

شرح فصوص الحکم

منسوب

ابو نصر فارابی

از

محمد تقی دستاربادی

بکوشش

محمد تقی دانش پژوه

تران ۱۳۵۸

This is a reproduction of a book from the McGill University Library collection.

Title: **Sharḥ-i Fuṣūṣ al-ḥikmah**
Author: **Astarābādī, Muḥammad Taqī, d. 1648**
Publisher, year: **Tihrān : Mu'assasah-i Muṭāla'āt-i Islāmī Dānishgāh-i Mak'Gill, Shu'bah-'i Tihrān, 1980**
Series: **Silsilah-'i dānish-i Irānī ; 22.**

The pages were digitized as they were. The original book may have contained pages with poor print. Marks, notations, and other marginalia present in the original volume may also appear. For wider or heavier books, a slight curvature to the text on the inside of pages may be noticeable.

ISBN of reproduction: 978-1-77096-205-7

This reproduction is intended for personal use only, and may not be reproduced, re-published, or re-distributed commercially. For further information on permission regarding the use of this reproduction contact McGill University Library.

McGill University Library
www.mcgill.ca/library

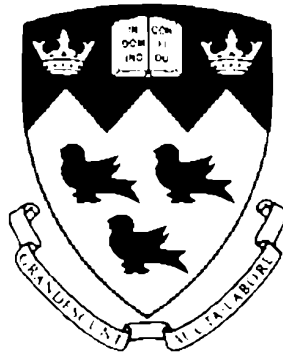
McGill University Libraries

B 753 F33F8733 1980

Sharh-1 Fuṣūṣ al-ḥikmah /



3 001 219 238 5



McGill
University
Libraries

Islamic Studies Library

**Acquired
with funds from the
Aga Khan Foundation**



دانشگاه مک‌گیل

دانشگاه مک‌گیل، مونترال - کانادا
مؤسسه مطالعات اسلامی، شعبه تهران
ماهیت کازی دانشگاه تهران



دانشگاه تهران

Shah-i Furs al-Hikmah

شرح فصوص الحکم

مؤلف

ابو نصر فارابی

« از »

محمد تقی اسیر آبادی

بکوشش

محمد تقی دانش پژوه

تهران ۱۳۵۸

ISLAMIC STUDIES LIBRARY

سلسله دانش ایرانی

۲۲

زیرنظر

چارلز آدامز

استاد دانشگاه مک‌گیل
مدیرمؤسسه مطالعات اسلامی

مهدی محقق

استاد دانشگاه تهران
وابسته تحقیقاتی دانشگاه مک‌گیل

انتشارات

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل

شعبه تهران

با همکاری دانشگاه تهران

صندوق پستی ۳۱۴/۱۱۳۳

تعداد ۱۵۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانه حیدری چاپ شد

چاپ و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به اجازه ناظران این سلسله است

قیمت ۸۰۰ ریال

مرکزفروش انتشارات زوار و کتابفروشی طهوری

سلسله دانش ایرانی

انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا - مونترال،

شعبه تهران

باهمکاری دانشگاه تهران

زیر نظر: مهدی محقق و چارلز آدامز

- ۱ - شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت سبزواری ، قسمت امور عامه و جوهر و عرض بامقدمه فارسی وانگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی ، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق . (چاپ شده ۱۳۴۸)
- ۲ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری ، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمه انگلیسی پروفیسور ایزوتسو (جلد اول ، چاپ شده ۱۳۵۲)
- ۳ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری ، مقدمه فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات ، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم ، زیر چاپ)
- ۴ - مجموعه سخنرانیها و مقاله ها در فلسفه و عرفان اسلامی (بزبانهای فارسی عربی و فرانسه وانگلیسی) ، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندت (چاپ شده ۱۳۵۰)
- ۵ - کاشف الاسرار نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به چند پرسش و رساله در روش سلوک و خلوت نشینی ، با ترجمه و مقدمه به زبان فرانسه ، به اهتمام دکتر هرمان لندت (۱۳۵۸)
- ۶ - مرموزات اسدی در مزمورات داودی ، نجم الدین رازی ، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی و مقدمه انگلیسی دکتر هرمان لندت (چاپ شده ۱۳۵۲)

- ۷ - قبسات میرداماد بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم ، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفیسور ایزوتسو بامقدمه انگلیسی (جلد اول ، متن ، چاپ شده ۱۳۵۶)
- ۸ - مجموعه رسائل و مقالات درباره منطق و مباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ ۱۳۵۳)
- ۹ - مجموعه مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار پروفیسور هانری کربن ، زیر نظر دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶)
- ۱۰ - ترجمه انگلیسی شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت ، قسمت امور عامه و جوهر و عرض ، به وسیله پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق بامقدمه ای در شرح احوال و آثار آن حکیم (چاپ شده در نیویورک ۱۳۵۶)
- ۱۱ - طرح کلی متافیزیک اسلامی بر اساس تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت به زبان انگلیسی ، تألیف پروفیسور ایزوتسو (آماده چاپ)
- ۱۲ - قبسات میرداماد (جلد دوم) ، مقدمه فارسی و انگلیسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ ، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ)
- ۱۳ - افلاطون فی الاسلام ، مشتمل بر رساله های از فارابی و دیگران و تحقیق در باره آنها ، به اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)
- ۱۴ - فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی ، تألیف دکتر مهدی محقق به پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)
- ۱۵ - جام جهان نما ، ترجمه فارسی کتاب التحصیل بهمنیار بن مرزبان ، به اهتمام عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پژوه (زیر چاپ)
- ۱۶ - جاویدان خرد ابن مسکویه ، ترجمه تقی الدین محمد شوشتری ، به اهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفیسور محمد ارکون و ترجمه آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

- ۱۷ - بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی ، از دکتر مهدی محقق ، با مقدمه انگلیسی از پروفسور ژوزف فان اس و ترجمه آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵)
- ۱۸ - انوار جلیه ، عبدالله زنوزی ، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی ، با مقدمه انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴)
- ۱۹ - الدرّة الفاخرة ، عبدالرحمن جامی ، به پیوست حواشی مولف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه به اهتمام دکتر نیکولا هیر و دکتر موسوی بهبهانی و ترجمه مقدمه انگلیسی آن از استاد احمد آرام (۱۳۵۸)
- ۲۰ - دیوان اشعار و رسائل امیری لاهیجی شارح گلشن راز ، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمه انگلیسی از خانم نوش آفرین انصاری (چاپ شده ۱۳۵۷)
- ۲۱ - دیوان ناصر خسرو ، (جلد اول ، متن بانضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷)
- ۲۲ - شرح فصوص الحکمه منسوب به ابونصر فارابی ، از محمدتقی استرآبادی ، به اهتمام محمدتقی دانش پژوه ، با دو مقاله بزبان فرانسه از خلیل جبر و س. پینس و ترجمه آن دو مقاله از دکتر ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸)
- ۲۳ - رباب نامه ، سلطان ولد پسر مولانا جلال الدین رومی ، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی (نزدیک انتشار)
- ۲۴ - تلخیص المحصل ، خواجه نصیر الدین طوسی بانضمام چند رساله از آن حکیم ، به اهتمام عبدالله نورانی (نزدیک انتشار)
- ۲۵ - شرح فصوص الحکم محی الدین ابن عربی ، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی و مقدمه انگلیسی از دکتر هرمان لندلت (زیر چاپ)
- ۲۶ - ترجمه شرح بیست و پنج مقدمه ابن میمون از ابو عبدالله محمد بن ابی بکر تبریزی ، بوسیله دکتر سید جعفر سجادی بانضمام متن عربی به تصحیح دکتر حسین اتای (زیر چاپ)

- ۲۷ - الشامل فی اصول الدین ، امام الحرمین جوینی ، به اہتمام پروفیسور ریچارد فرانک و ترجمہ مقدمہ آن از دکتر جلال مجتہوی (زیر چاپ)
- ۲۸ - الامد علی الابد ، ابوالحسن عامری ، به اہتمام پروفیسور اورت روسن و ترجمہ مقدمہ آن از دکتر جلال مجتہوی (چاپ شدہ ۱۳۵۷)
- ۲۹ - بنیاد حکمت سبزواری ، پروفیسور ایزوتسو ، تحلیلی تازہ ونو از فلسفہ حاج ملاہادی سبزواری ترجمہ دکتر جلال مجتہوی (زیر چاپ)
- ۳۰ - معالم الاصول ، شیخ حسن بن شہید ثانی ، با مقدمہ فارسی دربارہ نحو علم اصول و مقدمہ انگلیسی دربارہ علم معنی شناسی در اسلام ، باہتمام دکتر مہدی محقق و پروفیسور ایزوتسو (زیر چاپ)
- ۳۱ - زاد المسافرین ناصر خسرو (متن فارسی بر اساس نسخہ ای کهن) ، باہتمام پروفیسور ویکنز (آمادہ چاپ)
- ۳۲ - زاد المسافرین ناصر خسرو (ترجمہ انگلیسی با مقدمہ) ، از پروفیسور ویکنز (آمادہ چاپ)
- ۳۳ - شرح قبسات میرداماد ، احمد بن زین العابدین العلوی معروف بہ سید احمد علوی ، باہتمام دکتر مہدی محقق (آمادہ چاپ)

فهرست مطالب *

یک	مقدمه در معرفی و تحلیل کتاب از محمد تقی دانش پژوه
سیزده	ابن سینا و مولف رسالة الفصوص فی الحکمه از س. پینس
هفده	آیا مؤلف فصوص الحکمه قارایی است؟ از خلیل جبر
۳	گفتار نخستین در وجود فلسفه و بیان و موضوع فلسفه اولی و کیفیت تنزل آن بعلوم جزئی
۸	گفتار دوم در جدایی فلسفه از کلام و نحو بحث هریک
۱۲	گفتار سوم در بیان مسأله اثبات واجب و نفی برهان لم که «الواجب لا برهان له»
۱۶	گفتار چهارم در بیان معنی وجود و شیئی
۲۰	گفتار پنجم در بیان معنی ماهیت و ذاتی و عرضی و جنس و فصل و هویت
۲۷	فص (۱) در ماهیت و هویت امور
۴۰	باب از سخن در بر این که گفته اند بر اثبات واجب الوجود
۵۲	فص (۲) ماهیت معلول و وجودش فی ذاته ممتنع نیست
۶۲	فص (۳) ماهیت معلول از جهت ذاتش «لیس» و از جهت غیرش «ایس» است
۶۴	باب آرای خلق در عالم و حدوث و قدم و کیفیت صدور نظام از ذات شیئی
۸۴	بحث تفصیلی درباره اثبات هیولی
۱۰۵	فص (۴) هر ماهیتی مقول بر کثیرین است
۱۰۸	فص (۵) هر فرد از افراد ماهیتی که مشترك در آن افراد است ...
۱۱۲	فص (۶) فصل را مدخلی در ماهیت جنس نیست
۱۱۴	فص (۷) وجوب وجود به فصول منقسم نمی شود

- ۱۱۵ فص (۸) وجوب وجود منقسم نمی شود با جهل کثیرین بعدد
- ۱۲۰ فص (۹) وجوب وجود تقسیم نمی شود به اجزاء قوام
- ۱۲۲ فص (۱۰) واجب الوجود را موضوعی نیست
- ۱۳۵ فص (۱۱) واجب الوجود عالم است به جمیع ممکنات
- ۱۳۸ آراء قدما درباره علم
- ۱۴۳ کیفیت علم باری تعالی به جزئیات
- ۱۵۶ اتحاد عاقل و معقول را نتوان فهمید
- ۱۶۳ فص (۱۲) ذات واجب تعالی حق و باطن و ظاهر است
- ۱۶۶ فص (۱۳) علم واجب الوجود به جزئیات شخصی
- ۱۷۲ فص (۱۴) علم اول و جدانی بود و در علم دو کثرت باشد
- ۲۰۱ فص (۱۵) نفوذ به احدیت، دهشت ابدی، قلم، لوح و خلق
- ۲۰۸ فص (۱۶) نامتناهی در عالم خلق ممتنع است و در عالم امر واجب
- ۲۰۹ فص (۱۷) عالم ربوبی، عالم امر، عالم خلق و دوران عوالم به مبدا تعالی
- ۲۲۴ فص (۱۸) معرفت پروردگار به ذات و به آثار
- ۲۳۴ فص (۱۹) چون ذات حق را شناختی حق را و باطل را خواهی شناخت
- ۲۳۷ فص (۲۰) کنه ذات واجب را نتوان شناخت
- ۲۴۱ فص (۲۱) ادراک، لذت، الم و مطلوب قوه دراکه کمال است
- ۲۴۶ فص (۲۲) کمال و لذت نفس مطمئنه عرفان حق اول است
- ۲۴۹ فص (۲۳) نفس مطمئنه در اتصال شادان و در فراق سوزان است
- ۲۵۶ فص (۲۴) نه هر دارای لذت و صحت بدان آگاه است
- ۲۵۸ فص (۲۵) چون پرده برافتد هر کس به درد خود آشنا شود
- ۲۶۳ فص (۲۶) پرده ها را بربیک سوی نه تا به صقع ملکوت در آیی
- ۲۶۸ فص (۲۷) آنچه نزد خداست در پایه بالای هستی بود

- ۲۷۰ فص (۲۸) آنکه به مشاهده نایل آید ملازم حضرت باشد و دیگران هیچ
- ۲۷۲ فص (۲۹) آسمان وزمین و آب و باران همه نماز می گزارند
- ۲۷۶ فص (۳۰) روح بی شکل و آینده نگر و نقش پذیر عالم جبروت
- ۲۷۸ فص (۳۱) روح انسان جامع عالم خلق و عالم امر
- ۲۸۱ فص (۳۲) نبوت دارای قوه قدسیه و معجزات و مبلغ فرمان خدا
- ۲۸۴ باب از سخن در اثبات و بیان اینکه عالم از معصوم خالی نتواند بود با اعتقاد حکما
- ۲۸۸ نبوت پیغمبر ما محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله
- ۲۹۰ فص (۳۳) ملائکه صور علمیه است و روح قدسی با آنها در ارتباط اند
- ۲۹۲ فص (۳۴) تمهید بیان کیفیت نزول وحی به تجسم جبرئیل
- ۲۹۳ فص (۳۵) قوای روح انسان موکل بر عمل و موکل بر ادراک
- ۲۹۴ فص (۳۶) حفظ شخص و حفظ نوع
- ۲۹۶ فص (۳۷) عمل حیوانی جذب منافع و دفع مضار است
- ۲۹۷ فص (۳۸) عمل انسانی اختیار جمیل و نافع و سدفاقت جهل و سفه است
- ۲۹۸ فص (۳۹) مناسبت ادراک با انتقاش
- ۳۰۱ فص (۴۰) ادراک ظاهری و ادراک باطنی در حیوان
- ۳۰۲ فص (۴۱) تأثیر هر یک از حواس از محسوس خود
- ۳۰۳ فص (۴۲) بصر، سمع، لمس، شمع و ذوق
- ۳۰۴ فص (۴۳) مصوره، واهمه، حافظه، مفکره و متخیله
- ۳۰۶ فص (۴۴) حس ظاهر معنی مخلوط و حاضر را ادراک می کند
- ۳۰۹ فص (۴۵) وهم و حس باطن معنی مخلوط و حاضر را ادراک می کند
- ۳۱۲ فص (۴۶) روح انسانی معنی را به حقیقت ادراک می کند
- ۳۱۸ فص (۴۷) روح قدسی از ملک فراگیرد و در اجسام عالم تأثیر گذارد
- ۳۱۹ فص (۴۸) ارواح عامیه به میل به ظاهر از باطن و مانند
- ۳۲۰ فص (۴۹) حس مشترك در خواب و بیداری فعالیت دارد

دیباجه

از

محمد تقی دانش پژوه

بنام خداوند جان و خرد که زین برتر اندیشه برنگذرد
شرح فارسی که در اینجا می بینیم بر متنی است فلسفی یونانی آمیخته با
عرفان خاوری که به نام «فصوص الحکمة» از فارابی و به نام «الفردوس» و بخشی
از آن بنام «رسالة فی القوی الانسانیة و ادراکاتها» هر دو از ابن سینا دانسته شده است .
از این متن می توان از دو رهگذر جستجو نمود تا شاید دانست که سازنده
و پردازنده آن کیست و از خامه کدام دانشمند ایرانی تراویده است :

۱ - روایت یا نگریستن به فهرستهای کهن و نو و سرگذشت نامدهای آن
دو فیلسوف و یادها که دانشمندان در نوشته های خود از آن کرده اند و نسخه هایی
که از آن به هر سه نام در کتبخانه ها هست و چاپهایی که از آن به این نامها شده
است .

س. پینس *S. Pines* در مجله بررسی های اسلامی *Revue des Etudes Islamiques*
(سال ۱۹۵۱) با سنجش آن با فردوس و القوی الانسانیة و ادراکاتها که هر دو
از ابن سینا دانسته شده است به اینجا رسید ، که فصوص از فارابی نمی تواند
باشد .

مانوئل آلونسو آلونسو *Manuel Alonso Alonso* در مجله الاندلس
Al-Andalus (سال ۱۹۶۰) . در دیباجه ترجمه اسپانیایی فصوص هم از القوی

الانسانية یاد کرده است .

۲ - درایت یا سنجش آنچه که در آن گنجانده شده است با اندیشه‌های شناخته شده فارابی و ابن سینا .

خلیل جرّ " Khalil Georr در مقاله خود در همان مجله بررسی‌های اسلامی *Revue des Etudes Islamiques* (سال ۱۹۴۷) از رهگذر سنجش مطالب آن با سخنان فارابی به اینجا رسیده است که این رساله از فارابی نخواهد بود .
(فهرست دانشگاه قدیس یوسف بیروت ۱۰۷ - فهرست دانشکده الهیات تهران ۱: ۶۱۹) .

اکنون از آن دو رساله ابن سینا جستجو می‌کنیم :

۱ - رساله الفردوس که از ابن سینا دانسته‌اند و در سر گذشت او در تمّة صوان الحکمة بیهقی (ص ۱۹۰) از روی نسخه‌های مراد مالا ، شماره ۱۴۰۸ ، نوشته ۶۳۹ ، و بشیر آغا ، شماره ۴۹۴ ، نوشته ۵۸۹ ، و کوپرولو ، شماره ۹۰۲ ، بی تاریخ (نه نسخه برلین) (ص ۵۵ دیباچه انگلیسی تاریخ بیهقی چاپ ۱۹۶۸ هند) از آن یاد شده است ، ولی در سر گذشت او ، چاپ اهوانی و چاپ کوهلیمان ، یادی از آن نیست . بروکلن (۵۲) و مهدوی (۱۹۲) و قنوائی (۲۳۳) از آن یاد کرده‌اند (فهرست سپهسالار ۵ : ۳۶۱) .

این رساله همان فصوص است که از فارابی پنداشته‌اند .

۲ - رساله (مقاله) فی القوی الانسانية و ادراکاتها، که از ابن سینا دانسته‌اند و در سر گذشت او در تمّة صوان الحکمة بیهقی (ص ۱۸۸) در نسخه‌های تازه یافته آن که نسخه مراد مالا شماره ۱۴۰۸ نوشته ۶۳۹ ، و بشیر آغا شماره ۴۹۴ نوشته ۶۸۹ ، و کوپرولو شماره ۹۰۲ بی تاریخ باشد . و همچنین در عیون الانباء فی طبقات الأطباء ابن ابی اصیبه (۲: ۱۰) ، و در همان سر گذشت چاپ کوهلیمان (ص ۱۱۲) از روی همین عیون الانباء (نه نسخه د ب ، آن که شاید بشیر آغا باشد) از آن

یاد شده است (نه در چاپ اهوانی) .

این رساله در تسع رسائل ابن سینا چاپ شده است (ص ۴۲ - ۴۸) و همان فص^{۳۰} تا میانه فص^{۵۰} فصوص است ، چنانکه در الثمرة المرضیة دیتربشی (ص ۷۲ - ۷۹) و هامش شرح الهدایة صدرای شیرازی (ص ۳۳۸ - ۳۴۵) می بینیم (مهدوی ۲۰۶ - فنوائی ۹۵) .

از آنچه گذشت گویا بر می آید که در ۶۳۹ و ۶۸۹ آن را از ابن سینا می دانسته اند .

رساله دیگری داریم که سر نوشت فصوص را دارد و به نامهای گوناگون : اثبات العقول ، اثبات الواجب ، سلسلة الفلاسفة ، العرش ، المرشیة ، العروس ، العروش ، کیفیة الموجودات ، خوانده شده و از ابن سینا دانسته اند (فهرستهای دانشگاه ۷۸:۳ و ۱۱۳ و ۳۰۱ و ۲۴۲۵:۶ و سپهسالار ۳۱۷:۵) و در تمة صوان الحکمة بیهقی (نسخه های تازه یافته آن نه نسخه برلین) ص ۱۸۸ چاپ لاهور این نام دیده میشود . و آن نزدیک است به شرح رساله زینون الکبیر منسوب به فارابی و همه آن هم (همان العروس) در رساله فی ابضاح براهین مستنبطة من مسائل عویصة ، از ابن سینا گذارده شده است ، همین است که دو ترجمه فارسی هم دارد (فهرست مهدوی ص ۳۸ و ۸۹) .

در این متن (فصوص) در برخی از چاپها ۶۱ بند است و عنوانهای آن در برخی از نسخه ها و در شرح غازانی و استرآبادی و گمنام «فص» میباشد (دیباچه نگارنده بر منطق ابن مقفع ص ۸۳) . در فهرستهای کهن و سر گذشت نامه های دیرینه ابن الندیم و صاعد اندلسی و بیهقی و قفطی و ابن ابی اصیبعه و شهرزوری و ابن خلکان و صفدی و همچنین روضات الجنات خوالساری از فصوص فارابی یادی نیست . تنها چلیبی از آن نام برده است . شوشتری در مجالس المؤمنین در سر گذشت او گفته است در رساله فصوص که به او نسبت میدهند .

در فهرست‌های عمومی بروکلین و آتش و مژگان و محفوظ در فهرست مؤلفات فارابی، و فتوانی و مهدوی و قاضی وردف (به‌روسی در ۱۹۷۵) و کور کبیس عواد و میخائیل عواد (در مجله‌المورد ۴: ۳ سال ۱۳۷۵) همچنین در فهرست‌های کتابخانه‌های جهان از نسخه‌های آن به نام فصوص که بیش از ۸۷ است یاد شده است، همچنین آنکه در فهرست‌های گوناگون به نام «الفردوس و رساله فی القوی الالسانیة و ادراکاتها» به نام ابن سینا برمی‌خوریم.

در پایان نسخه فصوص شماره ۴/۶۳۴ مجلس و در مجموعه شماره ۱۰۳۵ دانشگاه ص ۱۶۳ (فهرست ۳: ۶۵۳) شعر «نظرت بنورالعقل...» که در جامع الاسرار آملی (ص ۵۸۴) بی‌نسبت آن به کسی دیده می‌شود آمده و از فارابی دانسته شده و در نسخه مجلس آن را از نگارنده این رساله دانسته‌اند.

این متن چندین بار به چاپ رسیده است: استانبول ۱۲۹۱ (۱۸۷۴)، مصر ۱۳۲۵ (۱۹۰۷) و ۱۳۳۵ (۱۹۱۷)، دکن ۱۳۳۵ و ۱۳۴۳ و ۱۳۴۵، بمبئی ۱۳۳۷ (۱۹۲۱)، بیروت ۱۹۲۱، مشهد در مجله دانشکده الهیات.

دیریشی آن را در ۱۸۹۲ با ترجمه آلمانی و اولکن آن را در ۱۹۴۱ با ترجمه ترکی و مانوئل آلونسو آلونسو تنها ترجمه اسپانیایی آن را در مجله اندلس در ۱۹۶۰ نشر کرده‌اند. شادروان مهدی الهی قمشاهی نیز آن را به فارسی در آورده و آن در ۱۳۲۴ خورشیدی چاپ شده است (مشاور ۴۰۸).

شمس‌الدین محمد خفری در گذشته ۹۳۵ یا ۹۵۷ در اثبات الواجب (برک ۱۲۹ شماره ۸/۹۲۶ دانشگاه) و میرداماد استرآبادی در گذشته ۱۰۴۱ در القیسات (ص ۲۰ و ۹۹ و ۴۱۳ و ۴۴۷ و ۴۴۹ چاپ دکتر مهدی محقق) و در الصراط المستقیم (برک ۳۴ شماره ۱/۲۷۹ دانشگاه) و صدرای شیرازی در گذشته ۱۰۵۰ در المبدء و المعاد (ص ۴۰ چاپ آشتیانی و ص ۲۹ چاپ ۱۳۱۴) و در اسفار چاپ تازه ۱: ۲۰۱ و ۶: ۶۳ (فهرست دانشگاه ۳: ۱۰۱ و ۱۱۳) همچنین سید العلماء

نظام‌الدین احمد دشتکی شیرازی در گذشته ۱۰۱۵ در اثبات الواجب (دانشگاه ۱۳۱:۳) از فصوص یاد کرده و بندهایی از آن را آورده‌اند. در الحکمة المتعالیة شمسی کیلانی دانشمند سده ۱۱ (برکک ۱۳۹ رخطی شماره ۸۶۷ فیضیه قم) نیز دو بندی از آن به نام فارابی هست.

باری این متن مانند آثار دیگر فارابی که در آغاز نام آنها کلمات «تعالمیق» یا «تعلمیق» و «کلام» و «فصول» آمده‌است چنانکه در فهرستها میخوانیم (الفارابی فی المراجع العربیة از حسین علی محفوظ) از بندهای کوتاهی ساخته شده است و گویا همین سبب شد که آن را «فصوص» بخوانند و از او بدانند.

«رسالة ما یصح و ما لا یصح من احکام النجوم» فارابی را که «فضیلة العلوم و الصناعات» هم خوانده شده است فصوص صغیر نامیده‌اند (فهرست الهیات ۱: ۲۴۲ و ۲: ۲۵۳) گویا برای اینکه دارای بندهای کوتاه‌است درست مانند فصول من الحکمة (فهرست سپهسالار ۵: ۳۷۵ ش ۲۹۱۲/۹۷) که چندین بند کوتاه در آن هست. از آنچه گفته‌ایم مانا بتوان پنداشت که فصوص از فارابی نخواهد بود به‌ویژه سبک آن با روش نگارش شناخته شده او سازگاری ندارد و شاید با روش ابن سینا بهتر بسازد چه او با اینگونه سخنان کوتاه و گنگ و آمیخته با استعارات و ابهامات در اشارات و رساله‌های تمثیلی و جز اینها آشنایی دارد ولی فارابی را چنین سبکی نیست.

سه رساله دیگر بنام «فصوص» می‌شناسیم:

۱- از ابوالعلاء صاعد بن حسن بن عیسی موصلی بغدادی اندلسی لغوی ادیب در گذشته ۴۱۷ که مانند النوادر ابوعلی قالی است و نسخه مورخ ۹۶۹ آن در کنجینه جامع قرابین هست (چلبی - مجله معهد المخطوطات ۵: ۱۲ - معجم المؤلفین ۴: ۳۱۸).

۲- از شیخ نجم‌الدین به نام فصوص روحانی که در بهجة الروح (چاپ

بنیاد فرهنگ ایران ص ۲۵). داستان قنس و خنیاگری آن از آن آورده شده است (فهرست موسیقی نامه‌ها ص ۱۵۶).

۳ - فصوص الحکم ابن العربی که به گفته صلاح‌الدین منجد اومی پنداشته است که وی نخستین بار چنین نام گذاری کرده است.

بر این متن کوتاه چندین دانشمند ایرانی شرح و حاشیه به عربی و فارسی نوشته‌اند:

۱ - امیر سید اسماعیل حسینی شب غازی در گذشته روز شنبه ۱۸ محرم ۹۱۹ در تبریز در ۶۹ سالگی، شاگرد علاء‌الدین علی قوشچی و معین‌الدین میبدی و جلال‌الدین دوانی، که به نام سلطان یعقوب بایندری آق قویونلو (۸۸۴ - ۸۹۶) شرحی آمیخته و کوتاه و روشن بر آن نگاشته و در روز آدینه ۲۵ ع ۸۹۶ آن را به پایان برده است. (دانشمندان آذربایجان ۳۹ - روضات الجنان کر بلائی ۱: ۴۳۴ و ۵۸۸ تا ۵۹۰).

از این شرح ۴۵ نسخه در فهرست‌ها نشان داده‌اند، و هورتن آن را در ۱۹۰۵ - ۱۹۱۴ چاپ کرده و در استانبول در ۱۲۹۱ و در تهران به سال ۱۳۱۸ نیز چاپ شده است (فهرست دانشگاه ۳: ۱۰۰ و ۲۸۱) در هامش بر که ۱ نسخه رامپور ۱۰۳ حکمت (M 8088) از همین شرح آمده است که این شرح از قطب شیرازی است از این روی در دو فهرست رامپور و سالار جنگ هم چنین نوشته شده است و بروکلمن و آنش و مژگان نیز فریفته آن شدند و شیرازی را از شارحان پنداشتند.

۲ - سید محمد بدرالدین ابوفراس حلبی از این شرح به نام فصوص الکلم علی فصوص الحکم گزین کرده و در آن روی هم ۶۳ فص آمده است و آن در قاهره در ۱۳۳۵ به چاپ رسیده (همانجا ۱۰۱).

۳ - شرحی آمیخته بر آن از گمنام که در آن از صدرای شیرازی و میرداماد و شبستری و مولوی و شیخ اشراقی شهید و شارح کتاب او و کلینی یاد شده است.

نسخه‌ای از آن در آستان رضوی (۴ : ۱۸۹ ش ۸۳۶) هست که آغاز و انجام آن افتاده و نمی‌توان شناخت که از کیست و همین اندازه پیداست که از سده یازدهم باید باشد. نسخه از نیمه‌های فص یکم است تا می‌رسد به شرح فص بازپسین آن. ۴ - شرح فصوص که برای داد پاشا فرمان روای بغداد در گذشته ۱۲۴۲ ساخته‌اند و در فهرست اسعد طلس (ص ۱۰۹) و جیوری (۲ : ۲۸۵) از نسخه آن یاد شده است (بروکلمن ۱ : ۲۱۱ - فهرست دانشگاه ۳ : ۲۸۱).

۵ - از شرح فصوص امیر جلال استرآبادی شاگرد دوانی که در ۹۳۱ در گذشته است نیز یاد کرده‌اند (فهرست آستان رضوی : ۴ : ۱۸۷ - فهرست دانشگاه ۳ : ۲۸۱ - دانشمندان آذربایجان ۳۹) ولی اکنون چیزی درست درباره آن نمی‌دانم.

۶ - در فهرست دانشگاه (۳ : ۱۱۹) از حاشیه بر بندگی از فصوص یادی هست. ۷ - دانشمندی در همین روز کاران برای محیی‌الدین صبری کردی فصوص را در سه مقصد گذارده است : ۱ - احکام الماهیات در ۶ فص . ۲ - الهیات در دو مطلب : الواجب و صفاته در ۲۲ فص ، ابداعیات در ۳ فص . ۳ - انسان در دو مطلب : الاجزاء العامة للماهیة در ۱۹ فص ، نبوت در ۳ فص . نام آن عجائب النصوص فی تهذیب الفصوص است و آن با هیا کل النور سهروردی و ترجمه کبری به عربی از شمس‌الدین محمد کرگانی در مصر به سال ۱۳۳۵ به چاپ رسیده است. در برخی از فهرستها (مشار ۶۱۸ - معجم المطبوعات ۱۰۶۱) آن را از شیخ اشراقی پنداشتمند گویا چون هیا کل النور از او است ولی خود نسخه گواهی میدهد که چنین نیست.

همه اینها که یاد کرده‌ایم به عربی است.

۸ - همین شرح که به فارسی است و جدا از متن نه آمیخته با آن و ناتمام و میرسد به فص ۴۲ ، و از ابو جعفر محمد تقی پسر عبدالوهاب پسر حسین پسر سعدالله

پسر حسین استرآبادی مشهدی است ، او در ۱۰۵۸ در گذشته و دانشمندی فیلسوف و متکلم و شاعر بوده و از او است کتابی در اخلاق و جز آن .

استرآبادی آن را به گواهی دیباچه آن در ماه رمضان سال ۱۰۵۶ برای دوستان خود (ص ۱) که باریگر هم گویا از آنها یاد کرده است (ص ۸۴) آغاز کرده و گویا مر که او در ۱۰۵۸ نگذاشته است که آن را به پایان برد و نسخه های آن تا به فص ۴۲ میرسد .

تا آنجا که می دانه پنج نسخه از آن در دست هست .

۱ - بندی از آن در الهیات تهران (۱ : ۸۵ و ۱۴۵ ش ۲۳ / ۲۴۲) .

۲ - بندی از آن در سپهسالار تهران (۵ : ۲۱۵ ش ۸۲ / ۲۹۱۲) .

۳ - همه آن در مجلس تهران ، شماره ۳ / ۳۳۰ طباطبائی ، به نسخ و استعابق ۱۱۰۱ در ص ۸۳ - ۲۷۰ مجموعه .

۴ - همه آن در آستان رضوی طوس شماره ۸۳۵ (۴ : ۱۸۸ - شهرستانها ۸۷۶) به نسخ محمد امین شریف پسر محمد علی استرآبادی در روز آدینه ۱۷ ج ۱۰۹۷ / ۲ ، برای مولانا محمد امین که به جای برادر شارح و به جای پدر همین نویسنده به شمار می آمد ، از روی نسخه های که پاره ای از آن نوشته خود شارح بوده است .

