانی است به معنی غلاف و مراد اسباب حجامت است. نسخهٔ پاریس: کوبه.

(۱۰) پس قوّت مولده آنچه شاخ [۱۰۰ الف] یا شکوفه یا تخم با خویشتن دارد او را پرورش می‌دهد، همچنانکه مادر بچه را بزاید و از خویشتن همچو خویشتن پدید آرد. و همچنان قوّت مولده مانند خمیر، همچنانکه میوه بود تا تخم راند، و مغیّره مولده را بنده باشد. پس قوّت غاذیه آن شیر که از مولده یافته باشد بعد ازین میوه می‌کند و پرورش می‌دهد و درین حال هر هفت قوّت در کار باشد. پس قوّت نباتی از این قوّتها باشد. و جملهٔ این صفت که یاد کردیم در جگر مردم هست و از طبیعت که حرکت اول است به مردم پیوسته است. و اصل این قوّتها قوّتی باشد روحانی بواسطهٔ طبیعت به مردم پیوسته.

(۱۱) و از سوم قوّت چون از مشتری‌گیری آفتاب را باشد که خداوند روح حیوانی است بدین نبات پیوسته. هفت قوّت که بگفتیم بدین قوّت تمام شود.

(۱۲) و دیگر مریخ که زهرهٔ این حیوان بزرگ است و همچنانکه اعضای رئیسی و غیررئیسی ازین قوّت زنده‌اند که منفذ او دل است همچنین همهٔ قوّت روحانیّات این حیوان بزرگ بدین کوکب است و نیکوتر آفریده‌ای است در موجودات. و همچنانکه دل را در تن مردم سه قوّت است: حاسه و مدبره و محرکه همچنین حس عالم علوی ازین کوکب است.

(۱۳) پنجم زهره که این حیوان بزرگ را به منزلت معده است و هیچ جزوی درین حیوان نیست که قوّت این کوکب بدو پیوسته نیست.

(۱۴) ششم عطاردست [۱۰۰ ب] که به منزلت دماغ است این حیوان بزرگ را.

(۱۵) و همچنین هفتم قمر که به منزلت شش است.

(۱۶) و در جملهٔ زمین و عالم دو جرم کثیف است یکی کرهٔ زمین و یکی کرهٔ قمر، و این زمین در میان این حیوان چون دلی بود در شکم جانوری، و آبها درین زمین چون رگهاست که در دل است و حیوان را درین زمین که شکم این حیوان است هیچ قدری نیست و به انفعال باشد نه به قصد قاصدی بود.

(۱۷) و اگر این مسئله دریافته شود بسیار گشایش بود، و این از اسرارهای بزرگ است.

(۱۸) و ما درین رساله هیچ مکرر نیاوردیم. بلی آنچه موجود بود بیاوردیم و این

معنی است که گویند: العالم انسان کبیر.

والله اعلم.

خلاصهٔ رسالهٔ چهارم
از نفسانیّات
در
عقل و معقول

بسم الله الرحمن الرحیم

(۱) چون دانسته شد که محسوسات جمله اعراض‌اند و اجسام جمله صورند در هیولی و ایشان را به حسّ در می‌شاید یافتن، و حسّ آلت جسدانی است و هرچه به آلت جسدانی است خود بیشتر روحانی است.

(۲) پس روحانی را چیزی باید که به آن آلت در شاید یافتن همچون وی که آنچه به حسّ در شاید یافتن محسوس باشد نه معقول.

(۳) و گوئیم اول چیزی که بر عاقل واجب است شناختن تن خویش است، چه به عاقل هیچ چیز نزدیکتر از تن وی نیست. پس مردم هستند که حسّ [۱۰۱ الف] ایشان بهتر است و قوّت ادراک ایشان تمامتر، و باید که نخست ادراک بدانیم که چیست و از چند گونه است.

(۴) در رساله‌های دیگر گفتیم که حسّ سمع و بصرست و شمّ و ذوق و لمس.

(۵) اما ما را در اندرون دریافتهاست بجز ازین حسّ و بیرون خیال است و آن خانه‌ای است از پیش دماغ و هرچه حسّ بصر آن را دریابد هم در حال بر وی عرضه کند.

(۶) اگر خیال به جای خویش باشد به سببی که بعد ازین بگوئیم پس چون خیال در

آن رسد در آن تصرف کند.

(۷) اگر مفکره به جای بود خویشتن را بر آن گمارد تا در چگونگی نهاد و اصل وی اندیشه کند. اگر این مقصود را خود مقصود ظاهر حال بود قوّت وهمی از وی فارغ بود.

(۸) پس اگر مقصود وی معنی حقیقی آن صورت بود، وهم در آن تصرف کند یا معنی او به دست تواند آوردن یا نه و این جای کار بر خداوند دانش دشخوار باشد از آنکه وهم بسیار چیزها نماید که عقل پس از دانش بسیار بداند که آن محال است اما در خیال محکم شده باشد یا اگر بر آن انکار کند گوید کفرست.

(۹) و آنچه نماید که عقل بعد از آن در وی رسد چنان بود که وهم گوید که هرچه او را پس و پیش، و چپ و راست، و فوق و تحت نبود آن چیز خود نبود و عقل به اول کار جواب وی ندارد تا آنگه که برهان وی به دست آرد. پس بر علم هیأت و نهاد عالم قادر شود و عالم اجسام و عالم ارواح را از یکدیگر تمییز کند و بداند که هر چیزی راکه [۱۰۱ ب] سر و دست و پای و روی و قفا بود آن را پس و پیش، و راست و چپ، و فوق و تحت بود. و الّا اگر او را این آلت نباشد این صفت ندارد. پس این وهم برخیزد و برهان به جای وی بنشیند.

(۱۰) مثلاً گوئی گرد بکند چنانکه عادت کره است و پیش بنهد و بی‌آلت خویش که دست و پای و سر و روی و قفاست در آن نگاه کند بداند که در عالم اجسام چیزی هست که آن را این شش جهت نیست. پس گوید اگر روا باشد که در جسمی این صفت نباشد در نفس اولیتر.

(۱۱) پس بداند که مادام تا عقل را به منطق و مقدمات و برهان معلوم نبود وهم او را بدین مغالطه مشغول دارد.

(۱۲) و چون منطق به دست آورده بود اگرچه وهم چیزی نماید که نه صواب باشد عقل در آن عاجز نشود بل‌که در مقدمات او نگاه کند. اگر اولی باشد یا محسوس بدان اقرار دهد بی‌ردی، و اگر وهم برو حکم کرده باشد خواه حق باشد خواه باطل به حافظه تسلیم کند که در قوّت اجزا از دماغ مرکب

است.

(۱۳) و این قوّت حافظه لطیف‌تر قوّتی است از قوّت نفس انسانی، از آنکه اگر مجرد معقولات بود یا محسوسات همه را حفظ می‌کند.

(۱۴) و مردم را دریافتنی دیگر هست و آن دریافتن را هر کسی تفسیری دیگر کند. قومی گویند در آخر خانهٔ دماغ نهاده است، و قومی گویند قوّتی است از قوّتهای نفس فلکی و این قوّت آن بود که چون متخیله چیزی را دریابد این قوّت در آن تصرف کند و معنی که اندرون چیزی بود دریابد. [۱۰۲ الف]

(۱۵) و در ظاهر حال حیوان غیرناطق با انسان مشترک است چنانکه گنجشک که صورت شکل باشه را دریابد و اگرچه هرگز باشه ندیده باشد، و همچنین بره که هرگز گرگ را ندیده باشد این معنی از طبع گرگ دریابد.

(۱۶) اما در حال انسان این معنی لطیف‌تر باشد درخورد مزاج انسان که حکما آن را قوّت نفس خوانند که در حال از چیزی بودنی خبر دهد و بعضی آن را «فراست» خوانند و شکلها به یاری آن برند. چنانکه گویند که این صورت به فلان دد ماند درو همان فعل بود. پس آن فعل را یاد کنند وگویند این فراست است و این دروغ است از آنکه این مانند کردن باشد چیزی را به چیزی، چنانکه گویند چشم شیر سرخ است و تکبری بسیار دارد. پس چون همین معنی در چشم[1] انسان بینند گویند این مرد پردل است و این نوع مانند کردن بود و اگرنه فراست آن بود که از بعضی چیزها پیش از بودن خبر دهد.

(۱۷) پس اگر خبر دادن بر تواتر باشد و در آن خطا نبود آن کس را «کاهن» خوانند و درجهٔ عظیم است. چه این معنی فوق فراست است.

(۱۸) پس این قوّت اگرچه دعوی کنند که در خانهٔ اول از دماغ است این معنی که بدین قوّت متعلق بود عقلی ملکی بود نه جسمانی. و مانند این قوّتهای دیگر هست حیوانی و نباتی و سخن ما اندر آن است.

(۱۹) پس عاقل چون اندیشه کند چیزهای دیگر معلوم وی می‌شود که

---

۱ ـ اصل: جسم.

بدین ده حسّ در نشاید یافت مانند نفس و حدّ وی [۱۰۲ ب] و جوهر و وهم وی و عقل و صفت وی و وحدت و جلالت واجب‌الوجود. پس دریافتنها هست که در حسّ نیست. پس در چیزی دیگر باشد و آن چیز از دو وجه خالی نباشد یا قوّتی باشد در نفس انسانی یا خود نفس انسانی بود، و هر دو وجه از نفس انسانی بیرون نباشد. و ما هر جای درست کرده‌ایم که نفس انسانی جسم نیست و مرکب نیست. پس جوهرست و بسیط است.

(۲۰) اما آنچه گفتیم که اگر خیال به جای بود یا وهم به جای بود آن در وقت خشم و ترس و شهوت باشد. مثلاً کسی صورت معشوق بیند اگرچه بسیار کس دیگر با وی جمع باشد از همه غافل باشد، و اگر خصمی از آن عاشق یا معشوق باشد عاشق از خوشی تماشا در معشوق آن خصم را نبیند، و همچنین اگر کسی از حالی به خشم درآید اگرچه بسیار دیدنیها بود او را از آن همه مشغول دارد، و ترس همچنین بود.

(۲۱) و ما را مقصود آن است که بازنمائیم که عالم و معلوم و علم هر سه یکی باشد، و همچنین عاقل و معقول و عقل هر سه یکی باشد.

(۲۲) پس بباید دانستن نخست که عقل چه باشد و عاقل کی باشد و معقول چه بود.

(۲۳) گوئیم عقل قوّتی بود در نفس انسانی از آنکه به جایی دیگر درست کرده‌ایم که عقل جوهری نورانی است که واجب‌الوجود او را پدید کرد پیشتر از همه چیزی و آن قصد اول است و خیر محض است و فعل واجب الوجود همان است و چیزهای دیگر فعلهای فعل واجب‌الوجودست.

(۲۴) و از واجب‌الوجود [۱۰۳ الف] مادام فیض رحمت و کرامت و علم و آنچه در هر دو عالم خواهد بودن به ذات عقل روان است بی‌آنکه یک طرفةالعین منقطع شود، و هرچه عقل بپذیرد به یک دفعه بپذیرد چنانکه هوا نور از آفتاب و هوای خانه نور از چراغ.

(۲۵) پس عقل آنچه از واجب‌الوجود پذیرفته باشد بر سبیل شفقت و رحمت در قدر نفس به نفس می‌دهد و قبول نفس به یک دفعه باشد.

(۲۶) پس عقل را دو چیز باشد:

ـ یکی ذات نورانی خویش.
ـ و یکی فیض علم که از واجب‌الوجود آید و این هم نورانی بود.

(۲۷) پس عقل را دو جلالت می‌باشد و دو قوّت:
ـ یکی جلالت و قوّت جوهری خویش،
ـ و یکی جلالت و قوّت از فیض واجب‌الوجود.

(۲۸) و نفس را همچنین دو جلالت و دو قوّت باشد:
ـ اول جلالت و قوّت جوهری خویش،
ـ دوم جلالت و قوّت فیض از عقل.

(۲۹) پس آنچه عقل از فیض واجب‌الوجود پذیرفته باشد به نفس می‌دهد و نفس به عقل عالم می‌شود، و از جوهری خویش و فیض علم که از عقل می‌پذیرد به کل عالم می‌دهد. پس هر چه در عالم لطیفترست قبول بهتر کند.

(۳۰) و در عالم هیچ چیز شریفتر از کواکب نیستند، پس افلاک، پس انسان.

(۳۱) و اگر چیزی دیگر باشد که او را طبعی لطیف باشد یا مزاج او به اعتدال نزدیکتر بود همچنین بعضی ازین قوّت می‌پذیرد. چون طوطی را و آنچه بدین ماند.

(۳۲) پس این جوهر و فیض او کواکب را بیشتر از همه چیزی باشد، و کواکب ثابته را بیشتر از سیّاره باشد، و کواکب علوی را بیشتر از کواکب سفلی باشد، و کواکب سفلی را بیشتر از قمر، و قمر را بیشتر از [۱۰۳ ب] انسان باشد، و انسان را از هرچه در زمین است.

(۳۳) پس آنچه به انسان پیوسته است از نفس کل جوهری باشد از جوهر نفس و قوّتی باشد از قوّت عقل که از فیض عقل است که به نفس پیوسته است.

(۳۴) مثال این در محسوس چنان بود که کره‌ای از بلور بر زمین بنهند و قدحی از بلور به روی وی نهند و دایره‌ای از آتش گرد آن بکشند. پس آتش فعل نور خویش در قدح پدید کند و قدح صفای خویش و نور آتش در بلور پدید کند. پس قدح را دو قوّت باشد: یکی قوّت صفای خویش و یکی قوّت آتش، و کرهٔ بلور که در میان نهاده باشد این هر دو قوّت پذیرفته باشد.

(۳۵) پس آتش به منزلت عقل باشد و قدح نفس کل و کره بلور انسان، و این عقل نور هر دو قوّت که بلور دارد: یکی نفس و دیگری عقل. مثال آتش و مثال نفس عکس قدح.

(۳۶) و همچنین اگر آفتاب برقبه‌ای از آبگینه تابد و شخصی در میان قبه باشد آفتاب به منزلت عقل بود، و مثال قبه نفس کل، و مثال شخص انسان. پس انسان دو قوّت یافته باشد: یکی قوّت آفتاب به واسطهٔ قبه و یکی عکس آبگینه. و عکس آبگینه مثال نفس باشد[1]، و نور آفتاب مثال عقل، و این سخت روشن است.

(۳۷) پس بدین مقدمات دانسته آمد که عقل و نفس چه باشد.

(۳۸) اما عقل بیشتر مردم که دعوی فضل کنند چنان پندارند که عاقل مردم است، یعنی تن مردم از جهت آنکه درو [۱۰۴ الف] فعل می‌کند و این خطاست، از آنکه **پارسی** عقل خرد باشد و **پارسی** نفس روان. پس نفس مردم است که عاقل است به سبب نور و فیض عقل، نه مردم مرکب است. از آنکه خرد در روان است نه در تن، و خرد جان روان است چنانکه عقل جان نفس است. و واجب‌الوجود زنده و دارندهٔ همه است. پس دانسته شد که عقل چیست و عاقل کیست.

(۳۹) اما معقول ـ بداند که نفس به سبب این قوّت عقلانی که در وی است عالم است به قوّت، نه به فعل. و سبب آنکه چرا نه به فعل عالم است آن است که نفس یک روی به بدن دارد و یک روی به ملکوت و عالم علوی و نفس کل و عقل فعال دارد. پس از سبب اتصال به بدن است و کثافت جسم که مردم را علم که در نفس است ظاهر نمی‌شود و چون ظاهر بود به قوّت بود نه به فعل.

(۴۰) پس چون از طریق محسوسات و دلیل بردن از شاهد به غایت مثال نردبانی سازند و معقولات و آنچه در عالم علوی است و آنچه در نفس و عقل است به دست آرند و در آن تصرف کنند و تمییز کنند میان عقل و محسوس و

---

۱ ـ اصل: باد، از نسخهٔ پاریس آورده شد.

به طریق برهان این جمله درست کنند. این عقل به قوّت به فعل شد.

(۴۱) و ما مثالی بیاریم تا روشن شود. مثلاً آئینهٔ پولاد نامصقول که به قوّت چنان است که هر چیزی که در وی باشد پدید آید. مادام تا صقال نیافته باشد هنوز به قوّت بود. چون صیقل[1] شد به یاوری [۱۰۴ ب] آفتاب هر چیزی در وی پدید آید و آنچه در اول به قوّت بود اکنون به فعل باشد.

(۴۲) و همچنین نفس انسانی آن روی که در بدن دارد جهت کثافت بدن قبول علم از نفس کل و عقل فعال نتواند کردن. پس چون به ریاضت و هندسه و منطقیّات و نجوم و هیأت و طبیعیّات و آنچه بدان پیوسته باشد مصقل کنند از عقل فعّال و نفس کل همچنان دریابد که روی آینه صورتها را، و درین[2] حال هر چیزی که او را مشغول دارد حجاب او بود. پس عقل.

(۴۳) این نور عقل است که به واسطهٔ تن پیوسته است و عاقل نفس مردم است و معقول صورت این چیزهاست که در عقل است، و این هر سه یکی باشد، و علم و عالم و معلوم همچنین بود.

والله اعلم.

---

۱ ـ اصل: صقیل.

۲ ـ این کلمه در اصل دو بار نوشته شده.

خلاصهٔ رسالهٔ پنجم
از نفسانیّات
در
ادوار و اکوار

بسم الله الرحمن الرحیم

(۱) خواهیم که درین رساله بازنمائیم دورهای کواکب و آنچه از وی پدید آید، و آنچه در خور این رساله بود بیاوردیم.

(۲) بداند که منجمان را دو لغت باشد از بهر گردش کواکب و آن را ادوار و اکوار گویند.

(۳) اما ادوار گردیدن کوکبی باشد یکبار یا دو بار یا بیشتر گرد فلکهای خویش.

(۴) و اکوار با سر گرفتن آن دورها باشد.

(۵) و ادوار از پنج نوع باشد:

ـ اول دورهای کواکب سیّاره باشد در فلکهای تدویر خویش.

ـ دوّم دورهای مرکزهای فلک تدویر بر فلکهای [۱۰۵ الف] حامل کواکب.

ـ سوّم دورها[ی] حامل کواکب در فلک البروج.

ـ چهارم دورهای کواکب باشد گرد فلک البروج.

ـ پنجم دور فلک البروج باشد گرد ارکان.

(۶) امّا قرانات شش جنس باشد و صد و بیست نوع بود که آن درین رسالت یاد نشاید کرد.

(۷) اما اجناس شش‌گانه: ثنائی بود و ثلاثی بود و رباعی و خماسی و سداسی و سباعی، و این جمله صد و بیست قران باشد. چون در سیصد و شصت ضرب کنی چندین ۴۳۲۰۰ قران شخصی بود.

(۸) اما ادوار الوف چهار نوع بود:

ـ نوعی آن بود که هر هفت هزار سال بود،

ـ و نوعی آن بود که هر دو هزار سال بود،

ـ و نوعی آن بود که هر پنجاه و یکهزار سال بود،

ـ و نوعی آن بود که هر سیصد و شصت هزار سال بود.

(۹) و حکما متفق‌اند که هر سیصد و شصت هزار سال جملهٔ کواکب در اول دقیقه از برج حمل گرد آیند و در زیج روم و هند گفته باشند و روزگار عالم از آنجا شاید شناخت.

(۱۰) و از قرانات باشد که در هر ماهی یکبار باشد. چون اجتماع آفتاب و ماه و همچنین اجتماع ماه با همهٔ کواکب سیّاره.

(۱۱) و دور هست که به هر بیست و چهار روز باشد، چون دور مرکز فلک تدویر قمر بر فلک حامل وی.

(۱۲) و باشد که در بیست و هفت روز و هفت ساعت و نیم باشد چون دور فلک قمر گرد فلک البروج.

(۱۳) و باشد که درصد و شانزده روز باشد و آن دور عطارد است در فلک تدویر خویش.

(۱۴) و شمس را سیصد و شصت و پنج روز و ربعی [۱۰۵ ب] از روز به تقریب دور بود گرد فلک البروج، و همچنین زهره و عطارد را.

(۱۵) و باشد که در سیصد و هفتاد و هشت روز باشد و آن دور زحل بود گرد مرکز فلک تدویر خویش.

(۱۶) و باشد که در سیصد و نود و نه روز بود چون دور مشتری در فلک تدویر خویش.

(۱۷) و باشد که در پانصد و شصت و چهار روز بود چون دور زهره در فلک تدویر

خویش.

(۱۸) و باشد که در پانصد و [هفتاد و] هشت روز بود چون دور مریخ در فلک تدویر خویش.

(۱۹) و باشد که در چهار هزار و سیصد و سی و چهار روز باشد چون دور مرکز مشتری گرد فلک البروج.

(۲۰) و باشد که در ده هزار و هفتصد و چهل و یک روز بود و آن دور مرکز فلک تدویر زحل باشد گرد فلک البروج.

(۲۱) امّا از قرانها که زمان ایشان اندک باشد قران عطارد و آفتاب بود به هر صد و ده روز.

(۲۲) و باز قران آفتاب و زهره و عطارد باشد و باز زحل به هر ششصد و شصت و پنج روز بود.

(۲۳) و قران زهره و مشتری و عطارد و آفتاب باشد هر به ششصد و نود و نه روز.

(۲۴) و قران شمس و زهره هر به هشتصد و هشتاد روز.

(۲۵) و قران شمس و مریخ هم بدین قدر بود.

(۲۶) و قران زحل و مریخ باشد به هر دو سال و نیم.

(۲۷) و قران مشتری و مریخ باشد هم بدین قدر.

(۲۸) و قران زحل و مشتری باشد به هر بیست سال.

(۲۹) پس گوئیم بداند که هرچ در زمین می‌رود از کون و فساد جمله تأثیر فلک است.

(۳۰) و هیچ حرکتی و حادثه‌ای در زمین [۱۰۶ الف] و معادن و نبات و حیوان پدید نیاید الا در فلک و کواکب اتصالی پدید آید. یا شرف، یا هبوط بود کوکبی را.

(۳۱) و بداند که هرچه در عالم کون و فساد پدید می‌شود و از کواکب سیّاره باشد ابتدا از زحل کنند که اثر او در زمین چیست و او را در فلک خانه و شرف و هبوط و وبال و دوست و دشمن و حدّ و وجه و مثلثه کدام است؟

(۳۲) امّا آنچه ضرورت باشد او را خانه و شرف و مثلثه و دیگر حالها جزوی باشد.

(۳۳) پس گوئیم اصحاب نجوم متفق‌اند که آنچه نصیب زحل است **[اگر نیک حال بود]** در زمین این است: دهقانان و رئیسان و اصحاب تصرّف و خداوندان

حکمت و گنج و پادشاهان بزرگ و فرمان دادن بر ولایتها و رودهای بزرگ و آنچه بدین پیوسته باشد و ساحران و کاهنان و مهندسان، و دلیل کند بر کندن کاریزها و جوی راندن و عمارات مرتفع چون شهرها و قصرها و حصارهای مرتفع و دهها و آنچه بدین ماند، و دلیل کند بر مسّاحی و همچنین بر هیکلهای کهن و عمارت خانه‌ها بر سر کوه و بتخانه‌های قدیم. **اما اگر منحوس باشد** و اتصال به سعدی ندارد نصیب او برزیگران و کناسان و دباغان و درویشان حقیر و بیماری کهن و آنچه بدین ماند و بیشتر داروهای تلخ چون صبر و مرّ و هلیله و آنچه بدین ماند و موضعها[ی] کثیف و صحراهای ویران و نهانخانه‌ها به وی تعلق دارد.

(۳۴) اما مشتری **اگر نیک حال بود** پیغمبران و پادشاهان و خداوند وحی و الهام و خاندان بزرگ و قضات [۱۰۶ ب] و اشراف و حاکم و والی عادل و پادشاه عادل و دبیران فاضل و خداوندان لذت و نعمت و شریعت و عبادت و مسجدها و صومعه‌ها و خانه‌های آبادان و ارتفاعهای باغات و مرغزارها و جای گیا و آب. و **اگر بد حال بود** پیران و ضعیفان و درویشان مستور و خداوندان عفت و قناعت و خداوندان شدّت و مساجد و عبادتخانه‌های ویران و فصل گفتن و معلمی کردن قرآن و مانند آن، و از خوردنی و دارو چون عسل و حلواها از نیک و بد.

(۳۵) اما نصیب مریخ **اگر نیک حال بود** دلیل پادشاهان و امیران و سپه‌سالاران و مبارزان و لشکریان و خداوندان سلاح و ترکان و بعضی از آنکه با لشکر باشد و آنکه صحرانشین بود به آفتاب و مریخ و قمر تعلق دارد و سلاحها و آلتهای حرب و خانها[ی] حرب. و **اگر بد حال بود** قتّالان و دزدان و عیّاران و راهزنان و قصّابان و آنچه بدین ماند و از مواضع بیرانها[1] و جای صیّادان و دزدان، و از خوردنیها آنچه تلخ و شور بود و تیز چون نمک و سرکه و پیاز و سیر و آنچه بدین ماند.

---

۱ ـ (= ویرانه‌ها).

(۳۶) اما نصیب آفتاب **[اگر نیک حال بود]** پادشاهان و خلفا و امرا و سلاطین بزرگ و خداوندان اطراف و رؤسای بزرگ و فرمان دادن بر شهرها و اقلیمها و خداوندان گنج و علمهای بزرگ، و فی‌الجمله اگر صالح باشد هیچ سعادت ورای سعادت او نباشد از آنچه تعلق به دنیا دارد و هرچه هفت کواکب بدهند او به تنهایی بدهد، و **اگر بد حال بود** بر ضد این باشد [۱۰۷ الف] ولکن سخت نکوهیده نباشد.

(۳۷) و ما کس دیدیم که طالع او اسد بود و آفتاب منحوس و آن شخص هرگز محتشم نشد و در میانهٔ عمر درویش گشت و ماهی فروشی کردی و ماهی گرفتی و سقط فروشی کردی و به عاقبت در ولایتی غریب غرق شد و هلاک گشت به سبب دام ماهی.

(۳۸) اما اگر زهره **صالح الحال** بود زنان محتشم و خاتونان که بر شهرها و ولایتها حکم کنند و اطراف نشینان و خداوندان علمهای شریف و نقاشان و زرگران و خداوندان تجمّل و روی نیکو بدو تعلق دارد، و **اگر بد حال بود** زنان نابکار و کسان که از خانه بیفتاده باشند و کنیزکان زشت و کم‌بها و دختران که ایشان را بفروشند، و از خوردنیها هرچه بوی خوش دارد و شراب و سماع و غنا و عود.

(۳۹) اما عطارد **[اگر نیک حال بود]** وزیران و دبیران و خداوندان عقل و تمییز و قهرمانان و معماران و محاسبان و تاجران و ساحران و کاهنان و فال‌گویان و منجمان و طبیبان و بیطاران و وحی پیغمبران و الهام بدو تعلق دارد چون به غایت صالح باشد یا از مشتری مسعود بود، و **اگر بد حال بود** درویشان و بدحالان و آنکه سؤال کنند و فصل گویند و شکل زنند، و از خوردنیها آنچه مانند خوردنی زحل بود، و همچنین از موضعها.

(۴۰) و اما ماه را در نیکی و بدی به حال مشتری و آفتاب مانند کنند و همچنین چون در خانه‌های یکدیگر باشند.

(۴۱) و اینجا بیش ازین یاد نشاید کرد که مطوّل شود. [۱۰۷ ب]

(۴۲) و ازین جمله مقصود آن است که در عالم کون و فساد که معادن و نبات و حیوان است هیچ نرود الا به آن تأثیر که از فلک باشد و این را بهیچ گونه فعل

واجب‌الوجود نشاید گفت. از آنکه واجب‌الوجود خود یک فعل کرد و آن عقل فعال است و خیر محض است، و همچنین عقل یک فعل کرد و آن نفس کل است و خیر محض است، و نفس یک فعل کرد و آن هیولی است و خیر محض است.

(۴۳) پس چون هیولی قبول صورت کرد تفاوت پدید آمد از آنکه از قبول صورت هیولی جسم آمد. پس از آن تفاوتها پدید آمد و هرچند آفرینش بیشتر می‌شد تفاوت زیادت می‌گشت. چون به فلک قمر رسید کثافت پدید آمد، و چون به تحت فلک رسید ضدّی و ناهمواری و خیر و شرّ و نیک و بد پدید آمد، و چون به زمین رسید ظلم و غضب و شهوت پدید آمد.

(۴۴) و سبب آنکه چرا بعضی نیک بخت‌اند و بعضی بدبخت. بعضی بر آنند که این سبب عنایت واجب‌الوجود [است] یعنی توانگری زید، و صحت او از عنایت واجب‌الوجودست و اگر چنین بود پس درویشی و بیماری عمرو عنایت واجب‌الوجود باشد و این کفر بود.

(۴۵) بلی از سعادت و نحوست کواکب است در سه وقت:

ـ اول وقت مسقط نطفه،

ـ و دوّم وقت زادن،

ـ و سوّم وقت تحویل سال و این در کتب نجومی یاد شاید کرد.

(۴۶) اما اختلاف در عنایت، در آن رساله که بعد ازین باشد یاد کنیم.

(۴۷) اما تأثیر ادوار، بداند که قران چهار باشد:

ـ یکی صغری،

ـ دوّم وسطی،

ـ سوّم کبری، [۱۰۸ الف]

ـ چهارم عظمی.

(۴۸) و این چهار قران است که منجمان برآنند که بر آن حکم کنند و خاطر مردم بدان تواند رسید. چه بیشتر ازین ممکن نشود الا در حق فیلسوف بزرگ یا کسی که نفس او به قوّت نفوس انبیا و رسل باشد. چون حکیم بزرگ **جاماسب و بلعم باعورا** و مانند ایشان.

(۴۹) اما قران صغری به هر بیست سال باشد و ابتدای آن از سر حمل باشد. و آن چنان بود که در اول حمل قران زحل و مشتری باشد،
ـ و تا بیست سال دیگر در دو درج و نیم از برج قوس باشد،
ـ و تا بیست سال دیگر تمامی چهل سال در پنجم درجه از اسد قران بود،
ـ و تا بیست سال دیگر تمامی شصت سال در هفت درجه و نیم از برج حمل قران بود،
ـ و تا بیست سال دیگر تمامی هشتاد سال در ده درج از برج قوس قران بود.

(۵۰) هم برین ترتیب تا تمامی دوٗیست و چهل سال قران در اول دقیقه از ثور بود، و این جمله دوازده قران باشد در مدت دویست و چهل سال در مثلثهٔ آتشی، و هر یک ازین در مدت بیست سال باشد.

(۵۱) و چون همه مثلثات بگذرد آتشی و بادی و آبی و خاکی در هر یکی از این مثلثه‌ها دوازده بار قران کند در مدت نهصد و شصت سال، و چون دوازده بار درین هر چهار مثلثه بگذرد در مدت پانزده هزار و پانصد و بیست سال پس قران تأثیر کرد و تأثیر وی یعنی قران صغیر آن باشد [۱۰۸ ب]که لشکرها بیرون آیند و دولت از بعضی خاندان به دیگر خاندان شود و خوارج قوی شوند و پادشاهان را رنجها بود و نکبت ملوک باشد البته و آشوب و فتنه پدید آید.

(۵۲) امّا قران وسطی آن بود که دوازده بار در مثلثه‌ی قران کنند به مدت دویست و چهل سال و تأثیر این قران بزرگتر از صغری باشد و آن گردش دولت بود از قومی به قومی البته و در آن هیچ شکی نبرد و ویران شدن بعضی از نواحی و آبادان شدن بعضی از نواحی و نقصان گرفتن ملتها، هر ملتی که در آن وقت قویتر باشد و کم شدن آب در ناحیتها و خصومت به سبب دین و بدعتها درآوردن.

(۵۳) امّا قران کبری چهل و هشت قران باشد زحل و مشتری را در مدت نهصد و شصت سال و در هر چهار مثلثه بگردیده باشد و تأثیر این قران بیشتر از قران وسطی باشد و آن بیرون آمدن پیغمبری بزرگ باشد چنانکه در حقیقت دعوی او هیچ شکی نباشد و ملتهای دیگر باطل شوند و رسم و آیین و لباس و لغت بگردد و پادشاهی از خاندانها بشود و به جایهای دیگر افتد و طوفانها پدید آید

و سیاست و خراج دیوان و عیدها بگردد.

(۵۴) امّا قران عظمی پانصد و هفتاد و شش قران باشد در مدت پانزده هزار و پانصد و بیست سال [۱۰۹ الف] دوازده بار دور با سر گرفته باشد و تأثیر این قران آن باشد که همهٔ جهان بگردد و دریاها همه خشک شود و صحرا دریا گردد و رسم و آیین و چهره بگردد و مردم اندک بمانند[1] و آنچه بمانند پنهان باشند در جایهای آبادان و بعد از آن مردم بسیار شود و پیغمبران پدید آیند و شریعتها بنهند و پادشاهان پدید آیند و مملکت به دست آرند.

(۵۵) و در میان وسطی و کبری و عظمی قرانها باشد که تأثیر آن بیرون آمدن پادشاهان بود و سخت و سست شدن شریعتها و غارت و قتل و ویران شدن شهرها و این در کتب نجومی یاد کرده شود.