۵ - همه آن در مجله و عه آفای لاجوردی در قم ، مورخ ۹ شعبان ۱۰۹۷ (آشنایی با چند نسخه خطی ، دفتر ۱ ص ۱۱۵) .

این نسخه به دستم فرسیده است و تنها از نسخه های ۳ و ۴ در این چاپ بهره بردم .

سر گذشت استرآبادی در امل الامل (۲ : ۲۵۲) آمده و در کشف الحجب (۳۵۷) و ذریعه (۱۳ : ۳۸۱) و فهرست منزوی (۸۱۲) و المورد گفتار عواد و فهرست دانشگاه (۳ : ۱۰۰ و ۲۸۱) و دیگر فهرستها یاد آن هست .

او در این شرح فصوص را منسوب به فارابی می‌داند (ص ۱) و میگوید که در هنگام پرداختن به این شرح جز الهیات شفاء و چند رساله از قدماء و فارابی و يك نسخه از فصوص چیزی در دست نداشته‌ام (ص ۱۰۲) . .

در این شرح یاد میشود از: زرادشت آذربادگانی پیامبر مجوس (ص ۴۵) و ذی مقراطیس (۶۴) و افلاطون (۲۰۳) و ارسطاطالیس و ازبار ارمیناس و برهان و طوبیقای او (۲۰ و ۳۷ و ۴۶ و ۶۴ و ۲۶۳) و فروریوس صوری و ایساغوجی‌اد (۳ و ۲۲) و افلوطنین و خلصة او (۱۷۷) و انولوجیای منسوب به ارسطو (۱۲۷ ، ۱۳۲ ، ۱۷۷ ، ۱۹۳ ، ۲۰۵ ، ۳۰۷ و) و اسکندر افرودیسی و رساله عقل‌او (۱۲۵ ، ۱۲۹ ، ۱۸۳ ، ۱۹۸) و شراح ارسطو (۶۴) و اوائل حکماء (۹۰ ، ۹۴ ، ۱۴۳) و فلسفی و متکلم و اشعری و معتزلی (۸ ، ۳۶ ، ۷۲ ، ۷۳) و امامیه و اهل سنت (۲۳۶) و احادیث اهل‌البیت (۲۷۵) و بر اهمه هند و سلوک و ریاضات و مجاهدات آنها (۲۶۱) و فارابی و سیاست مدنی او (۱۸۴) و مبادی موجودات او (ص ۴۵ و ۱۴۲ و ۱۸۴) و تعلیقات او (۲۵ ، ۲۰۰) و الجمع بین الرايين او (۶۴) و رساله عقل او (۱۲۶) همچنین فارابی و ابوالفرج قمی و ابوالبرکات و مشکویه رازی و افضل کاشانی و عرض‌نامه او (۱۹۳ ، ۱۹۵ ، ۱۹۶) و ابن‌سینا و شفاء و اشارات و مبده و معاد او (۱۸ ، ۸۳ ، ۹۴ ، ۱۰۴ ، ۱۴۶ ، ۱۶۱ ، ۱۹۷ ، ۲۱۸ ، ۲۲۲) و مشکویه رازی و فوز السعادة او (۱۳۳ ، ۱۸۰ ، ۱۹۱ ، ۱۹۵ ، ۱۰۷) و حکیم بزرگ ابوالقاسم فردوسی و شعر فارسی او (۲۴۰) و بهمنیار و تحصیل او (۴۹) و شهرستانی و ملل و نحل او (۱۳۸) و شیخ مقبول سهروردی و حکمت اشراق او (۲۲۲) و محیی‌الدین ابن‌العربی و قصوص او (۲۷) و شرف شفرده (۱۹۰) و مولوی رومی (۲۱۵) و خواجه طوسی و شرح رساله علم او (۱۴۸) و ابن کمونه (۱۱۵) و نظام نیشابوری و تفسیر او (۲۰۱) و محقق شریف (۵۵) و خفزی و سواد العین و حاشیه او و یادی که او از حکماء فرس کرده است (۴۳ ، ۴۵ ، ۵۵ ، ۵۷ ، ۱۱۵ ، ۱۴۷ ،

(۲۱۹) و دوانی و زوراء او (۵۷) و میرداماد (۷۶) و استادنا ابوالقاسم فندرسك (۲۱۸) و در ص ۷۹ و ۱۵۵ این شرح نزدیک به آنچه که در صنایعۀ فندرسکی می بینیم آمده و گویا شارح آن را در دست داشته است. نیز از رازی محاکم و غیاث المدققین و شمسای گیلانی (۱۳ و ۱۱۵) و یکی از فضلاء (۷۲) و بعضی دانایان (۱۰۲) و یکی از دانایان (۲۲۰) که شاید از اینها صدرای شیرازی را خواسته باشد و نیز شاعر فارسیان (۲۷۳).

او از خود به عبارت « فقیر حقیر . . . من بی بضاعت » (۱۹۳) یاد میکند. در ص ۹۱ شرح ما از « سید الفضلاء امیر عبدالرزاق کاشی » یاد میشود. او همان سید امیر عبدالرزاق فرزند میرنجر یوسف پزشک رضوی کاشانی است که شاگرد مدرس سلطان العلماء خلیفه سلطان بوده است در حدیث و فقه و اصول، و هم شاگرد میرزا عیسی تبریزی اصفهانی پدر مولی عبدالله افندی نگارنده ریاض العلماء نزد همان خلیفه سلطان (ریاض العلماء در سر گذشت پدر خودش) او نسخه ای از شرح الهدایة صدرای شیرازی را در شهر قم در هنگامی که حاشیة قدیم شرح تجرید و شرح مختصر عضدی را نزد همان سلطان العلماء می خوانده است در ۵ شعبان ۱۰۴۶ نوشته است (فهرست دانشگاه ۳: ۲۸۷ ش ۲۹۵) و از او است البرهان علی الخطائین (فهرست سپهسالار ۳: ۲۴۹ ش ۶۹۷/۴ و ۱۰۱۳/۷) سر گذشت او در قصص خاقانی شاملو (ش ۲۶۸۶ و ۳۹۴۸ مجلس) هست و در آن آمده که وی اکنون در سال ۱۰۷۶ در کاشان می زیسته و گوشه ای گزیده است (نیز شجره طیبۀ عجم باقر رضوی ص ۴۶۹ و ۴۷۰ - اعلام الشیعة نهرانی سده ۱۱ نسخه خطی به گفته آقای علی نقی منزوی) او پدر میر عبدالجی رضوی مؤلف حدیقة الشیعة است در فلسفه که نکته های تاریخی سودمندی درباره صفویان دارد (ش ۷۱۰۷ دانشگاه - فهرست مجلس ۱۰: ۱۷۵۲ ش ۳۷۷۰ نوشته ۱۱۲۹ - فهرست کتابخانه مرعشی، قم، از سید احمد حسینی اشکوری ۳: ۲۹۵ ش ۱۱۲۴ نسخه اصل مقابله کرده خود مؤلف

در ۱۱۳۵ و ۱۱۴۹) .

در آغاز این شرح پنج گفتار است :

- ۱ - فلسفه چیست (ص ۳) . ۲ - جدایی میان فلسفه و کلام (ص ۸) گویا مانند آنچه که در آغاز شوارق لاهیجی می بینیم . ۳ - اثبات واجب (ص ۱۲) .
 - ۴ - وجود و شیء (ص ۱۶) . ۵ - ماهیت (ص ۲۰) .
- خود شرح از ص ۲۷ آغاز می شود و در میانه ها جستجو می شود از چندین مسأله گوناگون مانند :

برهان اثبات واجب (ص ۴۰) و هیولی (۸۳) و حدود عالم (۶۴) و عقل و اتحاد عاقل و معقول (۱۲۵ و ۱۵۵ و ۱۶۲ و ۱۹۷) و حدود نفس آنچنانکه اسکندر و صدرای شیرازی گفته اند (ص ۱۸۵) و ادراک نفس (۱۹۵) و حرکت و دهر (۲۱۲) .
و نغمه و لذت و عشق (۲۴۱ و ۲۴۵) و بهجت و لذت و عشق خدا (۲۴۸) و معجزه نزد حکیم و متکلم (۲۸۱) و نبوت و مدنیت طبیعی و مدینه و گفته ابن سینا و ارسطو (۲۷۴) و فرشته نزد حکماء (۲۹۰) و وحی نزد حکیم (۲۹۲) .

و در پایان این نکته هم گفته شود که ما سید میرزا محمد تقی پسر حسن یا ابوالحسن ظهیر حسینی استرآبادی می شناسیم که شاگرد شیخ بهائی و میر داماد بوده است و از او است العجالة النافعة فی شرح خطبة شرایع الاسلام ، و المناقشات الفقهية در گفتگوی او با میر داماد و شیخ بهائی و دیگران در فقه ، و تذکرة العابدین در فقه استدلالی ، و رسالة فی وجوب صلاة الجمعة وعدم حرمتها ، و ایضاح النائمین فی تصحیف المصحفین که به دستور استاد خود میر داماد در رجب ۱۰۱۵ در طوس (مشهد رضا) در خرده گیری از مولی عبدالله بن حسن شوشتری اصفهانی در گذشته ۱۰۲۱ که در اصفهان نماز جمعه و جماعت می گذارده است ساخته و در برخی از فرعهای فقهی او را رد کرده است . (روضات الجنات ۱۱۶ - امل الامل ۲۵۱ - فهرست طوس ۲ : ۸۶ و ۱۳۵ ش ۲۷۷ و ۴۳۷ - ذریعه ۴ : ۳۹ و ۱۳ : ۲۱۳ و ۱۵ : ۶۷

و ۲۲۳ و ۲۲ : ۳۳۷) ، پیداست که او شارح ما نخواهد بود .
در پایان از دوست دانشمند آقای دکتر مهدی محقق که نشر این شرح را
جزو برنامه کار موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک کیل ، شعبه تهران ، قرار
داده اند و از دانشمند گرامی آقای عبدالله نورانی که در تصحیح نمونه‌ها و ترتیب
آنها در این چاپ به این ناچیز کمکهای ارزنده‌ای کرده‌است بی‌اندازه سپاسگزارم .

محمد تقی دانش پژوه

تهران ۱۳۵۸/۲/۱

ابن سینا و مؤلف رساله الفصوص فی الحکمة

اطلاعاتی چند در این مسأله

ترجمه

دکتر ابوالقاسم پور حسینی

رساله الفصوص بر حسب رأی مأخوذ از تعداد بیشماری از دستنویس‌هایی که متضمن نام مؤلف هستند و بنا بر تأیید قاطع اسمعیل الغازانی عالم قرن پانزدهم که تفسیری درباره این رساله فلسفی (عرفانی) نگاشته منسوب به فارابی است. این انتساب به وسیله دو ویراستار (*Editeur*) اروپائی این متن یعنی دیتریچی *Dieterich* و هورتن *Horton* مشکوک شناخته شده است.

هورتن بدین نظر شائق است که چنین بیندیشید که قسمت آخر رساله الفصوص واجد نشانه‌هایی از مساعی عهد لاحق است؛ و معتقد است که این قسمت از رسالات شامل آرائی است که از مکتب غزالی نشأت گرفته است.

این مسأله بدین نحو مورد بحث قرار نگرفته و وضع آن ناشناخته بود تا زمانی که م. ل. اشتراوس *M. L. Straus* به تأملی هر چند مغشوش در این باره پرداخت، این محقق کشف کرد که رساله فی القوی الانسانیه و ادراکاتها (که در تسع رسائل) به اسم ابن سینا انتشار یافته مشابه است با يك قسمت از رساله الفصوص. اشتراوس چنین اندیشید که قسمت اخیر این رساله اثر فیلسوفی است متأخر^(۱). عقیده م. ی. مدکور^(۲) و خانم ا. م. گواشن^(۳) که مجزئی از نظر م. اشتراوس

۱ - صفحه ۱۱۶ مجله «دنیای شرقی» شماره ۳. اشتروس در این مقاله اشاره‌ای بسوط بدین کشف خود کرده است.

۲ - صفحه ۱۲۳ کتاب «مقام فارابی در مکتب فلسفی اسلام» پاریس ۱۹۳۴.

۳ - صفحه ۲۳ کتاب «فرق ماهیت و وجود بر حسب رأی ابن سینا» پاریس ۱۹۳۷.

انتشار یافته (و نوشته مذکور در حدود همان زمان رأی اشتراوس بود) ملاحظه‌ای است مغایر با رأی اشتراوس، آنها چنین نتیجه گرفتند که بایستی انتساب رساله فی القوی الانسانیة را از ابن سینا سلب کرد.

پ. کروس P. Kraus بحث را بسط می‌دهد و منحصرأ درباره فلان جزء از رساله الفصوص به گفتگو نمی‌پردازد، بلکه کل مجموع اثر را مورد بحث قرار داده و چنین القاء می‌کند که عقیده عمومی که دال بر این است که آن را به فارابی منسوب بدانند رأی اشتباه و خطا است.

ادله او در این باب علاوه بر منضماتی که به وسیله اشتراوس فراهم آمده ازین قبیل است: می‌گوید «نه نثر مسجع فصوص و مترادفات و مکررات منسجم و نه اصطلاحات و الفاظ شگفت که نشانه‌ای از خصوصیات و جنبه اسلامی بودن آن است از جمله الفاظ (کلام - لوح - عرش - روح قدسیه و غیره) در قالب موجز و دقیقی که نشانه روش حاصل فارابی است نمی‌کنجد»^(۱).

این نظر آنگاه نائیدمی شود که م. خلیل جر آراه فارابی و مضامین فصوص را مخصوصاً در زمینه روان‌شناسی با یکدیگر مطالعه می‌کند^(۲).

با این مطالعات هنوز این پرسش یا بر جاست که مؤلف این نوشته کیست؟ م. خلیل جر بدین توصیف اکتفا می‌ورزد: «این نوشته اثر فیلسوفی است که تربیت یافته مکتب فارابی است، اما از هیچکس نامی نمی‌برد و دلیل او این است که ما فاقد اطلاعاتی هستیم تا بتوانیم پاسخ این سؤال را بدهیم.

در این باب يك اطلاع و تذکر جدیدی به وسیله بعضی از دستنویس‌ها فراهم آمده که موجود اقدامی مشابه با اقداماتی است که به وسیله اشتراوس و مذکور و گواشن فراهم آمده است و این اطلاع مهمتر از اقدام آن محققان است، چه

۱ - صفحه ۲۷۰ کتاب «افلوپین عند العرب» قاهره، ۱۹۴۱.

۲ - صفحه ۳۱ - ۲۹ مجله مطالعات اسلامی ۱۹۴۱ - ۱۹۴۶ تحت عنوان: آبا

فارابی مؤلف فصوص است.

تمام و جامعیت رساله الفصوص را برای استدلال خود دلیل آورده است - و در واقع این دستنویسها عبارتند از دستنویس ۹۷۳ به شماره ۷ . دستنویس استانبول (احمد طلعت به شماره ۳۴۴۷ . ایا صوفیه شماره ۴۸۵۳ حمیری ۱۴۴۸ . پرتو پاشا ۶۱۷ . نور عثمانی ۴۸۹۴ . دانشگاه ۱۹۵۸ . یالدین خصوصی ۳۹۵) و دو دستنویس از قاهره : فلسفه ۳۴۹ و فلسفه ۳۹۸ شامل رساله الفردوس منسوب به ابن سینا . در این مجموعه نوشتهها بدانگونه که در اولین دستنویس شماره گذاری نوشته شده است اولین مطلبی که من نوشتهام مورد قضاوت قرار دهم این است که این نوشته مشابه با عین و تمام الفصوص است .

بنظر می آید که به مناسبت مطالعه تهریحی و تلویحی که به وسیله م . و . ارجین *M. O. Ergin* و بوسیله پ . ژ . س . قنوائی به عمل آمده مشخص گردیده است که عین متن کامل در دستنویس استانبول و دستنویس قاهره دیده می شود . يك روایت دیگری که تا حدی کامل است و کمتر از روایتی که فارابی را مؤلف رساله الفصوص می انگارد شناخته شده است این است که این نوشته را تحت عنوان دیگری به ابن سینا نسبت میدهد .

باید این نکته را اضافه کنیم که بنابر کتاب منابع کتاب شناسی چنین به نظر می آید که این روایت از هر روایت دیگری قدیمی تر است . در حقیقت ، اشاره ای قبل از حاجی خلیفه به اینکه فصوص اثر فارابی است در جایی دیده نشده ، حاجی خلیفه مؤلفی است که از لحاظ تاریخی مؤخر بر اسمعیل الغازانی است و تفسیری از او بر این رساله فلسفی در دست است که در کشف الظنون وصف آن آمده است . و این امر حجتی مهم است ، زیرا محتملاً چنین به نظر می رسد که بنابر رأی واثق و تأیید الغازانی است که انتساب رساله الفصوص به فارابی تضمین گردیده است . به هر جهت بنا بر رأی يك منبع علمی (کتاب شناس) مقدم بر حاجی خلیفه است که رساله الفردوس به عنوان اثری منسوب

به ابن سینا شناخته شده است .

در واقع يك رساله‌ای بدین عنوان طبق فهرستی از آثار ابن فیلسوف (ابن سینا) بدست آمده که در یکی از دستنویسهای معتبر (که قدمت آن به سال ۶۳۹ هجری میرسد) از کتاب «تتمه صوان الحکمه» که مجموعه‌ای از شرح احوال دانشمندان است و بوسیله^۲ ظهیرالدین ابوالحسن علی البیهقی (مورخ ۵۶۵ هجری) ذکر شده است . شکی نیست که اعتبار این دستنویس بیشتر از نسخه^۱ ناقصی است که در بعضی دستنویس‌های دیگر (تتمه صوان الحکمه) از آن یاد شده و در این نسخه از رساله الفردوس و مؤلف آن یادی نشده است .

انتساب رساله الفصوص که تحت عنوان دیگری به ابن سینا نسبت داده شده و مورد تأیید قرار گرفته چنین به نظر می‌آید مؤخر بر ۱۳۰ سال و یا بیشتر بعد از مرگ مؤلف^(۱) بوده است .

چون انتساب اثر به فارابی فقط به اتکاء مشکلات فراوان ممکن می‌گردد آیا دلایل معتبری در رد^۲ این گواهی هست ؟

ظاهرأ هیچ دلیل معتبری که مبین نقد درونی نوشته مورد نظر باشد وجود ندارد . چرا که نظر ابراز شده در این اثر با عقیده چندجانبی بوعلی سینا مابینتی ندارد . در واقع جای تعجب چندانی نیست که بوعلی مؤلف الفصوص باشد . به اعتبار این فرض نوشته^۳ مورد بحث از حیث سبک و نگارش در شمار رسالانی جای خواهد گرفت که مهن آنها را عرفانی شمرده است : در آموزش آن به اندیشه^۴ علم الغیب بر می‌خوریم و این نامی است که ابن رشد بدان داده و خود آن را رد می‌کند . نتیجه : البته صحبت از یقین مطلق نیست ولی به ظاهر در مورد احتمالات تردیدی نیز وجود ندارد . چنین احتمالاتی نظار ما را به‌طور قاطع به سوی نسبت و شهرتی جلب می‌کند که اثر مورد بحث را (الفردوس) و منسوب به ابن سینا می‌داند .

س . پینس

۱ - تاریخ آن حدود سال ۶۳۹ در حدود دو قرن بعد از وفات ابن حکیم است .

آیا مؤلف «فصوص الحکمه» فارابی است؟

ترجمه

دکتر ابوالقاسم پورحسینی

در تاریخ فلسفه بعضی از کتب و آثار دارای سرنوشتی شکفت و درخور پژوهش است، همین وضع درباره کتاب «اثولوجیا» است که به وسیله اولین مترجم آن به غلط به ارسطو نسبت داده شده در حالتی که ممیزه خاص آن دلالت دارد عیناً که واجد بحث‌های نظری فلسفه اسلامی است و این اثر در فلسفه مشائی اسلامی واجد ملاحظاتی است که کاملاً از تفکر استاد استاگرا (ارسطو) بیگانه است.

کتاب فصوص الحکم که تا روزگار ما منسوب به فارابی است و محتوی آن با فکر فارابی کمتر از محتوی کتاب اثولوجیا (منسوب) با اندیشه ارسطو دارای صحت انتساب نیست.

اما نتایج اشتباه اخیر یعنی انتساب فصوص به فارابی دارای تأثیر کمتری است زیرا فصوص نفوذ عمده‌ای در بسط اندیشه فلسفی پیرامون خود نداشته است. اما به اعتبار دیگر و در زمینه تاریخ فلسفه وضع به نحو دیگری است. و تعدادی از پژوهشگران اخیر که در پیرامون فارابی تحقیقات خود را ادامه می‌دهند و تفکراتی را به فارابی نسبت داده‌اند که به رغم ما نتیجه اندیشه‌های ویژه او نیست.

از کتاب فصوص الحکمه نه به وسیله قفطی اشاره شده و نه ابن ابی‌اصیبه^(۱)

۱- القفطی - تاریخ الحکماء ملخص به وسیله Zawzani چاپ لیپزیک ۱۹۵۳ صفحات ۲۷۷ - ۲۸۵ و ابن ابی‌اصیبه - عیون الانباء فی طبقات الاطباء چاپ مولر در کونیگزبرگ ۱۸۸۴ صفحات ۱۳۴-۱۴۰.

برعکس آن حاجی خلیفه از کتابی یاد می‌کند تحت عنوان «الفصوص فی الحکمة» منسوب به شیخ محمد بن... الفارابی مفسر آن امیر اسماعیل^(۱) است.

دیتریچی^(۲) که اولین ناشر این اثر است بسیاری از دستنویس‌های منسوب به فارابی را مورد مطالعه قرار داده است و برای نسخه چاپی حیدرآباد هم مؤلف دیگری را شناخته است^(۳).

هورتن^(۴) و کسان دیگری چون او که به مطالعه و تحقیق درباره فارابی اشتغال ورزیده‌اند در این انتساب مواجه با مشکل تازه‌ای شده‌اند.

اشتین شنیدر^(۵) به سادگی اصلاحی در عنوان کتاب قائل می‌شود و کلمه «فصول» را جانشین «فصوص» می‌سازد. این امر نشانه آن است که این مؤلف دسترسی به متن کتاب نداشته است.

م. ی. مدکور^(۶) به این اکتفا می‌کند که بگوید: «در این جزوه که واجد صفحات محدودی است» تقریباً مشرب کامل فارابی ملاحظه می‌گردد، و بعداً خانم گواشون در تألیف معظمش درباره «وجه افتراق ماهیت و وجود بر حسب رأی ابن سینا» با نظری قاطع اظهار میدارد که همه نظریه ابن سینا درباره این افتراق بالقوه در فصوص فارابی دیده می‌شود^(۷).

۱- حاجی خلیفه - کشف الظنون چاپ فلوگل در هفت جلد لندن ۱۸۳۵-۱۸۵۸.

۲- Dieterici

۳- کتاب الفصوص للمعلم الثانی الحکیم الفارابی حیدرآباد ۱۳۴۵/۱۹۴۶.

۴- M. Horton

۵- Steinschneider

۶- M. I. Madkour - در کتاب «مقام فارابی در نحلة فلسفی مسلمان» چاپ

۱۹۳۴ پاریس صفحه ۱۵.

۷- A - M. Goichon «وجه افتراق ماهیت و وجود بنا بر رأی ابن سینا» چاپ

۱۹۳۷ پاریس.

توجه خانم گواشن بسیار صریح و قاطع است و به نتیجه آن خواسته است منبع و منشأ آراء ابن سینا را به دست بدهد بخوبی نائل آمده است. اما مطالعه ای که م. ا. مدکور در باره فصوص در عرضه داشت فلسفه فارابی مبذول داشته است دارای نتایج دیگری بوده است تا جایی که زمینه را به آنجا می کشاند که فارابی مؤلف این اثر نباشد.

تنها طریق پژوهشی که برای ایضاح این مسأله به روی ما باز است طریق نقد درونی متن است طریقی که اگر نتایج آن به مرحله ثبوت نرسد غیر کافی است، بنا بر این ما به تحلیل اجمالی این اثر می پردازیم و بعد به تطبیق محتوی آن با آنچه که از قبل درباره فلسفه فارابی می دانستیم خواهیم پرداخت.

* * *

مؤلف کلام را از وجه افتراق بین ماهیت و هویت، آغاز می کند هر موجود (مخلوق) دارای يك ماهیت^(۱) و يك هویت^(۲) است و این دو مجزئی از یکدیگر و غیر قابل تبدیل هستند.

هویت و وجود جزء امور عرضی هستند و سپس مؤلف اضافه می کند: در موجودی که هویتش با ماهیت و خصال موجودش مغایر باشد هویت خود را از غیر اخذ می کند. وجود (موجود)ی که هویت و ماهیتش وحدت یافته باشد وجودش ضروری (واجب الوجود) است و آن خداست^(۳) که (توصیفش) از فهم و درک خارج است: موضوع هر ادراکی اموری است که مناسب آن ادراک است و باجز آن است. لذت ادراک امر مناسب و مطبوع و الم ادراک امر نامناسب و نامطبوع است^(۴). گوید انسان به دو جزء روح و بدن تقسیم شده است و در صفحه

Quiddite - ۱

Ipseite - ۲

۳ - صفحه ۶۷ کتاب Dieterici

۴ - صفحه ۷۰ همان کتاب ابن سینا - لذت را ادراک الخیر الملایم (صفحه ۲۰۰

۲۹ از ملائکه و در صفحات ۳۰-۵۰ از قوای انسانی بحث می‌کند^(۱) و صفحه ۵۶ اختصاص به «تعریف - حد» که مرگب است از «جنس قریب» و «فصل» دارد در آخر مؤلف به «مبدأ اول» بر می‌گردد و به ملاحظات مختلفی که در معانی کلمه «اول» آمده می‌پردازد. در بادی نظر، کنه این تألیف به نظر نمی‌آید که متضاد با فلسفه فارابی باشد. اما با یک بررسی و پژوهش خیلی دقیق به وضوح روشن خواهد شد که اگر شباهتی وجود داشته باشد ظاهری است و اندیشه فارابی در مسائل کلی چیز دیگری است. اینک ببینیم عمده‌ترین این مسائل کدام است.

الف - قوای انسانی

مؤلف فصوص قوای انسانی را به دو دسته مشخص تقسیم می‌کند: اولین دسته شامل «ادراک» (شعور) و دومین دسته شامل (قوای) «عملی» است. قوای عملی شامل سه قوه نباتی - حیوانی - و انسانی است.

در باب قوه ادراک باید دانست که منحصرأ شامل حیوان و انسان است غایت عمل (قوه) نباتی عبارت است از صیانت نفس (حفظ فرد) و قوه رشد (تکامل) - عمل (قوه) انسانی عبارت است از قوای که در انتخاب زیبایی (جمال) و نفع بکار آید. اما قوای حیوانی عبارتند از:

۱- القوه المصوره - محل آن در قسمت مقدم سر (دماغ) قرار دارد و وظیفه آن نگاهداری صور اشیاء محسوس است به هنگامی که آن امور به وسیله حواس ادراک نمی‌شوند^(۲).

۱ - در مسوده فصوص کلمه به کلمه در باب قوای نفسانی بحث می‌کند و آن را بنا بر رأی حاجی خلیفه منسوب به ابن سینا می‌داند (رك . صفحه ۱۲۳ مذکور و صفحه ۵۰۵ گواشن).

۲ - دیتریچی در ترجمه این قطعه دچار يك خطای فاحش شده است زیرا متن مؤلف کلمه به کلمه عبارت است از: «يك قوه ای است که آن را مصوره نامند که در قسمت جلوی دماغ (سر) قرار دارد و همین قوه است که «تصویرات» Images (امور) محسوس را وقتی که در حواس اثر نمی‌گذارند مواجه حواس نیستند حفظ می‌کند هر چند، امور محسوس در برابر حواس قرار ندارند ولی صورت آنها در مصوره موجود است».

II - الوهم (فانطاسیا) این قوای است که محسوس است ولی تحت هیچیک از حواس قرار نمی گیرد مانند قوای که گوسفند دارد و آن ترس از گرگ است که حیوان (گوسفند) واجد آن است بدون اینکه دارای حس^۱ مخصوص باشد که به او اجازه دهد که بر ادراک شرارت و خون آشامی گرگ نائل آید .

III - القوة الحافظة^(۱) : این قوه مربوط است به آنچه که به وسیله^۲ دوهم حاصل می شود همانطوری که قوه^۳ مصوره آنچه را که به وسیله^۴ حواس حاصل شده نگاهداری می کند .

IV - آنچه به وسیله^۵ قوای مصوره و حافظه بدست آمده مورد استفاده يك قوه^۶ خاصی که آن را « مفکره » می نامند قرار می گیرد . اینجا اصطلاح « مفکره » درجائی استعمال می شود که روح یا عقل در کار باشد ولی اکس قوای مصوره و حافظه به وسیله^۷ دوهم مورد استفاده قرار گیرد آن را قوه^۸ مخیله (فانطاسیای تخیلی) گویند .

تمام این قوی و استعدادات به حس^۹ درونی تعلق دارند . این احساس امر معقول محض را نمی تواند ادراک کند بلکه امر معقول را که مشوب به اعراض است در موقعی که هر حس رسالت خود را انجام می دهد در می یابد و فقط الروح الانسانی (نفس انسانی) می تواند مصوره^{۱۰} از « امر معقول محض » به یمن قوه^{۱۱} خاصی که آن را العقل النظری (عقل نظری) می نامند داشته باشد . و این امور « معقول » در روح نقش نمی پذیرند مگر در پر تو يك فیض الهی و این امر به - همان نحوی است که امور محسوس در يك آئینه منعکس می گردند .

در میان احساس درونی و احساس خارجی قوای وجود دارد که معلومات

۱ - ما در اینجا بمقابله اصطلاح لاتینی مطالب پرداختیم ، هر چند که مؤلف فصوص

آن را به مفهومی که اندکی با آنچه که ما در فرهنگ لغت فلسفه عرب (اسلام) می بینیم

فاصله دارد .

حسی را کرد می آورد و آنها را همانند یا مشابه امور معقولی می سازد. این قوه هرگز از کار و عمل بازمی ایستد در موقع بیداری بر روی صور خارجی مکتسب به وسیله حواس کار می کند و به هنگام خواب بر روی صور درونی (ذهنی) اثر می کند و رؤیاها را پدید می آورد.

خلاصه قوای نفس در آخرین تحلیل منجر به چهار قوه می شوند که

هبارتند از :

۱ - مصوره ۲ - وهم ۳ - حافظه ۴ - مفکره و مخیله

مفکره و مخیله دو نام از يك قوه هستند که بنا به لحاظ مختلف مورد استعمال قرار گرفته اند. حالا ببینیم در مجموع این مطالب چه قسمت هائی منحصرأ مربوط به فارابی است ؟

دراثری به نام «مقالة فی ماهیة النفس» که بوسیله فارابی نگارش یافته و ما در جزء جزء آن نظریه اش را درباب این مسأله مطالعه کرده ایم بدین جا رسیدیم که مباحث آن در حکمت اسلامی بطور کلی نیست ولی برعکس ما بسیاری متون در این باب در دسترس داریم که به ما اجازه میدهند اندیشه های عمده ای که در بالا ذکر شد از آنها استنتاج نمائیم و ما در این میان دو اثر عمده را که شامل نظریه معلم ثانی است و به حد کافی بسط یافته مورد بحث قرار می دهیم.

اولین این متون در تالیفی که به نام «آراء اهل المدینة الفاضله» است که در آنها فارابی نحوه ایجاد قوی را مورد بررسی قرار داده است و طبق رأی او قوی را بدینگونه از هم ممتاز دانسته است :

۱ - القوی الغاذیة یا استعداد تغذیه

۲ - القوی الحسیة یا استعداد حسی

۳ - القوی المتخیلة یا استعداد تخیلی که مربوط به تأثرات حواس است

در فقد و غیبت امور محسوس. این استعداد موجب ترکیب یا تجزیه و انفصال

احساسات به اجزاء مختلف با یکدیگر است و بعضی از این ترکیبات یا تجزیه حقیقی و برخی دیگر غلط و خطاست .

۴ - القوی الناطقة یا عقل که در پرتو آن انسان می تواند امور معقول را دریابد و زیبایی و زشتی را از یکدیگر فرق بگذارد و به یمن آن به اکتساب علوم و فنون بپردازد .

۵ - القوی النزوعیة یا استعداد شوقی که به تنظیم امور مربوط به تمایلات و هیجانات نفس می پردازد (۱) .

جای تمام این قوی در قلب است و همه آنها جزئی از یک نفس واحد هستند . در اثری دیگر فارابی قوی و استعدادات را بر حسب درجه اهمیت آنها طبقه بندی می کند و این نوی عبارتند از :

۱- القوی الناطقة که تقسیم می شود به نظری و عملی

۲- القوی المتخیلة

۳- القوی الحسیة

در جای دیگر فارابی می نگارد « حواس نفسانی » پنج است :

۱- عقل نظری ۲- عقل عملی ۳- قوه شوقی ۴- قوه تخیلی ۵- قوه حسی .

بطوری که ملاحظه می شود طبقه بندی قوای نفسانی در هر کدام از این دو متن با هم تفاوت زیادی ندارند . اگر فارابی در کتاب « السياسة المدنیة » عقل را به عنوان دو قوه و استعداد یعنی عقل نظری و عقل عملی ممتاز می کند به آن سبب است که می خواهد وظیفه هر کدام از این قوی را در اکتساب سعادت مشخص سازد . وظیفه عقل نظری شناخت سعادت است و وظیفه قوه شوقی آن است که انسان را به سعادت متمایل می سازد و وظیفه عقل عملی آن است که در صدد تحصیل و اکتساب آن بر آید .

۱- صفحه ۳۴ فصل ۲۰ - اجزاء نفس انسانی و استعدادات آن - از کتاب آراء

۲- صفحه ۲ کتاب السياسة المدنیة

اهل المدینة الفاضله .

در کتاب « آراء اهل المدینة الفاضلة » مراد فارابی این است که اثبات کند چگونه عقل امور معقول را در می یابد و پس از آن که این معنی را بیان کرد به قوه الناطقة بر می گردد و در آن دو قوه عقل نظری و عقل عملی را تشخیص می دهد و بیان می کند که چگونه عقل عملی در خدمت عقل نظری است ^(۱).

مسلم این است که در دومین رساله گفتگویی از قوه « غاذیه » نیست اما این سؤال را می توان مطرح کرد که آیا قوه غاذیه يك استعداد حقیقی است یا جزئی از روح است که مشترك بین سه نوع موجودات زنده است.

اگر به مقایسه ساده ای بین این طبقه بندی و طبقه بندی کتاب فصوص بپردازیم نشان داده می شود که اختلاف و فاصله بین آنها عمده و در خور اهمیت است. در هر صورت هر گاه که فارابی این مسأله (طبقه بندی قوی) را مطرح می کند قوه شوقی را از قلم نمی اندازد و ای این قوه که در نزد وی وظیفه مهمی را به عهده دارد بوسیله مؤلف فصوص به سکوت بر گزار شده است. برعکس مؤلف فصوص درباره هم در موردی که از تقسیم بندی تفصیلی قوی بحث می کند یاد می کند. در باب استعدادی که فارابی به عنوان متخیله می نامد در نزد مؤلف فصوص این استعداد (متخیله) با « مصوره » ارتباط دارد و چنین توجیهی هرگز نزد فارابی دیده نمی شود.

مؤلف فصوص جای قوای نفسانی را به استثنای مصوره در قسمت مقدم سر (دماغ) می داند فارابی برعکس جای تمام قوی را در قلب می داند و این نظر ^(۲) با رأی مؤلف فصوص کاملاً در تضاد است ^(۳).

۱- صفحه ۴۷ ص ۱۲ کتاب آراء اهل المدینة الفاضله تحت عنوان « درباره عقل »

چگونه عقل معرفت پیدا می کند و علت این چیست؟

۲- صفحه ۳۷ کتاب آراء اهل المدینة الفاضله - این نظر در آراء ازسطو دیده

می شود صفحه ۳۲۹ رساله درباره روان شناسی ازسطو چاپ پاریس ۱۸۸۵.

۳- صفحه ۷۳ فصوص.

ب - بحث المعرفة (شناسائی)

مؤلف فصوص امتیاز خاصی برای عقل نظری مراد کرده و آن را استعدادی می‌داند که در پرتو آن نفس معقولات مطلق (محض) را می‌شناسد. این معقولات بر اثر فیض الهی در نفس منعکس می‌شوند و این عقل نظری دارای وظیفه‌ای است خاص و آن عبارت از این است که نفس را بالاتر از این معقولات قرار می‌دهد و هیچ نقش مثبتی در تحصیل معرفت و شناسائی ندارد. همانطوری که شفافیت آئینه نقش مثبتی در انعکاس اشیاء خارجی ندارد. درباره ادراک این مؤلف نظری خاصی دارد و آن را مانند يك « تأثیر » می‌داند گوید: « همانطوری که موم نسبت به مهر تا زمانی که بر روی موم قرار گیرد و شکل ثابت آنرا بپذیرد بیگانه است. همینطور کسی که درك می‌کند از تصویر (صورت جزئیه ذهنی) بیگانه است ^(۱). وقتی که صورت جزئی (تصویر) را از آن بیرون کند به آن معرفت پیدا می‌کند بد آنگونه وقتی که حواس از امر محسوس تصویری را که در آئینه منعکس است درمی‌یابد حتی وقتی که شیئی محسوس در برابر حواس قرار نداشته باشد ^(۲). این متن ، هر چند که مشوش است ولی به ما اجازه می‌دهد که رأی اصلی مؤلف را که عبارت است از جنبه سلبی و منفی مطلق نفس در برابر « معقول » استنتاج کنیم .

در نظر فارابی ، عقل نظری نقش بسیار فعال تری را به عهده دارد و همین استعداد است که معقولات محض را به میانجیگری عقل فعال از قوه به فعل در می‌آورد ^(۳) .

۱ - بدون شك باید این خواننده شود « نسبت به محسوس بیگانه است » .

۲ - صفحه ۷۳ فصوص متن چاپی حیدرآباد اختلاف زیادی با متن « دیتربچی » دارد

ولی در مطالبی که بوسیله دیتربچی بیان شده رضایت بخش تر از چاپ حیدرآباد است .

۳ - صفحه ۴۵ کتاب آراء اهل المدینه الفاضله .

در ذیل چگونگی سهم هر استعدادی در اکتساب تصورات نشان می‌دهد :
 می‌توان چنین فرض نمود که عقل بدون واسطه صور اشیاء محسوس را وقتی که
 در تحت حواس قرار گرفتند در می‌یابد : حقیقت چنین نیست چرا که وسائل و
 وسائلی وجود دارد حواس تصویرات اشیاء محسوس را بیرون می‌کنند و آنها را
 به حس مشترك منتقل می‌سازد و حس مشترك به نوبه خود آنها را به قوه متخیله
 می‌سپارد . از آنجا با قوه ممیزه اصلاح و منقح می‌شوند و پس از این که اصلاح
 شود از متخیله به « تعقل » منتقل می‌گردند ،^(۱) .

در اینجا ملاحظه می‌شود که چگونه این نظریه با توجیه ساده و ناشیانه
 مؤلف فصوص که هیچیک از قوی را در بدست آوردن تصورات دخالت نمی‌دهد
 اختلاف بارز دارد .

ج - آزادی و جبر علمی

در باره این مسأله رأی مؤلف فصوص بسیار قاطع و جزمی است . او گوید
 قسمت انتخابی جزا انتخاب و قسمتی ازلی وجود ندارد . هر چه که خلق شد ازعللی
 نشأت گرفته که مبنای آن اراده ازلی است از پیش بر روی لوحی در آن هنگام
 که « قضا » تولد یافته است سر نوشت هر کسی نوشته شده و این قضا به وساطت
 ملائکه بطور قهر و جبر بر مخلوقات^(۲) نازل شده است این رأی کاملاً از اندیشه
 فارابی که طرفدار مطلق حریت انسان است بدور است . بر حسب نظریه انسان
 واجد تمایلی مستدل و منطقی است که او را از سایر حیوانات ممتاز می‌سازد . این
 تمایل « انتخاب آزاد » و « انتخاب عقلی » نامیده می‌شود و همین میل است که
 آنچه را که ممدوح است انجام دهد و از آنچه که مذموم است بپرهیزد . و از همین

۱- صفحات ۹۷ و ۹۸ رساله جواهرات الرسائل فارابی .

۲- صفحات ۲۸ و ۲۹ و ۷۵ فصوص .

۳- صفحات ۲۷-۲۲ و ۷۸ فصوص .

نقطه نظر است که پاداش و پادافراہ لحاظ گردیده است .

د - فرهنگ « قاموس خاص » و روش فارابی

همه وجوه مغایرت با عظمتی که دارند جز با يك بررسی دقیق در متون آشکار نمی شود آنچه که در بادی امر جلب نظر می کند این است که روش فارابی دارای جنبه خاصی است .

« نه تنها افکار فارابی جنبه شخصی دارد بلکه روش نگارش او دارای خصوصیت فردی است . کسی که روش نگارش او را می شناسد در يك لحظه با ملاحظه يك قطعه تأیید می کند که آن اثر از رشحات قلم او هست یا نه ؟ » (۱) .

این نظر صائبی است که روش خاص فصوص است که شکی در باره عدم انتساب آن را به معلم ثانی در ما ایجاد می کند .

م . ا . مدکور به خوبی روش مؤلف را چنین توصیف می کند که فرأیت يك رساله تنها که به دست استاد نگارش یافته باشد برای شناخت و صحت انتساب آن کافی است . بهر جهت این روش موجز و حتی خیلی موجز بخوبی روشنگر عدم شباهت آن با لسان فصوص است . واضح است گاهی این نظر بر اثر ابهام شدت ایجاز روشن است ولی ابهام بیشتر در اندیشه های مطروحه بیشتر از ابهام در ایجاز روش مشهود است .

در جوار این ملاحظات که کاملاً جنبه نظری دارد در هر صفحه این آثار

۱ - این از خصوصیت و نمونه روش خاص تمام فلاسفه اسلامی است که هر کدام دارای جنبه شخصی خاص است گفته اند : « چنین پنداری که قلم يك آلت بی جان و لوح يك سطح مستوی و مکتوب علامت محکوک و نشاننداری است - قلم و لوح (نخته) يك ملك (فرشته) معنوی است و نوشته (مکتوب) عملی است برای احیاء و ایجاد دوباره حقیقت (صفحه ۷۷) » آسمان بر چرخش خود به نیایش می پردازد و زمین به وسیله تقلس و باران وقتی که می بارد همه بدون آنکه علم داشته باشد به عبادت مشغولند و هم چنین می اندیشند که خدا بزرگ است (الله اکبر) صفحه ۷۱ .

منحصراً در فصل دوم اثر مطالبی دربارهٔ عرفان یا مذهب و تصایح اخلاقی و آیات قرآنی ملاحظه می‌شود که توسعه و گسترش بعدی آنها مستلزم يك نوع تفسیر است. در بسیاری از قطعات - مؤلف لحنی جزمی برای بیان قضایائی که جنبهٔ متافیزیکی دارد به خود می‌گیرد بدون آنکه مؤلف سعی در تثبیت و استدلال مشرعییت آنها داشته باشد.

در نوشته‌های فارابی مابین وجه مواجهه با این مقدمات و اقدامات نمی‌شویم و نه مواجهه با مسائلی می‌شویم که بدین مقصود نزدیک باشد. به علاوه بعضی از اصطلاحات که نزد مؤلف فصوص خیلی رایج است، از اصطلاح و فرهنگ فارابی یا بدور است و با آن اصطلاحات در نزد وی دارای معانی مختلف دیگری است.

از این جمله است که مؤلف فصوص هیچ اختلافی بین «روح» و «نفس» قائل نمی‌شود و اصطلاحات مرجیحی را برای روح بکار می‌برد. و وقتی که می‌خواهد از قوای «نفس» گفتگو کند آنها را تحت عنوان «قوی روح الانسان» برعکس فارابی همه جا و همیشه کلمه «نفس» را بکار می‌برد و وقتی که می‌خواهد از «روح» گفتگو کند کلمه نفس حیوانی را استعمال می‌کند و آن را نفحه‌ای می‌داند که از قلب برمی‌خیزد^(۱).

کلمهٔ هویت به معنای ماهیت در فصوص است و هرگز نزد فارابی دیده نمی‌شود و همین فکر را فارابی در اصطلاح «انیت» بکار برده است. ما به آسانی می‌توانیم مثالهایی در این زمینه بی‌آوریم ولی فکر می‌کنیم که آنچه را که در این زمینه گفتیم کافی باشد.

۱ - نفس حیوانی که وظیفهٔ خیلی عمده‌ای در روان‌شناسی انفعالات در نزد دکارت به عهده دارد نزد فلاسفه اسلامی مخصوصاً ابن سینا (قانون چاپ دم صفحه ۳۴) و این مسأله نزد جالینوس و سقراط نیز مطرح شده است (ر. ک. مجلة مطالعات یونانی صفحه ۱۱۷) (مذکور صفحه ۱۲۶).

پس از این همه استدلالی که آوردیم ما را به این اندیشه کشاند که این کتاب که تا کنون به فارابی نسبت داده می‌شده است از او نیست و وظیفه ماست که به جستجوی مؤلف حقیقی این اثر بپردازیم. متأسفانه هیچ نشانه‌ای برای تحقیق این مطلب نداریم.

با وصف این ما ادله‌ای جدی در دست داریم که چنین میندیشیم که يك فیلسوفی که تربیت شده مکتب فارابی است و بعد بر اثر علل مختلف و به سبب ره آورده‌های عرفانی و عناصری که احتمالاً در رسائل مشهور اخوان الصفا دیده می‌شود از روش اصلی مکتب خود منحرف گردیده است.

خلیل جر ، دکتر ادبیات ، استاد دانشسرای عالی و ادبیات بیروت



شرح فصوص الحکمه

منسوب به

ابونصر فارابی

از

محمد تقی استرآبادی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

و به تقوی

الحمد لله رب العالمین ، و الصلوة علی سیدنا محمد و آله الاکرمین .
اما بعد چنین گوید احقر خلق الله ابو جعفر محمد تقی ابن عبدالوهاب بن حسین بن سعد الله بن حسین الاستر ابادی که : بعضی از دوستان وفا کیش ، درین روزگار که شهر رمضان المبارک ، سنة ستة و خمسين بعد الف است ، ازین بی بضاعت التماس نموده که کتابی بساز در اثبات واجب الوجود و صفات و کیفیت صدور موجودات از مبده اول وجود کل ، و چندی از مسائل متعلقه به فلسفه اولی به دستور حکماء تا ترا از خدا مزدی و ما را از تو یاد کاری بود .

و مرا بجای آوردن این بسیار مشکل نمود ، به چند وجه : اول قلت بضاعت که فقیر را مایه دانش چندان نبود ، دیگر عدم موافقت اصول فلسفه با شریعت نبوی ، وعدم محفوظ بودن سخنان ایشان از اباحت و انظاری که رد آن متعسر است ، بلکه متعذر ، یا به سبب اغلاط فلاسفه در امر مبده و معاد ، یا اگر ایشان را راه درست بوده است به ما نرسیده ، و به درازی روزگار اصول ایشان تحریف یافته ، و شرآح سخنان ارسطو طالیس که مقتدای این طائفه است هر که به قدر طاقت شرح کرده اند ، و تناقض در میان سخنان ایشان چنانکه مجملی به آن اشاره شود .

آخر گفتار به این قرار گرفته که شرح نوشته شود بر کتاب «فصوص» که منسوب است به استاد کل معلم نانی ابونصر فارابی ، و آرای فلاسفه و متکلمان ذکر کرده شود ، و اباحت ایشان و مناقضه با یکدیگر در معظم مسائل فلسفه اولی ، نقل

کرده شود این سخنان از کتابهای قوم، چون این مطالب فلسفه است و به اعتقادات دخلی ندارد.

مقرر کرد کسه پس ازین نامه‌ای سازد در فن کلام. و شبهات و سخنان فلاسفه را در خور طاقت و توان دفع نماید [۲۲]، هر چند درین نامه اعتضاد سخن کند به قدر طاقت که رد سخنان این طائفه [۸۴] بعد از فهمیدن غرض ایشان معقول است، و پیش از فهمیدن رد سخنی دیگر شود به مطلب فلسفی.

و چون این کتاب نگینی چند بود متفرقی، و آنرا خانمی چند بایستی تا نگین در آن خاتم قرار گیرد، لاجرم گفتاری چند در اول نوشتن گرفت به منزله مدخل کتاب، و پس از آن آغاز نمود در شرح سخنان معلم به قدر طاقت.

گفتار نخستین

در وجود فلسفه و بیان موضوع فلسفه اولی و کیفیت تنزل آن

به علوم جزئی

گوییم چون مقرر است که شرح اسم که جواب از «مای شارحه» است مقدم بر اثبات وجود است که جواب است از «هل بسیطه»، و چون مقرر است که حدود و رسوم بالحقیقه قبل از وجود شیء حدود و رسوم شارحه اند، پس از اثبات وجود همان حدود شارحه حدود بالحقیقه می گردند، و ما را حدّ فلسفه بیان کردن ممکن نیست درین مقام، چه حدّ فلسفه نیست الا جمیع مسائل مدّونه، و بیان جمیع مسائل نباشد، الا پس از اتمام کتابهای مفصله، چه جای این نامه که در و نقل کرده نشود الا اندکی؛ لازم آمد رسم فلسفه در شرح اسم. و آن دانستن احوال موجودات است چنانکه هستند به قدر طاقت بشری، و نظام وجود موجودات است با احوال و علم به احوال موجودات ممکن بلکه حاصل بالفعل، چه مبادی علم که محسوس بالفعل است و ادلیات موجود است، و اکتساب ممکن بلکه حاصل.

تفصیل این سخن، فروریوس صوری به کتاب «ایساغوجی» که مدخل کتاب قاطیفور یاس گردانید بیان کرد. و سوفسطیقی را درین سخن بافلاسفه نزاع افتد که گویند: هیچ موجود نیست. و ایشان را برین ندارد الا شرارت یا جهالت. پس فلسفه موجود است؛

و چون هر علم را موضوعی بود که در آن علم از اعراض او بحث کنند، و در اقسام فلسفه بحث از احوال موجودات است، خواه موجودات نظری و خواه عملی،

و اینجا غرض نظری است ما را؛ پس موجودات موضوع بود اقسام فلسفه را. و چون موجودات دوگونه بود: یکی بین الوجود چون وجود محسوسات، و دیگری نظری الوجود، و آنکه بین الوجود بود لازم نیست که کنه او بین بود؛ لازم بود در فلسفه علمی که اثبات وجود موجودات [۱۸۵] غیر بینه در آن علم بود، و بیان کنه امور بین الوجود و غیر بین الوجود. و این گاهی راست [۲ پ] آید که موجودات محمول شوند، چه در علم بحث از احوال موضوع کنند، و احوال محمول باشد مسئله را چنانکه به کتاب برهان مقرر است. پس آن علم را ^(۱) موضوعی بود عام همه موجودات. و هیچ چیز عام همه موجودات نبود الا موجود بما هو موجود. و یا شیء مطلق که مساوق موجود بود. و بیان این بیاید.

و نیز گوئیم: وجود موضوع هیچ علم چنانکه به کتاب برهان مقرر است در آن علم مبین نشود، چه حد و مرتبه هر علم آن بود که بحث کنند از احوال موضوع، و اثبات احوال پس از تسلیم وجود بود، پس دور لازمست که ثبوت شیء از برای شیء فرع ثبوت مثبت له بود.

و نیز گوئیم: بیان وجود موضوع در آن علم نشود، که بیان موضوع نه بیان حالات و عوارض ذاتی است، یعنی: مسائل علم همه در مرتبه «هل مر کبه» است. و اثبات وجود در مرتبه «هل بسیطه». پس بیان وجود موضوع مسئله آن علم نتواند بود.

و اینکه گویند: «ثبوت شیء از برای شیء» لازم نیست به قول کلی که فرع ثبوت مثبت له بود، بلکه در وجود مستلزم بود و در غیر وجود فرع، چه اگر این قضیه کلیه باشد دور لازم آید یا تسلسل. بیانش اینکه ثبوت وجود سابق خواهد، و آن وجود سابق عین وجود لاحق است، و این دور است، و با غیر وجود لاحق است، و این تسلسل باطل است، که ^(۲) این سخن بکلیه راست

۱- م «را».

۲- م: گئی.

باشد. بیانش آنکه وجود نه صفتی بود انضمامی، چون سواد و بیاض، بلکه در خارج عین موجود بود، پس ثبوت خارجی وجود مر موضوع را وجود سابق نخواهد، چه وجود نباشد جز اعتباری، و در خارج نفس ماهیت بود.

و اما زیادتیی او در تصور به این طریق نباشد که نفس ماهیت در ذهن باشد، و وجود لاحق او شود در ذهن، چون سواد و بیاض ذوات محصله خارجیته را، بلکه در ذهن نیز وجود از ماهیت منتزع شود، و به یک نظر عین باشد، چنانکه در خارج. مثلاً انسان چون به ذهن در آید، و در ذهن موجود بود؛ تواند بود که وجود ملحوظ نباشد، بلکه متصور نباشد. و وجود ذهنی نباشد الا تصور ذهنی یا ملاحظه ذهنی. پس وجود در ذهن غیر ماهیت نبود. ولیکن چون وجود منتزع [۸۶] شود مفهومی بود غیر ماهیت، و در آن حال ماهیت معرّا از وجود نشود. و اگر نه لازم آید که در حال ملاحظه وجود ماهیت در ذهن نباشد. پس معلوم شد که هر چند ماهیت را در ذهن معرّا از وجود ملاحظه کنند [۸۳] مخلوط به وجود باشد. پس ثبوت وجود در ذهن شود در ظرف خلط و تعریه، و انتزاع فرع منتزع منه باشد، و هیچ دور لازم نیاید.

و این نیز قیاس زوجیت بود اربعه را که لازم ماهیت است و مخصوص به احدی الوجودین نیست هر چند در وقت ملاحظه نفس اربعه زوجیت منظور نباشد، اما خالی از زوجیت نباشد، که لازم از ملزوم تخلف نکند.

پس درست شد که ثبوت شیء از برای شیء فرع ثبوت مثبت له است. پس موضوع باید که مسلّم الوجود بود پیش فن تا فن محمولات برای آن ثابت کند. پس موضوع هر علم یا بین بنفسه بود یا مبین شود در علم عام تر که موضوع خاصّی بود از احوال موضوع علم عام. چنانکه عرض ذاتی بود یا نوع عرض ذاتی، یا نوعی موضوع علم عام را. و چون هر خاصّ مبین نشود الا به عام، موضوعات علوم خاصّه مبین نباشد به کنه که موجب بصیرت نام است در علم، الا اینکه مبین

شوند در علم عام .

پس علمی بود که موضوع او بیّن بود و عام^۳ بود هر موجودات^(۳) را، آن علم فلسفه اولی بود که موضوع او موجود مطلق بود، و موجودات خاصه احوال باشد موجود مطلق را که در آن علم ثابت شوند، و نحو وجود ایشان معلوم شود، خواه موجودات خاصه علل اربع باشد، و خواه واجب الوجود، و خواه غیر اینها. پس احوال از برای موجود مطلق اثبات کنند، و گویند: بعضی موجود واجب است و بعضی موجود جسم، و بعضی موجود مقدار عرضی، و بعضی موجود وحدت، و بعضی کثرت، و علیّت، و بعضی معلولیت، و یا واحد و کثیر و علت و معلول.

و چون موجود خاص^۴ در او مکتم شود از آن روی که در حد تغییر افتد نسلیم صاحب علم طبیعی کنند. و بعد از آنکه بیان کنند مبادی طبیعی که آن جسمیت و هیولی و صورت و عدم و امکان خروج از قوه که به اینها در حد تغییر افتد؛ پس علم طبیعی با دید آید، و سماع طبیعی، و جسم در علم طبیعی مخصوص شود به آسمانی و عنصری و موالید، پس علم سماء و عالم و علم حیوان و نبات پدید آید. و چون با انواع جسم [۸۷] حیثیتی دیگر ضم شود چون صحت و مرض بدن انسان را فرعیّت ناشی شود، لاجرم علم طب جزء طبیعی نگردد بلکه فرع طبیعی بود که در موضوع طب حیثیتی معتبر است زاید بر حیثیتی که در موضوع طبیعی معتبر بود. و همچنین بیطره و فلاحه.

و چون مقدار در فلسفه اولی ثابت شود موضوع شود ریاضی را [۳ پ] « من حیث إنّه مقدار» هر چند در ماده بود در خارج. و این مقدار چون در فلك افتد هیئت شود، و چون نسبت از عوارض مقدار است در ریاضی ثابت شود. پس چون^(۴) قید تألیف لحنی با اوزم شود موسیقی گردد، و فرع شود ریاضی را.

۳- هر دو نسخه: هر موجودات را.

۴- م: « چون » ندارد.

و چنین خاص^۵ گردد بعد از عموم، تا آنچه ممکن باشد فرود آید تا به اعمال جزئی و صناعات جزئی^۶، چون بنسائی و نجاری، و هر يك از این جزئیات چون به عموم ملاحظه کرده شود به الهی باز گردد.

مثالش نسبت چون در تالیف لحنی بود و موسیقی بود، و چون مطلق ملاحظه کرده شود از احوال موجود عام^۷ بود، که هیچ دو موجود از نسبت خالی نباشد، چنانکه دیده شود، از مقادیر اجسام، از افلاك و عنصر و گیاهان و انسان و حیوان و اجزای هر يك. که اگر نسبت منطبق بود خوش آیند بود چون حسن صورت، و اگر اصم^۸ باشد ناخوش بود، و همچنین صحت و مرض و اعتدال که در تن انسان یا حیوان ملاحظه کرده شود طب و بیطره، و اگر مطلق ملاحظه کرده شود از فروع الهی و موضوع صناعت نبوت شود^(۵)، که اعتدال عالم شناسد و انحراف مزاج کل.

پس فلسفه موازی نظام وجود بود. و چنانکه وجود مطلق که حقیقتش عین واجب است، و پس از و عقول و نفوس و اجسام و اشخاص اند، نخستین علم الهی بود، و پس از ریاضی و طبیعی و موسیقی و طب تا به صنایع جزئی رسد، و هر علم به حیثیتی از نظام وجود مستنبط شود، و به اعتباری از این سلسله منتزع، و دانای به این فلسفه به کل محیط باشد.

گفتار دوم

در جدایی فلسفه از کلام و نحو بحث هر یک

متکلم شرط کند تطبیق عقاید خود بر شریعتی از شرایع که بحث کند از احوال مبدء و معاد بر نهج مقرر در شریعتی از شرایع^(۶). و اگر از مسائل دیگر غیر این دو مسئله بحث کنند به استطراد باشد، یا برایشان لازم آید از اصلی از اصول مسلم، و یا آن اصل وضع کنند، تا باطل نشود مقدمه مسلمه‌ای از ضروریات شرع.

چنانکه متکلم اشعری گفت: ترجیح بلا مرجح جایز است تا قبح کند در ایجاب معلول مرعلت را، او به قوت آن [۸۸] قبح کند در نفی حدوث زمانی عالم را، چه مسئله و جوب معلول موقوف بود بر نفی اولویت خارجی، و نفی اولویت موقوف بر امتناع ترجیح بلا مرجح. و همچنین اثبات کرد جزء لا یتجزی را به گمان اینکه اگر نفی کند هیولی [۱۴] بر و لازم آید، و هیولی با حدوث جمع نشود، که: کل حادث مسبوق بالمادة.

و معتزلی میان وجود و عدم واسطه نهاد، که گمان برد که علم حضوری است، یا مستلزم حضور. و در ازل هیچ پیش واجب الوجود حاضر نه، که عالم حادث است، پس معدومات ثابته باید تا به ثبوت پیش واجب الوجود حاضر باشد. و مثال آنچه لازم آید بر متکلم چنانکه متکلم اشعری گوید: میان طلوع شمس و وجود نهار ملازمه نیست، و آتش گرمی در خارج نخواهد. و این سخن از تجویز ترجیح بلا مرجح لازم آید.

۶- م « که بحث کند ... شرایع » ندارد .

پس متکلم را جزء برهان شود مسلمات و مقبولات ، که گاهی آن مقبول و مسلم شریعتی، و گاهی مقبول جمیع شرایع ، و از قضایای محموده بود. و ضروریات شرع را ضرور ندارد متکلم که اثبات کند ، چون اثبات معاد مثلاً متکلم اسلامی را ، چه اثبات این جزء ایمان متکلم بود .

متکلم از آن رو که متکلم است پس از تصدیق به شریعت پیغمبری بحث کند از احوال مبدئه و معاد .

و متکلمی نقیض متکلمی گوید . این نزاع از آن باشد که هر يك بنای سخن بر امر مسلم در شریعتی گذاشته گویند . چنانکه متکلم یهودی با متکلم نصرانی نزاع کند ، و هر يك امور مقبوله یا از شرع خود بیارند ، و یا از عرف عام تصحیح مقدمه‌ای از امور شرعی را . و باشد که متکلمان يك شریعت را حال چنین افتد .

چنانکه متکلمان اشعری و معتزلی را در اسلام افتاد ؛ که یکی گفت : خدا نیک و بد همه کند ، و بنای این سخن را بر امری از مقبولات و خطابیات گذاشت که بنده را چه حد آنکه شریک شود با خدا در فاعلیت ، و این مقدمه مقدمه مقبوله بود . و این مقدمه التزام کرد به سبب ظواهر آیه‌ها . پس دلایل خطابی پیدا کرد . و متکلم معتزلی گفت خدا بد نکند ، چه بد قبیح بود ، و خدا از جمیع قبیح معرّا بود ، و ظواهر چند آیه با این رأی نیز موافق بود .

و این جدال هر گز [۱۸۹] به جایی نرسد که جدلی الطرفین است . و هر دو را قیاس از غیر اولی مؤلف بود ، بلکه از مشهورات و مظنونات بود . پس شاید که متکلمی نزاع کند با متکلمی .

و اما فلسفی شرط نداند برابر بودن اعتقاد و سخن خود را با ظاهر شریعتی ، چه او هیچ از مقبولات و مظنونات و مشهورات جزء قیاس خود نکند ، و قیاس او از اولیات مؤلف بود . پس دلیل فلسفی برد و طرف نقیض نتواند قایم شود که دو

تقیض نه اولی بود و نه لازم [۴پ] از اولی. پس هیچ فلسفی نزاع نکند با فلسفی بهمین دلیل از آن روی که فلسفی است.

و چون فلسفی به زعم خود اقامت برهان کند بر مسئله‌ای، اگر شرح با او مطابق نبود، شریعت را تاویل کند. و این از آن جهت کند که تکذیب نبی^۲ لازم نیاید. چه اگر به فرض مقهّمه شرعی با اولی یا لازم اولی منافی بود، و به ظاهر محمول شود، حمل او به ظاهر باعث تکذیب نبی^۲ بود. چه ظاهر آن بی شک کاذب است.

و اگر کسی از تعصب گوید هیچ اولی نیست، و آفتاب روشن نه، و آنچه در شریعت است همه به ظاهر محمول است و راست، چنین مرد سدّ کند اثبات صانع را و نبوت را، و جمیع حکمت و سیاست بر هم زند، و از غایت تعصب دین به کفر و زند قه رسد.

و این مرد همان متکلم بود و از شرع بدر نرود و اقرار دارد به «ما جاء به النبی^۲». ولیکن در حقیقت کافر بود، و به هیچ شرع ایمان ندارد.

و اما فلسفی ایمان دارد به جمیع شرایع و شرع را موافق کند با برهان، و گوید: اگر برهان بر مسئله‌ای قایم شود، و ظاهر شریعتی غیر آن بوده باشد، آن ظاهر البته مأوّل بود، هر چند تاویل دور بود. و اگر به هیچ وجه تاویل قبول نکند، طرح باید کرد؛ و اگر نه، تکذیب نبی^۲ لازم آید.

پس آنکه گوید: «هر که بحث کند از موجودات اگر ایمان دارد به شریعت متکلم بود، و اگر ایمان ندارد به هیچ شریعت حکیم مشاء، و اگر به کشف احوال موجودات بداند، اگر ایمان دارد به شریعت صوفی، و اگر ندارد به هیچ شرع حکیم اشراقی»؛ مراد ایشان اگر این باید که گفته شد خوبست، یعنی: یکی بنای سخن خود بر امور مسلمّه در شریعتی نهد، و دیگری نهد. و اگر گویند: حکیم انبیاء را [۹۰] کاذب داند، و نفی نبوت کند؛ غلط بود، چه کتابهای

ایشان از قدماء و متأخرین مشحون است به اثبات نبوت و امامت . و ارسطوطالیس به کتاب برهان به بعضی ازین سخنان اشاره کرد .

و متکلمی بود که این حکایت تاویل را تفصیلی دهد ، و گوید : هر چه برهان عقلی بر وقایع شود ، اگر ضروری بود شریعت را ، شرع مأول است ، و نتواند بود که ضروری بود .^(۷) و چون فلسفی تاویل را عام داند ، به کفر و زندقه افتد . و این سخن راست نیست ، چه اگر حکم برهان حجت است ؛ به کلیت حجت بود ، و این تخصیص در حکم عقلی نیاید . و این مسئله را به عموم باید گذاشت .

و جواب فلسفی چنین باید داد که این شرطیه که هر گاه مسئله مبرهن بود و مخالف [در] شرع ، شرع را تاویل کند ، حق است . و چون در شرطیه صدق مقدم معتبر نیست تواند بود که هیچ^(۸) مقابل ضروری را برهان به او^(۹) بایستد که ضروری خود مبرهن است به برهان حق ، و برد و نقیض برهان محال بود . پس البته خلطی در برهان بوده ، پس آن مقدمه درست باشد که اگر برهان ظاهری را نفی کند منفی بود .

و از متکلمان باشد که کل شرع تاویل کند حتی اعمال شرع از صیام و صلوة و صدقات ، و اینان را باطنی گویند . و بعضی به هیچ وجه تاویل نکنند و اینان را ظاهری گویند و وحشوی ، چون مجسمه .

۷- م « شریعت ... بود » ندارد

۸- م : هیچ .

۹- ر « به او » ندارد .

گفتار سیم

در بیان مسئله اثبات واجب و نفی برهان لم که «الواجب لا برهان له»

مسئله . تواند بود که بعضی الموجود واجب باشد ، و یا بعضی الموجود صانع العالم . به اول فلسفی مایل بود که دلیل گوید نظر به وجود ، و به ثانی متکلم که برهان آن گوید ، و از مصنوع بر صانع استدلال کند . پس اگر «الواجب موجود» یا «صانع العالم موجود» در کلام اصحاب واقع شود که موضوع علم را در مسئله محمول ساخته باشند ، مراد این بود .