(۵۶) دیگر بداند که هر هفت هزار سال یک کوکب را باشد و ابتدا از زحل کند، پس از مشتری، پس از مریخ، تا دیگر بار نوبت به زحل رسد.

(۵۷) و چون دور کوکبی باشد در آن دور بیشتر قوّت آن کوکب را بود ولکن هر هزار سال نیز کوکبی را باشد که آن کوکب زیر خداوند آن دور بود و با خداوند آن دور شریک باشد و چون به هر هزار دیگر رسد کوکبی دیگر شریک وی باشد مثلاً، چنانکه ابتدای دور از زحل باشد هزار سال خاص زحل را باشد و هزار دوّم زحل را به مشارکت مشتری و هزار سوّم زحل را به مشارکت مریخ و همچنین تا هزار هفتم زحل را باشد به مشارکت قمر، و اگرچه کوکب مشارک زحل باشد قوّت بیشتر زحل را بود که صاحب دور بود.

(۵۸) پس چون این هفت هزار تمام شود ابتدا دور به مشتری کنند و دور او را بود و هزار اول خاصّ وی را باشد [۱۰۹ ب] و دوّم به مشارکت مریخ و همچنین تا هفتم به مشارکت زحل. پس دور به مریخ رسد و هم برین ترتیب باشد جمله دورها و در هر دور آئین و نهاد و ترتیب شریعت و دولت بر طبع آن کوکب باشد.

(۵۹) چون آن کوکب با کوکبی دیگر شریک شود طبع هر دو کوکب با یکدیگر دریابد

---

۱ ـ اصل : بماند.

آمیخت و بر آن حکم کردن. چون دور زحل را باشد و هزار خالص وی را بود عالم روی به خرابی نهد و آبها کاستن گیرد و مردم کم شوند و کشت و عمارت میانه باشد. و در اول هزارهٔ زحل پیغمبری پدید آید و از آن اقلیم باشد که در قسم زحل باشد و شریعت سخت نهد و چیزها[ی] عجایب و سنتهای دشوار و آئینها نهد که مردم طاقت آن ندارد. اما عمرها دراز بود و بیشتر نشست بر کوهها و صحراها کنند و مردمانی باشند سیاه چهره و بالا دراز و هیچ [یک] را دل با یکدیگر راست نباشد، و اگر دوستی کنند و اگر دشمنی سخت کنند و هر چه کنند بر وفق طبع زحل کنند تا دور به مشارکت مشتری رسد. برین عادت هزار سال بگذرد.

(۶۰) پس چون شریک مشتری شود بر سر هزارهٔ مشتری پیغمبری پدید آید و آن شریعت اول نگذارد و نیز آسانتر شود و سنتهای نیکو پدید آید و آئینها[ی] خوب بنهد. تا هزار سال برین عادت بگذرد.

(۶۱) پس چون مشارکت مشتری تمام شود نوبت مریخ را بود با زحل. هزار سال دیگر آئینها بگردد و بر سر این هزاره پیغمبری پدید آید و شریعت بگرداند [۱۱۰ الف] و آن شریعت دیگر را منسوخ کند و سنتهای بد نهد و شریعت به شمشیر درگردن مردم کند و به حرب و سلاح و آلت آن مشغول باشد.

(۶۲) و همچنین به هر سر هزاره‌ای پیغمبری پدید آید.

(۶۳) و طبع زحل با طبع آن کوکب می‌باید آمیخت تا دور زحل هفت هزار سال بگذرد. چون دور به مشتری رسد هزار سال خالص او را باشد. بر سر هزارهٔ او پیغمبری پدید آید بزرگ و شریعتی آرد. بی‌هیچ خصومتی و بی‌داوری مردم آن شریعت از وی بپذیرند و جهان معمور گردد و در این دور مردم بسیار شوند و در همه جهان به عمارت و عبادت مشغول باشند و آزار از میان خلق برخیزد و بیداد و ستم نبود و عدل کنند و مسجدها کنند. و هیکلهای مشتری هر جا که در دور ماضی بوده باشند آبادان کنند و بجز عبادت و انصاف هیچ نبود و بر جمله آمیختن حکمها برین گونه بود.

(۶۴) و آنچه ما یاد کردیم حکمی کلی است که در آن هیچ شکی نباشد. بلی باشد که ازین چه ما گفتیم زیادت باشد و باشد که کمتر بود به سبب نیکی و بدی قرانها،

چنانکه اگر بر سر هزارهٔ زحل قرانی بیفتد که قوّت زحل را باشد خشکی و بی‌آبی و آفتها زیادت باشد.

(۶۵) و اگر قران در قوس بود آن خشکی و بی‌آبی که در حق زحل گفتیم کمتر شود، از آنکه قوّت مشتری را باشد و همچنین می‌گردد تا چهل و نه هزار سال بگذرد ـ هر کوکبی را هفت هزار سال، هر هفتی به مشارکت کوکبی دیگر. [۱۱۰ ب] به مقدار چهل و نه هزار سال دور با زحل رسد و خرابی جهان بود.

(۶۶) و دیگر بار آن حال که گفتیم با سر گیرد از آفریدن آدمی که او را **ابوالبشر** گویند و در هفت هزار سال که نوبت کوکبی باشد آدمی پدید آید مثلاً چنانکه بر سر دور زحل گفتیم **ابوالبشر** پدید آید.

(۶۷) چون هفت هزار سال[1] بگذرد و نوبت به مشتری رسد آدمی پدید آید و همچنین تا چهل و نه هزار سال بگذرد هفت آدم آمده باشند و ممکن نشود که هیچ خلق در زمین برود که مانند آن بر فلک پدید نباشد.

(۶۸) و آنچه بر زمین پدید آمده بود تابع آن صورت فلکی باشد. اگر قران بر سر دور بود قوّت سعود را باشد در همهٔ زمین، و اگر قوّت نحوس را بود آشوب و فتنه بود.

(۶۹) و نباید که عاقل چنان پندارد که بر فلک سعد و نحسی هست که گرمی و خشکی یا تری و سردی، چنانکه در رساله‌های پیش گفتیم، بلی بر آسمان هیچ طبع نیست.

(۷۰) ولیکن آنچه ما می‌بینیم از خلاف هیولی است. وگر خدای خواهد ما کتابی بر **زبان پارسی** بنهیم و چنین مشکلها آنجا حل کنیم تا دانسته آید که فعل واجب‌الوجود چیست و خیر و شرّ و داد و بیداد کدام است و مرگ و قتل و آفرینش شیر و گرگ و غیر آن چراست، تا چون خلق عالم بخوانند بدانند که بیدادی نیست و هرچه هست چنانکه هست چنان می‌باید که باشد.

والله اعلم بالصواب.

---

۱ ـ اصل: زحل.

خلاصهٔ رسالهٔ ششم
از نفسانیّات
در
عشق [۱۱۱ الف]

بسم‌الله الرحمن الرحیم

(۱) اینجا رساله‌ای بیاورده است در عشق و سخنی چند گفته مانند مجلس‌گری و ما آن قدر که دانستیم و به امور طبیعی نزدیکتر بود یاد کرده‌ایم.

(۲) بداند که عشق مشکلتر حالی است نفس ناطقه را و حدّ او را آنجا که حدود او یاد کنیم بگوئیم به شرح. و ابتدای عشق از موالید می‌افتد. اما نخست باید که بداند که در مردم دو قوّت است: یکی شهوت و یکی غضب، گرم و خشک.

(۳) و اگرچه هر قوّتی که در انسان است اصل آن حرارت غریزی است ولیکن مایهٔ شهوت سردی و تری است و در وقت حرکت او همه قوّتهای بشری با وی یار باشند، چون قوّتهائی که در دل و جگر و دماغ‌اند.

(۴) اما غضب هم شهوتی است، ولیکن بدان روی که شهوت جماع را شهوت خوانند او را شهوت نشاید خواند. از آنکه شهوت جماع لذتی است حیوانی و آن به مشارکت دو شخص باشد که هر دو را لذت رسد یا یکی را.

(۵) و حدّ غضب نه چنین بود. از آنکه گویند غضب جوشش خون دل است و کین خواستن را، و این حدّ نه آن حدّ است.

(۶) و همهٔ حکما متفق‌اند که دو چیز را که حدّ ایشان موافق نباشد به یکدیگر نمایند.

(۷) و نهاد شهوت مردم سبب تناسل است و غضب بر ضد این است. از آنکه تناسل خیر است و انتقام شرّ محض است. چون این هر دو قوّت ضدّاند لابد باشد که به یکجا جمع نشوند و اگر اتفاق [افتد] که جایی به یکدیگر جمع شوند سبب آن کثرت شهوت جماع بوده باشد [۱۱۱ ب] نه غضب، که اگر انتقام بودی غضب زیادت بودی.

(۸) و چون غضب زیادت از شهوت آید حرکت شهوت نیست کند و مثال غضب آتش است و مثال شهوت آب. اگر غلبت آب را بود آتش را بکشد و اگر غلبت آتش را بود آب به بخار برود و بنماند، و اگر در قوّت مفرد سخن گفته آید معلوم است که قوّت آتش بیشترست از قوّت آب.

(۹) و بدین مثال که ما گفتیم خداوند شهوت تواند بود که قوّت شهوت را بکشد به قوّت غضب و قوّت غضب را تواند که بکشد به قوّت شهوت.

(۱۰) پس گوییم که عشق از سه وجه خالی نباشد: یا مفرد تن را باشد، یا مفرد جان را، یا به مشارکت جان و تن بود.

(۱۱) اما آنچه مفرد تن را باشد اول راندن مرادست بر وفق طبع با معشوق یا با غیر معشوق، و یا خوردن طعامهای لذیذ از هر آنچه دل به وی میل کند، یا پوشیدن انواع لباس که دل آن را خواهد، یا اندوختن سیم بود، و ذخیره نهادن، و این جمله به تن تعلق دارد.

(۱۲) و اما آنچه به جان تعلق دارد استنباط علمها باشد، و پیشه از خویشتن بنهادن، و مبدأ خویشتن بدانستن، و معقولات را دریافتن، و جواهر ملکوت بشناختن، و معرفت واجب‌الوجود به دست آوردن، و در عقل و نفس رسیدن، و نجات خویشتن اندر علمهای صالحه طلب کردن، و زاد آخرت و نیکی اندوختن.

(۱۳) اما آنچه به مشارکت تن و جان است طلب روی نیکو کردن، و سماع شنیدن، و شراب خوردن، و بوی خوش و گرمابه به کار داشتن و نهادن علمها [۱۱۲ الف] چون موسیقی و آلات آن، و علمهای هندسی چون حروفها و صندوقها که آن را حیل هندسی خوانند، و طلب ریاست و سلطنت و مهتری کردن، و فرمان دادن، و نام نیکو اندوختن تا بدانند که او دانا است به علوم مانند نجوم و طب

و تعبیر و حساب و آنچه مانند این بود.

(۱۴) و این هر سه که ما یاد کردیم سبب آن هیئت طالع است در وقت مسقط نطفه و وقت زادن و وقت تحویل سال، و این جمله در کتب نجومی مسطورست. اما آن قدر که به کار آید اینجا بازگوئیم.

(۱۵) بداند که لابدّ بود که به وقت مسقط نطفه و وقت زادن یک کوکب یا دو کوکب یا بیشتر مستولی باشند.

(۱۶) اگر زحل مستولی باشد همه عشق آن کس کارهای بزرگ باشد، و فکرت کردن در علمهای باریک، و به دست آوردن اسرار فلکی و حقیقت آن، و راستی و دوستی[1] تمام با دوستان کردن و دشمنی سخت با دشمنان کردن، و میل کردن به معاد خویش.

(۱۷) و اگر زحل و مشتری مستولی باشد همه عشق او عبادت و ریاضت و شریعت ورزیدن باشد، و با خلق خدا نیکوی کردن، و عشق به غایت ورزیدن با واجب‌الوجود خویش و منتظر مرگ بودن، و زهد [و] ورع ورزیدن. و اگر طلب ریاست کنند این قوم بیابند ولیکن از بسیاری ورع ایشان را به کار نیاید.

(۱۸) و اگر زحل و مریخ مستولی باشد این کس مادام انتقام کشیدن را عاشق باشد، و فرمان دادن به ناواجب، و شهوت راندن به مجری طبیعی، و عاشق مردی و شجاعت بودن [۱۱۲ ب] و آنچه بدین ماند.

(۱۹) و همچنین مزاج کواکب با یکدیگر می‌باید آمیخت چنانکه اگر مولودی را زحل و زهره و قمر مستولی باشد همه عشق شهوت جماع باشد و به دست آوردن آن معنی و چارهٔ آن ساختن.

(۲۰) و اگر مستولی شمس و مریخ باشد همه عشق او غضب و قهر و غلبت باشد و فرمان دادن.

(۲۱) و اگر شمس و مشتری و عطارد مستولی باشد همه عشق او سخن گفتن و مجلس داشتن[2] و فصول به دست آوردن.

---

۱ ـ کذا (نه درستی).

۲ ـ اصل: دانستن. از روی نسخهٔ پاریس آورده شد.

(۲۲) و ما مثالی بزنیم تا روشن‌تر شود.

(۲۳) اگر مستولی زحل و زهره و قمر باشد شهوت او همه از بهر شکم باشد. پس اگر دور زهره یا دور قمر بود این کس را تحویلی نیفتد که در تحویل وی این هر سه کواکب را قوّتی تمام بود اصلی و دوری و تحویلی عشق این شخص چنان تمام کند در حق شکم که چندان چیزی بخورد که در آن بمیرد، یا به سبب خوردن او را هلاک کنند.

(۲۴) و چنانکه گفتیم که اگر مستولی مریخ و زهره و قمر باشند عشق او همه از بهر جماع باشد، چنانکه این هر سه کواکب در دوری و مولودی و تحویلی قوی باشند و جایهای افتاده باشند که موجب آن فعل باشد. این کس را عشق شهوت باشد و به عاقبت به سبب شهوت هلاک شود.

(۲۵) و چنانکه گفتیم اگر مستولی شمس و مریخ باشد اگر در دور و قران و مسقط و مولود و تحویل این هر دو قوی باشد این کس در خشم و انتقام و کینه خواستن چنان بود که به سبب غضب فعلی بکند که او را هلاک کنند.

(۲۶) وگر مستولی شمس و مشتری و عطارد باشد چنانکه در پیش گفتیم و این هر سه [۱۱۳ الف] قوی بوده باشند این کس در عشق سخن چنان شود که دعوی پیغمبری کند و گوید که خدا[ی] تعالی با من سخن گفت و بسیار بود که راست گفته باشد، و ما دو مثال بزنیم از بهر دو کار تا هر دو روشن شود. گوئیم عشق یا از بهر خدا بود یا از بهر معشوق، و نخست گوئیم که اگر کسی را مولودی باشد و زهره و قمر در مسقط و مولود و تحویل و قران قوی باشند خداوند مولود طبعی لطیف دارد و پیوسته بر کسی از بهر روی نیکو یا از بهر شهوتی عاشق باشد، و نیز این در اصل مولودها سبب دوستی باشد و در مولود این کس لابدّ شمس و قمر در جایی افتاده باشند صالح. پس اگر مرد را نظری بر کسی آید یا با کسی دوستی کند که در مولود او نیّرین قوی باشند و در مولود این کس بر تثلیث و تسدیس یکدیگر باشند دوستی ایشان به غایت باشد.

(۲۷) و اگر یکی مرد باشد و یکی زن یا غلام عشقی پدید آید عظیم، و اگر یازدهم طالع عاشق طالع معشوق بود عشق آشکارا شود و سخت گردد، و همچنین

اگر زن و زن باشند یا غلام و غلام و اگر نه محل شهوت باشند دوستی عظیم باشد چنانکه سر و جان از یک دیگر دریغ ندارند.

(۲۸) و چون مولود نیز ضِدّ این باشد یا تربیع یا خانهٔ هفتم یا دهم یا ششم و هشتم و دوازدهم باشد این دو شخص عظیم دشمن یکدیگر باشند.

(۲۹) و آنچه در حال عشق گفتیم اگر بعضی باشد و بعضی نباشد مهربانی و دوستی بود ولیکن عشق نباشد، و همچنین آنچه در دشمنی گفتیم [۱۱۳ ب] اگر بعضی بود و بعضی نه، آزار بود لیکن دشمنی نبود. و این را در نجوم اصلی عظیم است تا بدان حدّ که اگر رویی باشد که در آن زمانه از آن نیکوتر نبود و شخصی بود که مولود او چنان افتاده بود که پیوسته عاشق باشد و در مورد ایشان نیّرین بر تربیع یکدیگر افتاده بود ضرورت دشمن یکدیگر باشند.

(۳۰) و اگر مستولی بر طالع مسقط و مولود و قران و دور و تحویل مشتری و شمس و عطارد باشد و مولود این کس را طالع قران باشد به ضرورت عشق دانش و فضل الهی درین کس پدید آید و دعوت کند و پیغمبری بزرگ شود و ملک بر وی ظاهر گردد و عشق الهی بر وی چُنان غالب شود که شریعت و سنت نهد و خلق را به خدای خواند و از هیچ بلای حذر نکند و در دانش به درجهٔ عظیم رسد و در راه خدا کتاب بنهد و اگر او را در عشق خدا بکشند او را خوش آید و معجزه‌های بزرگ نماید.

(۳۱) همین است عشق و بیشتر ازین سه نوع نباشد، و این جمله از تأثیر کواکب باشد و الا واجب‌الوجود از عشق منزه باشد.

والله اعلم.

خلاصهٔ رسالهٔ هفتم
از نفسانیّات
در
بعث و قیامت

بسم‌الله الرحمن الرحیم

(۱) بدان که بر عاقل واجب است در چگونگی خویشتن نظر کردن و جوهر خود بشناختن، و اگر مدعی دعوی کند که علوم حکمی و شرعی دریافته‌ام و او جوهر خویش را نشناسد به همه دروغ زن باشد و هرگز هیچ علمی بر وی [۱۱۴ الف] آشکارا نبود و به حقیقت هیچ علمی معلوم خود نتواند کرد.

(۲) و اگر چیزی بداند در آن به گمان[1] نباشد و به یقین حقیقت آن را در نتواند یافتن.

(۳) و هرچه مردم را بدان حاجت است یا از بهر تن است یا از بهر جان، و هرچه از بهر تن است دنیاوی است و هرچه از بهر جان است عقباوی.

(۴) و عاقل داند که تن باقی نخواهد بودن و سفلی است و در خاک نخواهد ماند. پس از کیفیت سعادت و شقاوت جان آگاه شدن و اندوختن سعادت و دور کردن آنچه شقاوت از وی است بهتر از آنکه به تدبیر فانی مشغول شوند و نفس کلی ضایع گذارند.

(۵) و قدمای ماضی به هیچ حالی به سعادت و شقاوت بدن مشغول نبوده‌اند و همه

---

۱ ـ اصل: به کمال. از روی نسخهٔ پاریس آورده شد.

سعی ایشان در طلب نفس بوده است و سعادت نفس معراج او باشد به عالم افلاک و سماوات که بهشت جاودان است و پیوستن به عالم ملکوت و نفس و عقل واجب‌الوجود که معشوق حقیقی است.

(۶) و بداند که در شریعت پیغمبران و حکیمان و فیلسوفان و آنچه درکتبهای ایشان است سخنی دیگر نیست الا آنکه نیکی سعادت دو جهانی باشد و بدی شقاوت دو جهانی بود، و نیکی جان مردم را به سعادت همیشگی برساند و بدی به شقاوت همیشگی، و بدین سعادت و شقاوت آخرت می‌خواهد نه این پنج روزهٔ دنیاوی و سعادت آخرت شناختن جوهر نفس باشد.

(۷) وگوئیم نفس جوهری بسیط است نورانی. عالم حیّ و حیات و نور دو صفت ذاتی اوست [۱۱۴ ب] و علم درو به قوّت است تا به بدن پیوسته است و چون از قوّت به فعل آمد ذاتی او شد و این مسئله پاره‌ای مشکل است و حل این مشکل آن است که اتفاق است که نفس به قوّت عالم است و این را «مقدمهٔ کلی موجبه» کنیم.

(۸) چنانکه گوئیم هر نفسی به قوّت عالم است و سبب علم او گفتیم آن است که روی به نفس کل دارد و نفس کل چون آینه‌ای است موجودات را، چنانکه هر علمی که هست و خواهد بود و روی همچون صورتی در آینه پدید آید.

(۹) و این نفس که به زید پیوسته است و تدبیر زید می‌کند روی به بدن دارد و به رویی به نفس کل پیوسته است، و صورت معلومات از نفس کل چنان در وی پدید است که در اصل نفس کل.

(۱۰) و مثال این در محسوسات[1] چنان بود که آینه‌ای را در برابر ماه یا کوکبی یا صورتی بدارند. آینهٔ اول با آن صورت که در وی باشد در آینهٔ دوم پدید آید، و اگر آینهٔ سیم در برابر آینهٔ دوم بدارند هر صورتی که در آینهٔ دوم باشد در سیم پدید آید و عجبتر آن باشد که آینهٔ سیوم و دوم با هر صورتی که در ایشان باشد در آینهٔ اول پدید آید [و به] صورت درآیند و این مثال روشن است اگر نیک

---

۱ ـ اصل: محصوصات. از روی نسخهٔ پاریس آورده شد.

اندیشه کرده آید.[1]

(۱۱) پس درست شد که چرا نفس عالم است و علم او چگونه باشد و سبب آنکه رویی به بدن دارد و حواس او را مشغول می‌دارد.

(۱۲) پس آنچه می‌باید که به فعل باشد به قوّت است.

(۱۳) اما آنکه چه سبب است که این روی که به بدن [۱۱۵ الف] پیوسته است از آن روی که به نفس پیوسته است صورت معلومات نمی‌پذیرد سبب آن تیرگی بدن است و این را در محسوسات مثال بسیارست. مثلاً اگر گویی بلور بکنند و او را مصقول نکنند هیچ روشنی نپذیرد و نصیب او از آفتاب همان بود که سنگ را، و اگر او را یک نیمه مصقول کنند و روی مصقول در آفتاب بدارند و آن روی نامصقول با زمین کنند و آن روی مصقول شعاع آفتاب بپذیرد، لیکن عکس وی سبب آن روی نامصقول بر زمین نیفتد و آن صورت که از آفتاب پذیرفته باشد باز نتواند نمودن. پس اگر این روی زیرین همچنان مصقل کنند همان صورت که پذیرفته باشد به عکس همان نماید. پس بدین دلیل روی زیرین نفس به بدن پیوسته است و حواس تیرهٔ آن را نمی‌پذیرد.

(۱۴) پس اگر حواس از ریاضت علوم و معقولات روشن شود صورت معلومات در وی پدید آید.

(۱۵) مثالی دیگر بگوئیم. اگر آبگینه‌ای شفاف که او را در هوا بدارند هوا از عکس او روشن شود. او را به دیوار تیره بازنهند نه دیوار خانه از وی روشن شود و نه عکس از وی یابد سبب تیرگی دیوار. پس اگر دیوار را سوراخ کنند و این آبگینه در دیوار نهند از عکس آفتاب آن خانه روشن شود.

(۱۶) و به وجهی دیگر گوییم اگر هوا کثیف بودی چشم ما هرگز آفتاب و ماه و ستارگان را نتوانستی دیدن. پس چون آن سطح هوا که به فلک محیط پیوسته است شفاف است و این سطح [۱۱۵ ب] که به ما پیوسته است و به چشم ما همچنان روشن است هرچه آن سطح پذیرفت در چشم ما افگند و اگرچه

---

۱ ـ اصل: اند.

چشم ما به حقیقت جمال ماه و آفتاب و کواکب چنانکه هست نتواند دید، لیکن بی‌نصیب نیست.

(۱۷) و نفس کل شریفتر از کواکب است و نفس ما شریفتر از هواست و حسّ بصر از جهت صفا و رونق خویش این چه می‌بیند از نفس دارد. چه اگر نفس نبودی بینائی چشم چگونه بودی.

(۱۸) پس مثال نفس کل کواکب، و مثال نفس مردم هوا، و مثال حواس آینه و عقل داند که اگر شاید که هوا آنچه پذیرفت از سطح اول به سطح دوم همان باز نماید نفس ناطقه اولیتر باشد.

(۱۹) و واجب‌الوجود گواه است که ما این مثال و دیگر مثالها که گفتیم درین کتاب در هیچ کتابی ندیدیم و نخواندیم و اینجا بدین صفت باز نمودیم و اگر انصاف داده آید این بدیهه و مانند این هم از نفس باشد.

(۲۰) پس بدین مقدمات معلوم شد که هر نفسی عالم است و در حیات و نور او هیچ شکی نیست. پس از روی انصاف غبنی عظیم باشد که با چنین نفس اگر از شخصی پرسند که مبدأ تو از کجاست؟ یا معاد تو باز کجاست؟ نداند، و با این همه دعوی علوم کند.

(۲۱) و ما گوئیم مبدأ مردم از بهر اختلاف مردم در مذاهب بر خلاف است: اول به قول انبیا و رسل مبدأ نفس امر واجب‌الوجود است و معلوم شده است در کتب که امر واجب‌الوجود عقل است و برین دلیلهای بسیارست و بر قول حکما[ی] الهی چون **افلاطون** و **ارسطاطالیس** [۱۱۶ الف] و **فالیس** و **فیثاغورس** و **سقراط** و مانند ایشان که سخن ایشان حجت حکماء است نفس مردم از جوهری بسیط است و آن جوهر آن است که هر دو عالم را نگاه می‌دارد.

(۲۲) اما **جالینوس** طبیب می‌گوید که جان بخاری است و به فساد تن به فساد شود و باقی نباشد و بزرگان در کتب خویش جواب داده‌اند و ما گوئیم **جالینوس** را این سخن مسلم نباشد از آنکه **جالینوس** طبیب بود [نه حکیم، و **سقراط** و

افلاطون و **ارسطاطالیس** هم طبیب بودند][1] و هم حکیم، و طبیبان مقرّاند که **سقراط** اندر علم طب کم از **جالینوس** نبود و در حق نفس چنان غالی بود که گفت تناسخ حق است، ولیکن نگفت که همه کس را یا بعضی را. پس این قول **جالینوس** ردّست بر وی.

(۲۳) و حکماء در برهان اینکه نفس جوهری است بسیط قول او را باطل کرده‌اند.

(۲۴) پس چون نفس جوهری بسیط باشد به لابد معاد او هم باز به جوهر اصلی خویش بود. پس گوئیم حال معاد از دو وجه بیرون نباشد: یا به سعادت منسوب باشد یا به شقاوت. چنانکه در رسالهٔ «الم و لذت» گفته‌ایم و دانسته‌ایم که مردم تنی است و جانی و اگر نیکی کرده باشد و اگر بدی به مشارکت کرده باشد.

(۲۵) و انبیا چندان که بوده‌اند برین یک لفظ متفق‌اند که اجسام را بعث هست و روزی بود که بازگشت هر خلقی به آن روز بود.

(۲۶) و حکما[ی] الهی متفق‌اند که اگر سعادتی یا شقاوتی هست در حق نفس است و تن فانی است و عاقل آن باشد که میان هر دو جمع کند و حقیقت آن طلبد مانند آنچه انبیا گفته‌اند. از بهر آن است که به هر سی و شش هزار سال همه عالم [۱۱۶ ب][2] بگردیده باشد، چنانکه همه زمین درخت و نبات و حیوان و معادن شده باشد و باز به فنا شده و باز خاک بوده، و زمینها که مردگان در آنجا بوده باشند کشتزار و درخت شده باشد و غذای حیوان شده، و از آن غذا همچنان شخص که برپریده باشد پدید آمده، و این معنی خود در هزار سال ممکن است، خاصّه در سی و شش هزار سال، و هیچ شک نبود از آنکه بعث بر انگیختن باشد [۱۱۷ الف] و انگیختن چون درست است خواه با صد هزار و خواه تا [هزار] هزار سال.

(۲۷) اما بعث ارواح بی‌آنکه شکی یا شبهتی آورند به شریعت و حکمت درست

---

۱ ـ در حاشیه آمده است.

۲ ـ ازینجا نسخهٔ اساس (شمارهٔ ۱۱۲ مجلس) افتادگی دارد. دنباله از روی نسخهٔ ملک شمارهٔ ۱۰۵۶ نوشته شد که همسانی آن با نسخهٔ اساس بیشترست. در مواردی چند با نسخهٔ برلین مقابله گردید.

است که هر جانی را بعثی است و بعث به لغت عرب است و او را سه تفسیر است. یکی آنکه گویند: «بعث رسولاً»، بفرستاد پیغمبری را ـ و دیگر آنکه گوید: «بعث النائم»، برانگیخت خفته را ـ و همچنین گوید: «بعث المیت»، زنده کرد مرده را. و این هر سه در حق نفس لایق است:

ـ اول به فرستادن نفس به عالم سفلی بر سبیل سیاست.

ـ دوّم برانگیختن او آن باشد که از تن برانگیخته شود و زنده کردن.

(۲۸) همچنین معلوم است که مردن تن زادن جان است و زندگی تن مردگی جان است، و بعث جان همان طرفةالعین باشد که تن بمیرد. چنانکه پیغمبر ما علیه‌السلم گوید: «من مات فقد قامت قیامته». معنیش آن بود که قیامت هر کسی را آن حال است که بمیرد و جای هرچه درین خاک اندوخته باشد بعد از مرگ تن با روان خواهد بود، از فضل و جهل و خیر و شرّ و آنچه اندوخته باشد جاودان با وی نخواهد ماند. سبب آنکه هرچه جوهر اندوزد از عالمی است که صورت او از مادّت جدا نخواهد شد. پس اگر صورت جوهر بعد از تن نه بر وفق عالم علوی باشد، و آن صورت که دارد غضبی بود یا شهوتی [۱۱۷ ب] به هیچ حال[1] عالم ملکوت او را قبول نتواند کرد. در عالم سفلی بماند و ابد الابدین در دوزخ مأوای وی باشد. حقیقت بعث همین است.

---

۱ ـ اصل: حالم، در حاشیه: جائی او حالی او عالم. از روی نسخهٔ پاریس آورده شد. نیری : بهیچ حال عالم ملکوت.

خلاصهٔ رسالهٔ هشتم
از نفسانیّات
در
کمیت اجناس حرکات

بسم الله الرحمن الرحیم

(۱) بداند که حکما متفق‌اند که حرکت جان راست نه تن را، و اگر در تن حرکتی پدید آید از جان باشد نه از تن، و حرکت تن را عاریتی بود و جان را ذاتی باشد نه عرضی، و هرچه ذاتی چیز[1] بود تا بقای آن چیز بود آن صفت با وی بود. مثلاً حیوان آن بود که در حدّ وی گویند حیوان نامی حسّاس است. پس حسّاسی ذاتی حیوان است و مادام تا حیوان بود حسّ با وی بود، و همچنین خاصّه که تا آن چیز بود هرگز از آن چیز برنگردد و زایل نشود. چون به دو پای رفتن مرغ را و مردم را، و خنده و گریه مردم را، و صهیل و شهیق[2] اسب و خر را.

(۲) پس [حرکت] ذاتی جان باشد و تن را به عرض بود. از آنکه بعد از مفارقت جان آن از وی زایل می‌شود و در حال بی‌حرکت بماند. پس حرکت جان یک حرکت است، ولکن به محل مختلف شود. چنانکه نفس و بدن عالم که جمله عالم یک نفس و یک بدن است.

---

۱ ـ اصل: حیّز. در همه موارد این صفحه.

۲ ـ اصل: نهیق.

(۳) و این جمله حرکتها که در عالم علوی و سفلی می‌باشد از یک حیات [۱۸ الف] و یک حیوان است، وگاهی به جملهٔ او محیط باشد، وگاهی درکره‌های فلکی باشد، و گاهی در اجسام جملهٔ زمین. و همهٔ حرکتها از آن حرکت [است] و امثال این در محسوسات بسیارست.

(۴) مثلاً شخصی به پای بایستد[1]، یا به دست چرخ آسیا بگرداند. آن گردانیدن یک حرکت است و حرکتهای بسیار در وی بسته باشد: یکی حرکت [چرخ] آسیا، دوّم حرکت ستون آسیا، سوم حرکت سنگ آسیا، چهارم حرکت گندم و این هر یکی به چهار قسم شود و هر قسمی دیگر بار به قسمها شود، پنجم حرکت آرد، ششم حرکت مرد. و این جمله عرضی است و اصل همه حرکت حیات نفس با آن مرد یا آن شخص است که سبب این جمله شده است.

(۵) پس حرکت حیات شخص ذاتی بود و این جمله عرضی بود و بسیارگاه بود که آسیا را چیزی دیگر گرداند چون باد و چون آب، و این جمله عرضی باشد، و سبب ایشان چیزهای دور باشد. پس حرکت همه چنین است، آنچه در عالم سفلی است.

(۶) اما آنچه در عالم علوی است به سبب آنکه مادّت وی از صورت وی جدا نخواهد شد حرکت او ذاتی او شده است، از آنکه سبب جدا شدن صورت از مادّت آن است که مادّت متغیر شود وکهنه گردد و طبیعت او را فرسوده کند و در افلاک و کواکب [تغیّر] طبع و فرسودگی نیست و تغیّر و فساد نیست [۱۱۸ ب] و آنچه او حرکت کند آن نه این تغیّر است که درکون و فساد است. بلی تغیّر آن بود که گرد خویشتن می‌گردد و کواکب گاهی درین برج باشند و گاهی جایی دیگر، و این جمله به برهان دانسته شد که نه تغیّر باشد. و این شرح اینجا راست نیاید از بسیاری.