و گفته اند که : موضوع مسئله گاهی نوع موضوع علم باشد ، و گاهی عرض ذاتی ، و گاهی نوع عرض ذاتی . و واجب به منزله نوع موجود مطلق است . پس موضوع مسئله علم الهی تواند بود . و معنی «الواجب موجود» اینست که فرد واقعی هست مفهوم واجب الوجود را ، چه در علوم قضیه محصوره معتبر بود [۹۱] ، یا آنچه در قوه محصوره بود . و مراد این نبود که این مفهوم موجود است ، چه در خارج نتواند بود که مفهوم در خارج نباشد الا به عنوان فردیت . و سخن به اول راجع شود ، یعنی اثبات فرد از برای مفهوم . و مفهوم در ذهن موجود است ، و وجودش بیسن است ، چنانکه پس ازین کنیم . و این مسئله محتاج است به دلیل . پس مراد این باشد که این مفهوم را فردی خارجی است ، و این بی شک مسئله نظری باشد .

و به همین که مفهوم کلی بود ، و کلی باید که بر کثیرین صادق بود ، لازم نیست که آن کثیرین در نفس امر باشند ، و بحسب واقع فرد این مفهوم باشند . یا البته هر مفهومی را فردی بود ، چه لاشیء و معدوم مطلق را هیچ فردی نبود ، با اینکه کلی باشند . بلکه در کلی تجویز عقلی صدق بر کثیرین معتبر بود نظر به

نفس مفهوم. و بودن این تجویز بحسب نفس امر لازم ندارد افراد نفس امری را [۵ پ] ، تا واجب الوجود البته فردی داشته باشد و موجود، چنانکه یکی از فضلا^(۱۰) گفته .

و اما برهان لم^{*} که وسط علت بود چنانکه مقرر است ، بر واجب الوجود جایز نباشد ، چه مطلب اثبات وجود بی سبب است . پس اگر وسطی در میان محمول و موضوع در آید که علت بود ثابت نشود موجود بی سبب، پس محال باشد برهان لم^{*} ، که گفته اند : «لا برهان له» .

و اینکه گفته اند^(۱۱) : «موضوع بودن عالم سبب صانعیت خدا بود . و چون استدلال کنیم از مصنوع بودن عالم بر صانعیت خدا ، برهان لم^{*} شود ؛ درست نباشد نه برای آنکه لازم آید که صانعیت خدا در مرتبه ذات الهی نباشد ، و به واسطه مصنوعیت عالم ثابت شود ذات احدیت را ، که این خود البته چنین است ، که خدا در مرتبه ذات صانعیت عالم ندارد . چه صانعیت عالم اضافی بود ، و خدا موجود حقیقی .

و اگر از صانعیت قدرت خواهد ، و گمان برد که قدرت مطلقا عین ذات ؛ این سخن غلط باشد ، چه قادر بودن بر عالم ، و مقدر بودن عالم ، نیز اضافه بود . و اگر صفتی حقیقی عین ذات خواهد ، استدلال ممکن نبود به لم^{*} . و این ظاهر است . و نیز غرض مستدل نه صفت حقیقی بود ، بلکه مراد او این بود که صانعیت اضافی از برای خدا ثابت نشود تا مصنوع نگردد عالم .

و در این حال [۹۲] نتوان گفت که لازم است که خدا در مرتبه ذات صانع نباشد ، چه این چنین است که در مرتبه ذات متصف نیست به هیچ صفت نسبت

۱۰- رد بر مولانا شمسای گیلانی است که گفت : اگر واجب الوجود موجود نباشد ؛

لازم آید انقلاب ماهیت ، که هر چه معدوم است یا ممکن است یا ممتنع . (ر)

۱۱- رد بر صاحب محاکمات و فرائض المدققین که در این مسأله تابع اوست (ر) .

و اضافه . بلکه بحث را چنین باید کرد که این برهان لمّ نیست ، چه صانعیت و مصنوعیت اضافه اند . و در متضایفات یکی علت نشود دیگری را که علت تقدّم خواهد ، و اضافه معیت .

و نیز گوئیم هر گاه که معنی این سخن که « الواجب موجود » است یا « بعض الوجود واجب » این باشد که فردی در خارج است ؛ این عنوان واجب الوجود را قیاس لمّی به هیچ وجه برین نتوان ساخت ، چه قیاس لمّی آن بود که میان موضوع مطلوب که ذات واجب الوجود است و محمول که مفهوم موجود است سببی وجود را که محمول است در آید که اوسط بود ، چنانکه به کتاب برهان مقرر است . نه آنکه قیاسی سازند و علت صفتی از صفات موضوع را وسط سازند ، و اثبات کنند صفت موضوع به لمّ . یا برهان لمّ گفته شود بر وجود صفت ، و غافل شوند از اینکه قیاس دیگر به اینکه صفت وسط شود در ضمن این قیاس ، تا افاده وجود موصوف کند . و چون صفت وسط شود ؛ برهان لمّ نباشد [۶ر] ، که هیچ صفت علت موصوف نبود ، که ثبوت صفت مؤخر بود از ثبوت موصوف ، بلکه یا موصوف علت بود صفت را ، یا علت صفت موصوف را دیگری بود .

و نیز اینکه گویند : مصنوع بودن ممکن علت بود صفتی دیگر را در ممکن که آن ذی صانع بودن است ؛ و گویند : ممکن مصنوع بود ، و هر ممکن مصنوع ذی صانع ، و این برهان لمّ است بر واجب الوجود ؛ درست نباشد . چه اگر این برهان لمّ باشد ؛ بر صفتی دیگر از ممکن خواهد بود ، و به قیاسی دیگر واجب ثابت خواهد شد ، و در آن قیاس وسط سبب نخواهد بود .

پس مبین شد که برهان لمّ حقیقی نبود واجب الوجود را که علت حقیقی نبود ، و الا فلسفی را پایه سخن بلند تر شود از گفته متکلم ، چه متکلم گوید : ممکن مصنوع است ، و هر مصنوع را صانعی است ، پس ممکن را صانعی است ، و پس ازین استدلال کنند بر اینکه این صانع واجب الوجود است به برهان خلف . و فلسفی برهان

گوید نظر به وجود . و اگر هیچ ممکن و معلولی نبود ، استدلال فلسفی درست باشد ،
یعنی : برهان [۹۳] نظر به وجود ، که استدلال از وجه برکنه است ، یعنی : از
واجب بر واجب . و این به حقیقت لم نیست . اما چون «معلول من حیث انه معلول»
در میان نیست شبیه بود به لم ، چنانکه بیان این بیاید .

گفتار چهارم

در بیان معنی وجود وشیء

وجود به معنی هستی بود، و این معنی عامّ ترین همه معانی بود. پس او را حدّ نبود، که حدّ از جنس و فصل مؤلف شود. و معنی عامّ تر جمیع معانی را جنس و فصل تواند بود. و بین بنفسه باشد عقل را که جنس بر امور مختلفه الحقیقه محمول شود، و اختلاف حقیقت به فصول منوّعه باشد. پس هر جنس عامّ تر بود از نوع، و حال آنکه وجود عامّ تر است از جمیع مفهومات، یعنی: از وجود عامّ تر نبود. پس وجود را جنس نبود. و چون جنس نبود فصل نیز نباشد، که:

« ما لا جنس له لا فصل له » .

و نیز گوییم: حدّ وجود به چیز کنند، تعریف به اخفی بود یادور. چنانکه گویند: موجود آنست که منشأ اثر بود، و این اخفی بود از موجود. چه منشأ اثر اگر بالفعل خواهد؛ این مقدمه بین نبود، که پیش متکلمان واجب در ازل آزال منشأ هیچ اثری نبود. و اگر صلاحیت منشأ اثر خواهد؛ موقوف باشد فهمیدن این معنی بر معنی صلوح و امکان، و معنی امکان نفهمیم الا بعد وجود، که ممکن آن بود که از فرض وجود او محال لازم نیاید. و از فهمیدن این معنی هیچ لفظ و وضع در کار نباشد عقل را، که اول عقل [عَب] آنچه تصور کند معنی هستی بود. و شاید چیزها را به واسطه هستی تصور تواند کرد. و چون نور حس بصر را که هر چند بیند به واسطه نور بیند، و نور را بذاته ادراک کند. و چون به هیچ لفظ و وضع محتاج نباشد عقل در ادراک معنی هستی؛ سخن اشتراك لفظی ساقط باشد از درجه اعتبار، که نزاع در مفهوم هستی بدیهی است.

و شیء را چون وجود حد^۱ نتوان کرد، که شیء در عموم چون وجود بود، بلکه نیز بین بنفسه باشد. و اگر کسی خواهد که حد^۲ کند این معنی را، محدود را در حد باید اخذ کردن، چنانکه گوید: شیء چیزی بود که از و خیر دهند. و چیز و شیء در معنی یکی باشد.

و شیء و موجود مساوق باشند، که هر چه شیء بود البته موجود بود، و هر چه موجود بود شیء. و اما در مفهوم جدا باشند، که توان گفت شیء فلانی موجود است. و این حمل مفید بود. و اگر گویند: شیء فلانی شیء فلانی است، یا شیء فلانی شیء [۹۴]، یا موجود موجود است؛ کلامی حشو بود.

و اینکه گویند: شیء فلانی معدومست، معنی این بود که در خارج معدومست بعد از آنکه شیء فلانی به عنوانی در ذهن بود، که اگر هیچ عنوان در ذهن نبود، قضیه و قول نتواند بود، خواه ايجابی و خواه سلبی، که سلب نیز وجود موضوع خواهد در تصور.

و اینکه گویند: سلب تحصیلی صرف مقتضی وجود موضوع نبود، مراد ظرف سلب است که در ظرف سلب موضوع وجود را ضرور نداشته باشد. و مراد به ظرف سلب نه آن ظرفی بود که این سلب در آن واقع است، که عبارت از ذهن باشد، بلکه ظرفی مراد است که حکم مقید است به آن ظرف. چنانکه گویند: «عناء نیست موجود». این سلب وجود از عنقاء ضرور ندارد وجود عنقاء را در ظرفی که قید حکم به سلبی است، یعنی: خارج ضرور دارد در ظرف این سلب کردن، که ذهن بود، چه عنقاء در ذهن متصور بود.

و همچنین است مجهول مطلق. ولیکن در مفهومات ممکنه چون عنقاء سلب از مفهوم محصل ذهنی است، و در ممتنعات و مجهول مطلق سلب از مفهوم^(۱۲) فرضی.

معنی این سخن آنست که سلب به چند وجه تواند بود :
 یکی آنکه موضوع در خارج بود ، و در ذهن هر دو ، و محمولی^(۱۳) را از
 آن موضوع سلب کنند ، چنانکه زید نویسنده نیست .
 و یکی آنکه موضوع در خارج نبود ، و در ذهن بود ، چون عنقاء طابر نیست ،
 که طابر را سلب کنند از افراد تجریدی عنقاء در خارج .

و یا آنکه عنوانی [۷ ر] به ذهن در آید که به حقیقت آن عنوان هم فرضی
 بود ، چنانکه گویند : خمسۀ زوج در خارج موجود نیست ، و خمسۀ زوج متصور
 نشود ، چه فردیت لازم ماهیت خمسۀ بود ، و اگر بازوجیت به ذهن در آید ، باید
 لازم ماهیت در احدی الوجودین از ماهیت تخلف کند ، و این محال . پس این به
 فرض درست باشد که گویند : اگر تقدیر کنیم که این حال که رابعه راست خمسۀ
 را بودی محال می بود و نابود . و حال در مجهول مطلق چنین است .

پس شیء معدوم مطلق شیء نباشد الا به فرض . و هر چه در ذهن و خارج بود
 شیء باشد ، و هر چه شیء باشد موجود بود در آن ظرف که شیء باشد . و در هر
 ظرف که موجود بود شیء نباشد . و ازین سخن مبین شد که : هیچ ممتنع و محال
 در ذهن نیز موجود نبود . و هر چه در ذهن بود همه ممکن بود و موجود . و
 شیخ رئیس در مقاله اول از کتاب الهیات شفاء گفته : که ماهیت شیء را گاه
 نام می کنیم وجود خاصی . پس وجود به این معنی نفس ماهیات ممکنات بود ، و مفهوم
 هستی عام که آن را شیء اثباتی گویند عارض جمیع موجودات بود . لیکن چون
 عروض سواد و بیاض معنی به انضمام (موجود) [۹۵] نبود ، بلکه امر اعتباری بود ،
 و از موجودات شرح شود ، که اگر صفت انضمامی بودی ، معروض سابق بودی در
 وجود برو ، که ثبوت شیء از برای شیء فرع ثبوت مثبت له است ، که پس یاد و لازم
 بودی یا تسلسل . و چون امر اعتباری بود ، ذاتی نبود هیچ يك از حقایق محصله

را ، که حقایق محصله امور موجود بالحقیقه باشد . و هیچ موجود بالحقیقه معدوم نتواند بود . و امر اعتباری معدوم است .

و درین مقام سخن دیگر است که از پیشینیان نقل کرده‌اند ، و بعضی از متأخران نیز به کتاب خود نوشته . و آن چنان است که وجود حقیقی است که بنفسه مانع بود از بطلان و لاشیئیت ، و هر چه بنفسه مانع از بطلان و لاشیئیت نبود ، (و) به آن حقیقت مانع شود؛ و آن را وجود حقیقی و وجود بالحقیقه گویند . و این نبود الا ذات واجب الوجود . چنانکه تحقیق این مقال به تفصیل انمّ بیاید ، پس معنی موجود عام مانسب الی الوجود بود ، خواه نسبت اتحادی و خواه نسبت ارتباطی . و این معنی عامّ بود همه موجودات را ، که ممکنات به ارتباط وجود بالحقیقه موجود باشند ، و بنفسه وجود نداشته باشند . و این مفهوم هستی اثباتی آن ذات را بود که مانع است از بطلان و لاشیئیت . و (۷ پ) اطلاق این مفهوم بر ممکن چون اطلاق شمس بود بر آینه و آب ، آنچه مشترك است معنی مانسب الی الوجود است اتحاداً یا ارتباطاً .

گفتار پنجم

در بیان معنی ماهیت و ذاتی و عرضی و جنس و فصل و هویت

« ماهیة الشیء ما به الشیء هو هو ». و ماهیت را از آن رو ماهیت گویند که در جواب ما هو معقول شود. و اینست که بعضی گفته‌اند: « الماهیة هو ما یقال فی جواب ما هو » و چون ماهیت ما به الشیء هو هو است معدوم را ماهیت نبود که معدوم شیء نباشد. و نه در جواب ما هو معقول شود که ما هو سؤال از حقیقت بود و ما، حقیقه مؤخر بود ازهل بسیطه، که در آن سؤال وجود متناول عینیت باشد و این سخن به کتاب برهان مقرر است، و هم به کتاب بارارمینیاس. پس معدوم را ذات نبود که ذات و ماهیت بیک معنی بود.

و ماهیت اعتباری را ذات اعتباری بود و حقیقت مطلق نبود الا موجود خارجی را. و ماهیت چون « ما به الشیء هو هو » است هر چیز که غیر ذات و ذاتی بود در مرتبه ماهیت نبود که « الماهیة من حیث هی لیست الاهی ».

و هر گاه امور خارجی در مرتبه ذات ماهیت نبود، لازم نیست که در آن مرتبه صادق نباشد، چه تواند بود که چیزی در ذهن ملحوظ نبود و صادق بود، چون زوجیت ماهیت اربعه را، که در مرتبه ماهیت من حیث هی اربعه زوجیت نبود، چه ماهیت اربعه نبود الا چهار واحد. و انقسام و عدم انقسام هیچ کدام ذاتی نبود اربعه را. ولیکن در [۹۶] حال که نفس ماهیت اربعه منظور است، بی جمیع عرضیات، صادق بود که اربعه زوج است، که لازم ماهیت هرگز از ماهیت جدا نشود، مگر در ملاحظه. و این ملاحظه به حقیقت خلط و تعریه باشد.

پس پیدا شد که وجود هیچ لازمی و عارضی در مرتبه ماهیت من حیث هی منظور نیست، و نیز عدم هیچ لازمی و عارضی. پس ارتفاع نفیضین در مرتبه ماهیت

به این معنی جایز بود که هیچ يك از نقیضین در مرتبه ماهیت من حیث هی منظور نیست، گو صادق بود لوازم ماهیت، چنانکه زوجیت را بود با اربعه. و به حسب صدق رفع این دو معنی محال بود که هیچ دو نقیض کاذب نبود.

پس ماهیت و ذات یکی بود هر امور موجوده را. که امور معدومه را حال از دو بیرون نبود: یا از یکدیگر ممتاز باشند، و یا نه. اگر در نفس امر از یکدیگر ممتاز باشند بالبدیهه موجود باشند، و زیاد برین طلب برهان نمودن سفسطه باشد. و این سخن نیز نه برهان (۲۸) بود، بلکه تنبیه باشد که مطالب اول اوایل بود. و اگر ممتاز نباشند،

پس انسان معدوم و فرس معدوم و حجر معدوم و آسمان معدوم و عقل معدوم و نفس معدوم همه یکی باشند. پس هیچ نباشد که چیز گاهی چیز بود که از معاین ممتاز بود. پس ماهیت معدومه هیچ چیز نباشد، نه اینکه در عدم بود، و عدم عارض آن. بلکه عدم عارض نشود هیچ چیز را که چیز تا چیز بود، عدم عارض او نشود، و چون تا چیز شود عارض قبول نکند. و نیز عدم هیچ نبود تا عارض شود چیز را، و همیشه از امور موجوده در ذهن منتزع شود، و این سخن پیش از این بیان کرده شد.

و گاه ماهیت برابر معنی عام تر ازین مرادف مفهوم استعمال کنند، چنانکه گویند: ماهیت عنقاء معدومست.

و ماهیت دو گونه است: یا مرکب و یا بسیط. بسیط را ذات و ذاتی یکی بود، و مرکب را ذاتی به معنی جزء هم بود.

و مراد به ذاتی درین مقام آن نبود که در هر دو وجود با ماهیت بود، که لازم ماهیت چنین است. و نه آنکه هر گاه ماهیت متصور شود، آن نیز متصور شود، که لازم وجود ذهنی چنین است. بلکه مراد به ذاتی آن بود که در هیچ مرتبه از ماهیت جدا نشود. یعنی: رفع او عین دفع ماهیت بود در ذهن. و ذاتی به این

معنی عرض را تواند بود، که جوهری گاه عرض بود. چون لون بیاض را، که لون ذاتی بود بیاض را. و گاه جوهر عرضی بود، چون ایض انسان را. و این سخن در اول کتاب «ایساغوجی» مقرر است.

وماهیت مشار که یا حقیقت مرکب بود از جنسی و فصلی. و جنس و فصل را به حسب اسم به کتاب «ایساغوجی» حد کرده اند.

گوییم (۹۷) هر ماهیت یا مشارک بود با مهیت دیگر مغایر خویش در امر ذاتی، و با نبود. اگر مشارک بود، مرکب بود از دو امر: یکی ما به الاشتراک، پس آنرا جنسی بود. و ماهیت دیگر چون مغایر آنست، و میان آن دو حقیقت مشترک هست، البته ما به الاشتراک ذاتی را ما به الامتیازی باید ذاتی. اما اینکه ما به الامتیاز باید از جهت فرض مغایرت. و اما این که ذاتی باید، چه اگر ذاتی نبود، عرضی خواهد بود، که مابین محض را هیچ نسبت باماهیت نبود الا تباین. و سخن در اجزاء محموله است پس این دو ماهیت را تمیز نبود الا به عرضی. پس یک ماهیت باشند. و حال آنکه ما قرار دادیم که دو ماهیت اند. هذا خلف.

وماهیت غیر مشارک را جنس و فصل نتواند بود که مشارک با ماهیت دیگر نبود. و چون مشارک نیست نه جنس بود او را، و نه فصل مقوم، که فصل مقوم (۸۸) در حقیقت مزیل ابهام جنس ماهیت بود. و چون ماهیت مشارک نیست باماهیت دیگر، او را جنس مبهم نبود. پس فصل نداشته باشد.

و نشاید که ماهیت مرکب بود از دو جزء، که در هیچ یک ابهام نبود، یعنی: مساوی یکدیگر باشند، چه تالیف نبود میان دو چیز در حقایق محصله، الا به افتقار. و افتقار نبود الا که یکی بالقوة و دیگری بالفعل بود. و ابهام به منزله قوه است در ذهن. و چون این جواهر هر دو در یک مرتبه باشند در فعلیت و ابهام، پس افتقار نبود. و چون افتقار نبود تألیف نبود. و چون تالیف نبود ماهیت چینی نیز نه باشد. اینست آنچه گفته اند.

قال المعلم الثانی: «البسایط لافصل لها، فلا فصل للذون ولا لغيره من کیفیات ولا لغيره من البسایط، وإنّما الفصل للمر کبات. و إنّما یحاذی الفصل الصورة، كما یحاذی الجنس المادة. و الناطق لیس هو فصل للانسان، بل لازم من لوازم الفصل، وهو النفس».

و ازین سخن معلوم شود که مقولات را جنس و فصل نبود^(۱۴).

و مراد به فصل درین مقام فصل مقوم است. و چون فصل منقسم شود به فصل بالحقیقة و فصل منطقی، و فصل منطقی جایز بود که لازمی بود از لوازم، لهذا گفت «و الناطق لیس هو» الخ.

و بیاید دانست که جنس مبهم بود در وجود، و تعیین، و فعلیت او به فصل باشد، که ابهام به منزله صورت جنسی بود در ذهن. و معنی این سخن آن باشد چون جنس را ملاحظه کنند، و هیچ فصل با او ملحوظ نباشد، بلکه عدم جمیع فصول ملحوظ باشد، درین صورت جنس باجنسیت نبود، بلکه ماده بود مرصورت فصول را. و این از آن جهت است که محمول نشود بر نوع، و فصل و جنس مدام محمولست.

و اگر جنس به عنوانی مأخوذ شود که فصل با او باشد نوع بود.

پس جنس وقتی جنس بود که لا بشرط باشد. و معنی لا بشرط آنست که

وجود فصول (۹۸) و عدم ایشان هیچ یک با جنس منظور نباشد.

و نباید که اشتباه افتد میان لا بشرط، و بشرط لا، درین مقام. پس وقتی حیوان

مثلا لا بشرط بود، که هم با جمیع فصول تواند بود، و هم نه. و گویا درین صورت

فصول همه در ضمن حیوان اند بالقوة، به این معنی که حیوان متعین تواند بود به هر

یک ازین فصول. و در آن وقت حیوان محصل بود.

پس معنی حیوان جنس جانور عام گویا و غیر گو یا پرنده و غیر پرنده بود،

به حیثیتی که تعیین آن حیوان با هیچ يك از این معانی معتبر نبود بالفعل . اما تواند شد ، نه به این معنی که عدم تعیین در معتبر بود ، که به این اعتبار جنس نبود بلکه (۹) ماده بود که قابل صورت فصول باشد .

و این ابهام که گوئیم در خارج با حیوان نبود ، که حیوان خارجی شخص بود . بلکه در ذهن بود ، نه به این معنی که دانستن ذهن مبهم بود ، که حیوان جنس را خوب نداند ، یا بالفعل نداند ، بالفعل ، و خوب به صفت ابهام .

پس این ابهام صفت دانش نفس نبود ، تا گویند که در نفس ابهام نیست ، چه جنس متصور است در ذهن ، و تحصیل دارد .

بلکه این ابهام صفت جنس است ، یعنی : نحو وجود جنس در ذهن نحو ابهامی است . بلکه صورت جنسی ، و آنچه جنس به آن جنس است در ذهن ابهام است ، که اگر ابهام نباشد یا ماده بود یا نوع .

و معنی ابهام آن باشد که گذشت . یعنی : گوئی به پندار که حیوان جنس با هر يك از فصول است علی البدل ، که معلوم نیست که با نطق متمین است ، یا با سهله ، یا بانطق ، و مبهم است . و به این عنوان ابهام در جنس افتد ، و مبهم متصور شود ، گو به آن اعتبار در ذهن است محصل ذهنی بوده باشد . و فصل مرتبه تحصیل و تقوّم جنس بود بالفعل .

و فصل با جنس متحد الوجود بود در خارج ، و در تحلیل عقلی جدا شود به حسب مفهوم . و جنس در فصل معتبر نبود ، که معنی ناطق مثلا «شیء ماله النطق» است ، نه «حیوان ذو نطق» . و از این روست که حمل حیوان بر ناطق صحیح بود ، و مراد از شیء در حقیقت حیوان است . و به این عنوان معتبر است صحت حمل را به آنکه نگویند عرض عام در فصل حیوان معتبر تواند بود .

و فصول از اجناس ممتاز نباشد ، الا به مفهوم .

پس چون فصول جواهر بود ، و هیچ لازم نیاید احتیاج به فصلی دیگر ، چه

گاهی این احتیاج لازم بودی که مفهوم فصل عین مفهوم جنس بودی، و نه چنین بود، بلکه ناطق و حیوان یکی باشد، به حسب ذات، و جدا شود به اعتباری در تحلیل ذهنی به حسب مفهوم.

و مدام جنس از ماده منتزع شود، و فصل از صورت حقایق محصله را چنانکه در سخن معلم گذشت و مبدأ جنس و فصل را جنس و فصل حقیقی [۹۹] گویند. و مفهومات را جنس و فصل منطقی و مفهوم منطقی تواند بود، که امر عرضی یا اضافی بود. ولیکن چون به آن مفهوم اضافی اشاره کنند به «ما به الشیء بالفعل»، آن مفهوم را ذاتی گویند. چون قابل ابعاد و ناطق که این دو فصل به اضافه و قیاس به ابعاد و کلمات مدرك شود، و خالی نبود از اضافه. لیکن چون مراد اشاره باشد به مبدأ که آن صورت انصالی جوهری و نفس است که (۹ پ) به این دو جسم و انسان بالفعل جسم و انسانند، این دو مفهوم را فصل گویند.

قال الفارابی فی تعلیقاته: «الجنس والفصل حقیقتهما أن یعقل معان مختلفة تكون لها لوازم یشارك الجمیع فی بعض تلك اللوازم ویختلف فی البعض. فاللوازم المشترک فیها یسمی جنساً، والمختلف فیها یسمی فصلاً، او لوازم او اعراضاً». و پس از این از وجود سؤال کند و گوید: «و لسائل أن یقول: فهی لوازم لا مقومات، فنقول: إنها لوازم بالاضافة إلى المعانی التي التقط منها هذه اللوازم، وهی مقومات للمعنی العام من حیث المفهوم. وذلك أن المعانی العامة لا وجود لها فی الأعیان، كالحیوان مثلاً. وإنما وجودها فی الذهن، فهی مقومة لوجودها. واللوازم المذكورة فی الكتب من اللوازم بحسب المفهوم، لا بحسب الوجود. والحسب والحركة هی لوازم النفس، لكنها مقومات الحیوان من حیث المفهوم. والحیوان لا وجود له إلا فی الذهن». انتهى کلامه بالفاظه الشریفة.

از این سخن ظاهر میشود که جنس و فصل جزء ذهنی اند، و منتزع و مستنبط از امور خارجی، و ملتقط و یافته شده از خارج. اما اینها لوازم اند ذوات خارجی

را ، و جزء اند حقیقت ذهنی را به نحوی از انحاء مغایرت . و آنچه جزء خارجی است ماده و صورت است . و لوازم که در کتابها نویسند آن بود که از ماده و صورت متمیز نشود ، لهذا جزء ذهنی^(۱۵) نشود .

و حدّ امری بود مؤلف از جنس و فصل به تفصیل ، چون حیوان ناطق . و نوع نه حدّ بود ، که در حدّ اجزاء بالفعل بود ، و در محدود بالقوة ، چه انسان مثلا يك معنی بود که منحل شود به ناطق و حیوان . پس تفاوت میان حدّ و محدود به تفصیل و اجمال بود . و چون نوع با عوارض ضمّ شود ؛ هویت با دید آید ، یعنی : تشخیص .

و این تشخیص در خارج نبود ، چه عوارض در خارج لاحق نوع مبهم (۱۰۰) نتواند شد ، که نوع مبهم در خارج نتواند بود ، به ابهام نوعی . و هر عارض خارجی مؤخر بود از وجود معروض ، که ثبوت شیء از برای شیء فرع ثبوت مثبت له بود در ظرف ثبوت . و نیز انسان بازید مثلا متحد الوجود بود در خارج به دلیل صحت حمل . و هیچ متحد الوجود با شیء مقدّم نتواند بود بر آن شیء ، چه متحد الوجود باشیء ممیّت خواهد با آن شیء ، بلکه افزون از ممیّت ، و تقدّم اثنیثیت ، و اثنیثیت و اتحاد جمع نیاید .

پس وجود انسان در خارج وجود زید بود ، و میان زید و انسان در خارج دوی نبود . و چون وجود زید (۹ ر) در خارج نباشد الا غیر خارجی زید ، یعنی : يك ذات بود به حیثیتی که وجود و تشخیص از متمیز شود ، و هر دو در خارج عین بود زید را به عوارض خارجی ، و در ذهن نیز در ظرف خلط و تعریه جدا شود . پس تشخیص و وجود به مفهوم از هم جدا باشند . و در واقع تشخیص طبیعت مرسله کلی بود به نحو وجود خارجی ، و تشخیص از زید در تحلیل عقلی جدا شود .

و کلی در عقل مشخص بود به تشخیص عقلی مجرد، و هیچ نحو کثرت نداشته باشد، چه ممتاز بود از غیر متمیّن، چنان تعینی که لایق نوع بود یا جنس، بل به حقیقت و حدانی عارض نفس بود، و موجود بود.

و این وحدت در مرتبت عقل منافی نبود کثرت در حدّ خارج را، و در حدّ خارج متکثر شود، و با همه متحد بود، بی آنکه در ذات کلی کثرت افتد، و یا متمجزّی شود، بلکه همان انسان که متمیّن به زید بود همان متمیّن به عمرو بود، و تعدّد در زید و عمرو بود، نه در حقیقت انسانی.

و پس از این چند سخن آغاز کنیم در شرح سخنان معلّم، و دیگر مقدمات برهان در خلال شرح بیان کنیم، و در هر جا مسائل را به تقریب که واقع شود بیان کنیم. و مدار ما درین نامه نقل آرای طوایف بود از فلسفه و کلام. و بیان مناقضه این طوایف، و بیان اعتقاد را نامه دیگر، ان شاء الله، نوشت گیرد.

(۱) قال المعلم ابونصر محمد بن طرخان الفاریابی :

«فصّ» ، فصّ شیء خلاصه از شیء را گویند. و چون درین کتاب معلّم خلاصه حکمت بیان کرد، مفتاح سخنان را فصّ قرار داد، و فصّ به معنی نگین نیز باشد، یعنی نگین چند که مختوم سازند به آن حکمت را، چه درین کتاب آخر سخنان حکماء بیان کرد، و بر آخر نامه ختم کنند، لهذا فصوص کرد (۱۰۱) آغاز سخنان را یکی از شارحان به کتاب «فصوص الحکم» محی الدین نقل کرده از ابن سکیت که: ملّتی عظیمین فصّ، و فصّ الامر مفصله، و چون این مفصل است میان حکمت و مرتبه ولایت، که آخر حکمت به اول درجه ولایت متصل است، چنانکه درین کتاب بیان کنیم، آغاز گفتار را فصوص ساخت.

والامور التي قبلنا لكل منها ماهية و هوية، ولاداخله في هويته. ولو كانت ماهية الانسان هويته، لكان تصور ك ماهية الانسان تصوراً لهويته، فكنت اذاتصور ما الانسان تصوراً هوية الانسان، فعلمت وجوده؛ ولكن كل تصور للماهية يستدعي

تصدیقاً؛ ولا الهویة داخله فی ماهیة هذه الأشياء و إلا ، لكان مقوّمًا لا يستكمل تصورالماهیة دونه ، ويستحيل رفعه عن الماهیة توّهما ، (۹ ب) ولکان قیاس الهویة من الانسان قیاس الجسمیة و الحيوانیة و كان كما أن من يفهم الانسان انسانا ، لا يشكّ فی أنه جسم او حیوان ، اذا فهم الجسم ، و الحيوان كذلك ، لا يشكّ فی أنه موجود . و ليس كذلك ، بل يشكّ ما لم يقم حسّ او دليل . فالوجود و الهویة لما یلینا من الموجودات ليس من جملة المقوّمات ، فهو من العوارض اللزامة ، و بالجملة ليس من اللواحق التي بعد الماهیة . و كل لاحق فأما أن يلحق الذات عن ذاته و يلزمه ، و إما أن يلحقه عن غيره . فمحال أن يكون الماهیة حاصلًا الا بعد حصولها . و لا يجوز أن يكون الحصول يلزمه إلاّ بعد الحصول ، و الوجود يلزمه بعد الوجود ، فیکون قد كان قبل نفسه . فلا يجوز أن يكون الوجود من اللواحق التي للماهیة عن نفسها ، اذا لاحق لا لاحق الشیء عن نفسه إلاّ الحاصل الذي اذا حصل عرضت له أشياء سببها هو . فان الملازم علة لما يتبعه و يلزمه . و العلة لا توجب معلولها إلاّ اذا وجبت ، و قبل (۱۰۲) الوجود لا تكون وجبت . فلا يكون الوجود مما يقتضيه الماهیة فيما وجوده غير ماهیته بوجه من الوجوه . فیکون إذا المبدأ الذي عنه الوجود غير الماهیة . و ذلك لأن كل عارض و مقتضى عارض فاما من نفس الشیء و إما من غيره . و إذا لم يكن الهویة للماهیة التي ليست هی الهویة عن نفسها ، فهي لها عن غيرها . فكل ماهویته غير ماهیته و غير المقومات فهویته من غيره ، فيجب أن ينتهي إلى مبدء ل ماهیة له مباينة للهویة .

اراده کرده است اثبات مبدء اول را ، و بیان اینک عین وجود است ، و او را ماهیّت نیست ، بلکه يك حقیقت بسیط صرف است ، و بیرون از تر کتب . و مراد به «الامور التي قبلنا» موجودات بی ملاحظه و جوب یا امکان ، چه این دلیل نظر به وجود است ، پس در قوه اینست که گفته باشد : «لا شكّ فی وجود امور و اشياء» . و لفظ «قبلنا» این افاده کند ، چه اموری که نزد ما بود بیسن الوجود است .