(۷) پس هر حرکتی که در عالم سفلی است به عرض است، و سبب این حرکتها نفس کل عالم علوی است.

---

۱ ـ نسخهٔ پاریس: یابه‌سینه.

(۸) و آنچه درین رسالت خواهیم گفت از حرکت و سبب حرکت اولیتر آنکه در علت و معلول بگوییم، و در رساله‌های دیگر گفته‌ایم. چون کون و فساد، و سماء و عالم، و ماهیت و طبیعت، و مدخل نجومی، و ادوار و اکوار.

(۹) و حرکتی که از حرکتی آید اول را سبب آن حرکت اول بوده باشد و حرکت دوّم را سبب حرکت اول بوده باشد و سبب «علت» است و مسبب «معلول».

(۱۰) پس درین رساله دیگر بگوئیم که در آن سخن بسیارست.

والله اعلم.

خلاصهٔ رسالهٔ نهم
از نفسانیّات
در
علل[1] و معلول

بسم الله الرحمن الرحیم

(۱) بداند که سعی جملهٔ اهل دانش که به معرفت خدای منسوب‌اند شناخت حقایق است و چگونگی چیزها آن چنانکه هست، و چندی وی از اجناس و انواع و خاصیت نوعها جداجدا، و سؤال و جواب از آن بدین پیوندد، و آن نه است:

(۲) هل هو،
ما هو،
کم هو،
ای هو، [۱۱۹ الف]،
کیف هو،
این هو،
متی هو،
لم هو،

---

۱ ـ کذا، شاید : علت.

من هو،

(۳) و این هر سؤالی را جوابی خاصّ هست که هیچ به یکدیگر نمانند و در چیزی از موجودات که مشکل شود این نه سؤال بر وی است. پس اگر از حقیقت جواب داده آید و از فصل ذاتی سخن رود و مغالطه نکند آنچه معلوم شود صدق و برهان بود. و اگر فصل ذاتی نبود همچون حکایتی باشد، یا دروغ بود، یا دلخوش کننده بود که آن را «اقناعی» گویند.

(۴) و ما اول گوئیم که عالم هست یا نیست، و ما به اسم عالم آن می‌خواهیم که هرچه جز واجب‌الوجود بود باشد شاید که او را عالم خوانند و شاید که هر یکی را جداجدا عالم خوانند. چنانکه عالم عقل، و عالم نفس، و عالم ملکوت و ارواح، و عالم افلاک، و عالم علوی، و عالم سفلی، و عالم کون و فساد، و عالم نبات، و عالم حیوان، و عالم انسان. و همچنین شاید که جنسی را با انواع بر سبیل عاریت عالم خوانند. و آنچه گویند هژده هزار عالم ازینجاست. تا اگر گویند عالم مور یا عالم ذرّ[۲] روا باشد که این به رأی العین می‌بینیم که عالم هست. اگر بدین هستی عالم ارواح گویند ما را معلوم است بی‌انکاری که جسم از آنجاکه جسم است حرکت نکند، و نبات نروید، و افلاک بی‌نفس جنباننده به خودی خود نجنبد، و اگر تن حیوان را نفس یار نبودی هرگز حرکت نکردی. دلیل برین مرگ حیوان است و مرگ چیزی دیگر نیست جز از جدا شدن جان از تن.

(۵) پس بدین برهان درست شد که هم عالم ارواح [۱۱۹ ب] هست و هم عالم اجسام، و به وقتی از یکدیگر جدااند و به وقتی به یکدگیر پیوسته. و چیزها هستند که نفس و بدن ایشان هرگز از یکدیگر جدانشوند و آن عالم علوی است و افلاک و کواکب. پس جواب «هل هو» به برهان داده آمد.

(۶) اما آنچه گویند «ما هو»، جواب او آن باشد که به جمله گویند یک روح است به یک بدن پیوسته، و بر سبیل سیاست و عنایت تدبیر آن می‌کند و این به

---

۲ ـ اصل : زر.

رأی‌العین پدیدست. چون دوران فلک، و حرارت شمس، و افعال کواکب. چنانکه در رسالهٔ «الانسان عالم کبیر» گفته آمد. پس جواب «ما هو» درست شد. و شرط آن است که جواب «ما هو» را از جنس اقرب خبر دهند و چون عالم به جمله یاد کرده آید او را جنسی دیگر نیست که این نوع او باشد. پس جواب درست باشد.

(۷) اما «کم هو»، یعنی عالم چند چیزست؟ گوییم نفسی است و بدنی. اما تفصیل این نفس در رسالهٔ کون و فساد، و سماء و عالم، و غیر آن گفته‌ایم.

(۸) اما «ای هو»، یعنی کدام چیز است؟ به رأی‌العین و به محسوس و معقول معلوم است که از ورای فلک محیط تا مرکز خاک کدامی اوست، و به تفصیل نفس و عقل و افلاک و کواکب و عناصر و معادن و نبات و حیوان است. و این همه جواب «کمّ» باشد، و «هو» جواب «ای هو».

(۹) اما «کیف هو»، یعنی چگونه است؟ برحسب آن طبیعت است که بدو پیوسته است و رنگ و بوی و طعم که سه جنس‌اند کیفیت را بر موجب طبع مفرد و مرکب بود [۱۲۰ الف] چون حرارت و برودت، و یبوست و رطوبت، و حرارت و یبوست، و برودت و رطوبت، و حرارت و رطوبت، و برودت و یبوست، و معتدل، و طبیعت خامسه یعنی آنچه در فلک و کواکب است.

(۱۰) اما «این هو»، یعنی کجاست؟ در میان نفس کل ایستاده است. چون بچه در شکم مادر.

(۱۱) اما «متی هو»، یعنی تا کی باشد؟ همیشه باشد از آنکه فاعل این فعل و قاصد این قصد نه طبع است که فرسوده شود. و هر فاعلی که فعل کند یا از امر کند، یا از طبع، یا از رحمت کند. و لابدّ عالم فعل فاعلی است از آنکه نه واجب‌الوجودست. و گفتیم فعل واجب‌الوجود رحمت محض است و فعل او شفقت باشد بر ممکن‌الوجود. پس اگر نفس فعل کل به امر واجب‌الوجودست منقطع نخواهد شد، از آنکه انقطاع رحمت و شفقت از واجب‌الوجود روا نباشد. از آنکه شفقت از واجب‌الوجود باشد و واجب‌الوجود بی‌جود نباشد هرگز، پس منقطع نشود. و اگر گوئیم از طبع می‌کند گفته‌ایم که در نفس و افلاک

و کواکب طبع نیست، پس هم رحمت باشد. و رحمت کردن نفس از عقل باشد، و رحمت عقل بر نفس از واجب‌الوجودست، و رحمت واجب‌الوجود از واجب‌الوجودست و هرگز منقطع نخواهد شد. پس همیشه خواهد بود. [۱۲۰ پ]

(۱۲) اما «لم هو»، یعنی که این از بهر چراست؟ از بهر آنکه تا اثر حکمت حکیم پدید آید، و این معنی را حجتی نباید.

(۱۳) اما «من هو» یعنی از بهر کراست؟ در باب علت بازگوئیم تا مکرر نبود.

(۱۴) و همچنین هر سخنی و سؤالی به اندکی از حقیقت آن چیز پرسیده آید، و گوئیم لفظ حکماست که «ان الطبیعة لایفعل شیئاً باطلاً»، یعنی طبیعت هیچ فعلی نکند که آن فساد بود، و اگر چیزی در چشم ما فساد نماید از جهل ما بود، و اگر نه آن از بهر صلاحی بود.

(۱۵) پس حقیقت آن است که در عالم فساد نیست. اما آنچه آن را «فساد» نام نهاده‌اند عرض را باشد نه جوهر را و نه جسم را، و هیچ فسادی ظاهرتر از جسم انسان به قتل نیست. و اگر از روی حقیقت ببیند آن نه فساد است، بل‌که زنده کردن جان است و زنده کردن جان صلاح محض است، و این سخن به جای خود بهتر که گوئیم.

(۱۶) اکنون در علت گوئیم. هرچه را وجود به خویشتن بود و وجود چیزی دیگر از وی بود. آن چیز اول را «علت» گویند و این چیز دوم را «معلول» خوانند و در موجودات چیزی هست که آن را یک علت است چنانکه عقل و نفس، و چیزی هست که او را دو علت بود چون افلاک و کواکب، و چیزی هست که او را چهار علت است چون معادن و نبات.

(۱۷) اما اول علتی موجودات را حکمت [۱۲۱ الف] واجب‌الوجود است و رحمت و شفقت وی، و عقل فعال معلول وی است.

(۱۸) و عقل علت نفس است و نفس معلول وی است.

(۱۹) و نفس علت هیولی است و هیولی معلول وی است.

(۲۰) و هیولی علت جسم مطلق است و جسم مطلق معلول وی است.

(۲۱) و جسم مطلق علت افلاک و کواکب است و افلاک و کواکب معلول وی‌اند.
(۲۲) و افلاک و کواکب علتهای عناصرند، عناصر معلولات ایشانند.
(۲۳) و عناصر علت نبات و معادن و حیوان است و نبات و معادن و حیوان معلولات عناصرند.
(۲۴) و ماگفتیم که هیچ مثالی نیست که از شاهد به غایب چنان دلیل بود که عدد. اما «یکی» اول همه عددهاست. از آن سبب که علت دو است، و دو علت سه است، و هم برین نسق و نظم طبیعی قیاس می‌باید کرد. و نتوان [گفت] که یکی علت سه است بی‌وساطت دو که حدّ اوسط است. همچنین صورت انسان در رحم بواسطهٔ دیگر علتها پدید آید. نه آنکه واجب‌الوجود صورت انسان نگاشت در میان خون حیض و بی‌واسطهٔ زمان و مکان نبود، و اگر مکان و زمان نبود مکوّنات عالم نبود.
(۲۵) و هر یکی را از متولدات چهار علت بود:
ـ مادی،
ـ و صوری،
ـ و فاعلی،
ـ و غایی.
چنانکه اگر بنّا نبود خانه نبود،
و اگر خاک نبود که ماده است خانه هم نبود،
و اگر هیئت خانه نبود خانه نخوانند،
و اگر نه از بهر آن بود که درو نشینند خانه هم نبود. [۱۲۱ ب]
(۲۶) از آنکه زید خانه از بهر نشست کند، خواه از بهر خویشتن و خواه از بهر کسی دیگر. پس چون زید از خانه فارغ شود علت خانه زید باشد از آنکه به هم آرندهٔ چوب و خشت و سنگ است بر صورتی معیّن، و زید علت هستی خانه نباشد. بلی علت کردن خانه باشد. پس اگر بر رهگذر کسی بدان خانه فرود آید، یا کاروانی، یا بعضی از حیوانات و آن خانه از علتی چون باران یا زمین لرزه یا فرسودگی روزگار بیفتد و آن جماعت را هلاک کند زید علت هلاک جماعت

نبوده باشد. چه علت هلاک جماعت سستی دیوار بود و باران بود نه زید. پس نقل خانه و فرسودگی و باران از طبیعت باشد نه از فعل زید.

(۲۷) و همچنین آن کس که کشتی کرد از بهر راحت خلق کرد.

(۲۸) این قدر کفایت بود و باشد که او را خود بدین حاجت نبود.

والله اعلم بالصواب.

خلاصهٔ رسالهٔ دهم
از نفسانیّات
در
حدود و رسوم

بسم الله الرحمن الرحیم

(۱) بداند که در جملهٔ کتاب منطقی پنجگانه گفتیم که «حدّ» چه باشد و اینجایگه رساله‌ای آورده است در حدود مفرد، ولکن چنان تمام نبود که منطقیان را بشاید. و نیز بیشتر چیزها را به «رسم» باز نموده بود، و اگر حدّ بود «اقناعی» بود نه «برهانی» ـ الا اندکی.

(۲) پس ما از کتب بزرگان مانند کتاب **اشارات و تنبیهات** که **خواجه حجةالحق** کرده بود [۱۲۲ الف]، و کتاب **نقاوةالحکمة** که **خواجه حسن جریر اصفهانی** کرده بود، و کتابی که **عبدالله جبرئیل بختیشوع** طبیب کرده بود جمع فراز آوردیم از حدود مبرهن که منطقیان را به کار آید.

(۳) و ما در اول کتاب یاد کردیم که آنچه حشو باشد یا مکرّر بود یا نه برهان بود هیچ یاد نکنیم. و آنچه بباید افگند بیفگنیم، و آنچه به زیادت باید کردن به زیادت کنیم. پس این جمع حدود را از بهر آن آوردیم تا آنچه ضرورت‌تر باشد درین کتاب بیشتر باشد.

(۴) پس گوئیم بعد از واجب‌الوجود هرچه هست از محیط تا مرکز دو قسم است: یا بسیط است یا مرکب.

(۵) و «بسیط» معقول باشد و حدّ او چنانکه درخور او بود نشاید کرد، و باشد که به حدّ و رسم جواب او نشاید داد.

(۶) و «مرکب» یا به حسّ بصر و دیده آید یا نیاید.

(۷) و در نهاد حدّ بسیار راحتهاست حکیم را، خاصّه دو چیز:

ـ اول آنکه حدّ نهاد سخن دراز را کوتاه کند و حکیم را از آن برهاند که تألیفهای دراز نهد.

ـ دوّم چون از خصم در پرسد که حدّ فلان چیز چیست، در حال معلوم گردد که داناست یا جاهل، و حاجت نیاید به امتحان بسیار.

(۸) اما اصل حدّ جز آنکه در صناعت منطق بنای آن بنهند از آن طلب کنند که چه چیز [باشد که] آن چیز ازو بدانند به وجه حقیقت و ذات آن چیز دریابند. یا هیچ محمولی ذاتی فرونگذارند الا که در آن حدّ آورند، خواه به قوّت یاد و خواه به فعل تا جمله زیر آن سخن درآید. تا آن گه که او را حل کنند و اجزای آن را [۱۲۲ ب] باز بینند جمله معانی ذاتی آن را یافته باشند:

(۹) اگر آن چیز خاصّ باشد آن چیز که خاصیت به سبب وی ثابت شده است.

(۱۰) و آن چیز که عام باشد که این خاصّ از وی جدا شده است.

(۱۱) این هر دو جمع در حدّ بیاورند، خواه لفظی موجز یاد و خواه سخنهای بسیار. چه اگر به لفظ موجز سخن تمام نشود به سخن دراز حاجت باشد.

(۱۲) و مقصود از حدّ علم است نه سخن کوتاه.

(۱۳) و اول تقصیر در حدّ که از لفظ موجز خیزد آن بود که چون پرسند که حیوان چه باشد گوید جسمی که حسّ دارد، و ازین حقیقت حیوان معلوم نشود. از آنکه در حیوان بسیار چیز هست از حسّ تمامتر که باید که در حدّ بود.

(۱۴) چنانکه حیوان جسمی نامی باشد که جان دارد و غذا یابد و حسّاس بود و به مراد خویش حرکت کند. پس ازین حقیقت حیوان معلوم شود.

(۱۵) و بیشتر قصد حکما را در نهاد حدّ آن بوده است که هم حقیقت بدانند و هم تمییز کنند میان ذاتی و عرضی، و نشاید که حدّ کنند چنانکه تمییز تنها بود و حقیقت معلوم نشود، و ازین معنی بسیار باشد.

(۱۶) مثلاً چون حدّ مردم کند گوید مردم جوهری ناطق است، جوهر جنس‌الاجناس است و چون حیوان نگفت که «جنس اقرب» است حرکت و نموّ و جسم و حیات فروگذاشت.

(۱۷) و در حقیقت حدّ شرط آن است که هرچه در محدودباشد چون ضرورتی شود در نفس مستمع که اگر آن چیز را باز جویند هیچ چیز دیگر نباشد [۱۲۳ الف] الّا آنکه در تحت آن حدّ آمده باشد. چنانکه در حدّ مردم گوید مردم حیوانی ناطق است. هر معنی که در مردم است در حیوان هست الّا نطق. پس بدین حدّ هیچ چیز نیست که فروگذاشته است. از آنکه در مردم دو صفت هست: یکی حیوانی و یکی گویائی. و چون حدّ حیوانی و حدّ گویائی دانسته آید و از حقیقت هر دو بر رسیده شود هیچ وصفی از آن مردم نبود الّا که ظاهر شود.

(۱۸) پس لابدّ است نگاه داشتن «جنس اقرب» تا جمع همه ذاتی در آن باشد.

(۱۹) و «جنس اقرب» همچون سورست در مقدمه. از آنکه جنس اقرب گرد همه جنسهای ابعد درآمده باشد و چون گفت حیوان درو هم نامی است و هم حسّ و هم حیات و هم حرکت و غذا. و چون گفت ناطق نفس انسانی و تمییز و استنباط معقولات و خاصیتها چون خنده وگریه وکتابت و صناعتها و زیرکی که پایهٔ اشرف[1] انسان است تا دیوانگی که ادون پایهٔ انسان است در تحت گویائی آید.

(۲۰) و بداند که حکما و بزرگان عاجزند از حدّ کردن آن چیزها که آن را به هیچ حال درنمی‌شاید یافت و اگر دریافته می‌شود عبارت در آن نمی‌رسد و زبان ترجمهٔ آن به وصفی حقیقی نمی‌تواند کرد.

(۲۱) و ما چند شرط بگوئیم تا در حدود خطا کمتر افتد.

(۲۲) امّا خطا اندر حدّ یا از جهت جنس افتد و یا از جهت فصل، یا از جهت هر دو. و ما علتهای آن بازنمائیم.

(۲۳) آنچه از جهت «جنس» باشد [۱۲۳ ب] چنان بود که گوید مردم جسمی است

---

۱ ـ اصل : شرف.

گویا، و آنچه شریفتر از جسم است که حیوان است بگذاشته است و جسم به جنس کرده.

(۲۴) و آنچه از جهت «فصل» بود چنان بود که گوید مردم حیوانی است ممیّز و این خطاست. از آنکه گویائی فوق تمییزست، و تمییز در تحت گویائی افتد، و گویائی در تحت تمییز نیفتد. از آنکه گوید ممیّز باشد و دیگر حیوانات را تمییز بود و بسیار حیوان است که آب پاک خورد و بچهٔ خود را تمییز کند. و دیگر آنکه گاو و خر و کبوتر نجاسه نخورد و چون خوک و سگ که خداوند خود را بشناسد.

(۲۵) و آنچه از جهت هر دو افتد یعنی «جنس» و «فصل» چنان بود که گوید مردم جسمی است متحرک و جسم «جنس ابعد»ست و متحرک، اگرچه ذاتی مردم است جمله صفتها زیر وی نمی‌افتد.

(۲۶) و از جملهٔ حدّها ناراست آن باشد که آنچه مادهٔ چیزست به جای جنس بنهند. چنانکه گویند شمشیر آهنی است که ببرد و آهن مادهٔ شمشیرست نه جنس شمشیر. بایستی که گفتی شمشیر آلتی باشد از آهن کرده، پهن و تیز کرده از بهر جنگ. پس آهن را به جای آلت بنهادند و آن خطا بود.

(۲۷) و باشد[1] که «جزو» را به جای «کل» بنهند. چنانکه گویند ده پنجی باشد و پنجی دیگر و این خطاست. از آنکه پنج نه جنس ده است. پس باید گفت که ده عددی باشد که چون ده بار یک ازو بیفگنی هیچ نماند و یا عددی است که ازو دو پنج آید و این فصل اگرچه ذاتی نیست لکن بدین خاصّه ده شناخته شد.

(۲۸) و همچنین باید که چون حدّ کنند [۱۲۴ الف] نگاه دارند تا به ترادف نکنند[2]، و ترادف آن بود که نام بگرداند چنانکه گویند زمان چه باشد؟ گوید مدتی باشد. یا گویند شیر چه باشد؟ گوید آنچه به تازی او را اسد [گویند]. و زمان و مدت و شیر و اسد یکی باشند.

(۲۹) و دیگر آنکه به ضدّ حدّ کنند. چنانکه گویند قدرت چه باشد؟ گوید آنچه ضدّ

---

۱ ـ این کلمه دو بار کتابت شده.

۲ ـ اصل : نکند.

عجز باشد. پس هر دو مجهول باشد و معلوم نشود. و حدّ به چیزی باید کردن که معلوم بود نه مجهول، و شناخته بود نه ناشناخته.

(۳۰) و همچنین حدّ چیزی که اصل چیزی باشد به نوع آن چیز بکنند. چنانکه گویند آهن چه بود؟ گوید آنکه ازو شمشیر کنند. و یا چنانکه **خواجه حجة الحق** گوید آفتاب کدام ستاره است؟ گویند آنچه به روز بر آید.

(۳۱) و اگر نیک اندیشه کنند درین مقدمه که گفتیم هیچ شکی نماند. و ما آنچه یافتیم از کتابها در جمع حدود از آنچه **خواجه حجة الحق** آورده است و دیگر حکیمان آورده‌اند بیاوردیم.

حدّ حدّ

(۳۲) گفتاری است که دلالت کند بر حقیقت چیزی، و کدامی چیزی.

(۳۳) و بسیار چیز بود که او را «فصل ذاتی» نبود. بلی او را «خاصّه» باشد و به آن خاصّه حدّ او کنند و آن را «رسم» خوانند.

(۳۴) و «رسم» به «جنس اقرب» بود و خاصهٔ چیز. چنانکه اسب را «فصل ذاتی» نیست، چنانکه بدان فصل او را تمییز کنند الا شیهه که در هیچ حیوانی نیست. و اگر تک گوئیم سگ ازو بهتر دود. و اگر نشستن گویند گاو و خر و استر [۱۲۴ ب] و اشتر به جای اسب بایستند.

(۳۵) و همچنین بسیار چیز هست که او را رسم شاید کرد و حدّ نشاید کرد.

(۳۶) و «رسم» از دو گونه بود:

ـ اول را «تمام» خوانند چنانکه گویند رسم گفتاری بود به یکدیگر آورده از «جنس اقرب» چیز و عرض لازم او.

ـ و دوّم چنانکه گویند رسم گفتاری بود که چیزی را بدان بشناسند نه از روی ذاتی.

(۳۷) و صفت شرح اسم باری تعالی واجب‌الوجودست و او را حدّ نباشد از آنکه او را جنس نیست و رسم نباشد از آنکه فصل ذاتی نیست و ترکیب ندارد و هیچ چیز با وی پیوند ندارد.

(۳۸) و اگر از وی چیزی یابند آن را فیض جود وی گویند و او هستی است که به عدد

بسیار نشود و متجزی نشود و تغییر نپذیرد و این شرح نام وی است.

حدّ عقل

(۳۹) «عقل» اسمی است مشترک معنیهای بسیار را. اول آنکه گویند عقل قوّتی است که بدان تمییز کنند میان کارهای نیک و بد و اعتقاد نیک و بد.

(۴۰) و دیگر گویند عقل مکتسب است از جهت آنکه مردم تجربت کنند به آن، و حدّ این قسم آن باشد که گویند عقل معنیی است که استنباط مقدمات کند بدانچه او خواهد که بداند از مصلحت خویش به دست آوردن و طلب عرض خود کردن.

(۴۱) و حدّ کنند دیگر بار و گویند عقل هستی است در مردم پسندیده که از آن سخن گفتن و حرکت و سکون و اختیار کارها آید. این حدود که گفتیم در حق معنی اسم عقل است.

(۴۲) اما حکما او را حدّ کنند و گویند [۱۲۵ الف] عقل «تصور»ها و «تصدیق»هاست که در نفس مردم حاصل شود به آفرینش اول.

(۴۳) به وجهی دیگر گویند عقل دو قسم است: نظری و عملی.

(۴۴) و دیگر «عقل نظری» را حدّ کنند و گویند قوّتی است در نفس که چگونگی کلیات را دریابد.

(۴۵) و «عقل عملی» قوّتی باشد در نفس که آنچه تصور کرده باشد از جزویّات به فعل آرد.

(۴۶) و دیگر «هیولانی» گویند و او را حدّ کنند، و گویند «عقل هیولانی» قوّتی باشد نفس را که مستعد بود چیزهایی را که از مادّت مجرد باشد.

(۴۷) و دیگر را «عقل به فعل» خوانند، و گویند عقل به فعل کمال است مر نفس را در آن صورت که خواهد یا چنانکه خواهد آن چیز از آن تصور حاصل کند و از قوّت به فعل آرد.

(۴۸) دیگر «عقل مستفاد» گویند و او را حدّ کنند و گویند عقل مستفاد قوّتی باشد مجرّد از مادّت تا از بیرون تحصیل چیزها کند نفس را.

(۴۹) اما «عقل کل» را که «عقل فعّال» خوانند او را به دو وجه حدّ کنند:

ـ اول گویند «عقل فعّال» جوهری باشد که صورت همه چیزها در وی بود بل‌که عین ذات او مجرّد از مادّتها باشد و اصل همهٔ موجودات بود.
ـ و به وجه دوّم گویند «عقل فعّال» جوهری باشد کلی که عقل هیولانی را از قوّت به فعل آرد بدان که بر وی تابد.

حدّ نفس

(۵۰) «نفس» اسمی باشد مشترک که مردم و حیوان و نبات در آن مشترک‌اند، و به معنی دیگر انسان و ملایکه شریک‌اند درین نفس.
(۵۱) امّا اول را حدّ آن بود که گویند نفس کمال جسم [۱۲۵ ب] طبیعی است که این جسم خداوند حیات است به قوّت.
(۵۲) و به معنی دوم گویند نفس جوهری است جدا از جسم و آن کمال جسم جنبنده است که او را می‌جنباند با اختیار و گویائی دهد یا به فعل یا به قوّت و «عقل کلی» گویند و «نفس کلی» گویند و «نفس کل» گویند.
(۵۳) اما «عقل [کل]» و «نفس کل» آن است که ورای محیط است، و «عقل کلی» و «نفس کلی» آنند که مدبّر اشخاص‌اند چنانکه عقل افلاطون و نفس بقراط، و همچنین زید و عمرو که نشاید گفت که عقل زید و عمرو یکی باشد، و نفس افلاطون و بقراط یکی باشد. پس آن عقل و نفس را کلی گویند یعنی عقل و نفس جمله فرا یکدیگر گرفته.

حدّ صورت

(۵۴) «صورت» را به سه نوع حدّ کنند:
(۵۵) گویند صورت گفتاری باشد بر چیزهای بسیار در جواب «ماهو» و آن «نوع» بود یعنی صورت نوع بود.
(۵۶) و به وجه دوّم گویند صورت چیزی بود به چیزی دیگر ایستاده، نه چون عرض. چنانکه علم به نفس و عقل و فعلها[ی] مردم.
(۵۷) و به وجه سوّم گویند صورت جوهری باشد بسیط که جملهٔ اجسام به وی قایم باشند. و اگرچه بسیار گونه حدّ صورت کنند جمله تحت این سه حدّ افتد.

حدّ هیولی

(۵۸) «هیولی» جوهری بود بسیط که وجود او به فعل بود و قبول صورت کند و همه حدّها که هیولی را کنند تحت این حدّ افتد.

حدّ موضوع

(۵۹) «موضوع» چیزی باشد اول مر چیز دوّم را که به معنی و صورت آن چیز اول را [۱۲۶ الف] تقدیم باشد بر دوّم. چون هیولی که تقدیم دارد بر جسم.

حدّ مادّت

(۶۰) «مادّت» نامی باشد جملهٔ هیولیها را چون هیولی اول و هیولی دوّم و هیولی سوّم و هیولی چهارم. چون زمین و هرچه در زمین است جز از حیوان وی را درین جمله آرند.

خدّ عناصر

(۶۱) «عناصر» نامی است مشترک چیزها را، چون نفس هیولی را، و هیولی جسم را، و عناصر اجناس سه گانه را.

(۶۲) و حدّ او آن بود که گویند عنصر ماده می‌باشد که وجود چیزی دیگر ازو بود.

حدّ اسطقس

(۶۳) «اسطقس» جسم اول باشد همه جسمها را که اول باشند، و تحلیل همهٔ اجسام به وی باشد.

حدّ ارکان

(۶۴) «رکن» جسمی بسیط باشد و ذاتی عالم بود، چون افلاک و عناصر.

حدّ طبیعت

(۶۵) «طبیعت» مبدأ اول است به ذات از جهت حرکت و سکون که در ذات او باشد و ثبات عالم سفلی بدوست خاص.

حدّ جسم

(۶۶) «جسم» جوهری بود مرکب که طول و عرض و عمق دارد، خواه عالم نسق و نظام، و خواه عالم سفلی را.

حدّ جوهر

(۶۷) «جوهر» هستی بود که او را پنج[1] صفت بود:

ـ اول آنکه قائم به خویشتن بود،

ـ دوّم آنکه به اشارت در شاید[2] یافت و مقصود از وی حاصل شود،

ـ و سوّم آنکه در هیچ موضعی نباشد،

ـ چهارم آنکه هیچ چیز ضد او نباشد،

ـ پنجم آنکه صفت بود و به اختلاف صورت بگردد.

حدّ عرض

(۶۸) «عرض» چیزی بود که به خویشتن قائم [۱۲۶ ب] نتواند بود و او را به محل حاجت باشد و محمول بود در جوهر.

حدّ ملک

(۶۹) «ملک» جوهری بود بسیط که او را حیات و نطق باشد و عقلی بود و نمیرد، و او واسطه بود میان واجب‌الوجود و اجسام ارضی. اما بعضی از آن عقلی باشد و بعضی نفسی باشد و بعضی جسمانی.

حدّ فلک

(۷۰) «فلک» جرمی بود جسمانی کُری که قبول کون و فساد نکند و به طبع متحرک بود و حرکت کُری گرد یک نقطه [بود].

حدّ کوکب

(۷۱) «کوکب» جسمی بود بسیط کری که جای طبیعی او ذات فلک باشد، و قابل کون و فساد نبود و نورانی باشد و حرکت وی کری بود.

حدّ آفتاب

(۷۲) «آفتاب» کوکبی باشد بزرگتر از همه کواکب و نور او بیشتر و جای طبیعی او در فلک چهارم باشد.

---

۱ ـ اصل شش بوده و آن را خط زده و پنج بالای سطر نوشته‌اند. اما در نسخهٔ پاریس شش دارد و صفت ششم «به اختلاف صورت بگردد» (قسمت دوم صفت پنجم) قید شده.

۲ ـ اصل: بشاید (حرف اول بی‌نقطه).

حدّ ماهتاب

(۷۳) کوکبی بود که جای طبیعی او نخستین فلک بود و نور از آفتاب پذیرد و لون ذاتی او سیاه بود.

حدّ جن

(۷۴) «جن» حیوانی بود هوائی، ناطق [و] شفاف، و رسم او آن بود که شکلهای مختلف دارد به هر وقتی. و این معنی نام وی است، و شاید که هم رسم باشد و هم معنی نام بود.

حدّ آتش

(۷۵) «آتش» جرمی بود بسیط که خشکی وگرمی و حرکت و نور ذاتی وی است، و حرکت او از میانه بود و قرار او[1] از زیر کرهٔ ماه باشد.

حدّ هوا

(۷۶) «هوا» جرمی بسیط است و طبع خاص او گرم و تر است و شفاف و لطیف و جای [۱۲۷ الف] او تحت کرهٔ اثیر است.

حدّ آب

(۷۷) «آب» جرمی بسیط است و طبع خاصّ او سرد و تر بود و شفاف و متحرک و در مقام خود ساکن بود.

حدّ زمین

(۷۸) «زمین» جرمی است بسیط سرد و خشک و در طبع متحرک است به مرکز خویش.

حدّ عالم

(۷۹) «عالم» جملهٔ موجودات است جز از ذات واجب‌الوجود، و گویند: عالم طبیعت و عالم نفس و عالم عقل.

حدّ حرکت

(۸۰) حرکت کمال اول است بدانچه در قوّت است تا به فعل آید، و «حرکت کل»

---

۱ ـ اصل : قرار واز زیر.

گویند و آن حرکت آسمان است و هرچه در میان وی است.

حدّ دهر

(۸۱) «دهر» معنی معقول بود که او را اضافت کنند به نفس زمان.

حدّ زمان

(۸۲) «زمان» مقدار حرکت باشد از افلاک، از آنکه گذشت و از آنکه نیامد و از آنکه هست. و این را «آن» خوانند و به پارسی «اکنون».

حدّ آن

(۸۳) «آن» [را] دو کناره باشد در وهم از میان گذشته و آینده.

حدّ نهایت

(۸۴) «نهایت» محل باشد، یا معقول یا محسوس که ورای آن چیزی نباشد.

حدّ نقطه

(۸۵) «نقطه» ذاتی بود که قسمت نپذیرد و نهایت خط باشد.

حدّ خط

(۸۶) «خط» مقداری بود کشیده که از جهت پهنا قسمت نپذیرد و نهایت سطح بود و شاید که از جهت درازا قسمت پذیرد.

حدّ سطح

(۸۷) «سطح» طولی و عرضی باشد که شاید به دو قسم شود که آن را «قائمه» گویند و نهایت جسم باشد.

حدّ مکان

(۸۸) «مکان» باطن جرمی باشد گرد جرمی دیگر درآمده. و شاید که یک جرم را یا یک جسم [۱۲۷ ب] را [در] دو چیز مکان باشد. چون آب که سطحی از مکان او زمین باشد و سطحی هوا.