و این برهان اگر نظر چه به وجود است و شبیه به لم که مذکور شد ، لیکن

برهان نظر به وجود را بیان به دو تقریر است :

یکی آنکه گویند موجودی در خارج بود . پس این موجود اگر واجب بود ، فهوالمطلوب . و اگر واجب نبود ، مستلزم بود واجب را ، چه وجود و وجود در خارج مستلزم بود یا واجب را ، و یا دورا و یا تسلسل را . و این دور و تسلسل باطل است و محال ، پس واجب را لازم بود .

و طریقی دیگر این بود که گویند که وجود مشتمل بود بر فرد ممکن ، پس مستلزم بود اشتمال وجود را بر (۱۰) فرد واجب . به این معنی که ممکن موجود است ، و هر ممکن موجود را علتی باید ، یا واجب ، و یا منتهی به واجب ، لاستحالة الدور و التسلسل . و لفظ «قبلنا» افاده کند که معلّم اشتمال وجود بر فرد ممکن ملاحظه کرده .

و اما تقریر ثانی با اینکه طریق اول را اخصر گفته اند در مشهور و اسد^۱ و طریق صد یقین ، و گمان برده اند که برهان لم^۲ است ، از جهت آنکه این برهان بر روش بیان معلّم مشتمل بود بر دو مطلب : یکی اثبات واجب ، و هم در ضمن این اثبات ثابت شود اینکه واجب نفس وجود است ، و وجود عین واجب است ، و وجود و ماهیت و تشخیص در واجب یکی است .

و بیاید دانست که هر مفهوم که مغایر وجود (۱۰۳) بود تا به وجود ضم نگردد موجود نشود ، که هر مفهوم فی نفس با وجود و عدم ملحوظ تواند بود . و مفهومات و حقایق که در خارج هستند که مغایر وجود اند . که اگر مغایر وجود نبودندی ، بایستی تصور ماهیت عین تصور وجود بودی و یا مستلزم . و به این مطلب اشاره کرد و گفت : «لکل منها» یعنی هر يك از این امور را ماهیت یعنی ذاتی و حقیقتی بود که به آن ذات و حقیقت آن امر آن امر بود که گفتیم : «ماهية الشيء» ماهیه هوو .

و هویت یعنی تشخیص است . و تشخیص عبارتست از نحو وجود خارجی طبیعت

پس هویت معنی وجود خارجی باشد. و مطلوب اینکه مہیات معلوم چون انسان و فرس و حجر و فلک و عنصر را ماہیت عین وجود و هویت نبود. و این به قیاس خلف درست باشد، کہ اگر ماہیت و هویت یکی بودی تصور ماہیت عین تصور هویت بودی، لیکن تالی با طلست، و بہ بطلان تالی اشاره کرد و گفت: «ولو کان ماہیة الانسان هویتہ، لکان تصورک ماہیة الانسان تصوراً لہویتہ».

بیان این چنانست کہ گاہ باشد کہ تصور کرده شود انسان و ندانیم کہ موجود است یا نہ، و استفہام کنیم از وجود. پس ہر کہ «ما الانسان» را داند، یعنی: ماہیة انسان را، «ما هو الانسان» را نداند، کہ از محض تصور انسان تصور وجودش در خارج لازم نیاید. و چون هویت عبارتست از نحو وجود خارجی، پس برین تقدیر کہ ہر کس انسان را تصور کند ہوا انسان تصور کند. نیز لازم آید کہ ہر کہ تصور کند ماہیت انسان را تصدیق کند بہ وجود انسان، کہ انسان نفس هویت است، و هویت نحو وجود خارجی، پس انسان نحو وجود خارجی بود، پس در خارج موجود بود، و از (۱۰ پ) نفس انسان تصدیق بہ وجود انسان در خارج لازم آید. و نہ چنین است.

و ایضا انسان مشخص خواهد بود بالذات، و ہر چہ مشخص بود موجود بود، کہ دالشیء مالہم بتشخص لم یوجد، بل شخص و وجود یکی باشد، پس انسان موجود بود بالذات.

و ایضا معدوم شیء نبود، پس نہ مشخص و نہ مبہم. و انسان مشخص بالذات بود. پس معدوم نبود، پس موجود بود فی نفسہ. پس ہر کہ تصور کند ماہیتی را، تصدیق کند بہ وجود آن ماہیت. و این نہ چنین بود کہ ممکن بود کہ چیزی بہ ماہ شارحہ معلوم بود و بہ ہل بسیطہ مسئول عنہ. این سخن بنا بر آن باشد کہ پیش از این بگذشت کہ جواب ماہ شارحہ (۱۰۴) و حقیقیہ اغلب اوقات بہ اعتبار مختلف است، کہ قبل از تصدیق بہ وجود سؤال از حقیقت نتوان کرد.

و در این مقام احتمال از چهار بیرون نبود: یکی آنکه ماهیت نفس وجود بود. و یکی آنکه ماهیت جزء وجود بود. و دیگری آنکه وجود جزء ماهیت بود. و رابع آنکه نه عین بود و نه جزء.

و برین تقدیر مابین نتواند بود. چه ما گفتیم سخن در ماهیت موجود است، و ماهیت موجود البته منضم بود به وجود. و انضمام یا به اتحاد بود یا جزئیت، یا به عرض.

اخیر مطلوب است، و آنچه باطل است آن سه احتمال اول است. بطلان اول که عینیت بود گذشت.

و بر ثانی اقامت نکرد بر هائی، چه بطلان این احتمال نیز از بطلان احتمال سیم ظاهر شود.

و اشاره به بطلان احتمال سیم کرد، و گفت: که اگر هویت داخل بود در ماهیت انسان مثلا، تصور انسان تمام نشود بی تصور هویت، که تصور کل تمام نشود الا به تصور جمیع اجزاء.

و ایضا لازم است که محال باشد رفع شدن هویت از ماهیت بحسب توهم. و مراد به توهم درین مقام عقل باشد. و این نحو اطلاق بسیار است در میان اصحاب. و مراد اینست که هیچ ذاتی از ماهیت جدا نشود در هیچ مرتبه از مراتب ذهن، بلکه چون جسم و حیوان بود انسان را، و هویت از ماهیت جدا شود. و پس هیچ ذاتی هویت نبود، پس هیچ هویت ذاتی نبود هر ماهیت را.

و ایضا هر گاه ^(۱۶) وجود هویت چون وجود جسم بود هر انسان را یعنی: جزء حقیقت بود، محالست که تصور کند انسان را و شك داشته باشند در وجود. بلکه قبل از تصور انسان تصور وجود کنند، که تصور جزء مقدم است بر تصور کل. و حال آنکه نه چنین است، بلکه انسان را فهمند، و یقین ندانند

که موجود است ، تا حس یا برهانی افاده نکند ، یا آنچه قایم بود مقام حس (۱۱) و برهان ، چون نواتر. و ازین برهان ثابت شود صغری قیاس برین مطلوب، که وجود ماهیات ممکنه از غیر ممکن فایض است .

و به این اشاره کرد: «فالوجود والهویة لما یلینا من الموجودات ، لیس من جملة المقومات ، فهو من العوارض اللازمة». و لفظ هویت را بر وجود عطف کرده، تأمین شود که مراد به هویت وجود است .

پس تشخیص پیش معلّم نحو وجود است، چنانکه بیان کرده شد .

و چون این قضیه مبین شد که: «الهویة لما یلینا من الموجودات لیس من (۱۰۵) جملة المقومات فهو من العوارض»، چه گفتیم که مابین احتمال ندارد، کوئیم: «الهویة عارضة لما یلینا من الموجودات ، و کل عارض شیء فله سبب». آن هویت ذات ماهیت تواند بود . که هر سبب مقدم بود در وجود بر مسبب ، و چون مسبب وجود است ، پس ماهیت مقدم بود به وجود بر وجود . و این دور محال است .

و به این سخن اشاره کرد که: «محال ان یکون الماهیة حاصلًا الا بعد حصولها . فلا یحوزان یکون الحصول یلزمه بعد الوجود ، فیکون قد کان قبل نفسه». پس بیان کرد به تفصیل که محال بود که وجود از لواحق بود مرماهیت را ، و حال آنکه علتش نفس ماهیت بود ، که هیچ چیز لاحق نشود چیزی را مگر امر حاصل را ، که البته بعد از حصول عارض شود مر آن حاصل را اشیاء که سبب آن اشیاء امر حاصل بود .

دلیل این سخن آنکه ملزوم علت بود لازم و تابع خود را ، و علت سبب نشود معلوم خود را ، مگر بعد از وجوب که «الشیء ما لم یجب لم یوجب». و ماهیت معلوم واجب نبود، پس سبب وجود خود نشود ماهیتی از ماهیاتی که غیر وجود باشند. پس وجود

ماهیات ممکنات را ، سببی باید غیر ماهیات ممکنات ، یعنی : مجموع ماهیات را ، تا احتیاج به بطلان تسلسل نیفتد خارج از ممکنات که سبب وجود ممکنات شود . و این سبب که وجود ممکنات از اوست نفس وجود بود ، و نشاید که لازم بود آن مبدأ را وجود و هویت ، چه هر عارض یا به نفس ماهیت مستند^(۱۸) بود ، یا به غیر . لیکن به نفس ماهیت مستند نتواند بود ، چنانکه بگذشت ، پس به غیر مستند بود . پس اگر این غیر نیز مغایر وجود خود بود ؛ ممکن بود همان دور لازم آید ، پس منتهی شود به مبدأ که نفس وجود خود بود ، و آن واجب الوجود است تعالی شأنه . و از این فصل پیدا شد ثبوت واجب الوجود ، و اینکه واجب الوجود ، عین وجود است .

و بیان این مطلب موافق تقریر معلم موقوف بود بر چند مقدمه : اول نفی اولویت ذاتی . دوم نفی اولویت [۱۱ پ] خارجی . لیکن اول بیان آرای ناس کنیم درین مقدمات ، و آخر شروع کنیم در مقصود . و پس از نفی اولویت ثابت شود ایجاب . و پس ازین اشاره کنیم به دلایل دیگر که دالایان گفته اند ، بعون الله تعالی .

اما احتمالات ایجاب و اولویت سه است :

اول آنکه معلول واجب شود به سبب علت ، و موجود گردد ، درین حال معلول محفوف (۱۰۶) بود به دو وجوب : یکی وجوب سابق ، و ثانی وجوب لاحق ، که این وجوب را وجوب به شرط محمول گویند .

و دوم اولویت که گویند معلول را وجود مثلاً اولی شود به علت و موجود شود بی آنکه به حد وجوب رسد .

سیم اولویت ذاتی که ممکن را وجود یا عدم بالذات نه به سبب علت اولی گردد ، و موجود شود . همانا به این احتمال کسی میل نکرده سوی «ذیمقرطیس»

که مشهور اینست که به بخت و اتفاق قائل بوده ، و وجود عالم را به اتفاق می دانست .
نه فلسفی ، چه او واسطه‌ای میان تساوی نسبت وجود و عدم که معنی امکان است ،
و میان وجوب و امتناع نداند .

و متکلم نیز نتواند که قایل شود ، که باعث سدّ اثبات صانع شود ، و هم
ترجیح بلامرجح لازم آید . و این باطل است ، به اتفاق که از اوایل است .
اما به آن دوی اول که ^(۱۹) یکی اولویت خارجی و دیگری وجوب است ، مایل
شده‌اند به وجوب فلاسفه ، و به اولویت طائفه‌ای از متکلمین .

اما نفی اولویت ذاتی ، و آن چنان است که ترجیح بلامرجح بالضروره محال
است ، که معنی این سخن ممکن بلاعلت است ، و ممکن بلاعلت معنیش آنست که
نسبت وجود و عدم به امری مساوی بود ، و نه به این معنی که آن امر اقتضاء تساوی
نسبت وجود و عدم کند ، بلکه به این معنی که مقتضی نباشد نه وجود را و نه
عدم را . و با وجود تساوی که عبارت از عدم اقتضاء است ، وجود یا عدم لاحق او
شود بی سببی خارجی . و این بین البطلان باشد .

پس ازین گوئیم : محال باشد که واسطه‌ای بود میان وجوب و ضرورت و میان
مساوات ، به این معنی که با وجوب چیزی ضروری بود یا عدم او نظر به ذات ، و
یا وجود و عدم مساوی . و ^(۲۰) شاید که وجود مثلا اولی بود نظر به ذات ممکن ،
چه برین تقدیر عدم ممکن خواهد بود یا نه .

اگر ممکن باشد نظر به ذات ترجیح مرجوح ، و این بین الاستحالة است ،
چنانکه بر تقدیر تساوی تحقق احد هما بی علت بین الاستحالة است ، بل این افحش
است که مرجوح به فعل آید بی سببی ، و راجح نیاید .

و اگر ممکن نباشد پس آنچه ما فرض کردیم که ممکن است واجب الوجود

۱۹ - م «اول که» ندارد

۲۰ - م «و» ندارد

باشد، پس اولویت ذاتی غیر معقول باشد، که ترجیح مرجوح و ترجیح بلا (۱۲) ر) مرجح محال است.

و هر گاه ترجیح بلا مرجح محال بود، ترجیح بلا مرجح نیز محال بود، به این معنی که فاعل مختار بی سببی خارجی، احدی از وجود و عدم را راجح سازد، و موجود کند، چه ترجیح بلا مرجح مستلزم ترجیح بلا مرجح بود. (۱۰۷) بیان ملازمه، گوییم: هر گاه فاعل مختار وجود زید را راجح سازد بر عدم زید، با وجود تساوی نسبت فاعل به وجود و عدم زید، چه مختار فرض کرده‌ایم؛ گوییم این ترجیح یا مستند بود به ذات فاعل، و این محال بود، که فاعل را نسبت به طرفین وجود و عدم زید مساوی بود. چه هر چه را که نسبت به وجود و عدم امری مساوی بود، اگر سبب وجود آن امر شود، ترجیح ناشی شده باشد از تساوی. و این ترجیح بلا مرجح است، و محال است بالبدیهه.

و اگر مستند بود به غیر ذات فاعل، مثلاً به اراده فاعل؛ نقل کلام در سبب ترجیح اراده کنیم، که اراده وجوداً با اراده عدم مساوی است، و نسبت فاعل مساوی است. و اگر از مساوات ترجیح آید، ترجیح بی سبب پیدا شود.

بلکه گوییم: هر چیز که سبب ترجیح وجود شود مثلاً بر عدم، یا بالذات مرجح بود، یا بالذات مرجح نبود. اگر بالذات مرجح بود، حصول بی مرجح نباشد، که مرجح ذات فاعل بود. چه فرض کردیم که سبب بالذات مرجح است. (۲۱) و اگر بالذات مرجح نبود نسبت ذات آن چیز با طرفین وجود و عدم معلول مساوی خواهد بود. پس اگر ترجیح از نفس آن چیز ناشی شود، ترجیح بلا مرجح است. پس مرجح غیر آن سبب بود.

نقل کلام کنیم در آن امر دیگر که سبب ترجیح است، و گوییم: اگر بالذات مرجوح بود، ترجیح بلا مرجح نباشد.

و اگر بالذات مرجح نباشد؛ نسبت مساوی خواهد بود، و همان فساد لازم خواهد آمد.

و همچنین بود حال در مرجحات افعال، یا منتهی شود به مرجح بالذات که آن غایت بالذات باشد، و غایة الغایات.

و اگر گویند بالذات مرجح نیست، و نسبت نیز مساوی نه، بلکه اولی است، اقرار کردند به مرجح، با اینکه ابطال این احتمال بیاید.

پس معین شد که ترجیح به اراده، و ترجیح بلا مرجح محال بود، تا داعی بر فعل نباشد. و آن اگر خیر بالذات بود غایت و مرجح بالذات بود. و یا اگر نافع بود؛ باید که منتهی شود به خیر بالذات، یا به حسب نفس امر، یا به زعم فاعل. و از غرایب عقاید است اینکه در این زمان باریک آمد که: اگر داعی بر فعل نباشد مطلقاً، نه در جانب وجود (۱۲ پ) و نه در جانب عدم، ترجیح فاعل احدهما را محال است، چه داعی نیست، ترجیح بلا مرجح و ممکن بی علت است. و اگر داعی بود بر هر دو طرف، لیکن داعی مساوی با احد داعیین مرجوح باشد، و سایر احوال مساوی با مرجوح باشند؛ در احدهما چون توجه نفس و حضور آن امر پیش ذهن مرجوح واقع نتواند شد.

حاصل سخن که با وجود داعی ترجیح (۱۰۸) بلا مرجح جایز است، بلکه ترجیح مرجوح. و دلیل برین گنه کردن مسلمان به واسطه نفع اندک در دنیا، با وجود علم به اینکه اگر نکند، ثواب بسیار در آخرت یابد. و سایر دلایل ازین نوع که هر که خواهد به کتاب صاحب مذهب رجوع باید کرد.

و معلوم است که این مذهب همان مذهب اشعری است که صاحبش خواسته است که جدا نماید، و جدا نخواهد شد، که بدیهه حاکم است به عدم فرق میان اینکه هیچ داعی نبود، یا در هر دو طرف بود، و مساوی.

تنبیه برین مطالب آنست که اگر فاعل بی داعی احد طرفین را کند؛ سؤال

توان کرد کہ: چرا این طرف بہ وجود آمد، و آن نہ، با وجود تساوی طرفین. و اگر داعی بود در ہر دو طرف؛ همان سؤال بعینہ باقی باشد، کہ چرا این طرف بہ فعل آمد، و آن نہ، با اینکہ ہر دو مساوی بودند در ہمہ چیز. و چون سؤال بہ لم معقول است، و سؤال بہ لم سؤال از علت است، چنانکہ بہ «کتاب برہان» ارسطو طالیس مقرر کرد، ظاہر شود کہ «فاعل من حیث ازہ فاعل»، علت ترجیح نتواند بود، و کذلک ارادۂ فاعل تا اینکہ منتهی شود بہ امری کہ مرجح لذاتہ باشد، و آنجا سؤال قطع شود. و چون ترجیح بلا مرجح و ترجیح مرجوح ممتنع است. پس اگر علت تامہ، یعنی: جمیع «ما یتوقف علیہ» وجود معلول پدید آید، معلول نیز واجب بود کہ با دید آید. چہ اگر بہ اولویت پدید آید، بہ این معنی کہ وجود معلول با علت تامہ اولی بود، و بہ حدّ وجوب و ضرورت نرسد، بہ تحقیق نقیض مقتضی علت تامہ در حال اولویت ممکن خواهد بود. کہ اگر ممکن نباشد؛ پس مقتضی علت واجب بود، کہ نقیضش^(۲۲) محال است. و بر تقدیر تحقق آن نقیض دیگر، لازم آید ترجیح مرجوح. چہ کہ مفروض اینست کہ احد ہما بہ علت راجح است و غیر بالغ بہ حدّ وجوب. پس لازم آید ترجیح مرجوح. و وجود ممکن بلا علت، چنانکہ بیان کردیم. و نشاید کہ گویند: ترجیح مرجوح گاہی باشد کہ در طرف مرجوح علت نباشد. و اگر باشد ترجیح مرجوح است. چہ گوئیم: نسبت آن طرف کہ مرجوح فرض (۱۳ ر) کردیم نظر بہ علت خودش یا رجحان است، یا تساوی، یا مرجوحیت. اگر رجحان است، همان سخن او راجح شود. و اگر تساوی^(۲۳) یا مرجوحیت^(۲۴) است؛ لازم آید ترجیح^(۲۵) بلا مرجح،

۲۲ - م: نقیض اش

۲۳ - م: «یا مرجوحیت . . . تساوی» ندارد

۲۴ - م: مرجوحیت

۲۵ - م: ترجیح

یا ترجیح مرجوح .

و ایضا اگر علت تامه موجود باشد ، یعنی : جمیع «ما یتوقف علیه» معلول ، و ، یکبار معلول با آن علت موجود نشود ، با آنکه هیچ از اسباب معلول نباشد که موجود نباشد ، و بار دیگر باز جمیع «ما یتوقف علیه» موجود شود ، و معلول موجود شود ؛ حدس و بدیهه حاکم بود که معلول به اتفاق موجود می گردد ، نه به علت . که گاه علت بود و معلول نبود ، و گاهی همان علت بود و معلول (۱۰۹) پدید آید . پس این علت را هیچ اثر نباشد در وجود معلول .

و این سخن را به معلم ثانی ابی نصر فارابی نسبت کنند .

و ایضا گوئیم: نسبت معلول به علت تامه «من حیث انه علة مستقلة» یا نسبت امکانی بود ، یا نسبت وجوبی ، یا نسبت امتناع . نشاید که نسبت امتناع باشد که هیچ معلولی موجود نشود که با علت ممتنع باشد ، و بی علت وجودش محال باشد بالبدیهة . و نشاید که نسبت امکانی باشد ، به این معنی که جایز بود بودن آن معلول با علت و نبودنش ، پس حال معلول با علت چون حال او بود بی علت ، که با وجود علت معلول تواند بود و تواند نبود . و این محال است .

و چون علت مؤثر بود در معلول بالضرورة ، و تاثیر تام^(۲۶) سبب^(۲۶) ایجاب و ایجاد ضرورت بود ، یعنی : علت تامه واجب سازد وجود معلول را ؛ پس معلول را وجوبی پدید آید قبل الوجود قبلية ذاتية در مرتبة عقل . و چون این وجوب پدید آید؛ معلول به شرط وجود علت ضروری بود ، و این ضرورت لاحق بود ، و این ضرورت لاحق فرع ضرورت سابق بود . و اگر در سابق نسبت علت با معلول نسبت امکانی بودی ، به شرط وجود علت معلول ضروری نبودی .

پس پیدا کردیم که ممکن محفوف بوده و جو بین سابق و لاحق ، و وجود به اولویت محال بود ، نه ذاتی و نه خارجی ، که ترجیح مرجوح محال است . و هر گاه ترجیح

جایز نبود باوجود تساوی در ممکن به اتفاق ، باوجود مرجوحیت چون جایز بود .
و این نیست الاسفطه .

و برخی از متکلمان تعاشی وانکار کنند امتناع اولویت خارجی را ، گویند :
وجوب نبود که اولویت ثابت باشد . و چون به اولویت اقرار کنند ؛ ترجیح مرجوح
جایز شمرند ، و منع کنند استلزام ترجیح مرجوح ترجیح مرجوح را و ، گویند :
بالبدیهه گریزان از شیر به یکی از دوراه مساوی [۱۳ ر] رود ، اگر بیش آید دوراه
مساوی درهمه چیز ، و نماید تاثیر اورا تلف کند . و این بدیهی است . پس استدلال
دربرابر بدیهی بود ، مغلطه است و سفسطه . (۲۷)

پس فلسفی تخلف معلول از علت تامه محال داند ، که معلول را واجب داند
به علت .

و این متکلم تخلف جایز داند ، و هیچ چیز را لازم چیزی دیگر نداند ، که
مطلقا به لزوم قائل نیست ، حتی میان طلوع شمس و وجود نهار ، و میان اربعه
و زوجیت .

و این مقدمه وجوب معلول مرعلت را در برهان که «معلم» در باب وجود واجب
وعینیت گفت ، بکار داشت ، و هم بکار آید در بعضی براین دیگر که مذکور
خواهد شد . [۱۱۰]

باب از سخن در بر این که گفته اند بر اثبات واجب الوجود
یکی برهان قوه و فعل باشد که هر چه موجود باشد یا بالفعل^(۲۸) باشد من
جمیع الوجوه، و یا بالقوه، و یا به رویی بالفعل باشد و به رویی بالقوه.
و معنی بالفعل مطلق آن باشد که هر مرتبه‌ای از وجود که آن امر را ممکن
باشد، من حیث انه موجود، در آن امر حاصل باشد.
و مراد به بالقوه محض آنکه هیچ از بالنسبة خود نداشته باشد، که هر فعلیتی
و وجودی را قابل بود. و نشاید که موجودات ازین معنی خالی باشند.
و هر موجودی که به رویی بالفعل و به رویی بالقوه بود حرکت کند و جویا
شود فعلیت را.

پس آن حرکت را سببی باید که موجود از آن رویی که موجود است حرکت
نکند.

و آن سبب یا متحرك باشد، یعنی: بالقوه بود به جهتی، یا بالقوه نبود.
و اگر هیچ جهتی بالقوه نبود، نه به حسب ذات و نه به حسب صفات، ثبت
المطلوب. چه واجب موجودی بود که بری بود از قوه.

و اگر به جهتی بالقوه بود، بجنبید. و چون جنبش را سببی باید، و حال چنین
بود، تا آنکه برسد به موجودی که به هیچ جهتی جنبش بر وجایز نبود، که
جنبش نباشد الا که متحرك جویا بود آن را که نداشته باشد، بالقوه بود. چون آن
موجود را بالقوه نباشد، جنبش نباشد.

و ایضا هر چه که بجنبید، آن جنبش را غایتی باید که به جنبش به آن رسد یا به
تزدیک آن رسد. که حرکت فی نفسه هیچ موجود را مطلوب نبود، که حرکت
بر آمدن از مرتبه‌ای از قوه باشد، و رسیدن به مرتبه‌ای از فعلیت. و آن غایت حرکت
چند، که آن اگر بجنبید، سلسله غایات به جایی منتهی نشود. و این محال است.

پس حرکتی را که در نظام وجود واقع است غایتی باید که مطلقاً متحرک نبود. و چون مطلقاً متحرک نبود، بیرون بود از بالقوه، که هر ما بالقوه را حرکت جایز بود. پس ضرور شد که [۱۳ ر] موجودی غایت بود حرکت را، که بیرون از قوه و انفعال و امکان. و این واجب الوجود است جل جلاله.

اینست آنچه استاد بزرگ ابوعلی مسکویه به کتاب « فوز السعادة »^(۲۹) بیان کرد. لیکن سخن به خصوص گفت که حرکت یا ارادی است و یا طبیعی و سخن تمام کرد. و اما درین جا به عموم مذکور شد که موجود حرکت کند یا نکند. که گوئیم: معنی عام حرکت مراد باشد، یعنی: وجود بعد مالم یکن فی طباع ذاته، یا خروج از قوه مطلقاً. و این اصطلاحی بود که حرکت خروج از قوه را نیز گویند. و اتمام این دلیل به زعم ایشان به تفصیل اتم^{۳۰} ازین [۱۱۱] بیاید، ان شاء الله العزیز. و پوشیده نیست که این سخن اوایل به مآل به طریق مشهور راجع تواند شد. دلیلی دیگر برین مطلوب اینست که مجموع موجودات محال است که معدوم مطلق شوند، و مجموع ممکنات جایز است که معدوم مطلق شوند.

اول صورت برهان ذکر کنیم، و پس از آن ملازمه به طریق مشهور، و بعد از آن بیان ملازمه به طریقی که به خاطر رسیده است. اما صورت برهان چنین است که موجود اعم است از ممکن به حسب صدق، و هر چه اعم بود به حسب صدق از امری صادق بود بر فردی بی خاص. پس موجود صادق آید بر فردی بی ممکن. و این ممتنع نبود که موجود بر و صادق نیست. پس واجب بود. کبری بیّن است.

اما بیان صغری اینکه موجود یا مابین بود باممکن، و یا مساوی ممکن بود و اعم و یا اخص. مابین نبود که ممکن موجود است. و مساوی نیز نباشد که جمیع افراد ممکن جایز العدم اند، و جمیع افراد موجود ممتنع العدم. و هر دو کلی که عدم جمیع

۲۹ - در القوز الاصغر مشکویه رازی فصل ۴ مسألة یکم (ص ۱۶ چاپ ۱۳۲۵ مصر)

افراد یکی جایز بود و بر جمیع افراد دیگری محال، نسبت میان ایشان تساوی نتواند بود، و خصوص از طرف آنکه عدم بر جمیع افراد او جایز است.

اما بیان کبری، چه اگر نسبت تساوی بودی، مجموع یکی که معدوم شدی از آن دیگر نیز معدوم بودی. چه افراد این دو کلی یکی است، که مساوات صدق احد الکلیین است علی جمیع ما یصدق علیه الآخر، و بالعکس.

و اما بیان اینکه خصوص از آن طرف که عدم بر جمیع افراد او جایز است نتواند بود، اینست که هر گاه جمیع افراد یکی معدوم شود، فردی از آن دیگری مانده باشد که جمیع معدوم نشده. و این يك^(۳۰) یا او بر آن فرد صادق نیاید، که خلاف فرض است. پس موجود عام تر بود از ممکن.

اما بیان صغری و این دو مطلب: اول یعنی: اینکه جمیع ممکنات جایز العدم اند از آن روی [۱۴ پ] که ممکن جایز العدم است بالضرورة. و اما اینکه افراد موجود بالکلیه جایز العدم نیستند، بیانش بیاید. پس موجود عام تر بود از ممکن، و بر آن فرد صادق آید غیر ممکن البته. پس آن فرد واجب الوجود بود، که ممتنع مصداق وجود نشود.

و اما بیان اینکه مجموع موجودات ناچیز نشوند، چنان است که موجودات واجبات اند فی الجملة، که هر موجود نا واجب نگردد موجود نباشد، و بیان این بگذشت. پس یا واجبات بالغیر باشند، و یا واجبات بالذات باشند.

اگر واجبات بالذات باشند [۱۱۲] ثبت المطلوب.

و اگر واجبات بالغیر باشند، غیری باید که سبب وجوب شود موجودات را.

و آن غیر معدوم نباشد، که معدوم مطلق سبب نشود موجوداتی را.

پس موجودات واجب بالذات باشند یا کل یا فردی از موجود بود. و درین مقام

که اثبات واجب است منافات ندارد اگر گویند که: کل موجودات واجب اند،

چه مطلب می‌رسد.

پوشیده نیست که همین مقدمه به تنهایی دلیل تواند به این تقدیر، و احتیاج به مقدمه «مجموع الممكنات یمتنع ان تصیر لاشیئاً محضاً» نیست.

و اما بیان این مقدمه به طریقی که موقوف نباشد بر ایجاب، و بخاطر رسیده است، چنان است که گوییم: مجموع ممکنات اگر معدوم شوند، عدم ایشان را سببی باید، که هر چیز معدوم شود بعد از آنکه موجود باشد به سببی شود. و این سبب علت نشاید که موجودی بود، چه لازم آید که سبب عدم نفس خود شود، و هیچ چیز سبب عدم نفس خود نبود. پس مانند که معدوم باشد. و این محال است، که عدم مطلق منشأ اثر نشود. و اگر شود، عدم علت جمیع موجودات خواهد بود، چه عدم معلول مستند نباشد الا به عدم علت. چه هر چیز که وجود او را دخل نبود در وجود معلول، رفع وجود او را نیز دخل نبود در عدم معلول. و این یسین است. پس رفع جمیع موجودات را علت نبود.

پس از تقریر این مقدمه تواند بود که این مقدمه باین ضم کرده شود، که عدم مجموع موجودات راهر گاه علت نبود، وجود ایشان را نیز علت نبود، و هر چیز که وجود او را علت نبود، واجب الوجود باشد. «فثبت وجود الواجب تعالی شانه». و تو انیم گفت موافق سخن علامه خفری که: «مجموع ممکنات ممتنع نیست که لاشیء محض شوند، پس تحقیقاً طبعی العموم، موجود در ماده‌ای یافت نشود که ممکن با او یافت نشود، و آن واجب الوجود است.

و دلیلی دیگر از قدماء اقدمین فلاسفه فارس که علامه خفری نقل کرده است، و گفته [۱۵ ر]: «لیس للموجود المطلق مبدأ».

بیان این چنانست که حکماء فرس به دو اصل قایل بوده‌اند، یعنی: نور و ظلمت. و در حقیقت این نه سخن مخصوص ایشان است، که همه حکماء قایلند. و لیکن چون دو نام برین دو اصل نهادند: یکی یزدان، و یکی اهرمن، یا نور و ظلمت،

ازین دو نام گمان آمد که ایشان به دو اصل قایلند . و شاید جهال ایشان به مرور روزگار دو موجود اعتقاد کرده باشند [۱۱۳] واجبی الوجود و به کفر^(۳۱) و زندقه افتاده .

و با این گفتند که : نوریزدان دانا و تواناست ، و هر دانایی و توانایی که هست بر تو نور است و یزدان ، و هر نادانی و عجز که هست ظلمت دیو و اهرمن است . و حقیقت این سخن چنان است که گفتند : دو امر در ذهن معقول و متصور شود ، که این دو امر را سبب نبود : یکی وجود مطلق ؛ و یکی عدم مطلق . اما اینکه وجود مطلق را سبب نبود ، آنست که سبب آن یا وجودی بود ، و یا عدمی . عدمی نتواند بود که هرگز عدم مطلق سبب وجود نشود . و وجودی نتواند بود که در لازم آید . چه طبیعت مرسله موجود علت طبیعت مرسله موجود نشود . و نه فرد موجود علت طبیعت مرسله موجود . چنانکه علت طبیعت انسان نشاید که طبیعت انسان بود و نه فرد .

اما اینکه نفس طبیعت نشود که طبیعت متحد الوجود است با فرد ، و علت مقدم بود . و اما اینکه فرد نشود ، چه فرد اگر علت طبیعت مطلقه شود ، پس مقدم خواهد بود بر طبیعت مطلقه ، و حال اینکه متحد الوجود است یا فرد .

و این سخن را بنا بر وجود طبیعت است در خارج ، و بیان این مفروض غناست در بحث تشخیص .

و همچنین عدم مطلق را علت نبود ، که علتش وجود نشود ، و هم عدم . زیرا که عدم مطلق فرض کردیم . و درین مقام وجود و موجود یکیست در معنی . پس دو اصل بی سبب با دید آمد : عدم محض که اهرمن خوانند ، و وجود مطلق را که حقیقتش عین واجب است یزدان و روشنائی ، که سبب پیدایی عالم است . و نیز گویند : چنانکه سلسله موجودات بالغیر منتهی شود به وجود بالذات ،

چرا که بالغیر است . و هر ما بالغیر واجب است که منتهی شود به ما بالذات . عدمات بالغیر نیز واجب است که منتهی شود به عدم بالذات .

وسلسله در عدم وبالذات گفتن اعتباری بود ، که ذهن ترتیب دهد . و اینکه بدی را به عدم نسبت دهند ، جهتش این باشد که بدی نبود الاعم ، چنانکه بیانش [۱۵پ] بیاید ، و هر چیز که ضرر رساند ، و چیزها را از حد وجود بیرون برد ، و از فعلیت به درجه قوه اندازد ، چون مار و عقرب ، همه را اهر منی گویند . که کار ایشان اظهار بالقوه بود ، و ازاله فعلیت .

و ابونصر فاریابی در کتاب «مبادی موجودات» ، حشرات موزیه را خـادم عناصر گوید ، که آنها را غرض از زهر زدن غذا نباشد ، بلکه محض ایذاء بود ، که حیوانات را ^(۳۲) بکشند ، و غذاء عناصر کنند . و معلومست که ما بالقوه معنی عدمی بود ، و بالفعل وجودی . [۱۱۴]

اینست سخنان ایشان ، و آنچه اعتقاد فارسیان است اینست که در خارج یک شخص موجود است که مانع از بطلان و لا شیئیت است ، و این ماهیات پر تو آن یک شخص اند به سبب اختلاف مراتب سوی حقیقت وجودی که بری از قوه است ، که واجب از قوه مبر است ، و عدم محض از فعلیت ، و باقی امور به رویی با قوه و به رویی با فعلند . و ماهیت و امکان درین مراتب از حقیقت موجود انتزاع شود . و غیر واجب و عدم محض همه چیز را مرکب دانند . و اثر ^(۳۳) این دو معنی در تحلیل عقلی ، که «کل» ممکن زوج تر کیبی ، یعنی : فعلیت و قوت . چنانکه ذر داشت آزر بادگانی که مجوس او را نبی گمان دارند به کتابی گفت : گیتی به بنیاد یکیست و به نهاد دو ، یعنی : جهان به ذات یکی است که یک موجود است ، و به نهاد دو ، یعنی : نسبت به آن چیزی که اثر آن فراهم آمده دو است ، که یکی

۳۲ - م « را » ندارد .

۳۳ - ر : وابتداء اثر .

پرتو حقیقت یزدانی بود که فعلیت از آنست، و یکی مقارنه اهریمنی که عدم است، و قوه به آنست. و سخن ایشان نزدیک است به سخن متصوفه.

و بیاید دانست که مجموع ممکنات در قوه ممکن واحدند در امکان طریان عدم، چه متناهی و چه غیر متناهی. پس تسلسل مفید نباشد، و شبهه مافوق معلول اخیر را صورت نه.

و از ارسطو طالیس سخنی دیدم که وجود عده غیر متناهی محال است، چه منقسم بالفعل است و مترتب بالفعل. هر منقسم که ترتب میان اجزای او طبیعی بود غیر متناهی نتواند بود. تمام شد سخن حکیم.

اما بیان صغری چنانست که ترتب طبیعی آن باشد که بعضی از اجزای آن منقسم بالطبع و به حسب نفس امر مقدم بود بر بعضی. و عدد^(۲۴) چنین است که مدام دو از یک و چهار از دو، و چنین الی غیر نهایت مترتب اند.

و پس ازین دو احتمال است: یکی آنکه معلم اثبات کبری کند به مقدمات دلایل دیگر که در بطلان تسلسل گفته، و چنین گوید: اعداد غیر متناهی بالطبع است، و هر مترتب بالطبع غیر متناهی محال است، به تطبیق [۱۶ر] و تضایف، پس عدد غیر متناهی محال است.

و تواند بود که فساد دیگر بیارد، چنین که گوید: مدام تا ده ده نبود صد نباشد، و تا ده صد نباشد هزار [نباشد]، و علی هذا. و چون درین عدد غیر متناهی ده غیر متناهی، و صد غیر متناهی، و مدام ده ده برابر صد باشد، و صد ده برابر هزار؛ پس غیر متناهی ده برابر غیر متناهی بود، و یا صد برابر و یا هزار برابر، و اگر نه لازم آید که ترتیب طبیعی نباشد، هذا خلف. و غیر متناهی هرگز افزون نیاید از غیر متناهی در جهت لاتناهی.

و این سخن [۱۱۵] درین مقام نتواند گفت، که نه عدد شهور ماضیه

دوازده است ، برابر عدد اعوام ماضیه است ، و به اعتقاد معلم هر دو غیر متناهی اند ، که او زمان را اولی زمانی نگویید ، چه آن شهور و اعوام با هم جمع نباشند ، و جمعیت ایشان محال است . و چون ایشان را جمع کنی ، به فرض این سخن گویی بر تقدیر محالی ، محالی لازم آید . بلکه نقض^(۳۵) به نفوس توان کرد که جمعند و غیر متناهی به اعتقاد معلم اول ارسطوطالیس . و همچنین به صور علمیه عقول مجردة ، اگر علم را زاید بر ذات عقول بدانند ، چنانکه مشهور است . و اگر عین داند چنانکه در واجب الوجود اعتقاد دارد ، این بحث نیز ازو دفع شود .

و بیاید دانست که تسلسل به چند معنی بود :

یکی آنکه امور غیر متناهی موجود بالفعل مترتب ، یعنی بعضی مقدم بالذات یا بالطبع .

و تسلسل به معنی «لایقف» یعنی امور غیر متناهی بالقوة که مدام آنچه موجود باشد بالفعل متناهی بود ، و به حدی نه ایستد .

و این دو قسم بود :

یکی «لایقف» در جانب ابد ، چون اعداد که مدام آنچه موجود بود متناهی بود ، و هر چند بشمارند دیگر توان شمرد . و اجزای جسم که هر چه به فعل آید دیگر حایز بود که به فعل شود .

و دیگر «لایقف» در جانب ازل ، چون افراد انسانی پیش فلسفی ، و دورات آسمان و افراد نبات و حیوان ، که موجود بالفعل ازینها متناهی ، و در جانب ازل به حدی نیستند که هر فرد را فردی سابق بود لالی نهاییه . و این به شمار عددی ماند که هر چند افراد ملاحظه کنند . دیگر افراد سابق ملاحظه توان کرد . ولیکن این مجموع هرگز موجود نباشند . و محال بود که موجود شوند به اجتماع ، چنانکه محال بود که اجزای جسم موجود شوند به اجتماع .

حکماء تسلسل به معنی اول ، یعنی : امور مرتبه مجتمعه غیر متناهی را محال

دانند. و اگر ترتیب به اجتماع نباشد، جایز دانند. چنانکه در دورات آسمان و اجزای جسم.

اما بنا بر برهانی که از ارسطو طالیس مذکور شد [۱۶ ب]، که افراد غیر متناهی مجتمع مطلقا محال بود، که البته عدد غیر متناهی لاحق آن افراد شود، و ترتب میان اعداد طبیعی است.

و متکلمان نیز این تسلسل را محال دانند، و تسلسل لایقف ازلی را نیز ممتنع دانند، و تسلسل لایقف ابدی را جایز، که مقدمات خدا را غیر متناهی به معنی لایقف ابدی دانند. و فرق گذارند میان این دو نحو لایقف، که لایقف ازلی هر فردی از موجود بوده است، به خلاف لایقف ابدی که هر فردی از موجود نبوده. و گویند که: عقل را رسد که افراد متسلسله ازلی را ملاحظه [۱۱۶] کند به اجمال، و حکم کند بر این امور غیر متناهی لایقف ازلی که کل افراد حادث اند، و مسبوق به عدم، و عدمات افراد در ازل بود که هر حادث را عدم ازلیست، و هر چیز که کل افراد آن حادث باشند مجموع آن چیز حادث بود، که مجموع نباشد الا کل افراد. پس مجموع حادث بود. و هر مجموع حادث را فردی بود که اول افراد بود. و هر چیز [که] او را ^(۳۶) اول بود غیر متناهی نبود.

فلاسفه را با ایشان سخن بود درین، و گویند: کبری ممنوعست، چه لازم نیست که چیزی که کل افراد او حادث باشد مجموع حادث باشند. که مجموع را حکمی باشد که با حکم افراد مغایر بود. و اگر گویند مراد از لفظ کل کل مجموعی بود قیاس مصادره شود. و این مجموع ملاحظه را اگر موجود فرض کنند به توهم، فرضی بود محال نباشد. و شاید که محالی مستلزم بود محالی را. و اگر مجموعی گویند که در نفس امر افرادش جمع نباشد، مجموع نخواهد بود.

و ایضا این استدلال جاری بود در «لایقف ابدی»، که گوئیم: چون اجزای

جسم مثلا هر يك موجود تواند شد، پس مجموع موجود تواند شد، و این محال بود پیش متکلم، که به امکان غیر متناهی مطلقا اقرار ندارد.

و این سخن بهمینار به کتاب «تحصیل»^(۳۷) بیان کرد. و شنیدم یکی از

فضلاء را که گفت: حکم کل مجموعی و کل افرادی درین مقام یکی است.

و این سخن راست نباشد که حکم کل افرادی و کل مجموعی گاهی یکی

بود که حکم بر هر يك از افراد لا بشرط کنند، یعنی اعم ازین که افراد دیگر با آن فرد

بوده باشد یا نه، چنانکه کل انسان ممکن انیمشی، که مجموع افراد را نیز این

حکم جایز بود، چه حکم بر هر يك لا بشرط معقول است. و اگر حکم کنند بر هر فرد

بشرط لا، یعنی به خصوص با اینکه فردی دیگر با او نباشد، چنانکه گویند: و کل

انسان یسبعه هذا الرغیف، که حکم بر هر فرد است، اما بشرط اینکه تنها بود، که

درین ماده کل افرادی با کل مجموعی را^(۳۸) حکم یکی نباشد.

پس اگر این شخص که گوید: کل افراد حادث است، به معنی لا بشرط

(۱۱۷) گوید؛ مصادره بر مطلوب باشد، که حدوث فرد اعم از اینکه با او فردی

دیگر باشد یا نه، وقتی درست است که جایز دانند بودن هر يك را با افراد دیگر.

و این مطلوب است. و اگر هر فرد تنها خواهند، حکم به مجموع سرایت نکند.

و نیز فلاسفه بر این دیگر که گویند بر بطلان تسلسل، چون تضایف و

تطبیق. درین قسم لاتناهی بر فرض اجتماع معقول است، و فرض اجتماع محال است،

و محالی مستلزم محالی تواند بود.

و بعضی گفتند که: تسلسل بین البطلان است، چه مجموع سلسله مرتبه

(۱۱۷) موجودند، و این در قوه يك محتاج به علت است که همه باهم جمعند و

محتاجند و موجود. و این سخن بگذشت. و این مجموع که درین مقام مستعمل

۳۷ - ص ۵۹۸.

۳۸ - م «را» ندارد.

است آحاد بالأسراست، یعنی: همه افراد باملاحظه تعدد. و به این اعتبار در خارج اند. و وحدت این مجموع نباشد الا وحدت اعتباری. و چون وحدت زید نباشد، که وحدت زید حقیقی بود. و شاید گفت که: مجموعی بود و رای آحاد در خارج، به این دلیل که موجود خارجی آن بود که آثار خارجی بر آن مترتب شود. و مجموع را در خارج اثری باشد که افراد را نبود، که لشکر گاه خصمان را بشکنند، و هیچ يك افراد نتواند شکست، چه شاید که این اثر بر آحاد بالأسر^(۳۹) مترتب شود، و مجموعی در خارج غیر این احاد نباشد.

پس آنکه گفت که: ^(۴۰) هر جا دو موجود است سه موجود است، دور از خرد گفت. و هر جا مجموع در دلائل اثبات واجب الوجود مستعمل شود، به معنی آحاد بالأسر باشد، نه مجموعی سوای آحاد بالأسر.

و شاید که گویند شاید تسلسل در علل بر تقدیر عدم واجب تسلسل تعاقبی بود، چنانکه معلول اخیر را مثلا علت باطل شود، و همچنین علت معلول اخیر چون بادید آید علتش باطل شود. و این قیاس گیرند از حال آباء و اولاد و بناء و بنساء، که آباء و بنساء باطل شود و اولاد و بناء بجای باشد.

و این را فلاسفه ابطال توانند کرد که در تسلسل اجتماع شرط دانند و ابتداء با ترتیب، چه محال بود که علت تامه رفع شود، و معلول موجود باشد.

بیانش آنست که علت تامه که عبارت از جمیع مایه توقف علیه است، اگر رفع شود، و معلول رفع نشود، عدم این معلول مستند به امری نتواند بود. چه علت عدم نیست الاعدم علت، که علت عدم چیزی نتواند بود، الا آنکه وجودش علت وجود بود، که اگر وجودش را مطلقا دخل نباشد، عدمش را نیز دخلی نیست. و این بین است. پس عدم علت تامه علت عدم معلول باشد. (۱۷ پ) پس اگر عدم معلول

۳۹ - م « سر » ندارد.

۴۰ - ر « که » ندارد.

متحقق نشود نزد عدم علت تامه ، تخلف کند معلول از علت تامه . پس علت (۴۱) نباشد عدم علت عدم معلول را، پس وجود علت نبود وجود معلول را، هذا خلف. و شاید که علت ممکن علت وجود ابتدائی بود ، و وجود بقائی را علت نبود. چه لازم آید که بقاء واجب بود ممکن را نظر به ذات . و برین تقدیر لازم آید که کل سلسله معلولات غیرمتناهیة ممکنه باقی باشند، که بقاء واجب و ضروری است، و هو المطلوب .

وایضا وجود بقائی ممکن را فرع وجود ابتدائی بود ، و وجود (۱۱۸) ابتدائی ضروری نبود ، و الا واجب الوجود باشد ، هذا خلف. پس وجود بقائی نیز ضروری نبود . پس ممکن چنانکه در وجود محتاج است بود به علت در بقاء نیز محتاج باشد .

وایضا بقاء عبادت بود از ادامه وجود ابتدائی ، و امر دیگر نبود الا وجود ابتدائی به شرط دوام . و وجود ابتدائی خود ضروری نیست ، چه ممکن آن بود که وجودش ضروری نبود . پس ادامه نیز ضروری نباشد ، که عدم ضرورت وجود ابتدائی نبود الا سلب ادامه .

تفصیل گفتار اینکه بقاء امری دیگر نبود الا وجود ممکن ، که اگر همین وجود ممکن را مستمر فرض کند، همین وجود ابتدائی را وجود بقائی نامند ، نه اینکه وجود بقائی امری دیگر، و وجودی دیگر غیر وجود ابتدائی بود . و این بین است . و هر گاه همان بود ، و متصف به امکان، و اتصاف به امکان نباشد الا جواز زوال ؛ پس چون ضروری بود ، و محتاج به علت نباشد .

چون تمام شد دلائل اثبات واجب الوجود ، هر چند دلایل دیگر بود ، اما چون صاحب خرد راهمین کافی بود ، و بی خرد را اینها نیز کم ؛ رجوع کنیم به گفتار معلم .

قال المعلم طاب ثراه : « فص . الماهية المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها ، وإلا لم يوجد . ولا يجب وجودها ، وإلا لم تكن معلولة في حد ذاتها ممكنة الوجود . ويجب بشرط مبدأها ، ويمتنع بشرط لامبدأها . فهي في حد ذاتها هالكة ، ومن الجهة المنسوبة واجبة ، فكل شيء هالك إلا وجهه . »

اراده کرده است بیان اینکه موجودی متأصل نبود إلا ذات واجب الوجود، و بیان اینکه هر ممکن راقوت ایت باید تام وجود شود .

پس گوئیم : هر معلول که موجود بود ، وجود آن ممتنع نبود ، چه او را قابلیت وجود باشد ، و اگر نه معلول موجود نبودی . و این امر قابل وجود را نیز وجود واجب نباشد ، نظر به ذات . و اگر نه ، معلول نباشد . پس این ماهیت [۱۸] معلول ممکن الوجود بود ، و واجب شود به شرط وجود علت ، که « الشيء مالم يجب لم يوجد » ، و بیان این بگذشت .

و این وجوب تواند بود که وجوب سابق بود ، یعنی : واجب گردد « قبل الوجود قبلية ذاتية رتيبة » به شرط وجود علت ، و موجود گردد . و تواند بود که مطلق باشد اعم از وجوب سابق و لاحق . و این قابل وجود ممتنع بود به شرط عدم مبدأ ، چه بیان کردیم که ممکن در وجود و عدم هر دو محتاج است به علت ، که علت عدمش عدم علت وجود است . و چون مدام به علت واجب است ، خواه عدم و خواه وجود علت ، هر يك که متحقق شود معلول نیز متحقق شود بالوجوب .

پس ممکن اگر چه به صرافت امکان قبول وجود و عدم هر دو کند ، اما هرگز از وجوبی خالی نباشد ، چه با علت تامه موجود بود و یا معدوم ، (۱۱۹) اگر موجود بود وجودش واجب شود ، و اگر معدوم بود عدمش .

پس ماهیت ممکن نظر به ذات هالك بود ، یعنی: باطل . چه هیچ چیز اقتضاء نتواند کرد ، و یا وجود اقتضاء نتواند کرد .^(۴۲) و به همین اعتبار عدم اقتضاء وجود هالك بود ، و از جهت منسوب به علت تامه واجب بالغير .
و به لفظ « منسوب » اشاره کرده است به اینکه وجود ممکن وجود ارتباطی است ، نه وجود حقیقی .

و هم تواند بود که اشاره کرده باشد به مذهب قدماء که ماهیت ممکنه را اعتباری دانند ، و عارض وجود و منتزاع از وجود ، عکس مذهب مشهور که وجود عارض ماهیت است .

اما بیان مذهب اول ، و آن چنانست که وجود عین واجب الوجود است ، نه این مفهوم هستی اثباتی که امری اعتباری است ، و هیچ امر اعتباری نفس ذات حقایق محصله نتواند بود ، و واجب الوجود حقیقت قائم به ذات است و محصل خارجى . پس این مفهوم عین ذات واجب نباشد ، و نه عین ذات ممکن ، که ممکنات ذات متأصل اند ، بلکه این مفهوم اثباتی را مصداقی بود ، یعنی منشائی که این مفهوم اقرب لوازم او بود ، و از آن ذات بی حیثیت منتزع شود ، بلکه از نفس ذات آن مصداق منتزع شود . و آن ذات را تمییر کنیم به حقیقتی که نفس آن حقیقت و ذاتش مانع بود از بطلان و لاشیئیت ، و کنه این حقیقت معلوم نباشد . و این حقیقت وجوبی بود که منشأ انتزاع هستی شود بالذات ، و این را وجود خاص گویند . و این عین واجب الوجود متشخص بذاته است ، چنانکه بیان کنیم .

و در ممکن به هیچ وجه یافت نشود ، چه این نفس ممکن نبود و جزء ممکن . که اگر حقیقت وجوبی جزء ممکن باشد (۱۸ پ) این جزئیست . به دوروی بود : یا « ما به الشیء بالقوة » بود ، و یا « ما به الشیء بالفعل » . و جز^(۴۳) این نتواند بود .

۴۲ - م « و یا . . . کرد » ندارد .

۴۳ - ر : جزء

پس این حقیقت که نفس ذات او مانع است از بطلان و لاشیثیت، اگر ممکن به آن بالقوة بود و به صورتی دیگر بالفعل؛ لازم آید که ممکن عارض ذات واجب الوجود باشد، پس واجب الوجود را قوت انفعالی بود، که عارض قبول کند. و واجب را قوت انفعالی نباشد، که ترکیب لازم آید، چنانکه این سخن بیاید در نفی شریک.

و یا ممکن به آن حقیقت بالفعل باشد، و قوتی در حقیقت ممکن باشد، چه ممکن نباشد إلا صاحب قوت انفعالی، که در کل ممکن زوج ترکیبی. پس واجب محتاج باشد به قوت انفعالی که مدام آن جزء که شیء به آن بالفعل باشد محتاج باشد به آنچه به آن بالقوة بود، پس این حقیقت مابین ذات ممکن بود. پس ممکن بی بهره باشد از وجود حقیقتی، و وجود حقیقی نفس ذات واجب بود.

و ممکن چون منشأ [۱۲۰] انتزاع هستی اثباتی بود، پس او را بهره ای بود از وجود، یعنی: از آن ذات که بنفسه مانع از بطلان و لاشیثیت است. و إلا، لازم آید که ممکن معدوم باشد. چه ممکن که موجود است به این هستی بدیهی موجود نباشد، که هستی بدیهی خود معدوم است در خارج، و اعتباری است. و شاید که حقایق محصله را تحقق و تحصیل به امری اعتباری بود.

و ایضا انتزاع این هستی نتوان کرد از ممکن، الا پس از^(۴۴) وجود و تحصیل، که هستی از معدوم غیر محصل منتزع نشود. پس ممکن را تحصیل باید، یعنی: حیثیتی بود که منشأ انتزاع هستی تواند شد، که انتزاع فرع وجود منتزع منه است. و این تحصیل و بهره ممکن را از وجود با زهریک به نوعی گمان برده اند: برخی گویند: وجود حقیقی نفس ذات واجب الوجود است، و ممکن را به سبب استناد و ارتباط موجود گویند. و ممکن را به جز استناد و ارتباط هیچ از وجود بهره ای نباشد

یکی از دانایان^(۴۵) گفت: هر حقیقت که غیر ذات مانعه از بط-لان و لاشیئیت بود، تا با وجودضم^۴ نشود، موجود نشود. پس واجب الوجود نفس وجود باشد، که بنفسه موجود است، و احتیاج انضمام ندارد. که اگر احتیاج انضمام داشتی، علتی بودی او را، و خود بنفسه موجودی نبودی. پس واجب نفس وجود است. و وجود حقیقی متشخص بذاته بود.

و پس ازین از خود سؤال کرد و گفت: اگر گویند: چونست که صوفیه گویند که باینکه واجب الوجود متشخص بذاته است، منبسط شده است بر کواهل ممکنات؛ جواب گوئیم: این طوری [۱۹ ر] بود و رای عقل. و این سخن درست نباشد، که طوری و رای عقل به جز نامعقول نباشد. و بر تقدیری که طور و رای عقل باشد، چنانکه متصوفه گویند، این سخن و رای عقل نباشد، که انبساط به اعتبار نسبت بود به جمیع ممکنات. و چون منسوب است هر يك از ممکنات به واجب، واجب را انبساطی متوهم شود به اعتبار کثرت ارتباطات. و اگر غیر این خواهند و رای عقل بود و غلط. چون اتحاد و توحید که به ظاهر گفتار به هیچ وجه درست نباشد.

و این مذهب دویم که مذکور خواهد شد همین است، و منسوبست به او ایل فلاسفه، و بعضی از متأخران نیز نقل کرده اند چون علامه خفری.

و بعضی دیگر از دانایان انتساب را معنی دیگر گویند، [۱۲۱]، و ممکنات را ذوات مستقله ندانند، و ماهیات را عوارض وجود دانند.

و بیانش چنین کنند که به یقین ذوات موجوده در خارج هستند، چون آسمان و زمین و انسان و حیوان. و این ذوات موجوده بامتأصل اند در وجود، و یا متأصل نیستند. بلکه متأصل موجودی دیگر است که آسمانی و زمینی و انسانی و حیوانی همه اعتبارات و اسماء اویند، یا شئون، یا مراتب؛ هر نام کنند. لیکن

۴۵- هامش. ر. م: مراد محقق شریف است در حاشیه شرح اصفهانی بر تجرید العقاید.

موجود و وجود یکی بود .

و آن حقیقت مانعه از بطلان است، که هم موجود است و هم وجود . اول (۴۶)
آنکه متأصل باشند ، گوئیم : هر چه متأصل بود در وجود یا ذات او مانع
بود از بطلان بذاته ، و بذات او مانع از بطلان نبود . و این ممکنات را ذاتی نبود مانع
از بطلان و لا شییئت بنفسه . پس سبب وجود ممکنات ذاتی دیگر شود که مانع از
بطلان بود بنفسه . و این قیام ممکنات به آن ذات نشاید که چون قیام صورت بود
به هیولی ، چنانکه گذشت . و اگر نه ، حقیقت مانعه صاحب قوه انفعالی بود ، و
این محال است .

و ایضا فاعل و قابل یکی بود به یک جهت ، و چندان محال دیگر لازم آید .
و نشاید که چون هیولی بود ذوات ممکنات حقیقت مانعه را ، که حقیقت مانعه
از بطلان بنفسه به هیچ وجه محتاج نباشد تا هیولی یا چون هیولی چیزی خواهد . و
نشاید که التیام از (۴۷) قوه و فعل نباشد هیچ ، و حقیقت ممکن از دوام باشد هر
دو بالقوه یا هر دو بالفعل و در یک مرتبه از وجود باشند ، که هرگز حقیقت
محصلتی چنین نبود . چه اختصاص و حلول نبود ، اگر هر دو بالفعل باشند . و اگر
هر دو بالقوه باشند ، ثالث باید که (۹ پ) به آن بالفعل شوند . که ذوات ممکنات
موجودات بالفعل اند ، پس به خلط نشود .

و چون خلط نباشد ، و مفروض اینست که ممکنات ذوات متأصله موجودند ،
پس امری باید میان این ذوات متأصله موجوده ، و میان این ذات که مانع
است فی نفسه از بطلان و لا شییئت ، که موجب ارتباط شود ذوات ممکنات را به
ذات مانعه از بطلان و لا شییئت . و این امر به جز اضافه و انتساب و ارتباط نباشد ،
که اگر امری متأصل حقیقی بود ، او را نیز امری متأصل حقیقی باید ، که ما به

۴۶- م : و اول .

۴۷- م : را .

الربط شود، و این به جایی نرسد. پس هیچ چیز موجود نباشد، هذا، خلاف .
و این احتمال که امر اعتباری چون اضافه و ارتباط بود میان (۱۲۲) ممکن
و حقیقت مانع نیز جایز ندارند، که هر چیز که ذات متأصل نبود، در میان دو
امر عرضی و حالتی و نسبتی و هر چیز که نام کنند ازین بابت خواهد بود. و
هر امر نسبی ارتباطی فرع وجود هر دو طرف بود. و این بین است. پس باید که
نسبت و ارتباط مؤخر بود از وجود ممکنات و حقیقت مانع از بطلان، و حال
آنکه ممکنات به این نسبت و ارتباط موجوداند. این دور ظاهر است.

پس بودن ممکنات ذوات متأصلة مبیانه هر حقیقت وجودی را محال باشد
که لوازمش محال است. پس هیچ ممکنی نتواند بود الا اعتبارات و شئون حقیقت
مانع بذاته از بطلان و لا شیئیت. و به این اعتبار ماهیت از ذات وجود منتزع شود،
و ماهیات را عارض وجود به این معنی گویند، که همه اعتبارات وجودند. و
چون اعتباری ضم کنند امکان منتزع شود، چه آن اعتبار و آن مرتبه فی نفسه
ازین^(۴۸) حیثیت که آن مرتبه و اعتبار است ضروری نبود. پس به موجودی قابل
نباشند الا ذات وجود. و ذات وجود مطلق را خالی دانند از امکان و قوه و عدم،
و هر قوه و امکان را از مراتب انتزاع کنند.

شمس الدین محمد خفیری را در «سواد العین» گفتار اینست.
و ملا جلال دوانی ر در «زوراء» سخن چنین که گفت: «و ما قرع سمعک
فی الحکمة الرسمیة أن حدوث شیء عن لاشیء محال، فكذا الحال فی الحدوث الذاتی».
و پس ازین سخن به تفصیل بیان کرد که: ممکن نیست الا اعتباری، و نشاید
که گویند تواند بود که ممکن به محض این انتساب موجود باشد. و پیش ازین
اگر چه بگذشت که «ثبوت شیء از برای شیء فرع ثبوت مثبت له است»، اما
وجود در ظرف خلط و تعریه ثابت بود ماهیت را.

پس گوئیم: این انتساب سابق است، که هر گاه انتساب ملاحظه کنی، و ثابت کنی (۲۰ ر) از برای ذات ممکن؛ او مخلوط باشد به انتساب، و هیچ مجال لازم نیاید. و اینکه ماهیات ممکنات ذوات متأصله نباشند، چنانکه در وجود گفته شد. چه گوئیم: وجود اثباتی در خارج زاید بر ممکن نیست، به این معنی که در خارج نفس ماهیت است، پس در ذهن هم عارض ماهیت نیست، چون سواد و بیاض، بل انتزاعی است. پس اگر نسبت انتزاعی بود، گوئیم معلوم است که: زید مثلاً موجودی است، و فی نفسه منشأ انتزاع وجود است، حتی پیش از آنکه هرگز معنی امکان و وجود نشنیده باشد، یا غافل بود.

پس نشاید که وجود محض انتساب باشد، بل باید گفت (۱۲۳) که: انتساب سبب شده است اتصاف زید را به وجود به معنی صلوح منشأ انتزاع بودن هستی بدیهی در خارج.

و این دو طریق باشد: یا زید محض انتساب باشد، و این باطل است که زید نه نسبت باشد چنانکه گفتیم. و یا انتساب سبب باشد، و مقدم بود بر صلاحیت زید منشأ انتزاع بودن مفهوم هستی را. و اتصاف به مفهوم هستی مقدم است است بر جمیع صفات، و جمیع نسبتها، خواه در خارج و خواه در ذهن، گویا بالفعل منشأ انتزاع نباشد، به این معنی که انتزاع کننده موجود نباشد، یا متوجه نباشد، اما صلوح در کار است. پس نتوان گفت که: زید موجود به محض نسبتی موجود است.

حاصل گفتار: (۴۹) هستی خارجی به معنی صلاحیت انتزاع مفهوم هستی در خارج مقدم است بر هر حالتی از احوال ذوات ممکنات را، که هر صفتی و هر مفهومی که ثابت بود از برای ذوات ممکنات مؤخر است از صلاحیت انتزاع مفهوم هستی، به این معنی که تا اولاشیء به این صفت متصف نشود، هیچ از انتزاع نتوان کرد، و گویند: پس از انتزاع عقل ترتب قرار دهد (۵۰)

میان صفات. بل عدم نیز از شیء انتزاع نتوان کرد، تا او را نحو تحقیقی در ذهن نباشد. و تحقیق و تحصیل و ثبوت نباشد الا بودن شیء منشأ انتزاع هستی. و بودن زید مثلاً منشأ انتزاع هستی^(۵۱) اول اوایل باشد، و بودن او ممکن نه اول اوایل باشد، که اولاً هر کس داند که زید موجود است و هست، گوید داند که ممکن است و محتاج است. پس نتواند که وجود زید محض انتساب باشد، و اگر نه او را موجود ندانسته آنکه انتساب بداند، و ما گفتیم: وجود بودن زید و منشأ انتزاع هستی بودن او اول اوایل است.

و نشاید که انتساب به جاعل علت و سبب شود وجود زید را، که زید منشأ انتزاع هستی گردد، و به سبب نسبتی و رابطهای به علت، که زید منشأ انتزاع هستی نباشد و موجود، معدوم (۲۰ پ) مطلق باشد. و معدوم مطلق را به هیچ موجودی نسبت و ارتباط نباشد. بل ارتباط موختر باشد از بودن زید منشأ انتزاع هستی. پس زید موجودی نباشد الا اعتباری از اعتبارات هستی قائم به ذات، و كذلك ماهیات همه اعتبارات باشند ذات هستی مطلقه را، و موجود مستقل همان هستی قائم به ذات باشد، اینست آنچه گفته‌اند.

و پوشیده نیست که بعد از طی ابحاثی که بر مقدمات این دلیل آید لازم آید، که حقیقت وجود مقول به تشکیک باشد، یعنی: مشکک بود به کمال و نقص، و این به اتفاق مشائین باطل است، چنانکه (۱۲۴) مشهور است، و لیکن شیخ اشراقی شهاب الدین به این مایل است. بل این سخن افحش است از آن چه حقیقت وجود حقیقت متشخص بذاته است.

و این از عجایب است که تجویز کنند که امری متشخص بذاته کامل و ناقص شود تا به آن اعتبار ماهیات ازو منتزع شوند.

و ایضا لازم آید که تمامی حقایق مختلفه به اعتبار از هم جدا باشند، و

این سفسطه ظاهر است . و عجب از فضلاء که سفسطه گویند . و اگر غیر این مطلب است بیان باید کرد آن کس را که گوید : این سخن راست است .

حقیقت حال تشکیک و امکان و امتناع آن کتابی بنویسم *إن شاء الله العزیز* . مجملاً چون بر هر دو طریق موجود بالحقیقه آن باشد که بنفسه مانع است از بطلان و لاشیئت، موجودی دیگر نبود الا به استناد و انتساب به حضرت ذات وجود بالحقیقه ، و یا ذوات دیگر اعتباری باشند از اعتبارات و مراتب و شئون وجود . پس هیچ چیز موجود بنفسه و استقلاله نباشد الا ذات علت که ذات وجود است . لهذا معلوم اقتباس کرد که « کل شیء هالك الا وجهه »، ضمیر «وجهه» راجع به علت علل است ، یعنی : « کل شیء من الممكنات المعلولات باطل الا ذات العلة » که وجه به معنی ذات است . و شاید که ضمیر راجع به «شیء» باشد ، و یعنی : کل شیء باطل و ناچیز است الا ذات شیء از حیثیت انتساب به علت که واجب الوجود است . و بر رأی دویم کل شیء هالك است الا ذات مطلقه شیء که قطع نظر از تعیین امکانی بود . چه شیء اعتباری بود از حقیقت مطلقه وجودی . و به این اعتبار ناچیز بود ، نه به اعتبار حقیقت مطلقه .