[حدّ سکون

(۸۹) «سکون» حالی باشد بعد از حرکت و این معنی اسم است.]

حدّ سبکی

(۹۰) «سبکی» بریدن مسافتی دراز باشد به زمان اندک، و بهتر آن باشد که گویند

زودی. از آنکه سبکی به دو معنی باشد: یکی آنکه ضد ثقیل باشد و دوّم سیر زود کردن. پس آن اولیتر باشد که گویند زودی رفتن در مسافتی دراز باشد به زمانی اندک.

حدّ دیری

(۹۱) یعنی بطئ. به پارسی دیر رفتن، و گویند دیر رفتن حرکتی بود که مسافت اندک را به زمانی دراز ببرد.

حدّ حرارت

(۹۲) «حرارت» چگونگی باشد در جرمی یا جسمی که جمع کند میان آنچه جنس باشد و آنچه برخلاف جنس باشد، آن را متخلخل و مستحیل کند.

حدّ برودت

(۹۳) «برودت» کیفیتی باشد در جرمی یا جسمی که جمع کند میان جنس و ناجنس.

حدّ رطوبت

(۹۴) «رطوبت» کیفیتی باشد در جرمی یا جسمی که اگر قوّت ماسکه با وی نباشد از وی شکلها آید و زود مستحیل شود.

حدّ یبوست

(۹۵) «یبوست» چگونگی جسمی باشد که به ترکیب جمع شده باشد.

(۹۶) و شاید که این هر چهار را «رسم» خوانند و شاید که معنی «اسم» خوانند.

حدّ علت

(۹۷) «علت» ذاتی باشد که وجود چیزی دیگر از وی بود، و این چیز اول را «سبب» نیز گویند، و «معلول» ذاتی باشد که وجود او از وجود غیری بود، و «مسبب» همچنین ـ و آن وجود به فعل باشد.

حدّ ابداع

(۹۸) «ابداع» نامی است مشترک که دو چیز ازو فهم توان کردن: [۱۲۸ الف]

ـ یکی بنا نهادن چیزی باشد نه از چیزی و نه بواسطهٔ چیزی. چون نهادن علمها و عملها و چون عقل که از باری تعالی آمد.

ـ و دوّم چیزی بود که به سبب چیزی دیگر باشد، یعنی چیزی از سببی

بی‌واسطه. چون آن واسطه نباشد آن چیز نباشد. چون گردیدن چرخ از آب. چه اگر آب نباشد چرخ نگردد.

حدّ احداث

(۹۹) «احداث» از نو پدید آوردن بود، و حدّ او آن چنان بود که گویند احداث پدید کردن چیزی بود بعد از آنکه نبوده باشد، و این «زمانی» بود، یعنی در زمانی بوده باشد.

ـ و نوعی دیگر بود که آن را «غیرزمانی» گویند. چنانکه گویند احداث فایده‌ای بود در عقل که در آن به قوّت بوده باشد، پس به فعل آید و این را زمانی نشاید خواندن.

حدّ قدیم

(۱۰۰) «قدیم» دوگونه بود:

ـ یکی به قیاس،

ـ و دیگر مطلق.

«قدیم به قیاس» چیزی بود که زمان او بیشتر از زمان دیگری بوده باشد.

اما «قدیم مطلق» به دو وجه باشد:

ـ یکی قدیم بود به حسب زمان،

ـ و دوم قدیم بود به حسب ذات.

آنچه قدیم بود به حسب «زمان» چیزی بود که وجود او در زمانی یافته شود نامتناهی چون وجود عقل.

و قدیم به حسب «ذات» آن هستی بود که وجود او را ابتدا نبود و آن واجب‌الوجود است عزّوعلا.

حدّ جنس

(۱۰۱) «جنس» گفتاری بود بر چیزهای بسیار که به نوع مختلف شوند در جواب «ما هو».

حدّ فصل

(۱۰۲) «فصل» گفتاری [۱۲۸ ب] بود بر چیزهای بسیار که به نوع مختلف شوند از

طریق «ای شئ هو».

حدّ خاصّه

(۱۰۳) «خاصّه» محمولی باشد بر چیزهای بسیار که به شخص مختلف شوند و به صورت متفق باشند.

حدّ کم

(۱۰۴) «کم» صفتی باشد خاصّ چیزهائی را که به مقدار و عدد باشند.

حدّ کیف

(۱۰۵) «کیف» صفتی باشد چیزی را که مفارقت بکند از آن چیز چون «عرض عام» باشد، نه چون سپیدی خایه را، بل چون برودت آب را.

حدّ فعل

(۱۰۶) «فعل» تأثیری باشد در موضعی از حرکتی که از نفس حرکت کننده آید.

حدّ روح

(۱۰۷) «روح» جسمی بود لطیف از هوائی که در اعضا نفوذ کرده باشد و به قوّت خویش یاری فعلها می‌دهد.

حدّ شهوت

(۱۰۸) «شهوت» انگیزشی بود که در بدن است و خداوند بدن اندر طلب شهوت و عرض، و این حیوانی بود.

حدّ عشق

(۱۰۹) درو سخن بسیارست و جمله برخلاف یکدیگر آن را حدّ می‌نهند. الا آنکه **ثامسطس** حکیم عبارتی می‌گوید که آن نزدیکترست. چنانکه گوید عشق حالی است روحانی بواسطهٔ جسمانی، سبب غلبهٔ شوقی که به مراد باشد.

حدّ حسّ

(۱۱۰) «حسّ» قوّتی باشد نفس را که محسوسات به وی دریافته شود و حواسّ آلت وی باشد.

حدّ تخیل

(۱۱۱) «تخیّل» ایستادن صورت محسوسات بود در نفس بعد از آنکه از صورت جدا

شده باشد و این در پیش دماغ بود.

حدّ فکرت

(۱۱۲) «فکرت» تفحص کردن باشد و باز [۱۲۹ الف] جستن راهی که بدان راه به معرفت چیزی رسند و این در میان دماغ باشد.

حدّ ذکر

(۱۱۳) «ذکر» نگاه داشتن چیزی گذشته بود تا به وقت آنکه نفس آن را بازخواهد، به ترجمان زبان دهد.

حدّ تخلق

(۱۱۴) «تخلّق» حالی بود نفس راکه مردم را بدان خوانند که فروتنی کنند بی‌اختیار. و به نزدیک من به نجوم تعلق دارد، و به جای عطارد و قمر.

حدّ غضب

(۱۱۵) «غضب» جوشش خون دل است در وقت آنکه انتقام خواهد کشید.

حدّ کون

(۱۱۶) «کون» بیرون آوردن چیزی است از قوّت به فعل.

حدّ فساد

(۱۱۷) «فساد» بیرون‌شدن فعل باشد باآن قوّت جهت کون چیزی دیگر شریفتر ازآن.

حدّ علم

(۱۱۸) «علم» صورت معلوم بود در نفس عالم به سبب تغیّر نفس بر چیزهای کلی.

حدّ معرفت

(۱۱۹) «معرفت» ایستادن نفس بود بر چیزها چنانکه هست به حقیقت.

حدّ قیاس

(۱۲۰) «قیاس» سخنی باش مجموع از سه حدود و دو مقدّمه که چون پیوسته آید سخنی دیگر از آن لازم شود.

حدّ برهان

(۱۲۱) «برهان» قیاسی بود یقینی که فایدهٔ وی شناختن هستی چیز و هستی سبب

چیز بود.

حدّ تصور

(۱۲۲) «تصور» حاصل شدن صورت معقولات بود در نفس مردم.

حدّ ظنّ

(۱۲۳) «ظنّ» پیش آمدن دو رای بود نفس مردم را بی‌آنکه حقیقت داند که بر کدام اعتماد است.

حدّ وهم

(۱۲۴) «وهم» موافقت ظن باشد، الا آنکه وهم بسیار چیزها راست به دست آورد ولکن نه به برهان باشد.

حدّ ذهن

(۱۲۵) «ذهن» [۱۲۹ ب] نیکویی تمییز باشد میان چیزها.

حدّ رای

(۱۲۶) «رای» غایت رسیدن باشد به قوّت فکری.

حدّ شک

(۱۲۷) «شک» رد کردن باشد بدان که این مسئله را نقیض هست یا نیست، و **ابونصر فارابی** گوید شک ایستادن نفس انسانی بود میان دو چیز که متساوی باشند در حقی و باطلی.

حدّ باطل

(۱۲۸) «باطل» رای بود برخلاف آنچه پسندیدهٔ عقل بود.

حدّ خیر

(۱۲۹) «خیر» رای باشد پسندیدهٔ عقل که میل بدان باشد.

حدّ شرّ

(۱۳۰) «شرّ» رای باشد که عقل ازو برمد و نپسندد.

حدّ خوف

(۱۳۱) «خوف» باز رسیدن دل باشد به جانب پشت از بهر ضرری[1] که به وی خواهد رسیدن.

حدّ رجا

(۱۳۲) «رجا» شوقی باشد به چیزی که در آن نفعی خواهد بود.

حدّ ارادت

(۱۳۳) «ارادت» شوق نفس ناطقه باشد به چیزی که در خور او بود.

حدّ نیّت

(۱۳۴) «نیّت» برانگیختن نفس باشد به چیزی که طالب وی بود.

حدّ عزم

(۱۳۵) «عزم» ایستادن رای باشد.

حدّ فصل

(۱۳۶) «فصل» عزم کردن به چیزی بود که نفس فرماید.

حدّ اختیار

(۱۳۷) «اختیار» آرزوی نفس ناطقه باشد بدانچه بهتر بود.

حدّ جور

(۱۳۸) «جور» زیان کردن بود بر چیزی که عقل نپسندد.

حدّ عجب

(۱۳۹) «عجب» هستی باشد نفس را که به مردم دهند بی‌آنکه مستحق باشد، یا بیشتر از آنکه باید.

حدّ تمام

(۱۴۰) «تمام» چیزی بود که چون مردم را از آن چیز حاصل شود به چیزی دیگر حاجتمند نشود، [۱۳۰ الف] چون عدل.

---

۱ ـ اصل: چیزی. پاریس: ضرّی.

حدّ محبّت

(۱۴۱) «محبّت» میل نفس مردم باشد به چیزی تا با آن یکی شود.

حدّ خجالت

(۱۴۲) «خجالت» ترسیدن نفس بود از نقصان که در وی باشد.

حدّ زحمت

(۱۴۳) «زحمت»[1] ترسیدن نفس باشد از آنکه او را رنجی پدید آید.

حدّ حیا

(۱۴۴) «حیا» ترسیدن نفس باشد از آنکه شاید که ازو ترسی پدید آید.

حدّ بلاغت

(۱۴۵) «بلاغت» سخنی باشد که چون اول او از آخر بشناسند و ظاهر او بدانند، دانند که آن بسیار فایده باز دهد، و سخن دراز به کار نیاید.

حدّ گریه

(۱۴۶) «گریه» قبضی بود که در دل آید از غمی و رطوبت بدن را در بدن بیفشارد تا از آن بخار در دماغ پدید آید و از آن بخار قطره‌ها در چشم پدید آید چون باران.

حدّ زیرکی

(۱۴۷) «زیرکی» دریافتن عقل باشد چیزها را به زودی.

حدّ وفا

(۱۴۸) «وفا» حرمتی بود سبب چیزی را، و آن چون فریفتنی باشد.

حدّ شوخی

(۱۴۹) «شوخی» لجاج بردن نفس باشد بر چیزی ناپسندیده.

حدّ لجاج

(۱۵۰) «لجاج» ستیهیدن و ستنبه شدن نفس باشد در چیزی که عقل نفس را از آن باز می‌دارد.

---

۱ ـ اصل: رحمت. از نسخهٔ پاریس آورده شد.

حدّ خرمی

(۱۵۱) «خرمی» راحت یافتن نفس باشد در صلاح جماعتی.

حدّ قوّت

(۱۵۲) «قوّت» آشکاراکردن فعل باشد از فاعل.

حدّ قدرت

(۱۵۳) «قدرت» تمامی ظاهرکردن فعل باشد چنانکه خواهد.

حدّ محال

(۱۵۴) «محال» رایی بود میان دو چیز نامتناسب باطل.

حدّ تمییز

(۱۵۵) «تمییز» جداکردن باشد [۱۳۰ ب] میان چیزهای مشترک در یک معنی.

حدّ حزم

(۱۵۶) «حزم» احتراز بود از چیزی که برو بدگمان باشند.

حدّ سعادت

(۱۵۷) «سعادت» یافتن نفس باشد چیزی راکه طلب می‌کند.

حدّ حقد

(۱۵۸) «حقد» خشمی باشد که زایل نشود چون حقد مار با مردم.

والله اعلم بالصواب.

الهيّات

خلاصهٔ جملگی
رسائل الهیات
در یک رساله درج کرده

بسم الله الرحمن الرحیم

(۱) بداند که اینجا رساله‌ای آورده است در مذاهب مختلفه و همچنین در اعتقاد و نهاد و یاری یکدیگر کردن.

(۲) و درین رساله الّا میل و تعصب و خلاف نبود. پس صواب چنان دیدیم که ما یک باب بیاوریم به ده فصل، و در هر فصلی آنچه به فصلهای آن ده رساله لایق باشد بیاوریم از اعتقاد و نهاد و طریقت حکما و آنچه ایشان از اول عمر خویش تا آخر عمر بدان مشغول باشند.

(۳) و آنچه ما درین رساله بیاورده‌ایم جمله بی‌رمزست، و هرچه درین کتاب بود ـ که بر وفق اعتقاد اهل حکمت بود بیاوردیم، و چون چیزی بود که به جانبی دیگر میل داشت البته بدان التفات نکردیم والّا برهان نیاوردیم که قصّه و فسانه بسیارست. حقیقت می‌باید.

فصل اول

(۴) بداند که درین رسایل بسیاری از اعتقادات حکما بازگفته‌ایم ولکن نه بر نظم

است و اینجا به طریق جمل بازگوئیم.

(۵) اعتقاد طریقی باشد [۱۳۱ الف]که مردم بر آن بایستد و بدان راه جوید به معاد خویش، و این حقیقت معنی اعتقادست و رای و مذهب و دین و شریعت همچنین. الّا آنکه شریعت نهاد پیغمبری بود مرسل و نبی، و به دین و شریعت همه این خواهند که ما یاد کردیم.

(۶) و ابتدا[ی] این اعتقاد نظر صحیح باشد در نهاد جهان، و آنچه آن را «هست» خوانند از ادون تا اشرف، از محیط کرهٔ اعظم تا مرکز خاک.

(۷) و این نظر نشاید کرد الا بعد از آنکه مردم هر اعتقادی که دارد از خویشتن بیرون نهد و از جملهٔ رأیها مجرّد شود. اگر علم طلب داند خود نیک آمد، و اگر نه استاد طبیب معتمد را به دست آرد و خویشتن را بر وی عرضه کند تا در جمله اعضا[ی] رئیسی و غیررئیسی او تصرّف کند و بنگرد تا کدام خلط غالب است از اخلاطهای چهارگانه خاصّه سودا و خون سوخته و آنچه فضلا[ی] اطبا آن را «مالیخولیا» خوانند تا به اعتدال اخلاط غلبت آن علت به معاونت طبیب حاذق زایل شود.

(۸) و به یک بار از خلق روی درکشد و مدت یک ماه یا کمتر به مراعات تن مشغول شود و چنان سازد که به هیچ گونه او را میل به غضب و شهوت نباشد و از اندرون خود با خلق صلح کند، و همه اعتقاد شرعی و حکمی از خویشتن بیرون نهد. پس چون بدین صفت شده باشد آنگه نظر وی صحیح بود.

(۹) و اگر خواهد که حقیقتی بیند حقیقت روی بدو نماید، و نظر الّا بدین طریق نشاید کردن و آن بر یک طریق است [۱۳۱ ب]که آن را دوّم نیست البته.

(۱۰) پس اگر چنانکه در روزگار خود استادی را یابد که برین صفت باشد که ما یاد کردیم بدین استاد پیوندد و از وی طریق مبدأ و معاد خویش باز داند، و آن مردی باشد نیکو روی و نیکو خلق و متواضع و عالم به جملهٔ علوم. آنچه به شریعت تعلق دارد و آنچه به حکمت جمله معلومش بود. و مردی باشد بی‌خصومت و آزار خلق نجوید و منزوی باشد. و اگر کسی با وی بدی کند به جای آن بدی نیکویی کند و مکافات آن بدی نکند. و میل به جمع دنیا ندارد و

از شهوت کرانه[1] جوید و خویشتن را در بند عیال و مؤنت دنیا گرفتار نکند و از خلق خدای به سبب علم و دانش هیچ قبول نکند، واگر ناچار باشد بقدر غذا طلب دارد.

(۱۱) چون چنین مردی باشد کامل او را به دنیا خود احتیاج نباشد، و نیامیزد، و به نامستحق علم نیاموزد، و از مستحق بازندارد، و هرگز بد کسی نگوید و نشنود.

(۱۲) پس چون این خصلتها در یک شخص باشد شاید که او را استادگیری. پس اگر مرد ریاضت کرده باشد و چنین استادی به دست آرد بر وی اعتماد کند. چه با چنین استاد حاجت به ریاضت نباشد.

(۱۳) پس اگر استاد نباشد البته به ریاضت احتیاج بود، از آنکه هر خلطی که بر مردم غالب بود برحسب آن خلط اعتقاد طلبد. و سخن برو یاد نشاید کرد.

(۱۴) و این قدر ریاضت که ما فرمودیم سخت مختصرست، والا به خبر متواتر معلوم است که یونانیان علم [۱۳۲ الف] چگونه به دست آورده‌اند.

(۱۵) و کمینه ریاضت ایشان آن بوده است که طعام به تدریج از خویشتن بازگرفته‌اند. چنانکه هر روز سه درم کم کرده‌اند از غذای اصلی تا به سی درم بازآورده‌اند. آنگاه قدر یک ماه بر آن سی درم فروگذاشته‌اند، و از سی درم هر روز یک درم کم کرده‌اند تا به ده درم باز آورده‌اند. و غذای ایشان نخود بودی با روغن بادام جوشانیده. پس چهل روز قناعت کرده‌اند هر روز به ده درم.

(۱۶) و درین چهل روز هر علمی که خواسته‌اند استنباط کرده‌اند، چون اقلیدس و حساب و موسیقی و طلسمات و خواصّ جواهر و علوم دیگر که عالمیان متفق‌اند که جمله استنباط ایشان است.

(۱۷) و این ریاضت که ما یاد کردیم در جنب ریاضت ایشان هیچ نیست. پس بعد ازین جمله نظر صحیح باشد، و اگر برخلاف این بود از میل خالی نباشد.

(۱۸) و چون نظر خواهد کرد نخست نظر در آلت منطقی کند و بعد از آن نظر کند در حساب و هندسه و علم هیئت و نهاد عالم علوی و سفلی به دست آوردن و بر

---

۱ ـ در حاشیه دارد : کناره.

حقیقت آن واقف شدن. و بعد از آن در علوم حکمی شروع کردن، و از علت چیزها بر رسیدن، و انتهاء و مبدأ و معاد بازجستن، و در هیچ اعتقادی نظر نکردن تا حقیقت روی نماید. و حکما[ی] الهی ضمان این چنین اعتقاد کرده‌اند که البته سبب نجات مردم باشد.

(۱۹) پس گوئیم بداند که نظر در خویشتن باشد و در جز از خویشتن باشد، و مردم چون نظر در خویشتن کند تنی بیند و جانی به وی پیوسته. [۱۲۳ ب]

(۲۰) و دلیلهای بسیار گفتیم که تن از عالم خاک است و جان از عالم ارواح، و تن را می‌داند که نبود و پس ببود، و جان همچنین اگر انصاف داده آید هم نبود و پس ببوده است. از آنکه اگر پیش بودی امروز چون خویشتن را بشناخت، بدانستی که پیش ازین کجا بوده است و چگونه بوده است. پس چون به چندین دلیلها که می‌داند از خویشتن ابتدا[ی] خویش درنمی‌تواند یافت، الا آنکه وجود جان با تن به یکدیگر بوده است.

(۲۱) و گفتیم که انسان عالم صغیر و عالم انسان کبیرست. پس در وجود عالم همچنین وجود تن او باشد. پس هر دو محدث باشند و هیچ محدَثی بی‌محدِثی نبود و محدث عالَم صانع عالِم باشد.

(۲۲) و هر که گوید عالم صانع است پس مصنوع کجا بود، و اگر مصنوع بود صانع کجا بود از آنکه صنع بی‌صانع هرگز نبود چنانکه کتابت بی‌کاتب نبود.

(۲۳) و هر که گوید عالمی بدین بزرگی با چندین بدایع و عجائب بی‌صانع باشد لازم شود که کتابی یا عبارت و علم بی‌کاتب باشد و این محال محض است.

(۲۴) پس ازینجا بداند که چنانکه پیش ازین در رسائل گفتیم که هیچ چیز نبود و واجب‌الوجود بود و واجب‌الوجود به خویشتن واجب‌الوجود بود نه به چیزی دیگر، و چیزهای دیگر که هستند جمله به خویشتن از روی اول ممکن الوجوداند ـ از آنکه علت جمله واجب‌الوجود بوده‌است وعلت واجب ـ الوجود خود ببوده است. از آنکه شاید گفت که دو از یکی آمد و نشاید گفت که یکی از چیزی آمد، یا یکی دیگر پیش از یکی بوده است. [۱۳۳ الف] از آنکه همه عددها الی مالایتناهی از یک آمده‌اند و یک خود همیشه بود و یک بر

همه سابق است و هیچ چیز بر یک سابق نیست.

(۲۵) پس بدین دلیل بداند که همهٔ موجودات جز واجب‌الوجود نبوده‌اند و پس ببوده و واجب‌الوجود همیشه بوده است بی‌اولی.

(۲۶) و چون که عدد را نهایت نیست و همه از یکی‌اند پس یکی را آخر نباشد، و همچنین همه موجودات از واجب الوجودند. پس وجود را نهایت نباشد و واجب‌الوجود به هیچ پیوسته نیست، و چنانکه یکی حافظ همهٔ اعدادست واجب‌الوجود حافظ جملهٔ موجودات بود.

(۲۷) و اگر این مسئله مشکل شود ازین مقدمات که یادکردیم استنباط شاید کرد و به داوری حاجت نیاید.

(۲۸) امّا اختلاف مذاهب حکما. بداند که اختلاف ایشان نه در اصول است و اگر در فروع خلافی کنند نه خلافی بود که از آن شناعت آید. و نزدیک ایشان اصول شناخت واجب‌الوجودست و فروع نهاد عالم.

(۲۹) امّا افلاطون در شناخت واجب‌الوجود آن توحیدها گفته است که هنوز بر اهل دانش بکر است.

(۳۰) و از علوم که تعلق به اصول و فروع دارد آن علتها آشکارا کرده است که هرگز کس نکرده است.

(۳۱) امّا در فروع چنان گوید که به فنا نخواهد شد و در نشو و نما دو قیاس برهانی بگوید، چنانکه گوید واجب‌الوجود لازم نیست که چیزی کند. از سبب آنکه محتاج نیست و آنچه کند از رحمت کند و آن جود محض باشد.

(۳۲) امّا [۱۳۳ ب] آنکه او را فعلی لازم نشود از آن است که لازم ناشدن فعل از سه وجه باشد:

ـ یکی آنکه از طبع کند، چون سوختن آتش و حرکت هوا و تری آب. و نشاید که فعل واجب‌الوجود ازین گونه باشد و ما خود متفقیم که فلک هر فعلی که می‌کند به خاصّیت می‌کند نه به طبع. از آنکه او را طبع نیست. پس چگونه روا باشد که فعل واجب‌الوجود ازین گونه بود.

ـ و وجه دوّم آن بود که کسی دیگر الزام کند و به قهر بفرماید تا آن کار بکند

چون خداوند بنده را، و پادشاه رعیت را، و پدر فرزند را، و استاد شاگرد را. و واجب‌الوجود علت همه موجودات است، و برو هیچ پیشی ندارد که او را الزام کند به فعلی.

ـ و وجه سوّم آنکه محتاج باشد بدان فعل، و این را وجه بسیار باشد. از آنکه احتیاج یا از فایده گرفتن بود چون احتیاج استاد به شاگرد یا از بهر مؤنت بود چون مزدور.

(۳۳) و بسیار وجه دیگر هست. ولکن چون احتیاج گفتیم دانسته آمد که واجب‌الوجود را احتیاج به کس نباشد و فعل او از روی احتیاج نتواند بود.

(۳۴) و اگر وجه بسیار بیاورند جمله زیر این هر سه افتد. پس فعل واجب‌الوجود نه ازین نوع بود.

(۳۵) و دیگر وجوه به دو قسم شود: یا طمع مکافات بود چون بدل ستدن و مزد و سپاس و شادکامی و مدح که چون با کسی نیکی کند و طمع ندارد به بدل و مکافات فرحی در طبع آن کس پدید آید. پس مادام تا فرحی می‌بیند از طبع مکافاتی یافته باشد و این هیچ [۱۳۴ الف] در حق واجب‌الوجود نشاید گفت و باطل شد. پس جود او رحمت مطلق باشد و حکما آن را محض جود خوانند[1]. پس بدین قیاس درست شد که فعل واجب‌الوجود نه از طبع و مکافات و احتیاج و الزام باشد ولکن از رحمت باشد، و این قیاسی شرطی منفصل است.

(۳۶) پس گوئیم نهاد عالم از دو وجه بیرون نیست: یا با واجب‌الوجود باشد معاً معا، یا نه با واجب‌الوجود باشد و بعد از زمانی معلوم آن فعل کند و پدید آید.

(۳۷) اگر گوئیم معاً معا باشد عالم همه واجب‌الوجود بود و این نشاید.

(۳۸) و اگر گوئیم بعد از زمانی معلوم پدید آید این چنین فعل به ارادت باشد و ارادت حالی باشد که در کسی پدید آید بعد از آنکه نبوده باشد، و این چنین حال به واجب‌الوجود لایق نباشد، و بیان این در اعتقاد حکما بازگوئیم.

---

۱ ـ تا اینجا در نسخهٔ برلین افتادگی هست.

فصل دوم

(۱) حدّ اعتقاد یاد کردیم. اما تفسیر و رسم وی آن است که مردم طریقی به دست آورند که معاش دنیا و معاد آخرت بدان آراسته توان داشت، و اگر بر شریعت پیغمبران و طریقت حکما بروند و آن فعل کنند که فرموده‌اند در دنیا و آخرت زیانکار نباشند.

بیان اعتقاد حکما

(۲) بداند که جمله اهل حکمت متفق‌اند که عالم نبود و پس ببود و او را صانعی هست حیّ قادر حکیم عالم، و جسم نیست و جوهر نیست و عرض نیست و نتواند بود. و نخست فعلی که از وی پدید آمد بر سبیل [۱۳۴ ب] رحمت عقل بود و در علم او چنان بود که این جوهر پدید کند و علت عقل خود او بود نه چیزی دیگر. و فعل اول باری همان[1] بود و دیگر چیزها فعل فعل وی‌اند.

(۳) و نفس فعل عقل بود.

(۴) و هیولی فعل نفس بود.

(۵) و آسمانها و کواکب فعل نفس و هیولی است.

(۶) و در نفس آن رود که صورت آن در عقل باشد.

(۷) و در آسمانها آن رود که صورت وی در نفس بود.

(۸) و کواکب و افلاک زنده‌اند و حرکت به ارادت کنند و قابل فساد نیستند.

(۹) و عناصر از قوّت فلک است، و زمین و آب و هوا و آتش از حرارت و برودت و یبوست پدید آمد، و یبوست و حرارت از حرکت پدید آمد، و رطوبت و برودت از سکون پدید آمد.

---

۱ ـ در متن «همین» نوشته شده و بالای آن «همان» آمده است.

(۱۰) و آنچه در افلاک رود «فعلی» باشد، و آنچه در زمین رود «انفعالی» باشد.
(۱۱) و از [مرکز] خاک تا محیط افلاک جمله ممکن‌الوجودست و صانع این جمله واجب‌الوجودست.
(۱۲) و نفس ناطقه از عالم علوی است و آن نفس کل است و از آنجا آید و باز آنجا شود، اگر نیک‌بخت باشد.
(۱۳) و اعتقاد ایشان در حق انبیا آن است که پیغمبری ایشان واجب است و شریعت ایشان حق است و بباید پذیرفتن، و بر هیچ پیغمبری انکار نکنند و کتابها که پیغمبران آورند جمله کلام خدای تعالی دانند، و گویند معرفت پیغمبران به موجودات همچون معرفت بینا بود به الوان گوناگون، و معرفت فیلسوف به موجودات چنان بود که معرفت کور به واسطهٔ لمس تا آن چیز را بداند.
(۱۴) و چنانکه حکما به قیاس و برهان حاجت دارند پیغمبران را بدان [۱۳۵ الف] حاجت نباشد.
(۱۵) و هرچه در عالم سفلی خواهد بودن از خیر و شرّ پیغمبران در عالم ملکوت می‌بینند، چنانکه کسی به رأی‌العین بیند.
(۱۶) و نبوت یا به وحی باشد یا به الهام بود، یا به خواب، یا به آمدن رسول. و چون قوّت عظیم دارند ملک به صورت مردم بریشان پیدا شود و آنچه به کار بایدشان بیاموزند، و معراج ایشان به نفس بود نه به بدن و هرگاه که خواهند در معراج باشند.
(۱۷) و هر که شریعت ایشان را دست بدارد اهل حکمت او را معطل و بدبخت هر دو جهان خوانند.

حدیث گناه

(۱۸) نزدیک انبیا و رسل قتل و دزدی و فساد و زنا و لواطه جمله گناه است. و در عقیدهٔ حکما هیچ بتر از آزار خلق نیست تا اگر کسی در حق واجب‌الوجود باطلی بگوید و آزار خلق نکند ناجی باشد. و نزدیک ایشان آزار بتر از کفرست

به هزار درجه.

(۱۹) و اگرچه مرد عالم باشد و به درجهٔ ملکوت نزدیک بود آزار خلق او را گناهی باشد عظیم.

(۲۰) چنین است اعتقاد حکما، و اگر ما چیزی نگفته باشیم ازین استخراج شاید کرد.

فصل سیم

اما چگونگی علوم به دست آوردن

(۱) بداند که حکما را در علوم جمع کردن طریقهای بسیارست.

(۲) اول آن است که در فصل اول یاد کردیم از ریاضت و روزه داشتن. و کس بود که این نتواند کردن تا این معنی بیابد.

(۳) اما نیکوترین ریاضتی[1] مرد حکیم را با آن کسی که طالب حکمت بود آن است که علم حساب نیکو بکند پیش از همه چیزی،

(۴) و آن چهار جنس است که تحت آن نوعهاست: اول ضرب است، دوم قسمت، سوم [۱۳۵ ب] نسبت، چهارم جذر.

(۵) و ممکن نیست که مرد حکیم تلمیذ خویش را پیش از حساب هیچ آموزاند، و آن مادر همه علمهاست که در هیچ حالی ازو چاره نیست خاصّه در علوم حکمی. چه تلمیذ چون علم حساب نداند هیچ نتواند دریافتن. و اگر درنیابد نیک به کنه آن نرسد و از آن هم بیگانه بود. و اگر علم حساب داند علوم دیگر تواند دانست.

(۶) و بعد از علم حساب شروع در علم اقلیدس کند از آنکه هیأت و نهاد عالم افلاک به آن تعلق دارد.

---

۱ ـ اصل: ریاضی

(۷) پس در مجسطی نگاه کند تا هیئت دانسته آید.

(۸) و بعد از آن به علم نجوم رسد و عالم ملکوت بشناسد.

(۹) پس در علم منطق نظر کند تا از حقیقت کیفیت آن بررسد، و باید که منطق چنان ضبط کند که نقد سخن بر بدیهه بتواند کردن بی آنکه در خویشتن اندیشه کند.

(۱۰) پس نظر در امور طبیعی کند و طبّ، و آنچه تعلق به وی دارد از تشریح بدن انسان و معرفت ادویه و ترکیب آن، و سبب علتها که در تن پیدا شود بداند.

(۱۱) بعد از آن نظر در امور کلی کند و از طریق محسوسات طلب کلیات کند.

(۱۲) پس به برهان نظر در جواهر مجرّد کند و هیولی اصل و نفس مجرّد و عقل را بشناسد و از آنجا به معرفت واجب‌الوجود رسد تعالی و تقدس.

(۱۳) و بداند که طریق حکما آن است که سعی بیشتر در آن علم کنند که انسان را در معاد بدان حاجت باشد و مانند علم نجوم و طب و تأثیر ادویه و نجوم و خاصّیت آن در زمین و آنچه در زمین است. از آن است که نفس را بدان حاجت است، و همچنین علم تعبیر خواب.

(۱۴) ولکن [۱۳۶ الف] شناختن این سه علم او را روشنائی عظیم دهد بر شناختن عالم ملکوت.

(۱۵) و نزدیک اهل حکمت علمها[ی] بسیارست که بیشتر پیش عامهٔ خلق آن محال است از نادانی عامه، نه از نابودن علمها. مانند سحر و رُقْیَه و طلسمات و خاصّیت و سخن دیو و پری و روحانیّات و علم صنعت که آن را کیمیا خوانند عوام، و علم احکام جزوی نجوم هم از این جمله باشد که حکما روا ندارند که از آن حرفی پیش عامّه بگویند.

(۱۶) و از جملهٔ این علمها استخدام علوم و تکوین حیوانات است که اگر دانند و اگر ندانند در آن خاموش باشند.

(۱۷) و این علمها[ی] پیامبران بوده است، و اگر بر کسی قدری پیدا شود اندکی باشد و آنچه باشد پنهان دارند.

فصل چهارم

اما چگونگی انبیا و کرامات ایشان

(۱) بداند که حق تعالی از جود خویش و عنایت تمام جوهری بسیط را بیافرید نورانی عالم فعال و مردم آن را به وقتی «عقل فعّال» گویند، و به وقتی «نفس» خوانند، و به وقتی «جوهر مفرد» خوانند، و به وقتی «طبیعت» خوانند و آن به افعال بگردد.

(۲) پس از وجود این نفس جوهر آمد، و آسمانها و ملکوت آمدند، و عناصر و زمین و آنچه در وی است پدید آمد. چنانکه چند جای گفتیم.

(۳) پس ابتدا[ی] حرکت که از آن طبیعت خاست از میان نفس و هیولی آمد، و حرارت از حرکت پدید آمد، و بعد از حرکت سکون پدید آمد، و از سکون برودت پدید آمد، و از برودت رطوبت پدید آمد، و ازین چهار عنصر پدید آمد. و این هر چهار از کثافت زیر فلک قمر بماندند.

(۴) و خاک از همه ثقیلترست به مرکز آمد، و آب گرد وی درآمد، [۱۳۶ ب] و هوا گرد آب درآمد، و آتش گرد هوا درآمد.

(۵) و از تأثیر هر چهار عناصر و خاصیت فلک در زمین حیوان و نبات و معادن پدید آمد.

(۶) و طبیعت که ابتدا[ی] حرکت بود تدبیر گردیدن گرفت، و زمانهای بسیار بگذشت و انسان نبود. فلک به خاصیت خویش و طبیعت به لطافت نفس کلی مزاجی پدید کرد به غایت اعتدال و از آن مزاج انسان پدید آمد.

(۷) پس چون مزاج او به اعتدال بود «نفس کل» و «عقل فعّال» درو تدبیر کردند و نطق پدید آمد و نسل انسان پیوسته کرد، و ازیشان خاص و عام پدید آمد و قبیله‌های بزرگ برخاست.

(۸) و از تأثیرها[ی] کواکب و خاصیت ایشان که در قرانها و دورها پدید شد طلب

پادشاهی کردند و عالم بگرفتند، و پیغمبران پدید آمدند و دعوت کردند و خلق را به خدای خواندند و شریعتها بنهادند.

(۹) پس بداند که هرگز هیچ پیغامبری نبود الا از خاندان بزرگ و جمله پادشاهزاده بودند یا پیغمبرزاده.

(۱۰) و اصل قبیله آن باشد که در قرانی یا دوری شخصی برخیزد و ملک بگیرد و خلق را رعیت خویش کند و از مردم خراج بستاند، و هر که فرمان او نبرد قهر کند و هیچ کس با او به ستیزه برنیاید. پس این شخص را «صاحب قران» خوانند. پس نسل این شخص پراکنده شود چنانکه درین دور ما آدم بود علیه‌السّلم. پس فرزندان او هر جا که مأوا کردند نسل پیوسته شد. و از فرزندان ایشان بزرگان پدید آمدند تا باز سروری بود صاحب قران.

(۱۱) و اثر این قران و سرّ این [۱۳۷ الف] دور چنان اقتضا کند که وجود پیغمبری بود، از شریفتر جائی و از شریفتر نسبتی بر طالع قران شخصی بزاید و اثر قران در وی پدید آید.

(۱۲) و آنکه چرا شخصها که برین طالع‌زاده باشند همچون او نباشند از کتب نجومی بباید دانستن.

(۱۳) و کرامتی که این شخص را باشد عنایت واجب‌الوجود بود که به وی پیوسته باشد نه از سببی دیگر.

(۱۴) و دهم و هفتم و نهم طالع و خداوند ایشان قوّتی تمام دارند.

(۱۵) و این شخص امین خدای و خلیفهٔ حق تعالی شود در زمین، و قوّت نفس وی چنان بشود که در چهار عنصر فعل کند، و ملک بر صورت آدمی بر وی پدید آید و نهاد شریعت و سنت از وی پیدا شود، و ملک با وی سخن گوید و خلق عالم او را مسخر شوند و دین وی بپذیرند و صاحب دولت شود، و قوّت و خاصیت فلک در وی ذاتی شود، و تن او سلطان تنها باشد و نفس او سلطان نفسها باشد، و دولت او مدتی بماند برحسب خداوند طالع و فهم[1] و سعادت

---

۱ ـ در نسخهٔ اصل و برلین کلمه‌ای ناخوانا است. از نسخهٔ ترکیه آورده شد.

ایشان.

(۱۶) و تا مدت آن دولت به سر آمدن هر که ضدّ آن خاندان باشد یا ترک وی کند زیان روزگار به وی بازگردد و درویش و حقیر و بدبخت شود و هیچ کار وی راست نیاید، و تا زنده باشد در آن عذاب بود و چون بمیرد و نفس وی مفارقت کند کار وی بر خطر باشد چنانکه در فصل مابعد الموت یاد کنیم. پس اگر حکیم بود و اگر فیلسوف چون چنین شخصی را بیند منقاد وی شود و طاعت او گزیند.

(۱۷) و مرا با بزرگی از بزرگان روزگار مناظره بود [۱۳۷ ب] و در چگونگی معجزهٔ نبی و تصدیق کردن از شریعت سخنی رفت. این شخص جواب داد و گفت دیوانگی مکن که اگر درین حال ساحری یا مشعبدی پدید آید و خلق او را بپذیرند ضرورت بود منقاد وی شدن خاصّه پیغمبری صاحب قران، و این سخن روشن اشارتی است.

(۱۸) و در نهاد نبوت و چگونگی آن سخنهاست به برهان قاطع ولکن سخن دراز شود و آن خود هر جای هست.

والله اعلم.

فصل پنجم

(۱) چون واجب‌الوجود چنین شخصی را به عنایت خویش سالار خلق کند و خلیفهٔ زمین گرداند به ضرورت دعوت خلق کند و خلق را به خدای تعالی خواند و بر آن دعوت سنّت و شریعت نهد. چون ضدّ این سخن از معجزات و آیات درنتواند یافتن و پذیرفتن بر آن انکار کند وگوید این شخص ساحرست وکاهن است و دروغ‌زن، و نیز درین میانه ساحران باشند که چون انکار این شخص کنند به سحر و محرفه مشغول شوند و از هرگونه چیزها آورند، وگویند حق این است که ما می‌گوئیم نه آنکه نبی می‌گوید، و حکما را در جواب ایشان چند سخن است روشن.

(۲) اول آنکه هرگز هیچ پیغامبر از خاندان دونان نبوده است یا آنکه دونان را خود دودمان و خاندان نباشد.

(۳) و دیگر آنکه پیغمبر هرگز زشت روی نباشد، و فعلهایی که ناپسندیدهٔ خلق بود نکند چون دزدی و عیّاری و خون ریختن و مخنّثی و دروغ گفتن و زنا کردن و لواطه و آنچه بدین ماند، و از خاندان پیغمبران هرگز این جنس مردم نباشند، و پیغمبر نیکو روی و نیکو قامت [۱۳۸ الف] و خوش خلق و کریم‌نسب و بزرگ‌منش باشد، و هرگز پیغمبر جاهل نبود و ظالم نبود، و از هر صفت نیکو که در مردم بود در پیغمبر بیش از آن بود، و طالب بدی نبود و به مال کس طمع نکند.

(۴) و بزرگی از بزرگان **یونان** در علامت پیغمبران می‌گوید که در روزگار من اگر شخصی پدید آید که در نسبت او شرف بود و از فعلهای مذموم که در خلق بود دور بود و به نیکویی آراسته بود و داد ده بود و رنج خویش از خلق بردارد و رنج خلق از یکدیگر بازدارد و به روی و قامت و منظر نیکو بود و سخن نیکو گوید و دعوی پیغمبری کند و این شخص به دروغ منسوب نباشد من بی‌معجزه نبوت او را بپذیرم که الّا پیغمبر نباشد، و هر راهی که چنین شخص نماید آن طریق خدای بود و هر که در شریعت وی منکر شود خون و مال او بر آن شخص حلال باشد.

(۵) پس بداند که طریق به خدای عزّوجل به دو وجه باشد: یا بر موجب شریعت باشد، یا بر موجب حکمت.

ـ اما بر موجب شریعت ظاهرست که بر هیچ خلق پوشیده نیست.

ـ اما [بر] موجب حکمت هم تبع شریعت است. از آنکه حکیم در جنب نبی همچنان است که کور در جنب بینا. چه حکیم به قیاس و حدّ بعضی از علوم دریابد و پیغمبر شب و روز به نفس مجرّد در ملکوت سیر می‌کند و می‌داند که چیست. و اگر انصاف داده آید و کفر و ناجوانمردی پیشه نکنند دانسته آید که آن کس که برهٔ بریان زهرآلود پیش او در سخن آید بر آن کس که اگر زهر در کاسه کنی از روغن باز نداند [چه شرف دارد و حقیقت آن کس که برهٔ بریان پیش او

سخن گوید پیغامبر بود نه ساحر، و آن کس که زهر از روغن بازنداند] حکیم بود.

(۶) و این برهان [۱۳۸ ب] سخت روشن است آن کس را که بپذیرد. پس بداند که از چنین شخصی برگردیدن نه از طریق خدا بود و انکار کردن بر آن نه حکمت و فیلسوفی باشد.

فصل ششم

(۱) اما آنچه بعد از مرگ خواهد بود بر دو وجه است:

(۲) اول آنکه شریعت انبیا بدان ناطق است، چیزی بر سبیل رمز و چیزی بر سبیل اشارت. و اشارت هم رمز باشد ولکن روشنتر باشد. و ما در رساله‌های حکمی گفته‌ایم که دوزخ تن مردم است و زمین است، و مرگ تن زادن جان است.

(۳) و همچنین گفتیم که جای هر جنسی از جواهر و اجسام کجاست، و جای تن خاک است و عذاب وی آن است که پیغمبران در کتابها یاد کرده‌اند. و اشارت ما درین فصل هم به تن است و هم به جان.

(۴) اما عذاب جان آن باشد که به عالم خاک بازماند و در بند هیولی بماند. مادام مشتاق عالم کبیر می‌باشد و آتش تشویش و حسرت او را می‌سوزاند و هرچند هیچ آتش بر جوهر نفس کار نکند و نتواند سوختن. و اگر اینک جوهر نفس است تن بودی بسوختی یکبار و باز رستی. و اکنون که جوهر نفس است هر روز هزار بار در حسرت آنکه چرا گناه کردم یا چرا نیکی نکردم می‌سوزد، و آتش حسرت بتر از آتش این جهان است.

★ ★ ★

(۵) مثال آن چنان بود که دو شخص را در یک خانه شرکت بود و هر دو مایهٔ تمام دارند و با یکدیگر اتفاق کنند و گویند ما را از دنیا مایهٔ نیک است و خورش و پوشش تمام داریم الّا [۱۳۹ الف] آنکه ما را دو معشوقه بایستی نیکو روی تا ما را بدان عیش بودی. و چنانکه خورش و پوشش هست لذت جماع نیز بودی. و اکنون ما را به سبب لذت جماع و عشق سفری باید کرد و از شهر نیکو رویان

بدانجاکه باشد معشوقه‌ای خرید. و هر یکی جدایگانه به شهر خویش باز آمدن و همیشه به فراغ دل به عیش خویش مشغول شدن.

ـ پس برین اتفاق هر دو به شهر نیکوان شوند. و ازین هر دو رفیق یکی به تماشا[ی] باغ شود بر عادت مردمان و در آن باغ جوقی بیند از دیوان و جوقی از خوکان و همچنین از بهیمه و حشرات چون سگ و خرس و مار و کژدم که در یکدیگر افتاده باشند و هر یک طلب مراد خویش همی کند و بعضی یکدیگر را همی خورند و هر یک بلعجبی همی کند. پس این مرد دریشان عجب بماند و سبب آنکه تا ایشان با او خصومت نکنند آن مایه که دارد به طعمهٔ ایشان می‌کند. و بدان سبب که ایشان را مراعات می‌کند بهری آموخته می‌شوند و گرد وی می‌گردند و از بهر وی بازی می‌کنند و این مرد خویشتن را بدان مشغول می‌دارد.

ـ و این رفیق دیگر هر روز بیاید و یار خویشتن را گوید ای برادر مکن که این مایه که تو داری نباداکه در خورد دیوان و ددان دهی و ایشان با تو به شهر تو نیایند و از آن معشوقه که شرط کردیم فردا حسرت باید خوردن.

ـ و رفیق [۱۳۹ ب] مغرور می‌گوید خاموش که این جانوران که تو می‌بینی هر یک از بهر من کارهای عظیم کنند و من ایشان را به شهر خویش برم و جمله معشوق من باشند.

ـ پس آن رفیق دیگر از وی ناامید شود و از بیم گمراهی و مفلسی با وی مساعدت نتواند کردن. برود و معشوقه‌ای به دست آرد و به شهر خویش باز رود.

ـ و این رفیق دیگر با دیوان و ددان می‌باشد و این دیوان به زبان حال وی را می‌گویند که هرگز از تو برنگردیم و با تو به شهر تو آئیم، و برین حال می‌باشد تا مایه هیچ بنماند. پس مرد این دیوان و ددان را گوید مایه نماند مرا به شهر خویش باز باید شدن. شما با من بیائید. جمله با وی بیایند تا در باغ. چون آن مرد از باغ بیرون آید در باغ ببندند و بازگردند و این مرد تنها بماند. ناچار به شهر خویش باز باید رفتن.

ـ چون به شهر باز شود آن رفیق را بیند با معشوقه‌ی چون صدهزار نگار، با مایهٔ بسیار و هرچه او را باید. پس این مسکین هر ساعت که در نیکویی کار وی و معشوقهٔ وی نگرد او را هزار دوزخ باشد و او را مادام ابدالآ بدین آن باید دید و هر ساعت از عجز و برهنگی و گرسنگی و بینوائی و تاسهٔ[1] عشق گوید: کاشکی من نبودمی و نیست شدمی، و از آن رنج هیچ گونه نیاساید و در آن حسرت بماند.

★ ★ ★

(۶) اکنون مثال آن دو تن زید و عمرو و مثال مایهٔ عُمر و خانه اصل عالم، و شهر نیکورویان و معشوق نیکو علم و عمل، و دد و دیو و حیوان غضب و شهوت و آز [۱۴۰ الف] و حرص و حقد و کین و بخل و جهل و گناه.

ـ و مثال باغ غفلت و غرور، و دَرِ باغ گور، و در بستن باغ وقت مرگ.

(۷) اکنون ببینند که این حسرت بترست یا صدهزار آتش دوزخ.

(۸) و در باب مابعد الموت این مثال روشن است کسی را که در آن اندیشه کند.

فصل هفتم

اما سیاست

(۱) بداند که ممکن نشود خلق را به غایت این نیک بختی که ما گفتیم رسیدن، الا به عمل نیک و علم درست و فراغت دل و مؤنت دنیا به دست شاید آوردن، و فراغت دل به سیاست تن در تواند بود، و تا دل فارغ نباشد نفس ناطقه را به علم و عمل نگذارد.

(۲) پس نخست تدبیر ریاضت بدن باشد تا دل فارغ بود و نفس درکار باشد.

(۳) و بداند که خلق عالم از انسان بر دو صنف‌اند:

---

۱ ـ اصل : یاسه.

ـ قومی آنند که به هیچ گونه طبع ایشان قبول نکند و این از دو وجه بود: یکی آخرت را انکار کردن و آن را هیچ درمان نیست الّا عنایت حق تعالی، و دیگر شهوت و غضب است و آن به ریاضت برخیزد اگر قابل بود.

ـ و صنف دوّم آنند که دست از شهوت و غضب بازندارند، ولکن نفس ناطقه را معطل فرونگذارند. پس آن کس را که شهوت و غضب غالب بود، چنانکه او را به علم و عمل نگذارد لابدّ اگر به ریاضت و سیاست تن مشغول شود از هلاکان باشد.

(۴) پس چون خواهد که ریاضت کند او را دو طریق باشد:

ـ یکی آنکه در فصل اول گفتیم از نقصان کردن طعام به تدریج، و یکی منزوی شدن که [۱۴۰ ب] ضرورت بدین دو ریاضت، هم علمی حاصل شود هم عملی. و طالب علم را در فصل سوّم گفتیم که چه باید کردن. و چون علم حاصل شود عمل آسانتر شود. به دلیل سخن پیغمبر ما صلوات الرحمن علیه: «تفکر ساعة خیر من عبادة سنة.»

(۵) و بسیار آیات و اخبارست درین معنی ولکن ما را معنی می‌باید نه صورت، و آن معنیی است که حکیم چون ریاضت کرد و شهوت و غضب را دور گردانید و علم ریاضی را نردبانی ساخت و به الهی رسید عبادت او فکرت باشد در جلالت و عظمت واجب‌الوجود.

(۶) و حکیم چون درین حال باشد به عشق نزدیکتر بود که به عبادت، و درین حال چون در طاعت یا عبادت کردن از آنچه نهاد شریعتها باشد تقصیری رود واجب‌الوجود از وی درگذراند که آن نه عصیان است. ولکن اگر مشغول به علم باشد و علم فوق عبادت است خاصّه که عالم عشق باشد.

(۷) و آن کس برین شخص ستم کند به فرمودن طاعت و عبادت چنان بود که معشوق بی‌نیاز از خدمتهای عاشقان که او را عاشقی تمام بود و به جز وی هیچ معشوق ندارد و شب و روز به ظاهر و باطن با معشوق باشد. پس معشوق او را فرماید که با این همه بی‌نیازی من کوشکی از بهر من بنا کن و سنگ آن همه به ناخن از کوه بکن. پس اگرچه عاشق منقاد باشد این تکلیف از معشوق سخت

گران دارد. و چون این مثال را در حق مخلوق جسمانی روا نباشد در حق واجب‌الوجود چگونه [۱۴۱ الف] روا باشد.

(۸) و حکیم این معنی آنگه مسلم دارد که شب و روز در حضرت واجب‌الوجود بود، و به هیچ علایق و تمتّع خویشتن را منسوب ندارد، و از همه دنیا زاویه‌ای کند، و غذای او علم باشد و مشاهدهٔ معقولات. نه آنکه در دنیا و شهوت و غضب چنان غرقه شود که سنگ در آب.

(۹) پس اگر کسی بدین صفت باشد از غرقه شدن در دنیا و شهوت و غضب، و ترک عبادت کند یا آنچه شریعت گفته باشد دست بازدارد او کافر محض باشد و به هیچ دو جهان نصیب ندارد، و هر مویی[1] از وی هزار شیطان بود. و دلیل برین آنکه پیغمبران مرسل را دیدیم که علم ایشان علوی و لدّنی بود نه کسبی و قیاسی چنانکه حکیم را بود. و به دنیا هیچ رغبت نکردند و یک طرفةالعین از عبادت واجب‌الوجود خالی نشدند چون **موسی** و **عیسی** و **یحیی** و پیغمبران دیگر.

(۱۰) و اگر کسی باشد که او را این معنی سیری بکند و گوید پیغمبران این تصنّع چنین از بهر خلق می‌کردند اگر کور و بدبخت نباشد این عبرت از حکما[ی] بزرگ گیرد که با چندان حکمت که جمع کردندی یک نفس از خدمت و عبادت واجب‌الوجود نیاسودندی، چون **بلیناس** و **لقمان** و **سلیمان**[2] و مانند ایشان که نزدیک حکما درست است که **بلیناس** و **لقمان** و **افلاطون** از دنیا چون کرانه گرفتندی و طاعت واجب‌الوجود کردندی.

(۱۱) و علی‌الاطلاق هر که به دنیا و جمع کردن و شهوت و غضب [۱۴۱ ب] مشغول باشد و طاعت واجب‌الوجود ندارد و عبادت نکند نه حکیم است، بل کافر است. و در بهشت جاودانه که سماوات است هیچ نصیب ندارد، و به واجب‌الوجود هرگز نرسد، و ابد الا بدین در دوزخ جاودان بماند و هرگز از سگی و گرگی و ماری نرهد.

---

۱ ـ اصل : معنی. حاشیه مویی است و در نسخهٔ پاریس و برلین هم.

۲ ـ اصل : سلمان.

(۱۲) و بداند که در شریعت هرگناهی را توبه‌ای هست. چون زنا و دروغ و دزدی و آنچه بدین ماند.

(۱۳) و در حکمت گناه را هیچ توبت نیست. چه گناه فعل بد باشد و فعل بد چون در نفس ناطقه صورت پذیرفت هرگز آن صورت از وی جدا نشود و هر نفسی که نقش صورت بد پذیرفت هرگز به سماوات نرسد.

فصل هشتم

(۱) درین رساله که ما این فصل به ازاء آن بنهادیم حکایت روحانیات و شیاطین و دیو و پری می‌کند و ما آنچه به حکمت لایق بود و برهان بدان ناطق بیاوردیم.

(۲) بداند که در شریعت و حکمت وجود ایشان ضرورت است و هر صنفی را ازین موضعی خاص باشد، و هر قومی و هر طایفه‌ای به کوکبی تعلق دارد و به چیزی پیوندند که خاص بدان کوکب تعلق دارد.

(۳) اول گوئیم که هر کوکبی که در نفس فلک است حیات محض است و بر موجب طبع آن کوکب از وی ملایکه و دیو جدا شوند، و در همه ساری شوند.

(۴) و در رساله‌های پیشین گفته‌ایم که **جبرئیل** و **میکائیل** و **اسرافیل** و **عزرائیل** چه باشد، و هر یک از کدام کوکب‌اند و به قوّت کدام کوکب می‌باشند.

(۵) و اول گوئیم [۱۴۲ الف] روحانیّات جدا باشند و قوی[1] جدا، و شیاطین جدا. تا آن حدّ که شاید که هر روحی که از ذات زحل و مریخ بیایند و در زمین تصرّف کنند آن را «شیطان» خوانند. و شاید که هر روحی که از مشتری و زهره به زمین پیوندد و تصرف کند آن را «ملایکه» خوانند و اگر همه را ملایکه خوانند شاید. ولکن همه را شیاطین نشاید خواند. چنانکه ارواح مریخ که **جبرئیل** یکی بود ازیشان شاید که شیطان خوانند و شاید که ملک خوانند. از آنکه هر یکی از ایشان فعل شیطان و فعل ملکی جداجدا کند، هر فعلی به وقت خویش.

---

۱ ـ (= قوا)

(۶) و مثال این چنین بود که **جبرئیل** که او را ملک بزرگ خوانند و آن بزرگترین ملکی است از مریخ، و او هم خیر کند و هم شرّ. بدان که از آسمان بیشتر وقتها او گذرد، ولکن در وقت هلاک شهرها و مردمان و زمین [لرز]، چون صاعقه و طوفان و آتش هم او کند. پس آن پیغمبر که مریخ این فعل از بهر وی کرده باشد او را **جبرئیل** خواند. گوید شهرستان فلان زیر بالا کن. ولکن آن قوم شهرستان و آن که بر عقیدهٔ ایشان باشد او را «دیو» و «شیطان» خوانند و این نام به سبب فعل بگردد.

(۷) وگاه بود که روحی از روحهای مشتری نکبت آورد، و آن بر موجب مولود باشد یا بر موجب دعا[ی] پیغمبر بود. و ما یک مثال بزنیم که همه معلوم شود [۱۴۲ ب] و سخن دراز نگردد، و از کوکبهای دیگر بر آن قیاس کنند.

(۸) بدان که آفتاب کوکبی است بزرگ و صد و شصت بار و ربعی[1] چند زمین است، و او حیات محض است، و همه روح است. و او را مجموع ملایکه خوانند. چنانکه عدد ایشان الا خالق تعالی هیچ کس نداند.

(۹) و هر قومی را از ملایکهٔ وی سلطانی و بزرگی باشد، و از آن بزرگان یکی **اسرافیل** است و این هر قومی به موضعی و بر قومی[2] و بر جایی سالار و مستولی باشند. و حکما این جمله را «روحانیّات آفتاب» گویند.

(۱۰) و هر بقعه‌ای و شخصی در آسمان و زمین ازین روحانیّات خالی نباشد، و هرچه در آسمان و زمین از قسمت آفتاب‌اند این روحانیّات دریشان فعل بیشتر کند و نصیب ایشان بیشتر باشد. و فعل ایشان برابر آفتاب بود و فعل به اختیار کنند. از آنکه آفتاب حیوان ناطق است، و ملایکه و روحانیّات وی همچون او باشند. و این مثالی است سایر در حق او. همه کوکبی برین قیاس می‌داند.

---

۱ ـ بالای سطر اضافه شده: و ثمنی. برلین: صدو شصت و شش بار وربعی.

۲ ـ اصل: قوتی. از نسخهٔ پاریس و برلین آورده شد.

فصل نهم

(۱) اما اتفاق حکما بر یکدیگر از دو وجه باشد: یا از وجه علم بود یا از وجه دنیا.

(۲) اما وجه علمی طریقت حکما الهی است که پیغمبر ما علیه‌السّلم می‌گوید: «العلم لایحل منعه»، حلال نیست منع کردن علم. یعنی هر که خواهد [۱۴۳ الف] که علم آموزد و او را منع کنی یا نزدیک تو باشد و از او دریغ داری، آن علم بر تو حرام است.

(۳) عیسی مریم علیه‌السّلم می‌گوید علم از مستحق بازمدارید و به نامستحق میاموزید. و از مستحق بازگرفتن همچنان است که به نامستحق آموختن.

(۴) و در حکمت چنان است که بزرگتر ظلمی آن بود عالم را که علم از مستحق بازگیرد، و ازین بزرگتر ظلم آن است که به نامستحق آموزد.

(۵) بدین مقدّمه نشاید که علم منع کنند از هر که باشد، الا از نامستحق. و چون چنین بود چگونه شاید که از اهل حکمت یکی استعانتی کند به علم یا اشارتی به استاد، یا دوست آن از وی دریغ دارد، الا از آنکه بر سبیل سرقت طلب کند. چنانکه عادت بعضی از مبتدیان و مختصران چنان است که خواهند که علم به تعنت آموزند و سؤال کنند. چون دریابند چنان نمایند که از خویشتن دانسته باشند. اگرچه مستحق باشند تلمیذی را نشایند.

(۶) و شرط استادی و شاگردی در حکمت بسیارست ولکن سخن ما در معاونت است[1] نه در چیزی دیگر.

(۷) پس بداند که هر شخصی که طلب دانش کند از دو وجه بیرون نبود:

ـ یا به چیزی از علوم عالم بود و کمال آن می طلبد،

ـ یا از آن هیچ علمی نداند و بدان ابتدا می‌کند.

(۸) اگر بعضی از علوم داند و طلب چیزی دیگر می‌کند بر استاد [۱۴۳ ب] حکم

---

۱ ـ اصل : معانت (بی‌نقطه). از روی نسخهٔ برلین تصحیح شد. به مناسبت «اما معاونت دنیا» در صفحهٔ بعد.

واجب بود که از وی هیچ سرّی و دانشی دریغ ندارد.

(۹) پس اگر مبتدی بود باید که در طالع مولود یا مسقط النطفهٔ وی دلالتی قوی بود که آن بودن عطاردست در طالع، و بودن هیلاجی آفتاب را، و کدخدائی عطارد را، و بودن طالع جدی و دلو و سنبله و جوزا و اسد. که اگر چنین نبود آن کس خود طالب علم نبود و نتواند بودن. و چون دلالت طالع چنین قوی باشد مزاج او قبول نفس ناطقه بهتر تواند کرد و آن کس به استعداد نزدیکتر بود. پس حرام باشد از چنین شخصی علم دریغ داشتن.

اما معاونت به دنیا

(۱۰) بداند که این بر همه خلق خدا واجب است، نه بر حکما تنها ــ که به دنیا آن قدر که بتواند و زیادتی باشد از ذخیرهٔ او از حکما و تلامذه باز نگیرد.

(۱۱) و این معنی لایق این کتاب نیست. بدین کفایت کنم.

فصل دهم

در نوادر حکما

(۱) بداند که انبیا[ی] بزرگ ذکر نوادر حکما کرده‌اند و هر نکته‌ای از نکته‌های ایشان شفایی باشد نفس را.

(۲) پس ما چند سخن که لایق این کتاب و این فصل بود بیاوردیم از قول هر حکیمی جدایگانه.

★ ★ ★

(۳) **سقراط** گفت نفس من[1] مادام در طلب شرف بود، و نفس من نگذاشت که من

---

۱ ـ «نفس من» به خط دیگر بر بالای سطر آمده.

بیاسایم، و هر جرعه که نفس خویش را دادم در تشنگی [۱۴۴ الف] بیفزود تا نفس واجب‌الوجود را بشناختم، و هر علمی که مرا می‌بایست از آنجا بازگشودم تا سیر شدم.

★ ★ ★

(۴) دیگری گوید هرگز مرا با کس خلاف نبود از آن که آنچه ندانستم نگفتم، و هرچه مدح و ذم و مناظره و خلاف بود از وی برهان نشاید کرد.

★ ★ ★

(۵) دیگری گفت چه نیکو نهادی است ناموس شریعت سبب منع کردن لذّتها. ولکن درین معنی حکمت قویترست. از آنکه در شریعت لذّتها را به اکراه منع می‌کنند، و در حکمت به طبع. و در شریعت ترک لذّتها به تقلید می‌کنند، و در حکمت به علم.

والله اعلم بالصواب.

★ ★ ★

تمام شد کتاب **مجمل الحکمة** به توفیق حق عزّ اسمه

فی سلخ شعبان المعظم سنة ۶۶۷

و حسبنا الله و نعم الوکیل

نعم المولی و نعم المعین

★ ★ ★

تمام شد استنساخ و مقابله، اول شهریور ۱۳۶۶

به پایان رسید دومین نمونه‌خوانی چاپی در اردیبهشت ۱۳۷۲

سومین نمونه‌خوانی در چهاردهم مهرماه ۱۳۷۲ سرانجام گرفت.

نمونه‌بینی دیگر اول آذر ۱۳۷۳ آغاز شد و در فروردین ۱۳۷۴ پایان گرفت.

پیوستها

پیوست اول

نسخه‌های ترجمهٔ رساله‌های اخوان‌الصفا[1]

بر اساس یادداشتهای گردآوری محمدتقی دانش‌پژوه

عدد بعدازشمارهٔ کتاب محل معرفی نسخه درفهرست کتابخانه‌ای است که آن نسخه را دارد.

نسخه‌هایی که در دیباچه نام تیمور گورگان آمده با نشانهٔ * شناسانده شده بنا بر آنچه در فهرستها چنین نقل شده است، ورنه ممکن است بعضی از نسخ دیگر هم از همان گروه باشد.

آصفیه ۳۴۷، فهرست ۲:۲۷۳، نوشتهٔ ۱۰۵۵

اتون ۸۲، نوشتهٔ ۱۰۸۵

ادبیات تهران ۱۲۰د، فهرست ۱:۴۱۵، نوشتهٔ محمدربیع‌بن عارف فیروزآبادی در ۱۰۴۶

اقبال (عباس) ذکر شده در نوشتهٔ محمد قزوینی (یادداشتهای قزوینی)

الهیات تهران ۱۰۸ج، فهرست ۱:۱۲۴، از سدهٔ یازدهم

الهیات تهران ۱۰۹ج، فهرست ۱: ۱۲۴، از سدهٔ دوازدهم

الهیات مشهد ۴۲۹ (مولوی)، نشریهٔ نسخه‌های خطی ۵:۵۷، نوشتهٔ ۹۳۷

انجمن آسیایی همایونی (لندن) RAS، ص ۱۸۴ (ناقص)

اوپسالا (دانشگاه)، فهرست ص ۲۸۳-۲۸۵ (از ریاضی تا رساله ۳۱ و بخشی از ۳۲)

---

۱. استوری سیزده نسخه را یادداشت کرده است.