از مناسبات این مقام است آنچه ارسطو طالبس گفت که : هیچ شیء از شیئیست بیرون نرود به این معنی که لا شیء مطلق شود . چه زوال هر چیز به ضدّی باشد که بروطاری شود ، (۲۱ ر) ، و شیء مطلق را ضدّ نباشد ، بلکه متحد باشد . که هر چیز^(۵۲) ضدّ چیزی بود از جهت مابینت، و شیء مطلق مابین شیء مطلق نباشد ، بلکه متحد باشد ، که هر دو شیء اند .

مثالش : اگر آب گرم و سرد درهم کنند از حیثیت گرمی و سردی ناقص و باطل کردند ، نه از حیثیت آب بودن ، که آب با آب از حیثیت آب بودن

۵۲- م : هالك .

۵۳- م : شود چه ذوات هر چیز (کم دارد) .

ضد^{۵۴} نباشد. و همچنین آب و آتش از حیثیت جسم بودن باطل نشوند، که ضد نیستند، و صورت آبی و آتشی باطل شوند.

و ایضا هر چیز که معدوم شود قابل عدم باشد، یعنی: استعداد عدم داشته باشد، و استعداد فنا را محلی بود که عرضی است. و شیء از آن روی که بالفعل موجود است استعداد فنا ندارد^(۵۴)، که قبول و فعل از یک حامل نیاید. پس اگر معدوم شود شیء، محل^{۵۵} او بماند. و كذلك اگر محل^{۵۵} او منعدم شود، چیزی دیگر بماند. پس هیچ موجود معدوم مطلق نشود. و از همین^(۵۵) لازم آید که هیچ چیز از کتم عدم به وجود نیاید، تا ماده استعداد وجود آن چیز بهم نرساند به آن چیز نرسد.

و بعضی دعوی بداهت کردند درین که هیچ شیء معدوم (۱۲۵) مطلق نشود، و این را مقدمه‌های ساختند از مقدمات اثبات هیولی.

۵۴- م « را محلی ... فنا » ندارد.

۵۵- م : همین چیز.

قال المعلم طاب ثراه : «فص» . أَلْمَاهِيَّةُ الْمَعْلُولَةُ لَهَا عَنْ ذَاتِهَا أَنْ لَيْسَتْ ، وَ لَهَا عَنْ غَيْرِهَا أَنْ تَوْجِدَ . وَ الْأَمْرُ الَّذِي عَنْ الذَّاتِ قَبْلَ الْأَمْرِ الَّذِي لَيْسَتْ عَنْ الذَّاتِ . فَالْمَاهِيَّةُ الْمَعْلُولَةُ لَهَا أَنْ لَا تَوْجِدَ بِالْقِيَاسِ إِلَيْهَا قَبْلَ أَنْ تَوْجِدَ ، فَهِيَ مُحَدَّثَةٌ لِابْزِمَانٍ .

اراده کرده اثبات حدوث عالم را به این طریق که ماهیت معلول را نظر به ذات نیستی است . و معنی این سخن آن نباشد که ذات ماهیت معلوله مقتضی نیستی است ، و اگر نه هرگز هست نبودی ، که ما بالذات لا یزول ولو بألف علة . بلکه معنی این باشد که ماهیت معلوله نظر به ذات تقاضای وجود نکند . و این چنین است که ماهیت من حیث هی و ماهیت به شرط عدم علت تقاضای وجود نکند پس ماهیت به شرط عدم ملاحظه وجود علت وجود نباشد ، خواه با عدم علت ملاحظه کنند و خواه من حیث هی . و درین هر دو صورت ماهیت موجود نباشد . اما در صورت عدم ملاحظه وجود علت مطلقاً از آن رو که ماهیت درین صورت لا بشرط باشد ، و ماهیت لا بشرط با وجود نبود ، از آن رو که لا بشرط است ، هر چند اباء از وجود نداشته باشد . و اگر موجود بود ، به شرط (۲۱ پ) وجود علت باشد نه به ماهیت من حیث هی . « و الماهية من حيث هي ليست إلا هي » .

و اما در صورت ملاحظه عدم علت ، زیرا که درین صورت عدم ماهیت را ضروری بود .

ملخص گفتار اینک که ماهیت به شرط وجود علت موجود بود ، و به جز این با وجود نتواند بود . به این معنی که وجود از برای او نبود ، بلی و درین مرتبه جایز الوجود باشد . و با وجود ضم نباشد .

و در اینجا مراد ماهیت من حیث هی است که گفت : « والأمر الذي عن

الذات قبل الأمر الذی لیست عن الذات ، یعنی: آنچه از ذات آید که عدم اقتضاء وجود است قبل از آن بود که نه از ذات آید. چون وجود که از علت آید، و این قبلیت از آن بود که امکان از ذات ممکن منتزع شود بی حیثیت تعلیلی، به خلاف وجود که با ملاحظه علت منتزع شود. پس صلاحیت منشأ انتزاع بودن معنی امکان از متممات ذات ممکن باشد، به خلاف صلاحیت منشأ انتزاع بودن هستی که به جای صفات باشد.

و هر ذات را عقل دخیل داند در صفات به نحوی از علیت و سببیت. پس مقدم داند آن نحو تقدمی که علل را باشد. پس ماهیت معلول را هست، یعنی: جایز است اینکه موجود نشود نظر به ذات، پیش از آنکه موجود شود. پس عدم ذاتی ماهیت مقدم بود بر وجود بالغیر، که ما بالذات مقدم است بر ما بالغیر، به این معنی که بگذشت.

پس حادث بود [۱۲۶] لا بزمان. قید «لا بزمان» جزء تمیجه نیست، چه حدوث غیر زمانی ازین مقدمات لازم نیاید، بلکه اصل حدوث لازم آید، و جایز بود که این حدوث مطلق در ماده حدوث زمانی متحقق شود. بلکه لا بزمان معینش اینست که حدوث زمانی درین مقام مطلوب نیست، بلکه اصل حدوث است. و این لازم است، بلکه پیش حکیم حدوث زمانی جایز نیست.

> باب آرای خلق در عالم و حدوث و قدم و کیفیت صدور نظام از ذات احدیت <

چون گفتار به اینجا رسید بای از سخن نویسیم در آرای خلق در باب عالم، و معنی حدوث و قدم، و کیفیت صدور نظام از ذات احدیت نزد حکماء و متکلمین.

پس گوئیم: آرای مردمان در کار عالم دواست:

یکی: مذهب طبیعیان و زنادقه است که گویند: نظام جملی واجب الوجود است، و اول و آخر ندارد، و مدام در گردش است، و حر کته لذاته. و چنین سخنی از دیمقراطیس نقل کرده اند که گفت: اصل عالم اجسام صغار صلبه است، و ریخته در خلأ غیر متناهی، و دایم الحر که است. و چون دائم الحر که است گاهی بهم رسند و عالمی بالفعل موجود شود، چون آسمان و زمین [۲۲] و سایر عناصر به بخت و اتفاق، و به علتی نباشد.

و ارسطوطالیس در «کتاب سماع طبیعی» فصلی نوشت در بطلان بخت و اتفاق. و این مذهب خود مذهب طبیعیان است، و تفاوت به قول به اجزای صلبه است. و جالینوس را نیز حکایت کنند که گفت در آخر عمر که: هنوز مرا ظاهر نشده است که عالم حادث است یا نه.

و بعضی از اوایل شرح کلام ارسطوطالیس گمان برده اند که مگر ارسطوطالیس را نیز میل به قدم است، و مخالف است رأی او با رأی افلاطون که استاد ارسطوطالیس بود، که افلاطون عالم را حادث میدانند.

قال المعلم ابو نصر الفارابی فی کتاب «الجمع بین الرايين»: «و من ذلك أيضاً...» یعنی از جمله چیزهایی که مخالف گمان برده اند رأی این دو حکیم را. امر قدم العالم و حدوثه، هل له صانع هو علتة الفاعلیة ام لا، و ما یظن بأرسطوطالیس أنه یری أن العالم قدیم، و افلاطن یری أن العالم محدث. فأقول: إن الذی ادعی هؤلاء و دعاهم إلى هذا الظن المستنکر الفبیح بأرسطوطالیس الحکیم، هو ما قاله فی

« کتاب طویقا » - یعنی کتاب صناعت جدل و قیاسات جدلیه - أنه قد یوجد قضية واحدة بعینها ممکن أن یؤتی علی کلا طرفیها قیاس من مقدّمات [۱۲۷] ذایعة . مثال ذلك : هذا العالم قدیم ام لیس بقدمیم . وقد وجب علی هولاء المختلفین : اما أولاً فبأن ما یؤتی به علی المثال لا یجری الاعتقاد .

وایضا فان غرض ارسطو طالیس فی « کتاب طویقا » لیس هو بیان أمر العالم ، لکن غرضه القیاسات المرکبة من القدّمات الذایعة . وکأنّه وجد أهل زمانه یناظرون فی أمر العالم : هل هو قدیم ام محدث ، كما كانوا یناظرون فی اللذة : هل هی خیر ام شر . وکانوا یأتون علی کلا الطرفين من کلّ مسئله بقیاسات ذایعة وقد تبین ارسطو طالیس فی ذلك الكتاب و غیره من کتبه أنّ المقدّمة المشهورة لا یراعی فیها الصدق والکذب . لأنّ المشهور ربما کان کاذباً . ولا یطرح فی الجدل لکذبه . و ربما کان صادقاً فیستعمل لشهرته فی الجدل ، و لصدقه فی البرهان . فظاهر أنّه لا یمکن أن ینسب إلیه الاعتقاد بأنّ العالم قدیم ، بهذا المثال الذی فی هذا الكتاب .

وممّا دعاهم إلی ذلك الظن أيضاً ما ذکره فی کتاب « السماء والعالم » : أن الكلّ لیس له بدوٌ زمانی ، فیظنون عند ذلك أنّه یقول بقدم العالم . و لیس الامر كذلك . انتهى کلامه بالفاظه الشریفة .

و ازین سخن پیدا شد که ارسطو طالیس میل نکرده است به قدم . [۲۲ پ] . و اینکه گفته است : مسئله [قدم و حدوث] عالم جدلی الطرفين است به کتاب « طویقا » که حد صناعت جدل است ، دلالت برین نکند که عالم را قدیم می داند . و امروز شهرت اینکه ارسطو طالیس به حدوث قابل است زیاده از آنست که سندی باید . و « اثولوجیا » که کتابی از ارسطو طالیس در علم الهی در آن کتاب تمام سخن از مبدأ اول است و چندی از نفس . و صریح است که سخن در مبدأ اول گفتن و قابل شدن به مبدأ اول ، با قدم جمع نشود .

یکی از دانایان در اول کتاب خود فصلی زیاده کرد به این مضمون که هیچ يك از فلاسفه به حدوث ذاتی به معنی معیت میل نکرده‌اند و نگفته که معیت است میان واجب الوجود و عالم. و مستند به گفتار ارسطو طالیس شد در «منطق» که گفت: مسئله [قدم و حدوث] عالم جدلی الطرفین است.

و حقیقت سخن ارسطو طالیس از گفتار معلم ظاهر است که نزاع در قدم ذاتی است و حدوث ذاتی، نه حدوث به این معنی که عدمی متخلل شود میان علت اولی و عالم لا بزمان،

همانا این دانا خواست که آرای فلسفی را همه باشرع یکی کند، و گوید: صدق است. و حق اینست که گویند [۱۲۸] آنچه از افلاطون منقول است که: «سقراط حبیبنا و الحق حبیبنا. فاذا تخالفا، فالحق أحق بالاتباع». دریم: حدوث است که عالم را مبدائی قرار دهند، و سلسله فواعل را منتهی سازند به فاعل بالذات موجود که او را فاعلی و سببی نباید (۵۷).

و این حدوث که عبارت است از استناد به علت دو طور گفته‌اند: یکی آنکه در خارج مع باشد با علت، و عقل انتزاع کند تا آخر در هر مرتبه را، به این معنی که نظام وجود مدام موجود باشد، و یکی پیش و دیگری پس نبود در خارج وجود. عقل ملاحظه نظام کند، بعضی از این نظام مقدم بود بر بعضی. به این معنی که اولی به وجود بود، و علت دیگری، هر چند در خارج این اولویت و اقدمیت نباشد، و چیزی موجود نشده باشد بعد مالم یکن، که هر چیز الا حوادث زمانی مدام باشد، لیکن به حیثیتی خاص که عقل را یارای انتزاع علیت و معلولیت بوده باشد.

این مذهب ارسطو طالیس است و تابعانش چون فارابی و اسکندر و نامسطیوس و ابوعلی سینا و اکثر فلاسفه و بعضی.

دویم اینکه حادث بود ، به این معنی که موجود شود بعد مالم یکن ، و عدمی درمیانه بود واجب الوجود را و عالم را ، و عالم حادث شود بعد مالم یکن. [۲۳۳]

و واجب الوجود بوده باشد در خارج ، و هیچ با او موجود نباشد ، هیچ اثری نداشته باشد ، بلکه ذات بحت موجود باشد بی معلولی و اثری در خارج .

و این عدم سابق را گویند در زمانی بود موهوم . بلکه زمان را پس از حدوث عالم نیز موجود ندانند ، و مکان عالم را در آن زمان خلا دانند ، و گویند فضائی بود موهوم غیر متناهی ، و عالم در میان این فضای غیر متناهی باشد .

اما دلیل فلاسفه بر حدوث عالم به آن معنی ، او چنان است که گویند : واجب الوجود مبدأ جمیع ممکنات بود ، پس معلول اول واجب بر هیچ چیز موقوف نباشد الا ذات وحدانی واجب ، که تا هست در فاعلیت . اما اینکه وحدانی است (۵۸) از آن جهت که مرکب نیست از ماهیت و وجود ، و نه از جنس و فصل ، و او را نه ترکیب خارجی است ، و نه ترکیب عقلی ، و واحد بحت بسیط صرف است ، و صفات هیچ ندارد ، الا ذات بحت ، و کثرت صفات او محض اسم است و نام ، که اعتباری [۱۲۹] نیز نیست .

پس او با اینکه شعور مطلق محض است ، و اراده محض ، و قدرت محض ، اینها همه یکی بود . و آن ذات احدیت است ، که گاه نام شعور و گاهی نام اراده و گاهی نام قدرت برواقتد . و این نامها را هیچ منشأ انتزاع نباشد به حسب نفس امر ، جز آن امر وحدانی بسیط بحت .

و این همه از آن گویند که کثرت اعتباری نفس امری آخر منتهی شود به اجزای ذات یا در عقل و یا در خارج ، که هر کز ذات وحدانی من جمیع الجهات قبول کثرت نتواند کرد ، که از يك جهت امور متکثره عارض نشوند ذاتی را . و هر اعتباری نفس امری که از ذاتی منتزع شود البته آن ذات را مصحح

آن انتزاع باید . که اگر بی مصحح منتزع شود ، هر چیزی از هر چیزی منتزع تواند شد . چه خصوصیتی که سبب این انتزاع شود در کار نباشد .^(۵۹) و حال آنکه هر چیزی که از امری منتزع شود گاه باشد که از جمیع امور منتزع نشود . پس هر کثرتی که عارض شود ذاتی را ، البته در آن ذات يك نحو کثرتی باشد ، یا در عقل ، یا در خارج . و آنکه در عقل باشد باز دو نوع تواند بود : یا در عقل منحل شود ، چون عقول و بسایط ، به امکان و وجود ؛ و یا در خارج منتزع شود ، چون جنس و فصل امور مادیه ، که به اعتباری از خارج منتزع شوند ، چون ماده و صورت .

مجملاً ذات و حدانی صرف بسیط را هر کثرتی به يك نسبت باشد . پس یا باید که هیچ از به حسب واقع منتزع نشود ، و [۲۳پ] یا همه چیز منتزع شود . و همه چیز منتزع نتواند شد ، پس هیچ چیز از او به حسب نفس امر منتزع نشود . مثالش : لشکر را کثرت عارض است ، وزید را وحدت . پس به حسب نفس امر اگر در لشکر خصوصیتی نبود که به حسب آن خصوصیت انتزاع کثرت از آن نفس امری شود ، وزید را نیز خصوصیتی که به سبب آن از وحدت منتزع شود ؛ پس نسبت لشکر به کثرت و وحدت یکی باشد ، و كذلك نسبت زید . پس هر يك از هر يك [۱۳۰پ] منتزع تواند شد . و نه چنین است ، بل هر يك از یکی منتزع شود بی آنکه از دیگری منتزع تواند شد .

پس واجب الوجود را من حیث الذات کثرت اعتباری نفس امری نباشد ، بلکه کثرت اسمائی بود . و پس وجوب سلوب^(۶۰) . چنانکه جسم نیست ، و جوهر نیست ، و عرض نیست ، که سلب می کنند ، نه به اعتبار قیام مقابلش باشد . چنانکه در ممکنات گویند که : زید جماد نیست ، به اعتبار قیام نمو به زید . بلکه سلوب

۵۹- م : نخواهد بود .

۶۰- م : بود و چون سلوب .

از واجب الوجود من حیث الذات باشد، و باعث کثرت نشود به هیچ وجه در ذات احدیت .

و این وحدت که گوئیم نه چون وحدت ممکنات بود اعتباری که مقابل کثرت باشد . و وجود که گوئیم نه وجودی بود اثباتی که از وحدت ممتاز باشد، بلکه وجود و وحدت در واجب الوجود یکی باشد و به هیچ وجه امتیاز نباشد . چه اگر دو بودی، باعث کثرت شدی . چنانکه زید را وجود از حیثیت استناد بود و ارتباط، و وحدت از جهت امتیازی، یعنی از سایر موجودات، ملاحظه عقلی جمیع اجزای او را دفعة .

پس پیدا کردیم که « هوالفرد . و کلُّ ممکن زوجٌ ترکیبی^{۶۱} » .

و اینکه گوئیم که کثرت اعتباری نفس امری موجب کثرت ذاتی بود، در مفهومات محصله، گوئیم در نسب و سلوب . که نسب و سلوب تواند بود که از یک ذات وحدانی منزع شود الی غیر النهایة، به معنی لایقف .

و اما^(۶۱) این کثرت واقعی در ذات آن واحد نیفتد، چنانکه زید را گویند عمر و نیست و بکر نیست و حجر نیست، الی غیر النهایة، و در نسب گویند: در اقلیم چهارم است، و شمس را فلان بعد است از سمت رأس او، و او را با جمیع اجزای عالم جسمانی نسبت دهند. به خلاف مفهومیهای^(۶۲) غیر اضافی سلبی، که به حسب حال خارج از موجودی خارج منتزع شود . سر این سخن بر ارباب تأمل پوشیده نباشد. پس ازین که مقرر کردند که ذات واجب الوجود به جز ذات واجب الوجود هیچ نیست، و^(۶۳) او را اراده و علم و قدرت زاید نیست، بلکه همان ذات واجب است؛ پس [۲۴ ر] گویند: آنچه از واجب الوجود سرزد بار اول نشاید که بر چیزی موقوف باشد سوی ذات واجب الوجود . که اگر آن چیز موقوف باشد

۶۱- ر : و یا .

۶۲- م : مفهومات .

۶۳- م «و» ندارد .

بر امری سوای ذات واجب؛ آن امر سوای ذات (۱۳۱) واجب الوجود؛ یا ممکن خواهد بود، یا واجب بواجب نباشد، و اگر نه تعدد واجب لازم آید. و ممکن نبود نیز که لازم آید که معلول واجب بود و مقدم برین صادر اول. پس این ممکن صادر اول بود، نه آنکه فرض کردیم. هَذَا خَلْفٌ .

پس واجب تام بود در فاعلیت، و اثر علت تامه از علت تخلف نکند، چنانکه در نفی اولویت خارجی از فلاسفه نقل کردیم .

و ایضا گویند: اگر واجب الوجود موجود باشد، و هیچ نباشد، پس از آنکه موجودی پدید آید؛ آیا تغییری در حال وجود آن موجود واجب را پدید آید یا نه؟ اگر هیچ تغییری پدید نیاید، پس واجب همان است در حال وجود. و آن حدوث عالم که پیش از آن بود، و چون پیش از آن با عدم عالم جمع بود، مشخص شد که علت عالم نبود. پس الحال که حال حدوث است عالم بی علت یافت شده باشد و این محال بود، که عالم ممکن است، و هیچ ممکن بی علت یافت نشود .

و اگر نحو تغییری خواه حقیقی و خواه خواه اعتباری در ذات واجب پدید آید، لازم آید که واجب الوجود محلّ حوادث باشد. و هر محلّ حوادث حادث باشد نزد آنکه گفت: عالم پدید آمد بعد مالم یکن .

و ایضاً فی نفسه محال باشد قطع نظر از جدل .

و ایضاً آن تغییر به زوال چیزی نباشد، که هیچ نیست الا ذات واجب واحد بهت، و آن را زوال محال است، پس به حدوث امری بود. و این امر چون در ذات واجب است که ذات واجب علت است. و نشاید که قائم بود به ذات واجب، که واجب از قوه و انفعال مبرّا است، و نشاید که قائم به ذات بود، که تفسیر در ذات واجب نخواهد بود. و نشاید که واجب الوجودی بود که حادث شده است .

و ایضاً برین تقدیر به ذات خدا قائم نتواند بود که واجب الوجود مستغنی مطلق است. و تعدد واجب نیز لازم آید. پس پیدا شد که نشاید که واجب الوجود

باشد، و هیچ نباشد در خارج، بلکه واجب باشد، و عالم در مرتبه او نباشد. و ایضاً اگر عدمی بر عالم سابق بود به حسب خارج، از دو بیرون نتواند: یا بعد از [۲۴پ] وجود عالم آن عدم رفع نشود، و این خود معیت باشد با واجب. و ایضاً عدم رفع نتواند شد، که عالم چون موجود شود در حد لاحق موجود شود، و عدم سابق بود. و اگر رفع نشود، پس با وجود جمع نباشد. چه هر دو قضیه متحد با موضوع و محمول و مکان و سایر شروط چنانکه معتبر باشد (۱۳۲) در تناقض گاهی راست آید که سلب در حدی بود و وجود در حدی. و عالم نیست صادق است، و عالم هست نیز صادق است. و این دو قضیه گاهی هر دو راست باشد که نیست دیروز بود، و هست امروز. پس این عدم و وجود زمانی بود که عدم در حدی بود، و وجود در حدی.

و زمان پیش از وجود عالم نتواند بود، از جهت آنکه پیش از عالم فرض کرده ایم، و این محال بود که زمان خود عالم است. و نیز زمان موهوم نتواند بود، که موهوم دو گونه بود: یا آن موهوم را منشأ انتزاع باشد و یا^(۶۴) نباشد، بلکه محض فرض و هم باشد، چون انیاب اغوال. پس آن زمان اگر موجود باشد، خلف لازم آید، و اگر موهوم باشد؛ موهوم نفس امری نتواند بود، که موهوم نفس امر را منشأ انتزاع خارجی باید. و چون در خارج هیچ نیست الا ذات واجب الوجود، و زمان عبارت است از امتداد؛ از ذات واجب منتزع شد، که واجب الوجود ممتد نباشد، نه در خارج و نه در نفس امر،

و ایضاً مقرر شد که از واجب به حسب نفس امر هیچ منتزع نشود، که او را کثرت نفس امری نباشد، و از عدم محض نیز منتزع نتواند شد، که عدم محض نباشد الا لاشیء مطلق و نیستی صرف، و از نیستی صرف هیچ منتزع نتواند شد،

و دیگر چیزی نیست. پس زمان سابق بر عالم محض تو هم باشد، و هیچ حدی و حدودی و اعتباری نداشته باشد.

و اما مناقضه متکلمان با فلاسفه در باب حدوث ذاتی، چنان است که متکلمان دو طایفه اند، و هر يك به نوعی تفصی از گفتار فلاسفه جسته اند.

اما اشاعره چنین گویند که: این بر اصول ماسدرست نیاید، چه اولویت خارجی جایز باشد، و چیزی به وجوب موجود نشود تا تخلف معلول از علت تامه محال باشد، بلکه تخلف جایز باشد. و نیز صفات واجب الوجود زاید است بر ذات، و ممکن است و قدیم و ممکن قدیم را احتیاج به علت نیست، که امکان به شرط حدوث علت احتیاج (۲۵ر) به علت است، نه اصل امکان. و این التزام از جهت آن کنند تا قدح نتوان کرد در صفات واجب، و گویند که: واجب نتواند بود، که تعدد واجب را محال دانند. و ممکن اگر باشد، علتش واجب است. پس باید که بی قدرت قدرت ایجاد کند، و بی علم علم. و این را محال دانند.

و این سخن بر اصول فلسفی نیز راست نباشد، که قابل و فاعل یکی باشد، لاجرم گویند: ممکن قدیم علت نخواهد.

و بعضی گویند که: صفات واجب نه عین است و نه غیر. و این نیست الاضحو که. و گویند واجب را کثرت [۱۳۳] اعتباری بود، و فاعل مختار دانند، به این معنی که صحیح است فعل و ترك، نه به این معنی که نظر به ذات صحیح فعل و ترك باشد. این مجمع علیه است. بلکه به وجوب مطلقا قایل نیستند: نه به وجوب طبایعی و نه به وجوب خاص و نه به وجوب که حکیم قایل است.

تفصیل این سخن چنان است که ایجاب را سه معنی است:

اول ایجاب طبایعی، و این خدای را محال است به اتفاق طوایف.

و یکی ایجاب به معنی لزوم مشیت در ازل، بلکه عینیت مشیت.

و یکی لزوم بعد از اراده، هر چند اراده لازم نباشد.

و این مذهب معتزلی است ، پس نزاع نباشد الا در لزوم مقدم: «ان شاء فعل» که حکماء گویند: «لکن شاء فی الأزل بالارادة القديمة التي هي عين الذات» ، و معتزلی گوید: «لکن لم يشأ» ، یعنی لم يتعلق الارادة القديمة بحدوثه فی الأزل. چه معتزلی نیز اراده را عین داند ، پس به ضرورت تعلق را حادث داند،^(۶۵) به این معنی که از ازل تعلق گرفت اراده به حدوث در لا ازل^(۶۶) . و این خود مستلزم نزاع است در قدم و حدوث .

پس پیش اشعری واجب الوجوب مختار باشد ، و هر چه خواهد کند بی وجوب و لزوم در مرتبه‌ای از مراتب ، و نرسند که اگر در مرتبه‌ای از مراتب وجوبی بود عجز لازم آید .

یکی از فضلاء گفت که: در قدرت نیز خلاف میان متکلمین و حکماء نیست، که هر دو در مرتبه ذات به صحت فعل و ترک قایلند ، و بعد از اراده واجب دانند . و غافل افتاد از لزوم مقدم شرطیه «إن شاء فعل» که حکیم به لزوم مقدم شرطیه «إن شاء فعل» قایل است . و هیچ يك از اهل ملل قایل نیستند . و اما معتزلی گوید: اراده عین ذات است ، اما تعلق گرفته اراده ازلی که در لا ازل عالم موجود شود . و چون وقت تعلق [۲۵پ] آید ، عالم به ضرورت پدید آید . و این نه عجز باشد ، بلکه عجز آن بود که واجب الوجود اراده کند ، و مراد از اراده او تخلف کند .

و این بر اشعری چون لازم آید گویند: عادة الله جاری شده است که هیچ چیز از اراده خدا تخلف نکند . و خدا این عادت و سایر عادات بی مرجعی اختیار کرده . و معتزلی که تعلق را حادث داند به آن معنی که گذشت مرجعی پیدا

۶۵ - م : دانند .

۶۶ - م : در ازل .

کند، چه او ترجیح بلا مرجح را ^(۶۷) جایز نداند، و گوید: مرجح علم به اصلح باشد، که اصلح به حال نظام جملی این باشد که در لا ازل پیدا شود.

و معتزلی در بسیار از اصول با فلاسفه مشارک باشند.

و بعضی از معتزله اراده خدا را حادث دانند، و به تسلسل در اراده (۱۳۴) قائل شوند. و فهمند که خود در کتابها نویسنده که: محل حوادث حادث است، و حدوث اجسام از اینجا اثبات کرده‌اند.

و باری ^(۶۸) دیگر گویند: واجب محل ارادات حادثه ^(۶۹) است. پس برایشان لازم آید حدوث واجب. و این خلف است.

و حکیم و اشعری علم به اصلح را قبول ندارند، و گویند. این موقوف باشد بر اینکه افعال الهی معلل به غرض باشد، و افعال الهی معلل به غرض نیست. که اگر معلل ^(۷۰) بود به غرض، استکمال واجب الوجود ^(۷۱) لازم آید. و معتزلی گوید: افعال خدا معلل به غرض است. و اگر نه، خدا فعل عبث کند. و عبث قبیح باشد.

و حکایت استکمال درست نیست، چه شاید غرض به عباد داجع شود، نه به واجب، تا استکمال لازم آید.

فلسفی و اشعری گویند: اینکه گفتند ^(۷۲): عبث لازم آید ^(۷۳)، مراد به

۶۷- ر «را» ندارد.

۶۸- ر: بار.

۶۹- م: اراده حادث.

۷۰- م «به غرض باشد... معلل» ندارد.

۷۱- و «واجب الوجود» ندارد.

۷۲- م: گفته‌اند.

۷۳- م «آید» ندارد.

عبث اگر آن باشد که اثر بر آن مترتب نشود، لانسلم که: خدا عبث کند به این معنی. و اگر آن باشد که نفع فاعل منظور نباشد، اعم ازینکه نفع مترتب شود یا نشود، لانسلم که قبیح باشد.

وایضاً فلسفی این سخن را که: فلان قبیح است و فلان حسن، جزء قیاس خود نکند، تا برهان بر وقوع یا بر نفی نباشد.

و اینکه معتزلی گوید استکمال لازم نیاید، غلط است، چه هر چه غایت فعل الهی است که بر فعل مترتب شود، باید که خدا را مطلوب باشد لذاته، که اگر مطلوب لذاته نباشد، علت ترجیح باید که منتهی شود به آنچه مطلوب باشد لذاته^(۷۴). و هیچ چیز خدا را مطلوب لذاته نتواند بود. بلکه (۲۶) اگر مطلوب باشد از جهت نفع غیر باشد. و شاید که این نفع غیر را از آن رو که نفع غیر است خواهد لذاته، بلکه ازین جهت باشد که خیر است و فیض است. و این خود معنی عدم تعلق به غرض است. پس غرض تا به ذات فاعل نرسد مطلوب فاعل نباشد بالذات.

وایضاً غرض ایجاد عالم کل من حیث الکل^(۷۵) از برای چه نفع تواند بود^(۷۵) که در آن وقت موجودی نبود که عالم به او نفع دهد. و شاید که گویند: ایجاد از جهت نفع بعضی به بعضی است^(۷۶)، چه اگر این ایجاد نبودی این نفع نیز نبایستی. پس این سبب ضرورت وجود نشود. و این بین است. پس اول ایجاد البته به فیض باشد.

پس معتزلی که گوید کل^(۷۶) افعال معلل به غرض است غلط باشد، که بعضی افعال معلل به غرض نیست. و این سلب جزئی نقیض ایجاب کلی مطلوب

۷۴- م «لذاته» ندارد.

۷۵- م: خواهد شد.

۷۶- م: بعضی است بی بعضی.

معتزلی بود .

و شاید که گویند : عالم قابل وجود ازلی نبود ، لهذا در لا ازل حادث نشد . و عدمی سابق افتاد ، هر چند واجب الوجود علت قائمه است . اما چون ممکن آن باشد که نحو وجودی او را ممکن بود ، و نحو وجودی که عالم را ممکن بود همین وجود (۱۳۵) لا ازلی است ، و وجود ازلی محال . و این سخن را یکی از داناتایان ^(۷۷) درین ^(۷۸) ادان گفت . و در حقیقت این سخن از غزالی است که در جواب عمر خیام گفت ، وقتی که عمر در جواب طلب مرجحات مناطق افلاک گفت که شاید که از مقتضیات نظام جملی بود . غزالی گفت که : شاید که حدوث عالم نیز از مقتضیات نظام جملی بود .

و این سخن از آن گفت که پیش از طلب مرجحات مناطق افلاک بحث در قدم و حدوث می رفت . لیکن این دانا به خود نسبت داده .

و تفصی^{۷۷} به این طریق از سخن حکماء خوب نیست ، چه درین وقت سد اثبات قدرت میشود ، که گوینده ای را رسد که گوید : هر گاه عالم قابل وجود ازلی نباشد و حادث ، این حدوث جمع آید با اینکه خدا موجب به ایجاب طبایعی بود ، و مطلق شعور نداشته باشد ، و عالم از و تخلف کرده باشد به سبب عدم قابلیت و امکان . و ایشان قدرت را اثبات نتوانند کرد تا حدوث ثابت نشود ، که گفته است محقق طوسی رضوان الله علیه (۲۶ پ) : « وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب » .

و شاید که گویند این را بر سبیل منع گوید بر دلیل حکیم ، و تواند بود که مانع را احتمال اعتقاد نبود . اما چون دلیل سد آن احتمال نکرده باشد ، منع توان کرد . چرا که مانع را ازین ^(۷۹) منع غرض ^(۸۰) تفصی^{۷۷} بود از مفسده ای

۷۷- مراد میر محمد باقر است ، اعلی الله درجه (هامش) .

۷۸- م «درین» ندارد .

۷۹- م : از آن .

۸۰- م «غرض» ندارد .