اوپسالا (دانشگاه) ۳۸۹، فهرست ص ۲۳۳ (ناقص)
ایزدی ← همدان
ایوانف (انجمن آسیائی بنگال) ۱۳۶۴، فهرست ۶۵۳:۱، سدهٔ دوازدهم (بخش اول)
بادلیان اکسفورد ۱۴۹۲، سدهٔ دوازدهم.
بحرالعلوم ← نجف
برلین A. Oct. Or 132، فهرست ص ۱۵۸، نوشتهٔ دوشنبه ۸ صفر ۶۷۸ (پرچ ۶۰۸ خوانده و محمدقزوینی هم در یادداشتها ۷: ۴۸ همین را آورده)
* برلین ۹۱، فهرست ص ۱۶۱، نوشتهٔ ۱۰۵۰، با نام تیمور
* برون ۶ (N I)، فهرست ص ۱۵۲، رمضان ۱۳۰۲ به‌خط فرهادمیرزاکه به‌احتشام الملک داده، با نام تیمور. (از آخر افتادگی دارد)
بُهار (هند) ۲۰۷، فهرست ۱: ۱۵۶، از سدهٔ نهم
پاریس AF. 131، فهرست ۷۸:۱ ش ۱۱۵، فیلم دانشگاه ۷۵۲، نوشتهٔ ۳ جمادی‌الاولی ۸۴۴ (ض میم و دال)، (از آغاز افتاده)
پاریس AF. 162، فهرست ۷۷:۱ ش ۱۱۴، نوشتهٔ پنجشنبه اول ربیع‌الاول ۸۴۸
پاریس SP. 322، فهرست ۷۹:۱ ش ۱۱۶، نوشتهٔ محرم ۹۲۴ خط فخرالدین محمدبن محمد خنجی، (از آغاز افتاده است. مقدمه‌ای دارد که ساختگی است)
پاریس SP. 966، فهرست ۸۰:۱ ش ۱۱۹، فیلم دانشگاه ۲۰:۱.
تبریز، ملی ۳۴۰۹، فهرست ۲۵۱:۱ ش ۱۹۰ و نشریهٔ نسخه‌های خطی ۳۱۳:۴، ترجمهٔ یکی از رساله‌هاست.
تفلیس ۵۴، نشریهٔ نسخه‌های خطی ۱۷۹:۸، مانند نسخهٔ ۳۴۴۴ دانشگاه، در پایان نسخه به‌محمدبن حسن طوسی نسبت داده شده، نوشتهٔ ۱۰۳۱.
* دانشگاه تهران ۳۰۲/۱، فهرست ۳۴۵:۳، نوشتهٔ محمدکاظم حسین محلاتی ۱۱۱۱، بانام تیمور.
دانشگاه تهران ۱۱۱۳/۱۶، فهرست ۲۳۳۷:۶، بی‌تاریخ.
دانشگاه تهران ۲۲۷۱/۵، فهرست ۹۲۱:۹، رساله در مذاهب مختلفه از قسم چهارم، نوشتهٔ ۱۲۷۰.

* دانشگاه تهران ۳۴۴۴، فهرست ۱۱:۳۴۵۴، با نسبت ترجمه به‌محمدبن حسن طوسی و به‌نام سراج‌الدین ارموی. نوشتهٔ محمدعلی در رجب ۱۰۳۱، بانام تیمور.
* دانشگاه تهران ۵۶۳۸/۱، فهرست ۱۶:۵۲، نوشتهٔ ذی‌الحجهٔ ۱۲۶۰، با نام تیمور.
دانشگاه تهران ۶۳۶۰/۴، بندی از آن، ۷۴ پ ـ ۷۶ پ، گویا از سدهٔ دهم.
دانشگاه تهران ۷۶۲۴/۳ و ۷۶۲۴/۸، فهرست ۱۶:۶۵۸، نوشتهٔ ۱۲۴۴/۵، بخشی از آن.
دانشگاه تهران، ۸۳۴۰، فهرست ۱۷:۱۱۴، نوشتهٔ ۱۰۷۳.
دهخدا ← لغتنامهٔ دهخدا
دیوان هند ۲۲۲۵، نوشتهٔ ۱۰۳۶.
سپهسالار (مدرسه) ۲۷۸۹، فهرست ۳:۴۱۴، نوشته فرج‌الله پسر محمد حویزی در ۲۷ربیع‌الثانی ۱۰۴۹.
سپهسالار (مدرسه) ۵۷۹۱/۲، فهرست ۵:۵۱۵ (زبان نسخه ناگفته است)
سنا (مجلس) ۱۶۶، فهرست ۱:۸۳، از سدهٔ یازدهم، با نام امیر تیمور
شیراز ← ملی شیراز
عارف حکمت ← مدینه
عزت قنوی ـ قویون اوغلو (قونیه)، فهرست فیلمها ۱:۱۸۵، فیلم ۹۶۰ و عکس ۳۱۷۷، به‌خط کهنه و اندکی از آن نونویس است.
قم ← مرعشی
قم ← مسجداعظم
گلستان (تهران) ۱۸۹/۲، فهرست ش ۶۳ ص ۱۶۰، نوشتهٔ نهم رمضان ۱۰۵۶ (از روی نسخهٔ رجب ۷۰۲)
* لغتنامهٔ دهخدا ۲۱۴/۲۱، نشریهٔ نسخه‌های خطی ۳:۲۶۶ و فهرست فیلمها ۱: ۶۵۸ فیلم شمارهٔ ۲۲۱۹، نوشتهٔ ۱۱۹۹، با نام تیمور.
لاهور ← محمد شفیع لاهوری
لوس انجلس (دانشگاه) M. 77، نشریهٔ نسخه‌های خطی ۱۱ و ۱۲:۱۲۵، از سدهٔ نهم و دهم.

لوس‌انجلس (دانشگاه) M. 556 ، نشریهٔ نسخه‌های خطی ۱۱ و ۱۸:۱۲، از سدهٔ دوازدهم

لوس انجلس (دانشگاه) M. 1434 ، نشریهٔ نسخه‌های خطی ۱۱ و ۷۸:۱۲، نوشتهٔ ۱۲۴۶.

مجلس (تهران) ۱۰۴، فهرست ۵۱:۲-۵۲، نوشتهٔ ۹۰۷.

مجلس (تهران) ۱۱۲، فهرست ۵۷:۲ و ۶۳۰:۷، نوشتهٔ سه‌شنبه ششم ربیع‌الاول ۶۶۷ (از آخر افتادگی دارد)

* مجلس (تهران) ۲۰۹۷، فهرست ۸۴:۶ (سعید نفیسی)، نام مؤلف در پایان احمدبن اسمعیل المعروف به ابن انارچی گفته شده، نوشته اول ذی‌قعدهٔ ۱۰۶۲ به‌خط علی‌خان بن علی‌بیگ، با نام تیمور.

مجلس (تهران) ۲۰۹۸، فهرست ۸۶:۶، نوشتهٔ شوال ۱۱۱۲.

مجلس (تهران) ۳۲۵۱، فهرست ۸۳۲:۱۰، نوشتهٔ ابوتراب حسینی موسوی نوادهٔ میرزا جعفر صافی در شوال ۱۲۴۴.

* مجلس (تهران) ۵۲۲۴، فهرست ۵۶۰:۶، نوشته ۱۰۷۲، با نام تیمور.

مجلس (تهران) ۴۸۶۸/۱۹ و ۴۸۶۸/۲۰، فهرست ۳۱۶:۱۳، رساله‌ای از رسائل، از سدهٔ سیزدهم.

محمد شفیع لاهوری $\frac{۲۴۴}{۷۹}$ (لاهور - دانشگاه پنجاب)، فهرست ص ۲۱۰، نوشتهٔ سعدالله در ۱۰۱۴.

مدراس ۴۷۸ (هند)، فهرست ۵۰۷:۱، در فهرست آمده که نسخه کهنه نموده می‌شود.

مروی (تهران) ۴۰۶، فهرست ص ۱۳۸ فهرست، از سدهٔ یازدهم.

مدینه (عارف حکمت) ۲۶۶/۳، نشریهٔ نسخه‌های خطی ۵۸۰:۵.

مرعشی (قم) ۳۷۱۶/۳، فهرست ۱۱۵:۱۰، فقط رسالهٔ ارثماطیقی، نوشتهٔ صدرالدین محمدحسینی در ۱۰۹۷

مسجد اعظم (قم) ۱۳۹۷، فهرست ص ۸۱، سدهٔ یازدهم (از انجام افتادگی دارد)

مسجد اعظم (قم) ۱۸۳۰، فهرست ص ۸۱، از سدهٔ دوازدهم.

مفتاح (عبدالحسین) ۴۶۳، نشریهٔ نسخه‌های خطی ۲۲۱:۷، از سدهٔ یازدهم.

مفتاح (عبدالحسین) ۱۳۵۴، نشریهٔ نسخه‌های خطی ۷:۲۲۱.
ملافیروز (بمبئی) شمارهٔ ۱، فهرست برولی دهابار ص ۶۹.
ملک (تهران) ۸۲۲/۱، فهرست ۵:۱۹۵، نوشتهٔ رمضان ۷۱۹ خط علیشاه بن عمر بن علاء معروف به‌میرمجلس.
ملک (تهران) ۱۰۵۶/۱، فهرست ۵:۲۲۸، نوشتهٔ پایان شعبان ۶۶۷، تاریخ آن همان سال شمارهٔ ۱۱۲ مجلس است.
ملک (تهران) ۳۴۵۴/۲، فهرست ۶:۴۲۷، نوشتهٔ ۱۰۵۸، (پاره‌هایی از آن است)
ملک (تهران) ۴۰۲۷/۱۶، فهرست ۷:۱۴۷، از سدهٔ دوازدهم (از آغاز و پایان افتادگی دارد)
ملک (تهران) ۴۱۹۳/۷، فهرست ۷:۲۵۰، خط میرزا عبدالله ریاضی در ۱۲۷۷، رسالهٔ حدود.
ملک (تهران) ۴۲۵۳/۷، فهرست ۷:۳۰۴، از سدهٔ دوازدهم (پاره‌ای از آن است)
ملک (تهران) ۴۴۵۳/۹، فهرست ۷:۴۰۶، نوشتهٔ حسین رشتی در ۱۲۲۶ (بخشی از رسالهٔ دهم بخش دوم)
ملی ← پاریس
* ملی (تهران) ۳۹۲ محتشم‌السلطنه یا ۲۱۲۳ ف، فهرست ۵:۱۷۲، نوشتهٔ شعبان ۱۰۷۲، با نام تیمور.
ملی تبریز ← تبریز.
* ملی شیراز ۱۱۰، فهرست ۱:۹۵، اول و آخر افتاده، در فهرست به‌نام شرح دانشنامهٔ علایی آمده، با نام تیمور.
موزهٔ بریتانیا (لندن) Or. 8372، فهرست مردیت اونس ۸۸، نوشته ۱۰۱۲.
موزهٔ مولانا (قونیه) ۹۹، فهرست ۳:۳۴۹ ش ۵۷۰۷، با یادداشتهای تاریخ ۸۲۲، ۸۴۰ و ۸۴۵.
مولوی (مشهد) ← الهیات مشهد
مهدوی، اصغر (تهران) ۲۷۱/۱، نشریهٔ نسخه‌های خطی ۲:۱۰۰، با تاریخ ۱۲۶۷-۱۲۷۳.
مینوی (تهران) ۱۵۱، فهرست ص ۲۴، از سدهٔ نهم دهم.

نجف (بحرالعلوم)، نوشتهٔ ۱۲۸۲ با یادداشت تملک فرهاد میرزا.
نصیری، فخرالدین (تهران) ۳۲۴، نوشتهٔ ۱۰۴۸.
وین (اتریش) ش ۲۶، فهرست ۴۲:۱، نوشتهٔ ۱۲۰۲.
همدان (ایزدی)، نشریهٔ نسخه‌های خطی ۳۶۷:۵، نوشتهٔ ۱۰۷۹.
نیری، دکتر یوسف (تهران)
نیز نگاه شود به استوری ۳۵۱:۲ و ۳۵۲، منزوی ۶۵۳ و ۶۸۳.

پیوست دوم

خاتمهٔ طابع ترجمهٔ اخوان الصفاء

هوالمعین و به نستعین

معروض رای انجمن آرای خرد و دانش می‌دارد که این کتاب اخوان الصّفاء و خلان المروة و الوفاء مشتمل است بر چهار قسم عقلیّات و طبیعیّات و ریاضیّات و الهیّات و محتوی است بر پنجاه و یک رساله که تفصیل آن در دیباچه مسطور است تألیف شریف علاّمه فهّامه سیّد احمد بن عبداللّه بن محمد مکتوم بن اسمعیل بن امام المغارب و المشارق حضرة جعفر صادق علیه السّلام و حال این سیّد اجل از ریاض‌الجنان تألیف ملاّ اشرف بن عبدالولی اسمعیلی چنان به‌وضوح انجامیده که هرگاه امام‌زاده اسمعیل روبه‌روی والد ماجد خود رحلت کرد پسرش محمّدمکتوم در ظل رأفت جد خود پرورش یافته در مدینهٔ منوّره مستترالحال می‌زیست تا آنکه زبیده خاتون زن هرون‌الرّشید مخفی به محمد نوشت که هرون در فکر قتل شماست هشیار باشید. محمد با برادر خود علی از مدینه برآمد و مدتی درکوفه متواری ماند باز عیال خود برداشته به شهرری رفت و پیش اسحق‌بن عبّاس حاکم ری رحل اقامت انداخت و این کس خال زوجهٔ محمدمسّماة فاطمه امّ عبداللّه بن محمد مکتوم بود. چون هارون رشید خبر یافت که محمد پیش اسحق است او را طلب

کرد. اسحق محمد را به قلعهٔ نهاوند فرستاد و رشید را ندا داد. هارون ازین نافرمانی برآشفت و اسحق را حبس نمود. اسحق در زندان بمرد و باز رشید خبر یافت که محمد در نهاوند است محمد بن علی خراسانی را با دویست و پنجاه نفر غلام ترک برای گرفتن محمد فرستاد. چون خراسانی بنهاوند رسید محمد را در محراب دید که نماز می‌گذارد و یمین ویسار او دو مرد مهیب ایستاده‌اند. خراسانی از هیبت دست و پاگم کرد و عرض حال خود به محمد نمود محمد از نهاوند به فرغانه رفت و در آن شهر به جوار رحمت الهی پیوست و عبدالله به‌جای پدر صاحب ارشاد شد و چون عباسیه در پی قتل آل محمد مصرّ بودند عبدالله به‌شهر دیلم رفت و با زن علویه کدخدا گردید و سیّد احمد بوجود آمد و باز به دیار شام شتافت و در شهر سلمیه انتقال نمود.

سید احمد صاحب رسایل اخوان‌الصفاء بر وساده فضیلت نشست و در سلمیه زنی ازنجبا به‌حباله نکاح آورد. سید حسین پسر وی آنجا به‌وجود آمد که پدر عبیدالله المهدی است و ملوک فاطمیّه مصر از اولاد او هستند الحاصل بعد از شهادت امام رضا علیه‌السّلام مأمون عباسی به‌علوم فلاسفهٔ یونان ملتفت شد. احمد پنجاه‌ویک رساله اخوان‌الصفاء را نوشته بدون نام خود نزد مأمون فرستاد مأمون دانست که روی زمین از علمای آل محمد خالی نیست و احمد در سرّ حال خود کوشیده به لباس تاجران گاهی درکوفه وگاهی در سلمیّه وگاهی در سُرّمن‌رای می‌بود تا آنکه در سلمیّه وفات یافت و احمد حاصل این پنجاه‌ویک رساله در یک رساله نوشته نامش «جامعه» گذاشته و رسالهٔ دیگر موسوم به«جامعة‌الجامعه» نوشته و این هر دو رساله عزیزالوجودند.

و در عهد امیرتیمور گورکان لب‌لباب رسایل اخوان‌الصفاء به‌فارسی ترجمه گردیده مدتی بود که در جستجوی آن مانند تشنه لبی که چشمهٔ آب شیرین جوید متلاشی بود درین وقت بحسب اتفاق نسخه عقیقه آن که غالباً در عصر امیرتیمور به‌تحریر آمده باشد از کتب‌خانه قسقاس‌نسطاس معاّس هرجاس ابوالفضل مولانا محمّد عبّاس شیروانی که یکی از باریافتگان انجمن حضور سرکار معدلت مدار جهان عدل و سخا سپهر فضل و عطا بخشنده بیدریغ آئین کرم جهانداری که وجود پاکش مؤید عصمت است وگوهر تا بدارش مؤکد دین و دولت، سایهٔ اجلالش مربی

فضل و هنر است و آفتاب اقبالش مروج شرع انور
وَ لیس شبیهٌه للدّین وٰاقٍ وَ لیس نظیره للملک حٰام
فقد لعلم مننه فی ارتفاع و امرالملک منه فی انتظام

دست گوهربارش روز بزم عبرت بحر و کان و مصدوقهٔ «بَل یَداه مبسوطتانِ» حامی امصار الاسلام نوّاب کامیاب کامکار مظهر جلال و جمال حضرت کردگار الامیرالملک الّذي خضعت له صید الملوک مشٰارقاً وَ مغارباً نوّاب والاجاه سید محمد صدیق حسن خان بهادر حکمران بلدهٔ بهوپال ـ لازال رایات نصرته و شوکته مرفوعه ـ که مروج هرگونه علم و از حسن معدلت و یمن مکرمتش ملک بهوپال روضهٔ ارم است به‌دست خاکسار میرزا محمد شیرازی ملک الکتاب افتاد به عون الٰهی برای ملاحظه اهل علم در بندر بمبئی بزیور طبع در آورده و نظر به عواطف سابقه و مراحم لاحقه نواب معظم‌الیه که همیشه جانب دوستان و زیردستان دارند کتاب مستطاب را به‌نام نامی حضرت والا جاهی مختوم نموده و ضمناً خود را مفتخر و امیدوار حضورش دانسته امید که ظل عاطفتش ممدود باد.

حاصل عمر نثار ره یاری کردم　　شادم از زندگی که کاری کردم

و مخفی مباد که از رسایل اخوان الصفا صِرف رسالهٔ مناظره انسان و حیوان طبع گشته و به‌عربی و اردو مترجم گردیده که در دیار هندوستان شایع و ذایع است و طابع. در مقدمهٔ رساله عربی نوشته است که اخوان‌الصفاء را ابوالحسن بن رامیناس، محمد بن مسعود المقدسی، ابواحمد النهر جوری، زیدبن رفاعه، علی بن هارون این پنج‌کس از اهل بصره با هم متفق شده تألیف کرده‌اند و طابع در دیباچهٔ ترجمهٔ اردو می‌نویسد که ابوسلمان، ابوالحسن، ابو احمد و غیره ده کس از اهل بصره تألیف کرده‌اند. این همه روایات اصلی ندارد و تحقیق حال مؤلف اخوان الصّفاء این است که خاکسار به رقم آورده و اللّه اعلم بالصّواب و الیه المرجع و المآب.

اللّهم اغفرالآمره و بانیه و کاتبه و ساعیه به محمّد و آله الاطهار حرّره میرزا محمدعلی الشهیربکشکول ابن مرحوم میرزا محمد اسمعیل شیرازی طاب‌ثراه پنجم ربیع‌الثانی ۱۳۰۱ مطابق هفتم فبروری ۱۸۸۴.

پیوست سوم

فهرست رسایل عربی اخوان‌الصفا

القسم [الاول ـ من] الریاضی

فصل فی ضرب العدد المربع، مجذوراً كان أوغير مجذور، فی عدد آخر
فصل فی خواصّ العدد المجذور
فصل في مسائل من المقالة الثانية من كتاب اقليدس في الاصول
فصل في تقديم الحكماء النظر في علم العدد قبل النظر فی سائر العلوم الرياضية
غرض الفلاسفة الحكماء من النظر في العلوم الرياضية و تخريجهم تلامذتهم بها

الرسالة الثانية الموسومة بجومطريا في الهندسة و بيان ماهيتها

فصل فی أنواع الخط
فصل فی أسماء الط المستقيم
فصل فی أنواع الزوايا
فصل فی أنواع الزوايا المسطحة
فصل فی أنواع الخطو القوسية
فصل فی ذكر السطوح
فصل فی الاشكال المستقيمة الخطوط و انواعها
فصل في أن الخطوط يظهر طولها لحاسة البصر من النقطة اذا انتظمت
فصل في بيان المثلث و انه أصل لجميع الاشكال
فصل في أنواع السطوح
فصل في ذكر الاجسام
فصل في أن علم الهندسة يدخل في الصنائع كلها و خاصّة فی المساحة
فصل في حاجة الانسان الى التعاون
فصل فی الهندسة العقلية
فصل في أن الخط العقلی لايرى مجرداً الا بين سطحين
فصل في حقيقة الابعاد في الهندسة العقلية
فصل في خواص الاشكال الهندسية
فصل في ثمرة فن الهندسة

الرسالة الثالثة: الموسومة بالاسطرنوميا فی علم النجوم و تركيب الافلاک

فصل في ذكر صفة البروج

فصل في البيوت و الوبال
فصل في أرباب المثلثات و الوجوه و الحدود
فصل في ذكر أرباب الوجوه
فصل في ذكر الكواكب السيّارة
ذكر ما للكواكب من الاعداد
ذكر دوران الفلک و قسمة أرباعه
ذكر دوران الشمس فی‌البروج و تغيّرات أرباع السنة
فصل فی ذكر نزول الشمس في أرباع الفلک و تغييرات الازمان
ذكر دخول الصيف
ذكر دخول الخريف
ذكر دخول الشتاء
ذكر دوران زحل في البروج و حالاته من الشمس
ذكر دوران المشترى في البروج و حالاته من الشمس
ذكر دوران المريخ فی الفلک و حالاته من الشمس
ذكر دوران الزهرة فی‌الفلک و حالاته من اشمس
ذكر دوران عطارد فی‌الفلک و حالاته من الشمس
فصل في قران الكواكب
ذكر البيوت الاثنی عشر
فصل في تجرد النفس و اشتياقها الى عالم الافلاک
فصل في علة انحصار الافلاک و البروج و الكواكب فی عدد مخصوص
فصل فی حكمة اختلاف خواص الكواكب
فصل فی علم أحكام النجوم
فصل فی كيفيّة وصول قوى أشخاص العالم العلوي الى أشخاص العالم السفلی الذی هو عالم الكون و الفساد
فصل في بيان كيفية سعادات الكائنات و مناحسها
فصل في علة اختلاف تأثيرات الكواكب فی‌الكائنات الفاسدات التی دون فلک القمر
فصل في أن المنجم لايدعی علم‌الغيب فيما يخبر به من الكائنات

الرسالة الرابعة: في الجغرافيا

فصل فى صفة الاقاليم و ما في الربع المسكون من الارض مع ما فيها من الجبال و البحار و البرارى و الانهار و المدن و ما فى البحار من الجزائر و المدن

ذكر وقوف الارض في وسط الهواء و سببه

صفة الارض و قسمة أرباعها

صفة الاقاليم السبعة

فصل فى أن هذه الاقاليم السبعة ليست هي أقساماً طبيعيّة و كانها خطوط و همية وضعتها الملوك الاولون

فصل فى الحث على النظر في الارض للاعتبار

أسماء المدن الكبار التى ليست فى الاقاليم السبعة

الاقليم الاول لزحل

اسماء المدن الكبار التى في هذا الاقليم

الاقليم الثانى اللمشترى

المدن الكبار التى فى هذا الاقليم

الاقليم الثالث للمريخ

اسماء المدن التى فى هذا الاقليم

الاقليم الرابع للشمس

أسماء مدن هذا الاقليم

الاقليم الخامس للزهرة

أسماء مدن هذا الاقليم

الاقليم السادس للعطارد

الاقليم السابع للقمر

أسماء مدن هذا الاقليم

فصل في خواص الاقاليم

فصل في ان كل دولة لها وقت منه تبتدىء و غاية اليها ترتقي وحد اليه تنتهي

فصل في أنه قد تناهت دولة أهل الشر.

الرسالة الخامسة: في الموسيقى

فصل في أن صناعة الموسيقى للحكماء
فصل في كيفية ادراک القوة السامعة للاصوات
فصل في امتزاج الاصوات و تنافرها
فصل في تأثر الامزجة بالأصوات
فصل في أصل الالحان و قوانينها
فصل في كيفيّة صناعة الآلات و اصلاحها
فصل في ان لحركات الافلاک نغمات كنغمات العيدان
فصل في أن احكام الكلام صنعة من الصنائع
فصل في تناسب الاعضاء على الاصول الموسيقيّة
فصل في حقيقة نغمات الافلاک
فصل في ذكر المربعات
فصل في الانتقال من طبقات الالحان
فصل في نوادر الفلاسفة في الموسيقى
فصل في تلون تأثيرات الانغام

الرسالة السادسة: فى النسبة العددية و الهندسية في تهذيب النفس و اصلاح الاخلاق

فصل في النسب
فصل في استخراج النسب المتصلة
فصل في التناسب
فصل في فضيلة علم النسب العدديّة و الهندسيّة و الموسيقيّة

الرسالة السابعة: في الصنائع العلمية و الغرض منها

فصل في مثنوية الانسان
فصل في الصفات المختصة بالجسد و النفس
فصل في مثنوية قنية الانسان و مثنويّة الاعمال
فصل في العلم و المعلوم و التعلم و التعليم و أوجه السؤال
فصل في أجناس العلوم
فصل في العلوم الالهيّة

الرسالة الثامنة: في الصنائع العمليّة و الغرض منها

فصل في الصورة و الهيولى و الاداة
فصل في ان موضوع الصنّاع نوعان
فصل في الحاجة الى الآلات و الادوات
فصل في مراتب الصناعات
فصل في أن كل صناعة تحتاج الى الفكر و التعقل
فصل في شرف الصنائع
فصل في قابلية الانسان الصنعة
فصل في الغرض من الملك
فصل في أن الجسم لايتحرك من ذاته .

الرسالة التاسعة: في بيان الاخلاق و أسباب اختلافها و أنواع عللها و نكت من آداب الانبياء و زبد من أخلاق الحكماء

فصل في قابليّة الانسان جيمع الاخلاق
فصل في وجود اختلاف الاخلاق
فصل في اختلاف الاخلاق من جهة الاخلاط
فصل في خلق آدم عليه‌السّلام كما وجد فى بعض كتب بنى‌اسرائيل
فصل في تأثير طبيعة البلدان فى الاخلاق
فصل في ماهية الاخلاق
مطلب في التربية
فصل في أن من الناس من يكون اعتقاده تابعاً لاخلاقه...
فصل في مراتب الانفس
فصل في أن من الاخلاق و القوى ماهى منسوبة الى النفس النباتيّة الشهوانيّة...
فصل في اختلاف مناهج النفوس
فصل في ان شهوة البقاء وكراهيّة الفناء أصل و قانون لجميع شهوات النفوس
فصل في ترتيب الاخلاق على بعضها وكونها فضيلة أو رذيلة
فصل في مراتب الناس في الاخلاق حسب الاعمال
فصل في أن الناموس مملكة روحانيّة ...
فصل في انقسام الناس في السعادة اربعة اقسام

فصل في انه لايخلو أحد من ان يكون داخلا في أحد تلك الاقسام الاربعة
فصل في أن خواص عباد اللّٰه المؤمنين العارفين المستبصرين يعاملون اللّٰه جل ثناؤه بالصدق و اليقين...
فصل في أن الامور الطبيعية محيطة بنا و محتوية على نفوسنا...
فصل في أن اللّٰه جل ثناؤه فرض على المؤمنين المقرين به و بانبيائه أشياء يفعلونها ...
فصل في فضل طلبَ العلم
فصل في أن طالب يحتاج الى سبع خصال
فصل في ان من الاخلاق المكتسبة ماهى محمودة ...
فصل في الحرص و الزهد و درجات الناس
فصل في آفات الشبع و كثيرة الأكل و خصال الزهاد
فصل في بيان علاقات أولياء اللّٰه عزوجل و عبادة الصالحين
فصل في فيما حكاه ولىّ من أولياء اللّٰه عن كيفيّة معرفة مكائد الشياطين ...
فصل في حكاية أخرى
فصل في فضل التوبة و الاستغفار والدعاء
فصل في حسن التكليف
فصل في أن الرغبة في الدّنيا مع طلب الآخرة لايجتمعان
فصل في عظات مختلفة

الرسالة العاشرة فى ايساغوجي

فصل في اشتقاق المنطق و انقسام المنطق الى قسمين
فصل في الالفاظ الدّالة على المعاني
فصل في الالفاظ السنة
فصل في الاشياء كلها صور و اعيان
فصل في العلم و التعلّم و التعليم
فصل في اشتراک الالفاظ و اخواتها
فصل في أن الاشياء كلّها جواهر و اعراض
فصل في حاجة الانسان الى المنطق

الرسالة الحادية عشرة: في المقولات العشر التى هى كاطيغورياس

فصل في أن الانسان اذا ارتقى نفساً صار ملكا
فصل في أن الحيوانات تتفاوت في الحواس و معلوماتها
فصل في المعلومات البرهانيّة و الامور الروحيّة

القسم الثانى ـ من الجسمانيات الطبيعيات

الرسالة الاولى: في بيان الهيولى و الصورة و الحركة و الزمان و المكان و ما فيها من المعانى اذا أضيف بعضها الى بعض

فصل في الأجسام الجزئية
فصل في أقاويل الحكماء في ماهيّة المكان
فصل في أقاويل الحكماء في ماهيّة الحركة
فصل في ماهيّة الزمان من أقاويل العلماء

الرسالة الثانية: الموسومة بالسّماء و العالم في اصلاح النفسر و تهذيب الاخلاق

فصل في بيان معرفة ان العالم انسان كبير
فصل في بيان ان السماوات هي الافلاک
فصل في تركيب الافلاک و اطباق السماوات
فصل في أنه ليس للعالم فراغ
فصل في أنه ليس خارج العالم لا خلاء و لا ملاء
فصل في أن موضع الشمس وسط العالم
فصل في ماهيّة البروج
فصل في اقطار الافلاک و السماوات
فصل في كميّة عدد الكواكب الثابتة و السيّارة
فصل في مقادير أقطارها في رأي العين
فصل في نسبة أقطارها من قطر الارض
فصل في مقادير أجرام هذه الكواكب من جرم الارض
فصل في مقادير الكواكب الثابتة
فصل في اختلاف دوران الافلاک حول الارض
فصل في ما يعرض للكواكب من الدوران في فلک البروج
فصل في ان مثال دورانها حول الارض كدوران الطائفين حول البيت الحرام

فصل في كيفية استخراج العامة أسرار الملوک
فصل في بيان تبليغ الرسالة
فصل في صفة الرّسول و كيف ينبغي أن تكون
فصل في بيان صفات الاسد و أخلاقه
فصل في بيان صفة الثعابين
فصل في بيان فضيلة النحل و عجائب أموره
فصل في بيان حسن طاعة الجنّ لرؤسائها

الرسالة التاسعة: في تركيب الجسد

فصل في كيفيّة تركيب الجسد و كيفيّة أخلاط البدن و مزاج الطبائع
فصل في ان الجسد كالدار و أن النفس كالساكن في الدار
فصل في ان في النفس الساكنة في الجسد قوى طبيعيّة و أخلاقاً غريزيّة

الرسالة العاشرة: في الحاس و المحسوس

فصل في ما هي الحواس الخمس و ما هي القوى الحساسيّة
فصل في كيفية ادراک القوى اللامسة للحرارة و البرودة
فصل في كيفية ادراک الذائقة لمحسوساتها
فصل في ادراک القوّة السامعة
فصل في ادارک القوّة الباصرة
فصل في ان القوّة الحساسة ليست هي من أجزاء النفس
فصل في كيفيّة وصول آثار المحسوسات الى القوة المتخيّلة
فصل في بيان المحسوسات بعضها بالذات و بعضها بالعرض
فصل في ماهيّة اللذة و الألم
فصل في ذكر القوى الخمسة الروحانيّة
فصل في العلّة التى من أجلها صار علم الانسان بالمعلومات من ثلاثة طرق

الرسالة الحادية: عشرة في مسقط النطفة

فصل في ان للنفس لنباتيّة سبع قوى
فصل في كيفيّة حال الجنين فى الشهر الرابع
فصل في كيفيّة حال الجنين فى الشهر الخامس
فصل في كيفيّة حالا جنين فى الشهر السادس

فصل في ان بنية الجسد و تركيب أعضائه يتم فى أربعة أشهر
فصل في ان الكواكب لايمكن أن تفعل تأثيراتها في شهرين و لا ثلاثة
فصل في كيفية تأثيرات الكواكب
فصل في ان الموجودات التى دون فلك القمر
فصل في فنون تأثيرات الكواكب
فصل في ان مكث الجنين بالرحم انما هو لكي تتم البنية
فصل في ان الاستغراق في الشهوات ينسى الاخرة
فصل في ان كلّ مولود لابدّ أن تكون درجة طالعه من الشرق
فصل في ان لكلّ نوع من الحيوانات عمراً طبيعيّاً
فصل في ان لكلّ مولود من الحيوان أبوين من الفلك
فصل في ان المتفق عليه بين أهل صناعة التنجيم
فصل في ان لكل قاصد غرضاً
فصل في ان أكثر الناس لايعيشون أعماراً طبيعيّة

الرسالة الثانية عشرة: من الجسمانيات الطبيعيات في قول الحكماء أن الانسان عالم صغير

فصل في اعتبار أحوال الانسان بأحوال الموجودات
فصل في أن الانسان مختصر من اللوح المحفوظ
فصل في فضيلة جوهر النفس
فصل في اعتبار الانسان باحوال الفلك
فصل في مشابهة تركيب جسد الانسان بالاركان الاربعة
فصل في تعداد قوى النفس
فصل في اعتبار أحوال الإنسان بالموجودات التى دون فلك القمر

الرسالة الثالة عشرة: في كيفيّة نشوء الانفس الجزئيّة فى الاجساد البشريّة الطبيعيّة

الرسالة الرابعة عشرة: في بيان طاقة الانسان في المعارف و مبلغه من العلوم

الرسالة الخامسة عشرة: في حكمة الموات و الحياة

فصل في غرض رباط النفس الكلية بالجسم الكلى
فصل في سريان النفس الكلية في الجسم الكلى
فصل في اعتبار الموت و الحياة

فصل في ماهيّة الحياة
فصل في غرض رباط النفس الجزئيّة بالجسد الجزئي
فصل في حكمة الموت
فصل في كيفيّة خروج النفس من القوّة الى الفعل
فصل في غرض السياسات
فصل في عيوب الجسد

الرسالة السادسة عشرة: فى خاصيّة اللذات و فى حكمة الحياة و الموت و ماهيتهما

فصل في علّة وصول الآلام الى النفس الحيوانيّة دون سائر النفوس
فصل في ماهيّة الالم و اللذة و كيفيتهما
فصل في كيفيّة وجدان اللذة و الالم معاً في وقت واحد
فصل في اللذات الروحانيّة
فصل في كيفيّة وصول الآلام الى النفوس الشريرة بعد مفارقة أجسادها
فصل في ماهية الشياطين و جنود ابليس

الرسالة السابعة: عشرة في علل اختلاف اللغات و رسوم الخطوط و العبارات

فصل في معرفة الاصوات الفلكيّة
فصل في معرفة أصول الاصوات الارضيّة
فصل في أن منتهى كل حاسّة الى القلب
فصل في أن الجواهر تختلف في أنواعها
فصل في معرفة أصل الصوت
فصل في الفرق بين الصوت و الكلام
فصل في المعاني
فصل في كيفيّة ادراک القوّة السامعة للاصوات
فصل في اختلاف الاصوات في الصغر و الكبر
فصل في السكون و الحركة
فصل في معرفة قسمة الاصوات من جهة الكميّة
فصل في معرفة الاصوات من جهة طبيعة الانسان و الحيوانات و اختلافهم فيها
فصل في معرفة بداية الحروف

القسم الثالث ـ من النفسانيّات العقليات

الرسالة السابعة: فی البعث و القیامة

فصل فی بعث الاجساد

الرسالة الثامنة: فی کمیة أجناس الحرکات

فصل في أن الارض جسم کری ...

فصل في أن حرکات أعضاء البدن نوعان

فصل في ان العالم محدث مصنوع

فصل في بیان مشاهدة العارفین

فصل في أن وجود العالم

فصل في بیان الضرر لمن یعتقد أن العالم قدیم غیر مصنوع

الرسالة التاسعة: في العلل و المعلولات

فصل في أن الاشیاء هي أعیان أي صور غیریات أبدعها الباری

فصل في أن الامور الطبیعیّة أحدثت علی تدریج ممر الدهور و الازمان

فصل في أن النفس الکلیة سترجع الی عالمها الروحاني

فصل في ما العلة و ما المعلول و کم العلل و کم المعلول

فصل في أن الموجودات نوعان کلیّات و جزئیّات

فصل في علة خلق العالم

فصل في انکار أکل الحیوانات لما ینالها من الآلام عند الذبح و القتل

فصل في ان النفوس التامة اذا فارقت الاجساد تکون مشغولة بتأیید النفوس الناقصة

فصل في معرفة الانسان نفسه

فصل فی علة اختلاف لغات الناس و الوانهم و اخلاقهم و صورهم

فصل في ان الموجودات مرتبة مراتب الاعداد

الرسالة العاشرة: فی الحدود و الرسوم

فصل في ان الشکل هو صورة جسمانیّة و اللون صورة روحانیّة

فصل في ان العدد هو احد الریاضیّات الحکمیّة

فصل في تعریف النبات و الحیوان و الانسان و الجسم و الصوت و غیر ذلک

فصل في الالوان المفردة

القسم الرابع ـ العلوم الناموسية الالهية

الرسالة الاولى: فى الآراء و الديانات فى العلوم الناموسيّة الالهيّة و الشرعيّة

فصل في بيان اختلاف كميّة ادراک المعلومات
فصل في بيان علّة اختلاف ادراک القوى العلامة
فصل في بيان كميّة القوى العلامة
فصل في بيان مالكل حاسّة من المحسوسات بالذات
فصل في بيان الحواسّ التى لاتخطىء في ادراكاتها
فصل في بيان زيادة القوى التى فى حواسّ الانسان
فصل في بيان مايخصّ الانسان من المعلومات
فصل في بيان القوّة المتخيّلة
فصل في بيان عجائب القوّة المتخيّلة و تفاوت الناس فيها
فصل في بيان فضيلة هذه القوّة
فصل في بيان أفعال القوّة المفكرة
فصل في بيان مايعلم بأوائل العقول
فصل في بيان رجحان العقول للعقلاء
فصل في بيان فضل الفقراء و المساكين
فصل في الفرق بين أصول الصنائع و العلوم و فروعها
فصل في بيان آداب الجدال
فصل في بيان انواع القياسات
فصل في اجناس الآراء و المذاهب
فصل في بيان ماهية اجود الآراء و خير الاعتقادات
فصل في بيان الآراء الحكميّة
فصل في بيان مناقب العقلاء
فصل في بيان علّة القول بحدوث العالم
فصل في بيان أسباب العلّة الداعيّة للقائلين بالاصلين
فصل في بيان البحث عن حدوث الهيولى
فصل في أوصاف الجسم
فصل في بيان اقاويل العلماء في ماهيّة الهيولى

فصل في بيان قول القائلين ان اسباب الشرور فى العالم بالعرض لا بالقصد
فصل في بيان كمية أنواع الخيرات و الشرور في هذا العالم
فصل في بيان الفرق بين القصد الاول و القصد الثاني على قول الحكماء
فصل في بيان الشرور التى في جبلّة الحيوانات
فصل في بيان أنواع الشرور التى تنسب الى الا نفس الانسانيّة
فصل في بيان من يتقرب الي اللّه بانبيائه و رسله
فصل في بيان انه لايمكن وصول الا نفس الجزئية الى الآخرة الا بعد الورود الى الدنيا
فصل في بيان سبب اختلاف العلماء فى الامامة
فصل في أن بعض أخلاق الملوک مضادة لخصال النبوّة
فصل في مسألة الجبر
فصل في أن احكام النجوم هى من احدى أمهات الخلاف
فصل في جزاء المحسنين
فصل في أن الامور المشكلة كثيرة
فصل في أن علم الدين و آدابه و مايتعلق به نوعان
فصل في أن أشرف العلوم و أجل المعرف هي معرفة اللّه
فصل في أن مسألة الخلاف في الذات و الصفات هى أيضاً المسائل الخلافيّة
فصل في أن مسألة الصفات هي أيضاً من احدى مسائل الخلاف
فصل في أن العلماء اذا قالت قولا على حكومة
فصل في الآراء الفاسدة
فصل في أن اللّه جعل فى جبلّة الانسان و طبيعته ...
فصل في سبب ذكرنا لهذه الآراء الفاسدة
فصل في انه ليس من لذة النفوس و لاسرور الارواح
فصل في أن حسن الخلق و السيرة العادلة
فصل في أن الآراء الفاسدة كثيرة

الرسالة الثانية: في ماهيّة الطريق الى اللّه عزوجل

الفصل الأول في الحثّ على تهذيب النفس و اصلاح الأخلاق

الرسالة الثالثة: في بيان اعتقاد اخوان الصفا

فصل في ماهيّة الاخلاص
فصل في ماهيّة الصبر
فصل في ماهيّة القضاء و القدر و الرضا بالقضاء
فصل من علامات المؤمنين المحققين ان لايخافوا و لايرجوا الا اللّه
فصل في أن أول عمد الايمان و أقوى أركانها هو الاتباع لاصحاب النواميس الالهيّة
فصل في أن بغية كل طالب من استعمال أحكام النفوس هى البلوغ الى الحق
فصل في أن الانسان لايخلو من حالتى الشدّة و الرخاء
فصل في الزهد فى الدنيا و الرغبة
فصل في أن العلوم كلها شريفة
فصل في ما وقع لابن ملک
فصل في ما وقع للعراقى
فصل في حكاية الرجل المترف
فصل في مغزى هذه الحكايات
فصل في انه ليست طائفة أضر على الانبياء الخ
فصل في أن اللّه جل ثناؤه لما خلق الانسان خلقه في أحسن تقويم
فصل في الرؤيا و بطلانها
فصل في الرّد على من يزعم ان الانسان ليس هو بشىء ...
فصل في وجود النفس و حقيقة المنامات
فصل في تأويل المنامات و ان كانت مختلفة
فصل في أن رؤية المنامات تكون الهاماً
فصل في أمر الملائكة و نفوس الاخيار
فصل في حنين النفوس الى اجسادها
فصل في كيف تعرف الرؤيا
فصل في حكاية الرجل المنهمک في الشهوات
فصل في الالهام و فى كيفيّة قبول الوحي في اليقظة و رؤية الملائكة و استماع كلامهم
فصل في سير الانبياء و وصاياهم

الرسالة التاسعة في كيفية أنواع السياسات و كميتها

فصل في السياسة النفسانية
فصل في سياسة الاصحاب
فصل في القرابين
فصل في أن أفضل الدعاء في السنة الشرعية
فصل في العيد الاول يوم نزول الشمس برج الحمل
فصل في العيد الثاني
فصل في العيد الثالث
فصل في العيد الرابع

الرسالة العاشرة في كيفية نضد العالم بأسره

فصل في أحوال الكائنات
فصل في أن لهذه الموجودات التى تحت فلك القمر نظاماً
فصل في ان التخيل هو آخر المرتبة النباتية ممايلي الحيوانية
فصل في ان مرتبة الحيوانية أيضاً متصل بآخر النباتية
فصل في الرتبة الانسانيد تلى رتبة الملائكة

الرسالة الحادية عشرة فى ماهية السحر و العزائم و العين

في بيان حقيقة السحر و غيره
فصل في ان السحر المذكور في القرآن
فصل في أن ملكا من ملوک الفرس كانت له نعمة ظاهرة
فصل في أن مداوات العلل الحالة بالاجسام و العلم بها من أجل المعلومات
فصل في العلماء العالمين بعلم النجوم و الهيئة ...
فصل في أن العلم الذي بهالمعرفة بالاشياء الحادثة ...
فصل في أن ذوات الجسدين من البروج اكثرها وجوهاً و صوراً
فصل قال بطليموس أن مثل الكوكب اذا لم‌ينظر الى بيته ...
فصل في أن جميع مايجرى فى عالم الكون و الفساد
فصل في معرفة خلقة الكواكب و البروج على ما ذكرته الحكماء
فصل في خلقة الكواكب
فصل في الاخبار عن الاشياء الكائنة الغائبة
فصل في أن علماء الهند هم العارفون بصناعة النجوم

فصل في مستحسنات هذه الصناعة و عجائب أسرارها
فصل اذا أردت أن تعرف هذا الحمل واحد أو اثنين
فصل فى معرفة متى كان الحمل
فصل اذا أردت أن تعرف متى تلد الحامل
فصل فى اختيار وقت الحمل
فصل فى موت الجنين فى بطن أمه
فصل فى حال المولود فى بطن أمه
فصل اذا أردت أن تعرف مايكون من رسول يرسل في حاجة
فصل فى قدوم الرسول
فصل فى معرفة ما فى الكتاب قبل أن تفض ختامه
فصل في ختم الكتاب
فصل في انما أخبرناک بهذا لكى تستدل به على غيره
فصل في صدق الأخبار و كذبها
فصل في أنک و جميع اخواننا محتاجون الى المعرفة بهذه الامور
فصل في انا نحب لاخواننا أيدهم اللّه مايكون به صلاحِ شأنهم
فصل كان لنا صديق من فضلاء الناس
فصل في الحكم على السرقة و السارق
فصل في معرفة السارق
فصل في معرفة سن السارق
فصل في اصابة ما سرق
فصل في معرفة اللّصّ
فصل في معرفة هل السارق مقيم فى البلد أم مسافر
فصل في معرفة الموضع الذى فيه السرقة
فصل في جنس المسروق
فصل في الحروب و أوقاتها
فصل في حياة الغائب و مرضه و موته
فصل في اذا كان احد من اخواننا فى مدينة و حل فيها
فصل في ان كل علم صدر و كل فعل ظهر ...

فصل قال فاردموس الحكيم: ان السماء مدوّرة
فصل في قال ارسطوطاليس: ان الدائرة الاولى ...
فصل في ان القمر يشاكلها و يريد التشبه بها
فصل في ان الحجارة ثلاثة ألوان ...
فصل شجرة ورقها مثل الفول ...
فصل قال الحكيم: ان القمر ينزل كل يوم فى منزلة
صفة العموديا للهوام

پیوست چهارم

انسان و حیوان = نطق صامت

می‌دانیم که مترجم گزیده‌ساز رسائل اخوان‌الصفا به زبان فارسی (مجمل الحکمه) در ترجمهٔ آن کتاب از آوردن رسالهٔ حیوان که در حقیقت مناظره‌ای است میان انسان و حیوان دست فرو داشته است و شاید به‌همین مناسبت بوده است که محمد زنگی بخاری به تألیف کتاب بستان‌العقول می‌پردازد و نیک مشهودست که مضامین این کتاب سراسر برگرفته از اخوان‌الصفاست و آن را باید ترجمه گونهٔ آزادی از رسالهٔ بیست‌ودوم اخوان‌الصفا در شمار گرفت.

رسالهٔ حیوان، تا آنجا که آگاهیم، دوبار دیگر نیز موضوع ترجمه و تألیف قرار گرفته است.

یکی آن است که به نام «نطق صامت» در سال ۱۳۲۳ قمری چاپ سنگی شده و رساله‌ای است کوتاه و موجز آمیخته شده به ابیات فارسی. نام مؤلفش مشخص نیست و ممکن است نوشتهٔ علی‌اصغر پیشخدمت باشد که نامش به‌عنوان طابع و ناشر در خاتمهٔ طبع آمده است. برای آگاهی بیشتر یادداشت مربوط به این کتاب در مقدمه مجمل‌الحکمه دیده شود.

دیگر ترجمه‌ای است که از مرحوم عبدالله مستوفی به‌نام محاکمهٔ انسان و حیوان در سال ۱۳۲۴ شمسی در زمان حیات او منتشر شد.

پیوست پنجم

تصاویر صفحات نسخه‌ها

نسخهٔ مورخ ۶۶۷ مجلس

ـ صفحهٔ آغاز مجمل الحکمه

ـ صفحهٔ پایان جهان دانش

نسخهٔ مورخ ۶۶۷ ملک

صفحهٔ اول مجمل الحکمه

دو صفحه از وسط

صفحهٔ پایانی تاریخدار

یادداشتهای صفحهٔ اول

نمونه از خطوط الحاقی صدرالافاضل

نسخهٔ مورخ ۶۶۸ برلین

صفحهٔ آغاز مجمل‌الحکمه

صفحهٔ پایانی تاریخدار

نسخهٔ مورخ ۷۱۹ ملک

صفحهٔ آخر مجمل‌الحکمه

صفحه‌ای از نسخه

نسخهٔ مورخ ۸۴۴ پاریس

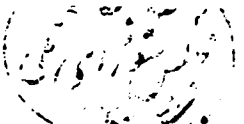
صفحهٔ پایانی نسخه

نسخهٔ مورخ ۸۴۸ پاریس

- صفحهٔ اول نسخه (نام مالک)
- صفحهٔ اول رساله
- برگ ۵۸ آن نسخه

نسخهٔ عزت قنوی

- صفحهٔ آغاز نسخه

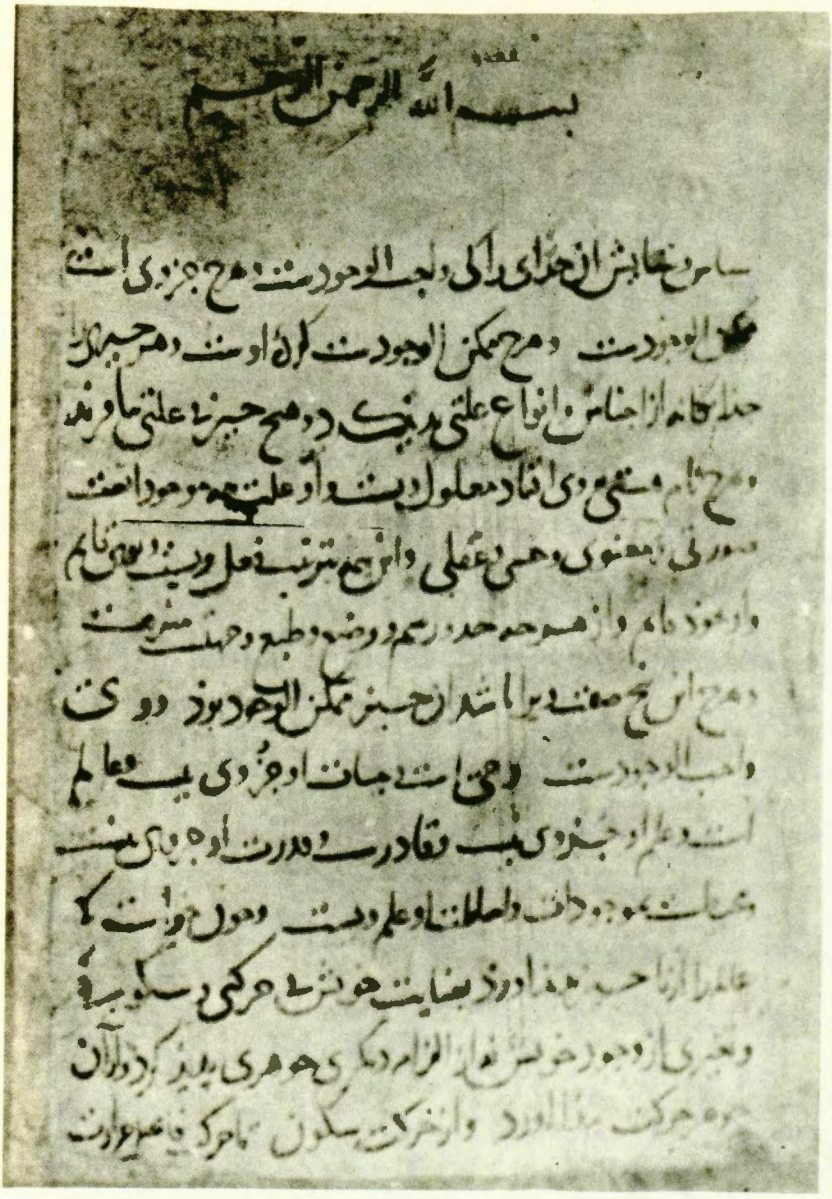


حرف او را بسوزی سرخ گردد و جوهری شود که آنرا
سبج خوانند رنگی بود که نقاشان بکار دارند و فرق
میان شنگرف و سبج آنست که شنگرف از سیماب و
کبریت صافی سازند و سبج از اسرب که سیماب و کبریت درو
صافی نیست و در سمرقند این شنگرف می خوانند
و شنگرف را حوسه خوانند اما خار حسنی خوف
این بخار بغایت صافی بود و نضج تمام یابد و باعتدال
با یکدیگر بیامیزند ضایک هیچ غالب نباشد اما پس از این بهتر
نضج دیگر یابند و زود منعقد گردند آن جوهر آهن جسی
بود فرق میان این جوهر و میان جوهر زر آنست که
جوهر زر پس از امتزاج آن دو بخار نضجی دیگر پذیرد اما این
جوهر خار حسنی را پذیرا نیست و از احوال معدنیات
مرین فذر استنصار لعباد نادر از نشود و رسالت مرین
باب ختم گشت بحمد الله
وحسن توفیقه وصلی الله علی خیر
خلقه محمد وآله الطاهرین
تمت بحمد الله العلیم الحکیم ربیع الاول سنه [illegible]

۱ـ صفحهٔ پایان جهان دانش شمارهٔ ۱۱۲ ملک (مورخ ۶۶۷)

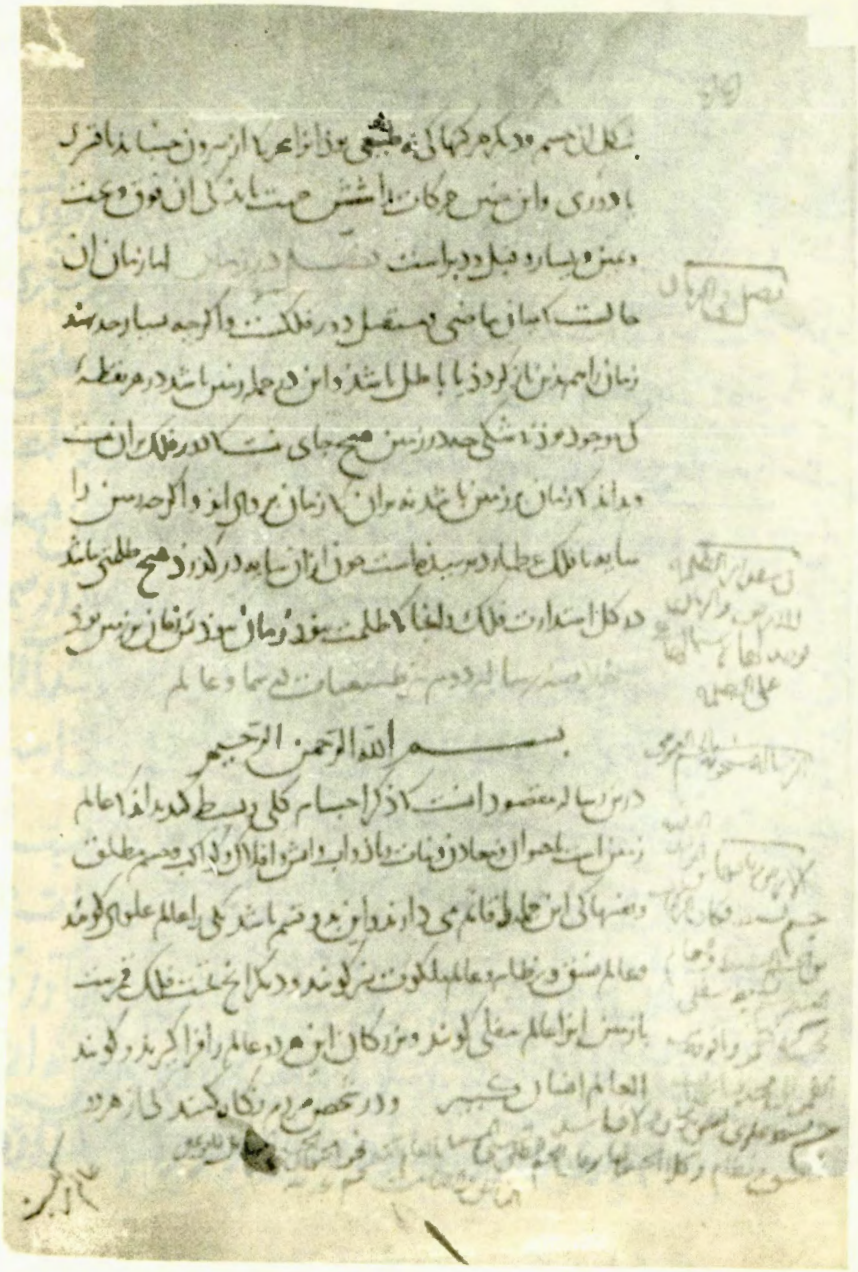
سپاس و ستایش آن خدای را که واجب الوجود است و هیچ جزوی نیست
ممکن الوجود است و هیچ ممکن الوجود است که در او هیچ چیزی را
جز ایکانه از اجناس و انواع علتی پدید کرده است و هیچ چیز را علتی
نیافریده و هیچ نام هستی بر وی اتفاق معلول و نیست و او علت
همه موجودات است صورتی و معنوی و حسی و عقلی و این همه
بتربیت فعل و بیست و بوی قائم و او بوجود قائم و از هر چه جدا و رسم
و وضع و جهت منزه است و هیچ این پنج صفت نیابد آن
چیز ممکن الوجود بود و وی واجب الوجود است و حی است
و حیات او جزوی نیست و عالم است و علم او جزوی نیست و
قادر است و قدرت او جزوی نیست و محیط بموجودات او
احاطت و علم و بیست و چون خواست که عالم را از ناچیز پدید آورد
بعنایت خویش نه حرکتی و سکونی و تغیری از وجود خویش نداد
الزام دیگری جوهری پدید کرد و از آن جوهر مرکب پدید آورد

۲ـ صفحهٔ آغاز نسخهٔ شمارهٔ ۱۸۲ ملک (مورخ ۶۶۷)



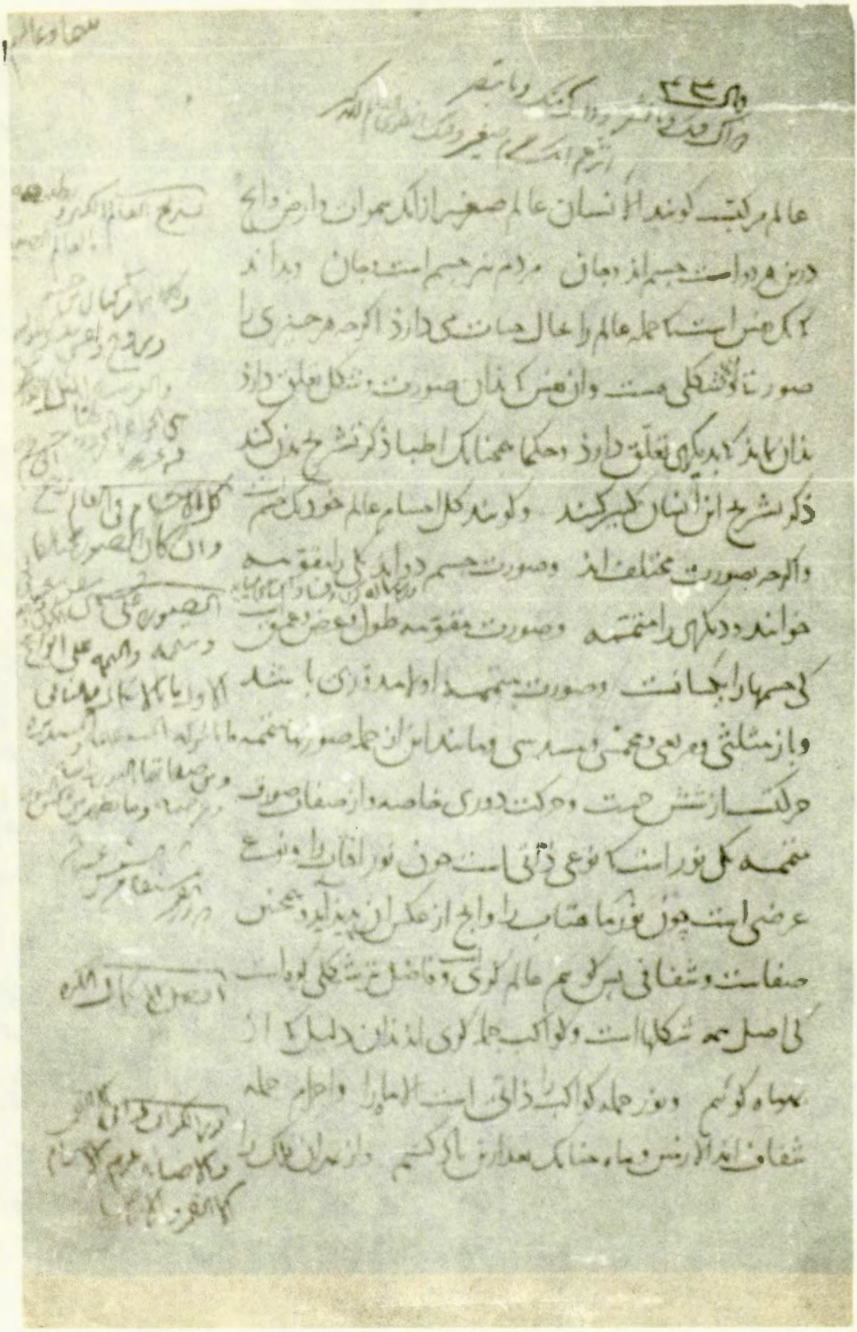
بسم الله الرحمن الرحیم

۳ـ صفحهٔ اول نسخهٔ شمارهٔ ۱۰۵۶ ملک (مورخ ۶۶۷)

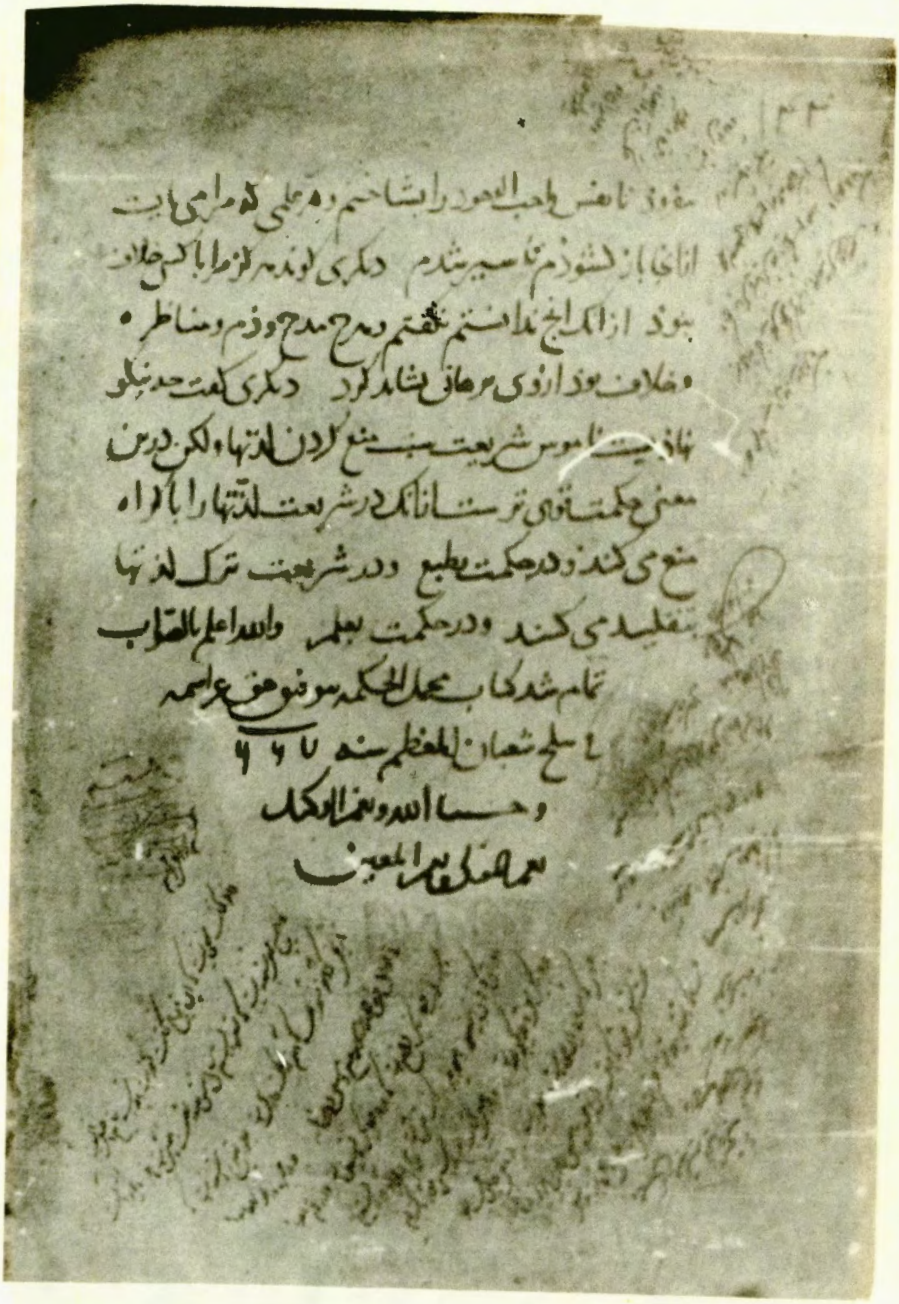


بسم الله الرحمن الرحیم

۴- صفحه‌ای از نسخهٔ شمارهٔ ۱۰۵۶ ملک (مورخ ۶۶۷)

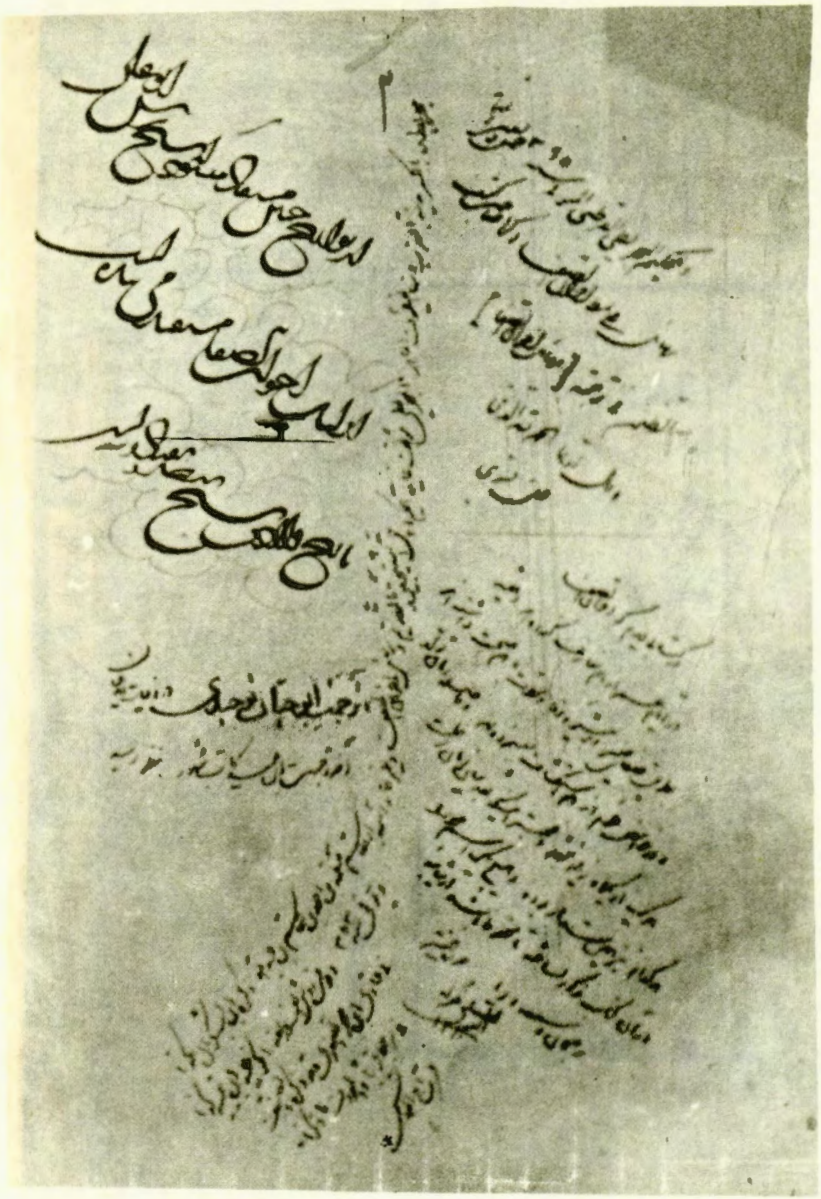


۴-۱- صفحه‌ای دیگر از نسخهٔ شمارهٔ ۱۰۵۶ ملک (مورخ ۶۶۷)

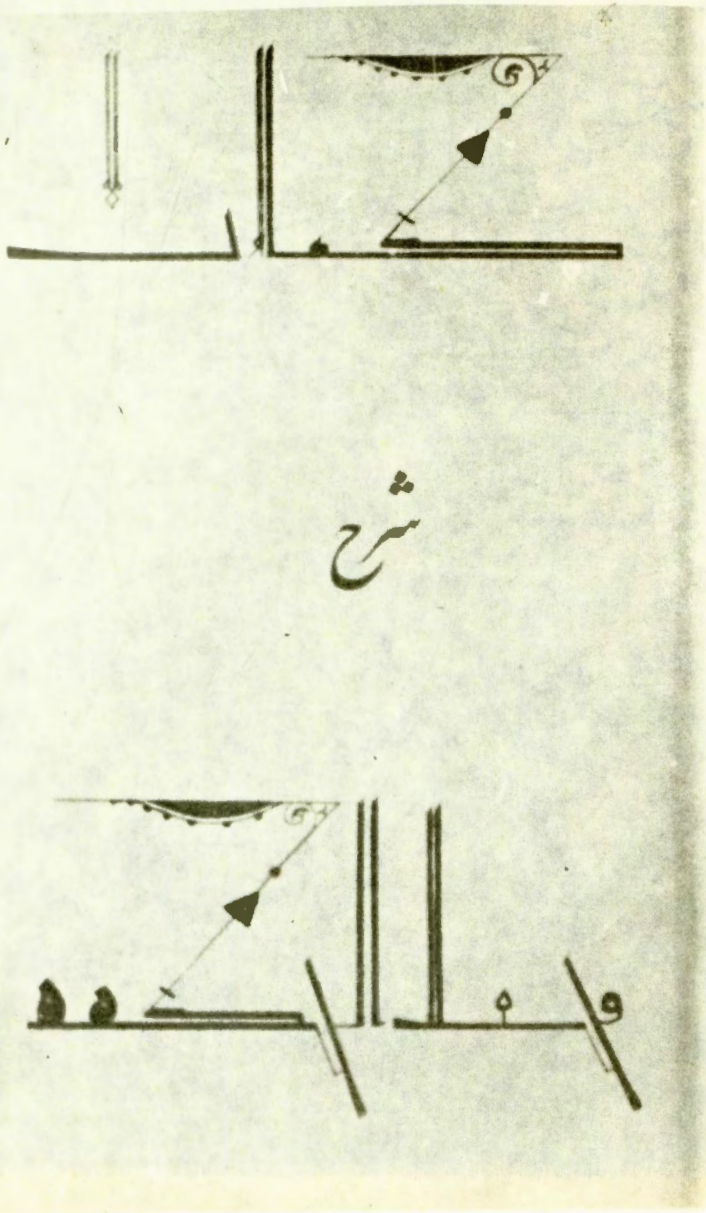


تمام شد کتاب مجمل الحکمه موفق عز اسمه
۷ سلخ شعبان المعظم سنه ۹۶۷
وحسبنا الله ونعم الوکیل
نعم المولی ونعم المعین

۵ـ صفحهٔ پایانی تاریخدار نسخهٔ شمارهٔ ۱۰۵۶ ملک (مورخ ۶۶۷)

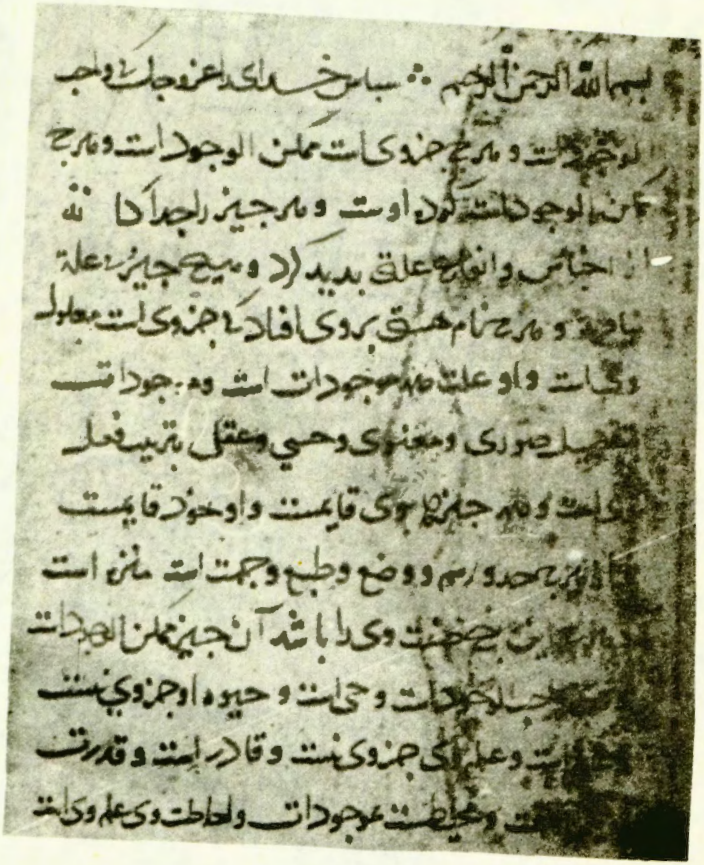


۶ـ نمونه‌ای از خطوط الحاقی صدرالافاضل در نسخهٔ شمارهٔ ۱۰۵۶ ملک (مورخ ۶۶۷)



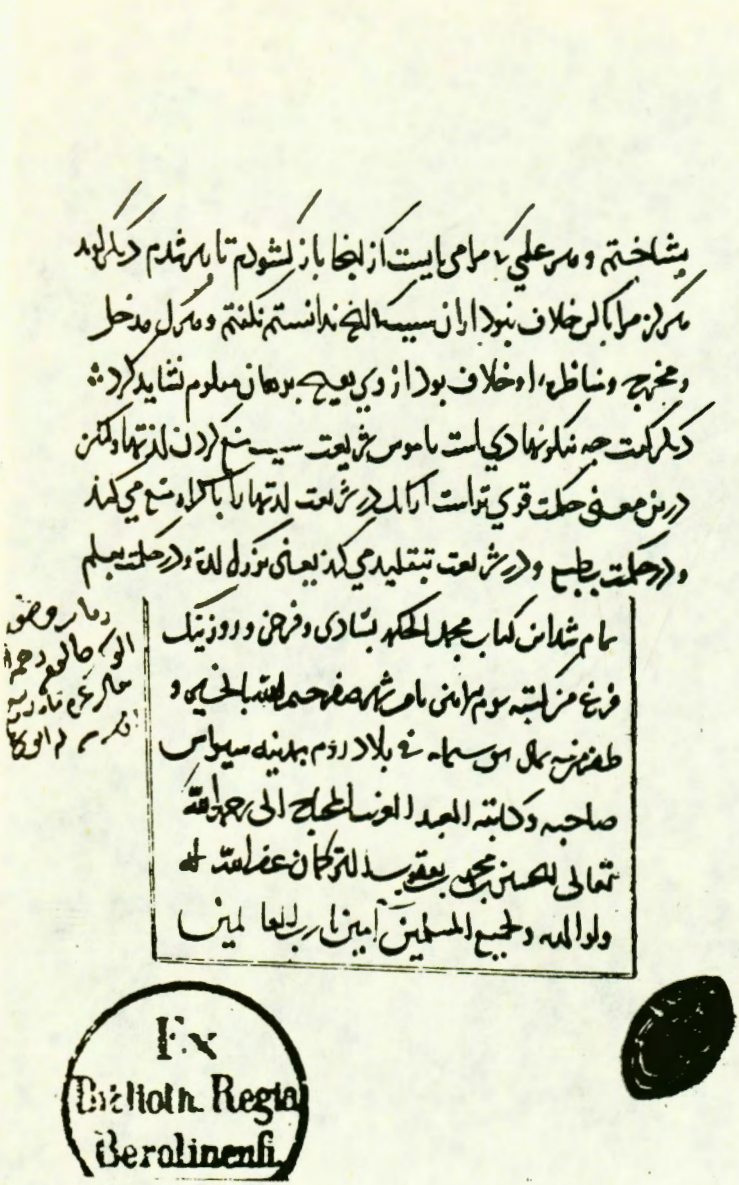
۶-۱- نمونه‌ای دیگر از خطوط الحاقی صدرالافاضل در نسخهٔ شمارهٔ ۱۰۵۶ ملک (مورخ ۶۶۷)

۷ـ صفحهٔ اول نسخهٔ ۱۰۵۶ ملک (مورخ ۶۶۷)



بسم الله الرحمن الرحیم ∴ سپاس خدای را عز و جل که واجب
الوجود است و هر چه جزوی است ممکن الوجود است و هر چه
ممکن الوجود است کون او است و هر چیز را جدا کرد
از اجناس و انواع علت پدید کرد و هیچ چیز را علت
نیافرید و هر چه نام حق بر وی افتاد که جزوی است معلول
وی است و او علت همه موجودات است و موجودات
تفصیل صوری و معنوی و حسی و عقلی بترتیب فعل
وی است و همه چیزها بوی قایمست و او خود قایمست
از ترتیب حد و رسم و وضع و طبع و جهت است منزه است
[illegible] بخصوصیت وی را باشد آن چیز ممکن الوجود است
[illegible] واجب الوجود است و حی است و حیوة او جزوی نیست
[illegible] است و علم او جزوی نیست و قادر است و قدرت
[illegible] است و محیط است بموجودات و احاطت وی علم وی است

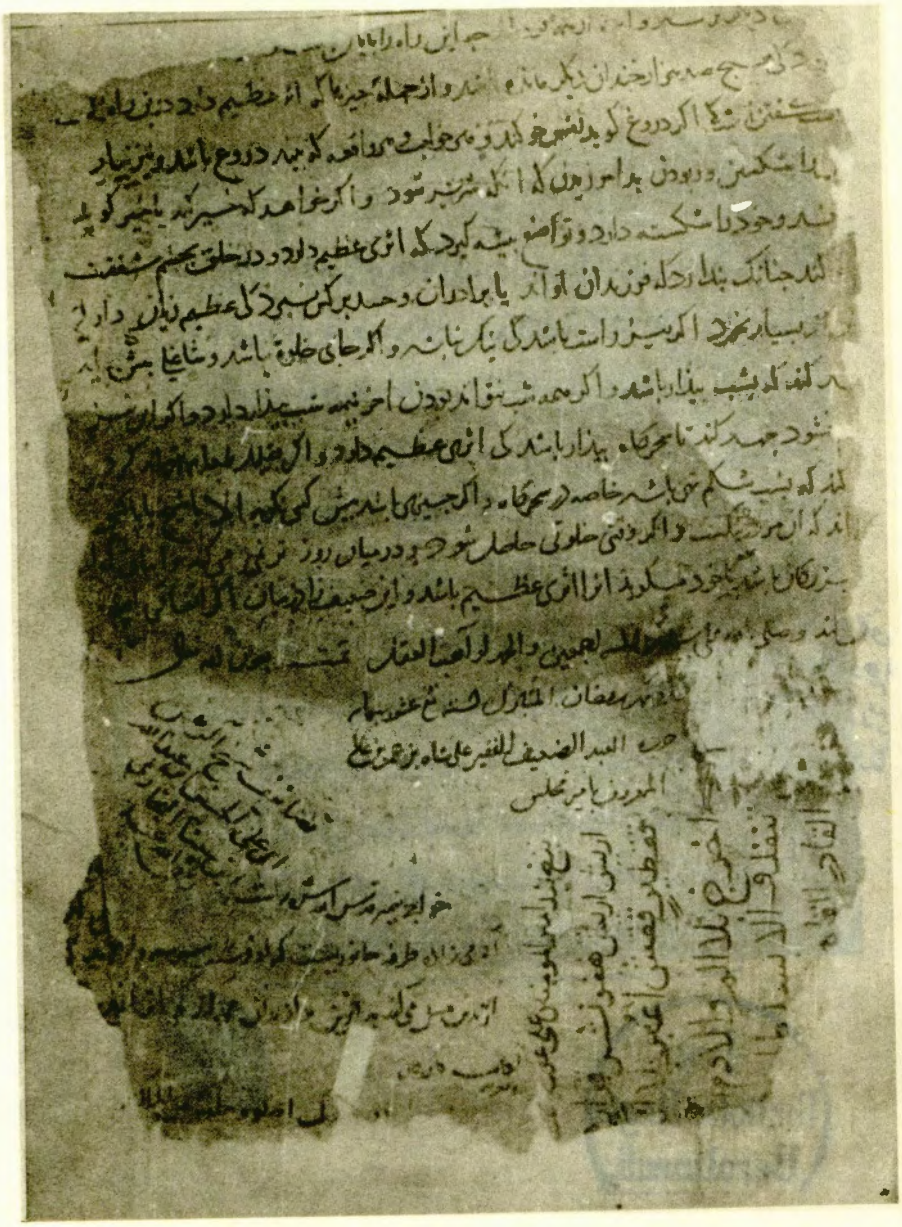
۸ـ صفحهٔ آغاز نسخهٔ شمارهٔ ۱۳۲ برلین (مورخ ۶۷۸)



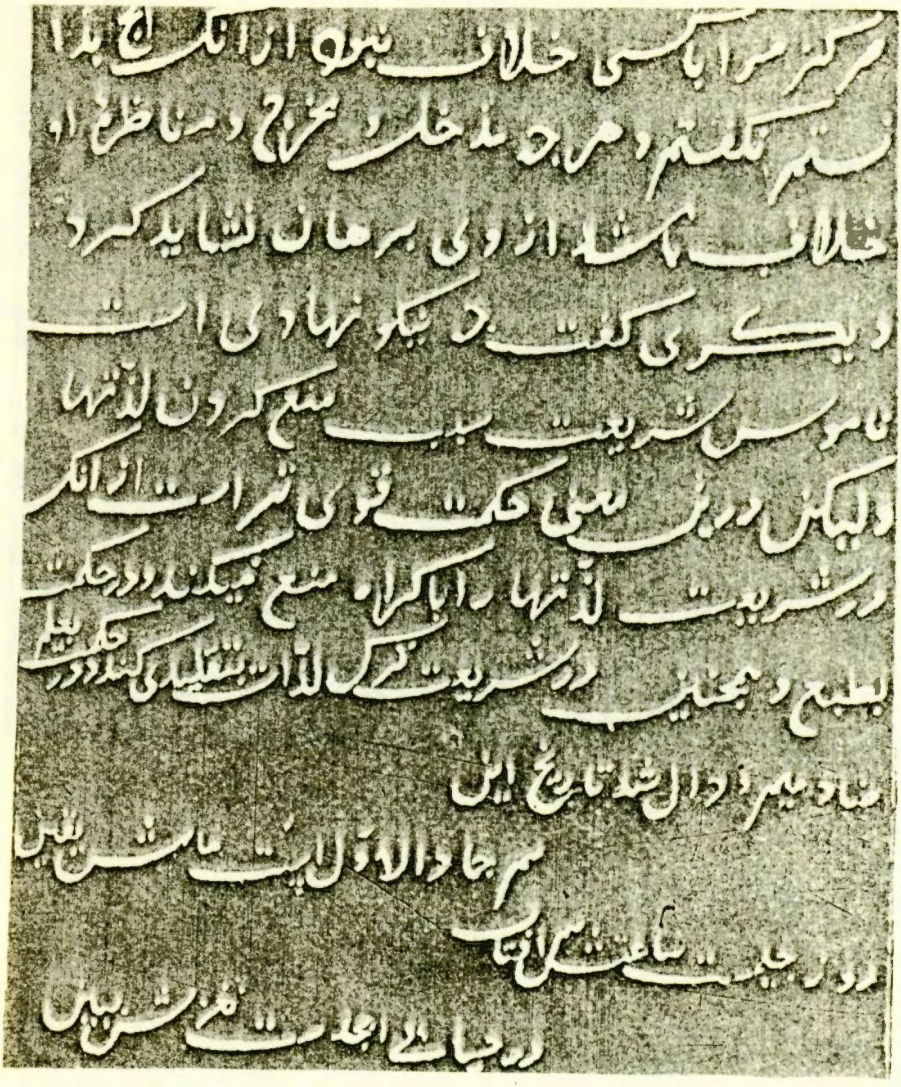
بشناختم و هر علمی که مرا می‌بایست از آنجا باز گشتم تا باز شدم دیگر بود
هر که مرا با کس خلاف نبود از آن سبب که ندانستم نگفتم و هر کس مدخل
و مخرج و مناظره او خلاف بود از وی بیچ برهان معلوم نشاید کرد
دیگر که حجت نگوییها دیگر است ناموس شریعت سبب منع کردن لذتها و کمتر
درین معنی حکمت قوی‌تر است آنکه در شریعت لذتها را با کراه منع می‌کند
و در حکمت بطبع و در شریعت بتقلید می‌کند یعنی بزوال لذت و در حکمت بعلم

تمام شد این کتاب مجمل الحکمه بسادی و فرخی و روز نیک
فرخ مرتبه سوم آبان ماه شهر صفر سنه ثمانین و
ثمانمائه سال هوسمه فی بلاد روم بمدینه سیواس
صاحبه و کاتبه العبد الفقیر المحتاج الی رحمة الله
تعالی الحسن بن محمد بن یعقوب الترکمان غفر الله له
ولوالدیه ولجمیع المسلمین آمین یا رب العالمین

۹ـ صفحهٔ پایانی نسخهٔ شماره ۱۳۲ برلین (مورخ ۶۷۸)

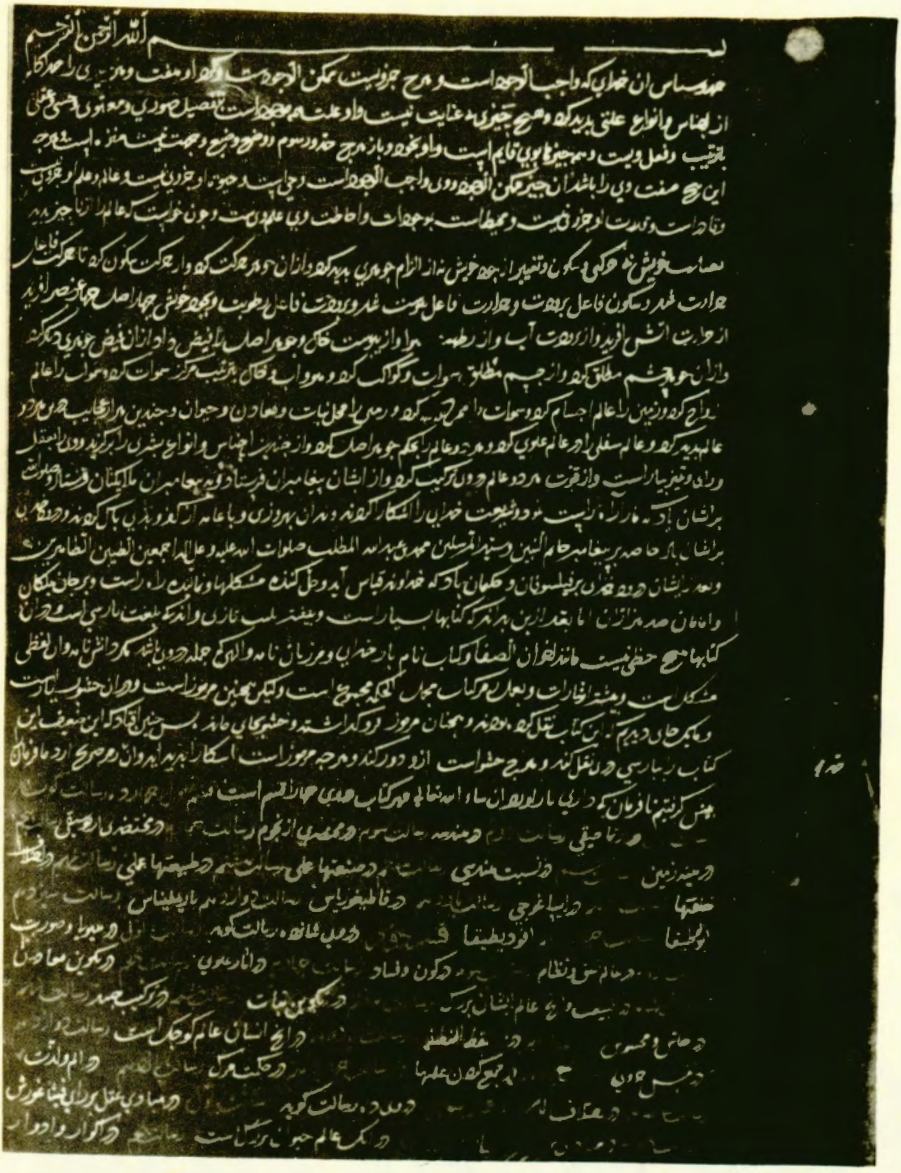


۱۰- صفحهٔ آخر نسخهٔ شمارهٔ ۸۲۲ ملک (مورخ ۷۱۹)

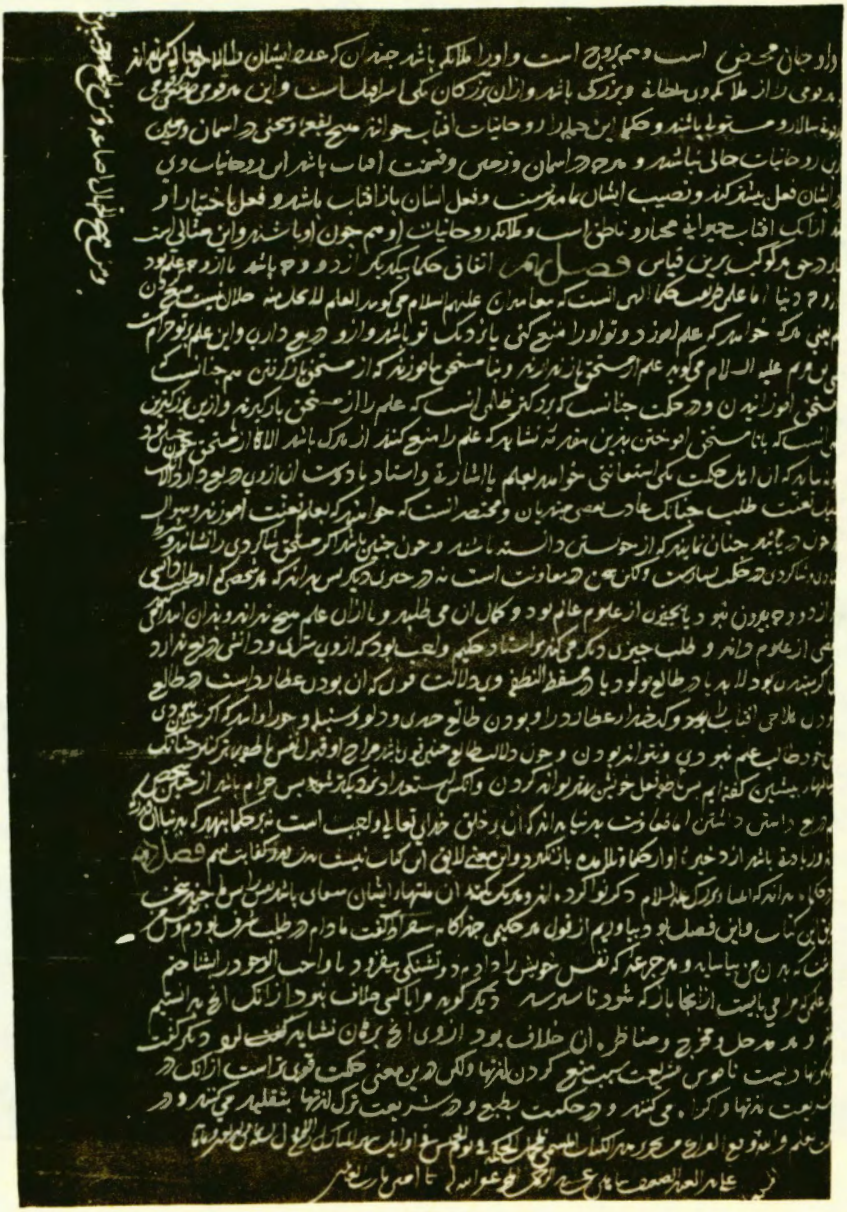


۱۱ـ صفحهٔ پایانی نسخهٔ شمارهٔ ۱۳۱ پاریس (مورخ ۸۴۴)

۱۲ـ صفحهٔ آغاز نسخهٔ شمارهٔ ۱۶۲ پاریس (مورخ ۸۴۸)



۱۳ـ صفحهٔ اول نسخهٔ پاریس شمارهٔ ۱۶۲ (مورخ ۸۴۸)

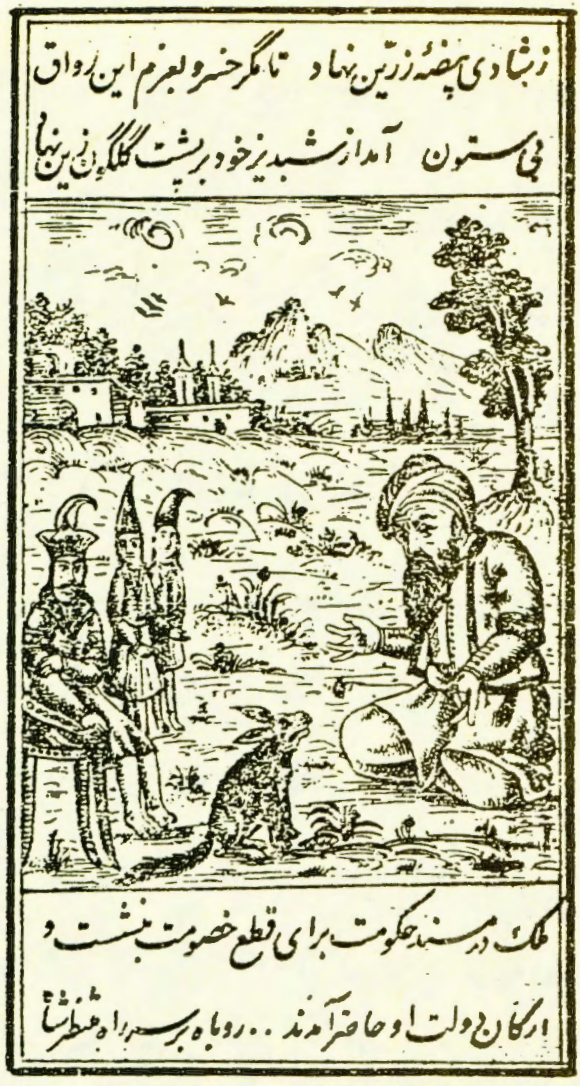


۱۴- برگ ۵۷ از نسخهٔ شمارهٔ ۱۶۲ پاریس (مورخ ۸۴۸)

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین

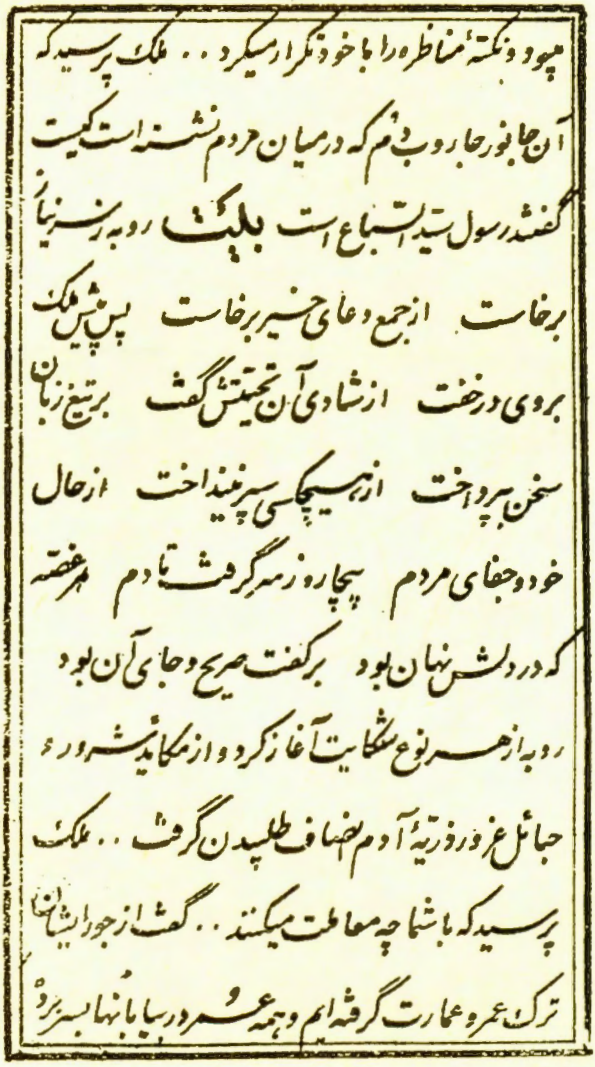
سپاس و ستایش آن خدایرا که او واجب الوجود است و هر چه جز وی است
ممکن الوجود است و هر چه ممکن الوجود است کرده اوست و هر چیزی را جز آنکه
از اجناس و انواع علتی بدید کرد و هیچ چیزی نه علت نه آفریند و او
علت همه موجودات است و موجودات بتفصیل صوری و معنوی و حسی
و عقلی بترتیب فعل وی است و همه چیزها بوی قایم است و او بخود
قایم و از هیچ جهت در اسم و وضع و طبع و جهت است منزه و هر چه این پنج
صفت ویرا باشد آن چیز ممکن الوجود بود و وی واجب الوجود است
و حی و حیوة وی جزوی نیست و عالم است و علم او جزو او نیست و قادر است
و قدرت او جزو او نیست و محیط است بموجودات و احاطت وی
علم وی است و چون خواست عالم را از ناچیز بدید آورد
نهایت خویش نه حرکتی و سکونی و تغیر را از خود خویش نه از الزام
نخست جوهری بدید کرد و از آن جوهر حرکت آورد و از حرکت سکون کرد تا حرکت

۱۵ـ آغاز نسخهٔ عزت قویون (ترکیه)



مپرد

۱۶ـ صفحه‌ای از رسالهٔ «نطق صامت» (رسالهٔ حیوان)



میود و نکتهٔ مناظره را با خود تکرار میکرد . . ملک پرسید که
آن جانور جاروب دُم که در میان مردم نشسته است کیست
گفتند رسول سید السباع است بلبل روبه زشت نیاز
برخاست از جمع دعای خیر برخاست پیش پیش ملک
بروی درخت از شادی آن تحیتش گفت بر تیغ زبان
سخن پرداخت از هیچکسی سپر نینداخت از حال
خود و جفای مردم بیچاره زمر گرفت تا دم هر غصه
که در دلش نهان بود بر گفت صریح و جای آن بود
روبه از هر نوع شکایت آغاز کرد و از مکاید شرور
جبائل غرور ذریهٔ آدم انصاف طلبیدن گرفت . . ملک
پرسید که با شما چه معاملت میکنند . . گفت از جور ایشان
ترک عمر و عمارت گرفته ایم و همه عمر در بیابانها بسر برده

بااین

۱۶-۱- صفحه‌ای دیگر از رسالهٔ «نطق صامت» (رسالهٔ حیوان)

فهرستها

فهرست نامهای تاریخی و افسانه‌ای

فهرست جغرافیائی

فهرست نام کتابها و دانشها

MUJMAL AL-ḤIKMAH

An Abridged Persian Translation of Rasā'il-i Ikhwān al-Ṣafā

Edited by
Muḥammad-Taqī Dānishpazhūh
and
Iraj Afshār

Institute for Humanities
and
Cultural Studies
Tehrān 1996

MUJMAL AL-ḤIKMAH

An Abridged Persian Translation of Rasā'il-i Ikhwān al-Ṣafā

Edited by
Muḥammad-Taqī Dānishpazhūh
and
Iraj Afshār

Institute for Humanities
and
Cultural Studies
Tehrān 1996

شابک ۸-۰۱۹-۴۲۶-۹۶۴
ISBN 964-426-019-8

بها: ۸۰۰۰ ریال