که حکیم بر^(۸۱) حدوث گوید، یعنی تخلف از موجب تام. و این تفصی گاهی درست باشد که به اعتقاد متکلم جمع آید، یعنی بنای قدرت بر آن توان نهاد. و بنای اثبات بر چنین احتمالی نتوان نهاد.

ما حصل گفتار اینک: آن دانا تفصی از شبهه قدم که فلسفی ایراد کرده به این عنوان بسته که شاید عالم قابل وجود ازلی نباشد، و به همین سبب تخلف کرده باشد از واجب. و این سخن راست نیست، چه بنا بر این اثبات قدرت بنا بر مذهب متکلم که عبارت است از صحت فعل و ترك نمی شود. چه بر تقدیر عدم قابلیت جایز است که عالم از واجب تخلف کرده باشد، و در حال تاثیر واجب به ایجاب در و تاثیر کند. پس اینک گفته اند: «وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب» غلط خواهد بود، و متکلم را دیگر راهی نیست بر اثبات آن قدرت که مطلوب او است. و چون این مقدمه «وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب» پیش این دانا مسلم است، بنای (۱۳۶) دفع این احتمال برین توان نهاد که دفع منع به جدل جایز است، چنانکه به «کتاب برهان» مقرر است.

و ایضا بنا برین احتمال تعریف ایجاب به امتناع انفکاک و اختیار به امکان منتقض میشود طرداً و عکساً، که تواند بود که انفکاک باشد و فاعل مختار نباشد، بل موجب بود در حال تاثیر.

و این مرد دانا گوید: من از طریق دیگری اثبات توانم کرد؛ که آن طریق اجماع ملتین است.

و این سخن راست نباشد. که نبوت ثابت نشود، الا پس از آنکه واجب فاعل مختار باشد. که اگر فاعل موجب بود، شاید که اظهار معجزه برید کاذب کند که اختیار دفع آن ندارد. و دیگر هر ماده که مستعد شود، واجب بود که صورتش موجود شود. پس اگر کسی علمی در استعداد مواد داشته باشد که آنها

را مستعد^۲ کند، و افعال غریب از و ظاهر شود؛ فاعل موجب را واجب بود هر مستعدی را صورتی بخشد درخور استعدادش. و اینک گویند: «چون پیش معجزه نماید، عقل حکم کند که صادق است. و پس (۲۷ر) ازین اثبات واجب نیز از سخن او توان کرد»، غلط است، چه این مسئله محل نزاع است که: آیا اظهار معجزه برید کاتب جایز است یا نه. پس بدیهی نبود لزوم صدق هر معجزه را.

غرض از دراز کردن سخن اینست که متکلمان سالها ریاضت کشیدند، و اصلها وضع کرده اند، و هر اصلی بجای خود گذاشتند، و حدوث عالم موافق اصول خود بیان کردند، و اثبات واجب و صفات و سایر مسائل دینی کردند. پس از آن گروهی پدید آمدند، و بعضی از آن اصول را فاسد کردند، و عالم را اعم از جسمانی تجویز کردند، و به همان دلیل حرکت و سکون اثبات حدوث عالم کردند، و نتوانستند، که حکم خاص بر تقدیر صحت به عام سرایت نکنند، پس مستند شدند به شرع، و دور لازم آوردند بر خود.

و بعضی دیگر پیشتر آمدند، و به جمیع اصول فلاسفه اقرار کردند، و فلسفه و کلام بهم خلط کردند. و غرض هیچ یک ندانستند که هر اصل را متکلمان پیشین چرا وضع کردند، و بچه کار آید. و ترتیب اصول بگردانیدند، و بعد از آنکه به تمامی اصول فلسفی تصدیق کردند، گفتند که: عالم در متن واقع حادث است. و متکلمان پیشین را کم خرد گفتند. که همه بقال و علاف بودند، و از دانش بهره ای (۱۳۷) نداشتند. و ندانستند که این اصول را چون یکی باطل کنی، با آنکه نتوان، صد محال لازم آید و هزار مفسده، که نتوان به آن تصدیق کرد. و بعضی دیگر تازه تر آمدند که هیچ غرض نداشته باشند از خواندن کتابها، و مطلق معنی از آن نفهمند، و به جز لفظ هیچ در خاطر نداشته باشند، و در اصل ندانند که خواندن یعنی چه، و بچه کار آید، و گمان برند که خواندن کتابها چون یاد گرفتن افسانه ها است از قصه حمزه و غیر آن که باهم بستند.

و اگر به ندرت بحث علمی کنند؛ گویند فلان ملا چنین گفته، و فلانی چنان بحث با او دارد، و دیگری چنین حاشیه بنوشت^(۸۲)، و بر هرزه او چندین فزود، تا به حدی رسید که مدام مسایل فلسفه را در کتابهای عربیت مطالعه کنند، و عربیت را از نحو و صرف و اشتقاق و عروض در کتابهای کلامی، و منطق را در اکرات و مجسطی^(۸۳). و مطلق تأمل نکنند در صحت و فساد مسائل (۲۷ب) و تصدیق به هیچ نداشته باشند، و مدام تفاخر کنند که فلانی را چه حد است که بر ما سخن تمام تواند کرد، و اگر همه بدیهی اولی باشد که ما چندین حواشی و مملقات و فیود فلان کتاب خواندیم.

و اگر کسی گوید که فکر مسائل دینی بهتر باشد از این نقلها که فلان چنین گفت و دیگری چنان، و این نقل و قصه بی تصدیق بکار نیاید؛ گویند که فلانی اسم کتابها خوب می داند، و نام حکماء و متکلمان از بر کرده، و يك صفحه به دقت نتواند ساخت، و حاشیه ها که ما به سی سال و چهل سال مطالعه کرده ایم، و نحوها، که در «شرح مطالع» خوانده ایم ندیده است، و پیش کسی تردد نکرده، و در مجالس قوت منازعه و یارای مراتب سخن نقل کردن ندارد. پس گاهی تحمیق کنند، و گاهی تکفیر، و خود به هیچ تصدیق نداشته باشد^(۸۴).

ربنا افتح بیننا و بین قومنا بالحق. به هر حال اگر برین سخن بیچیم، باشد که از مطلب دور افتیم.

و بیاید دانست که فلاسفه را طریقی است در اثبات نبوت بر اصول و قواعد خود، نه به طریق متکلمین. و اینکه ما گفتیم اگر اختیار بر مذهب متکلمین در واجب

۸۲- م: نوشت.

۸۳- م «و» ندارد.

۸۴- در صنایع میر فندرسکی، باب اندر قسم چهارم ازین دوازده پیشه (ص ۱۶-۲۲)

الوجود نباشد اثبات نبوت نتوان کرد ، بنابر اسلوب متکلمان بود ، و ایشان نگویند که : اثبات نبوت به اظهار خارق عادت مقررین به تحدی شود . و اگر ، نه ، اظهار معجزه برید کذب لازم (۱۳۸) آید . و این قبیح است . چه این بر اصول ایشان درست نباشد ؛ چنانچه گذشت .

بلکه فرق میان سحر و اعجاز بیان کنند ، و معنی منامات و الهامات و مقامات انبیاء و اولیاء به تفصیل گویند ، و اثبات فضیلت نبی^ص کنند بر سایر خلق که کتابهای ایشان پر است از « فصل فی النبوة ، فصل فی الامامة » .

ارسطو طالیس گوید : هر که انقیاد و اطاعت نکند شرع پیغمبر خود را ، او را از حکمت بهره نخواهد بود . ما این سخنان را در مقام خود با استشهاد از کتابهای فلاسفه بیاوریم ، *إن شاء الله العزیز* .

و ابداع پیش فلاسفه وجود باشد « بعد مالم یکن فی طباع ذاته أن یکون موجوداً ، » و اینست معنی حدوث ذاتی . و اگر در زمانی حادث شود چون حوادث یومی خلق گویند . و بعضی مبدعات را (۲۸) عالم امر گویند ، و هم مبدعات را غیب^۱ و خلائق را شهادت ، و هم مبدعات را جبروت ، و خلائق را ملکوت . و این اصطلاحات متصوفه بود .

و اما کیفیت صدور نظام پیش فلسفی ، چنان است که گویند : چون واجب الوجود واحد بحت بسیط است ، و او را کثرت نیست ، به هیچ وجه ، منشأ کثرت نشود فی ذاته . و این چنان است که هر چیز که منشأ دو ذات مباین شود در خارج ، البته حیثیت اسناد هر یک به ذات علت متمیز بود از حیثیت اسناد دیگری . که اگر به یک اعتباری بودی ، این هر دو یکی بودی . و این بین است . چه بدیهی است که لا اقل صدور متعدد باعث کثرت اعتباری علت میشود .

پس از واجب صادر نشود اولاً الا ذات بسیط . و این ذات را شاید که لوازم بود که به تحلیل عقلی از او جدا نتوان کرد . و این چنان است که در ذات واجب

الوجود هیچ قوت انفعالی نباشد، که به آن قوت صورتی قبول کند. و او قوت فعلی محض است، از آن روی که فعلیت مطلقه است، و وجود حقیقی، که نفس ذات او مانع است از بطلان و لاشیئیت، و به هیچ وجه بطلان و لاشیئیت فرین ذات او نبود. و بیان این بیاید پس ازین.

و چون فعلیت مطلق بود، و وجود بحث، که هیچ قبول نتواند کرد. که هر چه چیزی قبول کند، البته توانایی قبول آن چیز داشته باشد، و آن چیز را در مرتبه ذات نداشته (۱۳۹) باشد. و اگر نه، قابل آن نخواهد بود. بلکه آن چیز ذاتی و ضروری خواهد بود. و قابلیت معنیش اینست که نباشد، و تواند بود. پس رسید که واجب الوجود مطلقا موضوع فعل نشود، و هیچ اثری قبول نکند. و پس از واجب ذات عقل باشد، و ذات عقل من حیث الذات قبول کند. اثر واجب را که صورت عقلی باشد. و این صورت نه جزء خارجی عقل باشد، بلکه در عقل منحل شود به قابل وجودی و وجودی، و از ذات عقلی در مرتبه عقلی قوت منتزع شود. و این جاست قوت و امکان. که امکان نبود الا به اعتبار قوت قابل، که آن قوت اینست عقلی است. و درین مرتبه و صورت که گوییم آن چیزی خواهیم که شیء به آن بالفعل باشد. و این به واسطه پیروی الفاظ فلاسفه آوردیم چنانکه موضوع را.

و پس از عقل ذات نفس (۲۸ پ) باشد، به این نحو که عقل اثر واجب الوجود به واسطه صورت عقلی رساند نفس را، که نفس را در موضوع فعل خود که طبیعت است پیدا کند، که نفس به رویی با طبع بود و رویی با عقل، چنانکه عقل به رویی با نفس بود و به رویی با واجب الوجود.

و اثر واجب الوجود به واسطه عقل و نفس به طبع رسد که صورت طبیعی پیدا کند در موضوع فعل نفس که جسم مطلق است، یعنی جسم مطلق که بالفعل جسم است موضوع صورت طبیعی است که صورت قبول کند از نفس طبیعت، و به

روی با جسم مطلق، و به روی با نفس باشد.

و عقل و نفس و طبیعت اثر واجب الوجود رسانند به جسم مطلق، یعنی جسم مطلق پدید آید به قوت هیولی که اثر طبیعت که صورت جسم است در هیولی پدید آید.

و صورت و طبیعت و نفس و عقل رسانند اثر واجب به قوت انفعالی محض در موضوع آن قوه، یعنی عدم محض.

معنی این سخن آنست که از هیولی موجودی فروتر ملاحظه نتوان کرد، و پس از عدم محض بود. و مدام هیولی را سبب وجود صورت باشد، و مقوم او، نه علت مباین الذات باشد که معلول را موجود کند، و معلول از او جدا باشد.^(۸۵) و صورت را طبیعت، و طبیعت را نفس، و نفس را عقل. به این معنی که تا^(۸۶) عقل واسطه نشود میان واجب، اثر واجب و فیض او نرساند به نفس، و تا نفس واسطه نشود، اثر نرساند به طبع؛ و تا طبع واسطه نشود، اثر نرساند به صورت؛ و تا صورت واسطه نشود، اثر نرساند^(۸۷) به هیولی،

و ایضاً هیولی موجودی بود بالقوه محض که در و هیچ فعلیت نبود. لهذا قبول هر صورت کند. و چون بالقوه محض باشد (۱۴۰) او را موضوع موجود محال باشد، که هر موجود مرتبه فعلیت هیولی بود. و هر چه مرتبه فعلیت بود، چیزی را ماده آن چیز نتواند بود، که ماده «ما به الشیء بالقوه» است. پس آنچه هیولی به آن بالقوه است عدم محض خواهد بود، که از ضعف وجود مرتبه فعلیت هیچ موجودی نباشد. بلکه چون عقل او را تحلیل کند، به بالقوه محض و به قوه انفعالی محض تحلیل کند، و نهایت فعلیت که او را به آن منحل کند مستعد

۸۵- م: بود.

۸۶- م: با.

۸۷- م «به طبع... نرساند» بدارد.

است ، وقابل بالاطلاق . (۲۹ر)

قال الشيخ ابو علي بن سينا في المقالة الاولى من الهيئات «الشفاء»^(۸۸) : « فنقول : إن جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى ليس شيئاً آخر ، إلا أنه جوهر مستعدٌ لكذا . والجوهرية التي لها ليست بجعلها بالفعل شيئاً من الأشياء ، بل تعدّها لأن يكون بالفعل شيئاً بالصورة . وليس معنى جوهريتها إلا أنها أمر ليس في موضوع بالقوة . فالإثبات ههنا هو أنه أمر ، وامانته ليس في موضوع فهو سلب . وأنه أمر ، ليس يلزم منه أن يكون شيئاً معيناً بالفعل . لأن هذا عام . ولا يصير الشيء بالفعل شيئاً بالأمر العام ، ما لم يكن له فصل يخصّه . وفصله أنه مستعدٌ لكل شيء . فصورته التي يظنّ له هي أنه مستعدٌ قابل . فاذن ليس ههنا حقيقة الهيولى يكون بها بالفعل ، وحقيقة أخرى بالقوة ، إلا أن نظراً عليه حقيقة من خارج . فيصير بذلك بالفعل . »

پس هیولی اضعف وجودات بود ، واشدّ مراتب قوت ، که بالقوة بود هر فعلیتی را . و عقل نتواند وجود او را موضوعی در ذهن نماید ، الاّ عدم مطلق . و مراد به موضوع درین سخنان ارسطو طالیس همانا امری بود که ذات موجود به آن امر در آن مرتبه قابل بود . که موضوع به این معنی همه موجودات را سوای واجب تواند بود . که هر چیز امری از ذات خود نداشته باشد ، و به آن چیز رسد . البته او را قوت قبول آن امر باشد . و پس از آن صورت جسمی بود که جسم مطلق به آن بالفعل جسم مطلق شود که هیولی موضوع شود صورت را ، و به صورت بالفعل باشد . و جسم مطلق متحصّل گردد . و جسم مطلق که هیولی مصوّت است موضوع شود طبیعت را ، و جسم متنوع پدید آید . و جسم متنوع موضوع شود نفس را ، و جسم متنفس پدید آید . و جسم متنفس موجود بالفعل قبول کند صورت تمامی عالم را که عقل است .

۸۸- در مقاله ۲ فصل ۲ ص ۶۷ چاب مصر همین هست و اندکی با آنچه در اینجا

آمده است جدایی دارد . در تحصیل (ص ۲۳۱) نیز نزدیک به همین مطلب هست .

وهر يك ازینها (۱۴۱) با دیگری پیوسته باشد، وهر يك دیگر را لازم بود .
 . . . ارسطو طالیس گفت : اگر از عقل گرفته فرود آیند ، این طریق را اعرف
 عند العقل گویند . و اگر از هیولی بروند ، اعرف عند الحس . که عقل به واسطه
 حس او^۱ لا از اشخاص متعدده به حقایق نوعی انتقال کند، و كذلك از جنس به جنس
 تا به جنس الاجناس . و كذلك تا به وجود مطلق رسد . و از مفهوم هستی که او را
 (۲۹ پ) حد^۲ نیست و عام است ، پیدا کنند حقیقت وجودی را . و ذات مانع از
 بطلان و لاشیئیت و هر صورت محسوس چون به جلیدیه آید نحو [ی] مادیت
 بگذارد . و چون به حس مشترك و خیال رسد نحوی دیگر . تا آنگاه که مطلقا
 مخلوط نباشد به ماده ، و با عقل پیوندد . چون غذاء بدن را که در هر جائی از معدمه
 کبد و عروق و جلد دفع فضولی شود ، و آنکه قابل باشد به تن انسان رسد .

ـ بحث تفصیلی در باره اثبات هیولی ـ

چون سخن بدینجا رسید خواستند دوستان ما . که بحث هیولی به تفصیلی
 اتم^۳ ازین نوشته شود ، هر چند درین کتاب ما را ضرور نیست بیان این مطلب .
 پس ما را مقدمه ای باید بیان کرد ، چنانکه از کتابهای ایشان فهمیده ایم . تا اگر
 آن مقدمه مقبول افتد ، هیولی هم مقبول باشد . و اگر نه ، هیولی ثابت نشود از این
 طریق . پس . گوئیم : هر چیز که در خارج اثر موجود بر آن مترتب شود موجود
 باشد . و این ترتب اثر که درین مقام گوئیم اعم^۴ از قبول و فعل باشد . چه غرض
 اینست که گوئیم آنچه در ظرف خارج قبول کند امری را خارجی خود در خارج باشد .
 و این در ممکن که قبول وجود کرده است جاری نباشد ، که این قبول که اینجا گوئیم
 نه آن قبول باشد در معنی . چه قبول ممکن معینش این نباشد که ممکن بود ، و
 اثر قبول کند . یعنی امری موجود خارجی لاحق او شود ، چون سیاهی و سفیدی
 و سایر اعراض خارجی و صور . بل اثر نباشد آنجا الا نفس ذات ممکن ، و وجود

در خارج نباشد. بل چون ذات ممکن متملق جعل شود، منشأ اثر هستی باشد. و این اثر که نفس ماهیت ممکن است ماده و موضوعی ضرور ندارد در خارج، از آن رو که ممکن است، چه این سخن که هر چه در خارج اثر موجود بر آن مترتب شود موجود است لازم ندارد، و این مقدمه را که هر اثر وجود را ماده باید. بل لازم این سخن این باشد که بعضی موجودات را در خارج اثر وجود مترتب شود که عکس مطلوب است. و هم لازم باشد که هر چه موجود نباشد اثر وجود بر آن مترتب نشود. که عکس نقیض مطلوب است.

بیان این (۱۴۲) مطلب چنان است که هر چه که مثلاً در خارج قبول کند چیزی را، یعنی امر خارجی متأسصل برو طاری شود، اگر خود در خارج نباشد؛ آن امر خارجی بر معدوم طاری خواهد بود، هیچ معدوم را امری طاری نتواند شد در خارج؛ پس موجود باشد. (۳۰)

و موجودات دو گونه بود:

یکی آنکه خود در خارج بوده باشد به وجود اصیل،^(۸۹) چون زید

و عمر و.

و یکی آنکه از موجود خارجی منتزع شود.

و آنکه از موجود خارجی منتزع شود، یکی نسبتی بود، چنانکه گویند:

چهار ضعف دو است و نصف هشت و ثلث دوازده. و این احکام به حسب حال خارج باشد، و از نفس چهار منتزع شود با ملاحظه او با امری دیگر. لیکن این حالت سبب تکثر ذات چهار نباشد در خارج که به محض اعتبار است. و آنچه برین مترتب شود از آن رو که این امر اعتباری است همه چنین اعتباری باشد، مگر آنکه امر بر نفس چهار مترتب شود، و با این امر اعتباری صحابت داشته باشد، و ما را به غلط اندازد که مگر این امر اصیل مترتب شد برین امر اعتباری. و این حکم

از آنست که برین اعتباری،^(۹۰) از آن روی^(۹۱) که امر اعتباری است، اگر وجود اصلی مترتب شود، و حال آنکه وجود اصیل در خارج باشد بی اعتبار ما. و این حالت اعتباری چهار را به اعتبار ما^(۹۲) بود، نه به ذات خود. و چون به ذات خود و اماند هیچ نباشد. پس بی اعتبار ما آن امر اصیل موجود نباشد. و ما گفتیم امر اصیل است، هذا خلف.

قسمی دیگر از اعتبارات آن باشد که از نفس ذات امر منتزع شود بی ملاحظه چیزی دیگر، چون وحدت از زید و کثرت از لشکر، که نه به سبب منتزع شود، بل نظر به ذات خارجی کرده منتزع شود.

ما قسم اول از اعتباری را اعتباری محض و اعتباری صرف گوئیم، و دویم را اعتباری اصیل گوئیم.

پس گوئیم: اعتباری اصیل را دو ملاحظه باشد: یکی ملاحظه مفهوم او، و به این اعتبار در خارج نباشد. و یکی ملاحظه منشأ انتزاع او، و به این اعتبار در خارج است، به این معنی که منشأ انتزاع دارد. پس گوئیم: منشأ انتزاع اعتباری اصیل باید که در خارج وفی نفسه به حیثیتی باشد که این اعتباری از و منتزع شود، چنانکه وحدت از زید و کثرت از لشکر که هر یک از دیگری منتزع نشود به واسطه خصوصیتی که درین دو است.

پس ازین گوئیم که: هر (۱۴۳) چیزی که^(۹۳) اثری متاصل چون صورتی و عرض انضمامی در خارج قبول کند، البته قوه قبول آن عرض و آن صورت داشته باشد، و آن قوت قبول در خارج موجود باشد، نه^(۹۴) وجود امور (۳۰ پ) اعتباریه صرف.

۹۰- م «و این حکم... اعتباری» ندارد.

۹۱- م: رو.

۹۲- م «ما» ندارد و پستی هم دارد «بی اعتبار او».

۹۳- م: که هر چیز که.

۹۴- م «چون» ندارد.

چه آن امر این عارض خارجی را بی اعتبارما قبول کرده است، و شاید که چون اعتباری اصیل باشد، مگر آنکه معروض آن اعتباری منتزع منه او قبول کرده باشد، چه اعتباری خود در خارج نیست.

پس حال ازدو بیرون نباشد: یا منتزع منه را ذات در خارج وحدانی بود، یا متکثر باشد.

اگر حیث و حیث در خارج بود؛ به وجود اصیل منتزع منه قبول کند در خارج، به واسطه حیث و حیث خارجی، که حیث و حیث اعتباری به آن سبب منتزع است.

و اگر حیث و حیث خارجی نباشد؛ به وجود اصیل^(۹۵) در خارج، بل ذات واحد بود، چون ذات عقل، و حیث و حیث اعتباری بود. و پس قبول موجود مناسط چون صورتی و عرضی چون سواد و بیاض و سایر اعراض خارجیست نکند، که موجود خارجی را معدوم خارجی حامل نباشد^(۹۶). و درین حال حیث و حیث در خارج معدوم است، و به انتزاع ما است، و در خارج نیست الا ذات وحدانی صرف، و حیثیت قبول در خارج معدوم است، یعنی آن حیثیت که به آن قبول کند. و شاید که معدوم خارجی قابل باشد موجود خارجی را، شاید که نقض کنند به عقل که مادر آن بحث دفع کنیم این سخن را، و همانا پیش ازین اشاره کردیم. قال بهمنیاری کتاب «التحصیل»^(۹۷) «واعلم أنه قد يقال: إن الباب عدم الحائط، و الانسان عدم الفرس. و هذا المعدم يكون في الذهن بان يحضر الباب والانسان معا في الذهن، فيقاس بينهما، ويسلب احدهما عن الآخر، و هو الايجاب والسلب. و المعدم الذي لا يكون بحسب الذهن فلا محالة له نحو من الوجود، و لا محالة يكون

۹۵- م: اصیلی.

۹۶- م: باشد.

۹۷- ص ۳۱۵ چاپ تهران.

معنی عدمیاً ، و ليس العدم المطلق ، بل عدم شیء من شأنه ان يكون له او لجنسه او
 لنوعه . وليكن ليس له بالفعل ، على ما سلف ذكره في « فاطينورياس » . فان الفعل
 المطلق لا يكون هو (۱۴۴) بعينه من حيث هو بالفعل عدم شیء آخر ، الا ان يكون
 فيه تركيب . و نحن لانمنع هذا . فانه يصح ان يكون حقيقة فيها اثنيية ويكون
 من جهة بالفعل ومن جهة بالقوة . و انا قلنا « ا » بالقوة « ب » ، فمعناه « ا » عدم شیء
 من شأنه ان يكون له « ب » ، او يكون هو « ب » ، و لا بد ان يكون « ا » معنی
 عدمیاً ، كما ذكرناه . (۳۱) والجسم من حيث هو جسم له الصورة^(۹۸) الجسمیة ،
 وهي شیء بالفعل ، ومن حيث هو مستعد لقبول السواد والبياض والحرارة او غير
 ذلك أي استعداد شئت فهو بالقوة . ولا يكون الجسم من حيث هو بالقوة متحرك
 هو من حيث هو بالفعل متصل ، بل شيئاً آخر .

پس ازین گوئیم : جسم در خارج قبول کند بالطبع صور و اعراض را ، پس
 قابل صورت و اعراض باشد ، و هم بالفعل جسم است . و هیچ از آن رو که بالفعل
 است قبول نکند ، که قبول و فعل دو امرند متقابل ، پس او را حیثیت قوتی باشد .
 و این حیثیت اعتباری نباشد ، که در خارج موجود متأصل قبول کرده است .
 پس در خارج در جسم امری باشد که به آن امر بالقوة باشد در خارج .

پس جسم مؤلف بود از دو امر که به یکی بالقوة باشد ، و به دیگری
 بالفعل . و به آن قوت صور و اعراض قبول کند ، و به آن حیثیت خارجی دیگر
 جسم بالفعل باشد .

پس گوئیم : این قوت یا حال در جسم باشد ، و یا محل جسم باشد ، یا
 میان باشد . میان نتواند بود ، که کفتم جسم به واسطه او اعراض قبول کند در
 خارج . پس یا محل باشد یا حال . حال نباشد ، که هر حال لاحق امری شود از حیثیت
 قوتی قابل آن امر . پس جسم را قوتی دیگر باید تا به آن قوت قبول کند ، پس به

جایی منتهی نشود. پس ماند که محل^۲ باشد جسم بالفعل را، پس عرض نباشد. و اگر نه، جسم عرض خواهد بود، که جزء عرض به عرض قائم نباشد. و این خلف است. پس جوهری بود بالقوة. و این بالقوة که گوئیم عرضی او نتواند بود، و اگر نه او را قوت قبول آن باید. پس ذاتی او بود. پس هیولی جوهری بود قابل و مستعد مطلق بالذات. (۱۴۵) و مطلق از آن گوئیم که او را هیچ فعلیت نباشد، که اگر فعلیت بود، با فعلیت هیولی نبود، بل به قوه آن فعلیت هیولی بود، که خود صورتی نیست، پس قابل مطلق بود بالذات.

طریقی دیگر بر اثبات این مطلب موقوف بر مقدمه ایست تا از راه حیثیات جدا شود، و اگر نه همان یکی کردند.

و آن چنانست که گوئیم: تشخیص خارجی و وحدت حقیقی خارجی متکافیان بالعدداند. و این بین است، که چندانکه وحدت در خارج پدید آید (۳۱ پ)، به همان عدد تشخیص باشد، که هر شخص واحد بود، و مقول نباشد، و بر کثرت و کثیر، نتواند بود، از آن رو که شخص است.

پس ازین گوئیم: جسم متصل است، که لاینجزی^(۹۹) باطل است. و این اتصال یا ذاتی جسم است، یا لازم وجود خارجی جسم، که جسم خواهد بود که چون در خارج باشد، متصل وحدانی بود، از آن رو که رفع اتصال مستلزم رفع شخص باشد. چه اگر اتصال رفع شود، و شخص باقی بماند؛ لازم آید که وحدت و تشخیص متکافیان نباشند. و این بین است که وحدت دو جسم مجاور چون وحدت لشکر است و اعتباری، نه آن وحدتی است که لازم شخص باشد. و چون گفتیم: تشخیص خارجی و وحدت خارجی متکافیان بالعددند، پس هر متصلی شخصی باشد در خارج، و دو متصل دو شخص باشد.

پس ازین گوئیم: این شخص متصل را انفصال جایز است، که طاری شود،

که مقدار بیست متصل . پس اوقابل انفصال است . و این متصل از آن رو که متصل است قابل انفصال نیست . چه اگر قابل انفصال بودی ، پس از طریق انفصال باقی بودی . و جسم متصل پس از طریق انفصال تشخیص باقی نباشد ، که گفتیم : تشخیص خارجی و وحدت خارجی متکافیان بالعددند . پس بعد از انفصال دو شخص باشد ، که دو وحدت دارد . و این پیدا شد که اتصال ذاتی است یا لازم وجود خارجی . و لازم وجود را که مبدأ ذات باشد ادائل فلاسفه ذاتی گویند . ما را همین بس است در اثبات ، و در کار نیست که گوئیم : متصل ذاتی است ، یعنی جزء جسم است . و اگر کسی تجویز کند که این دو متصل يك شخص اند ، پس تجویز تواند کرد که همه اجسام عالم يك شخص اند ، چه تواند بود که روزی از هم جدا شده باشد . و این سفسطه است .

پس جسم اول که يك شخص بود معدوم شد ، و دو شخص پدید آمد ، که هر کز يك شخص دو شخص نباشد . پس با این دو شخص از کتم عدم پدید آمدند ، به این معنی که این دو شخص را هیچ ارتباط نباشد با آن شخص اول ، یا نحوی از انحاء (۱۴۶) ارتباط باشد . اول محال است ، چه بدیهه حاکم است که این دو شخص از کتم عدم پیدا نشد ، (۳۲ر) ، و شخص اول معدوم بالمره نشد . پس پیدا شد که امری باشد با اشخاص صور در خارج که موجود بود به تعاقب اشخاص صورت . و این خود اشخاص صورت نباشد ، که شخص صورت معدوم شود به طریق انفصال . و مباین شخص نیز نباشد ، که بدیهه حاکم است که این شخص منعدم بالمره نشد . و حال در شخص هم نباشد که حال نماوند باقناء محل . پس محل باشد شخص صورت اتصالی را . پس جوهر بود ، که شخص صورت اتصالی جوهر است ، و حال چیزی نیست .

شنیدم که ارسطو ظالمیس به کتابی نوشت دلیل اثبات هیولی را که : چنانکه

موجودی بود خالی از قوه و انفعال ، بلکه فعلیت صرفه مطلق بود ، موجودی بود

محض قوه و استعداد. اینست مضمون سخن او.

یکی از اذکیاء فضلاء^(۱۰۰) گفت: این سخن خطابه است.

فقیر میگوید: بیان این سخن اینست که آنچه موجود است، اگر موجود بالفعل باشد، و او را قوت قبول امری دیگر بود، از دو حال بیرون نیست: یا آن قوه را آن موجود بالذات دارد، یعنی از آن رو که بالفعل است و موجود، یا نه. شاید که آن قوه را از آن رو داشته باشد که بالفعل موجود است. پس از حیثیتی دیگر داشته. و آن حیثیت قوه به امری اگر قایم بود، آن امر را قوه قبول آن صفت باشد. و این منتهی شود به چیزی که قال بالذات باشد، که «کل ما بالغیر یجب أن ینتهی إلی ما بالذات». پس غرض ارسطو طالیس ازین که گفت: چنانکه نه مثل باشد، بلکه بیان این باشد که چنانکه وجودات و فعلیتهای بالغیر منتهی به ما بالذات شود؛ قوه و قبول هم باید که منتهی شود به قابل بالذات. که هر ما بالغیر به ما بالذات منتهی شود، و این سخن یا خود سخن اول باشد که بگذشت، یا مثل آن بود. اگر درست باشد، هر دو درست است؛ و اگر خطا بود، هر دو خطا است.

چون این مطلب به قدر طاقت خود که فهمیده‌ام از کتابهای ایشان شرح دادم؛ گویم: بالقوه محض صرف بالفعل موجود نباشد الا به مقارنت امری که قوه محض است. و هر چه بالفعل موجود است بالقوه محض نیست. هر چند دلیل امتحان تجرد هیولی [۳۲پ] از صورت رادرمشهور نوعی دیگر بیان کرده‌اند. اما مناسب این مختصر این است^(۱۰۱). و حال آنکه این سخن به معونت اندک حدسی درست است، و وسط درین دلیل امری ذاتی موضوع است، و برهان لم است. پس

۱۰۰ - مراد سید الفضلاء امیر عبدالرزاق کاشی است، من الله علینا بدوام بقائه

(هامش ط).

هیولی هرگز مجرد نباشد از صورت ، و صورت هم مجرد نباشد از هیولی که صورت اتصال است ، یا اتصال لازم اوست . و هر متصل را قوه قبول انفصال باشد دایما وبالضرورة، وقوه قبول از انفصال با هیولی بود بالضرورة. پس صورت با هیولی بود، و مجرد یافت نشود . این سخن هم نظر به ذات صورت است، نه طریق مشهور که موقوف است بر بیان تناهی ابعاد . پس صورت با هیولی موجود باشد دائما، و هیولی با صورت .

و اینکه گوییم با او بود ، چنین نباشد که دو موجود مجاور هم باشند ، یا یکی لاحق دیگری شود پس از اتمام وجود آن دیگری . اما این که (۱۴۷) نه چون متجاوران باشند ، که هر یک را از متجاوران وجود بالفعل باشد بی دیگری، و این دو وجود نه چنین است .

و اینکه گفتیم : چون وجودی نبود که لاحق شود یکی دیگری را بعد از تمام دیگری ؛ از آن گفتیم : هیولی به صورت موجود نباشد ، که بالقوه محض است. و پیدا کردیم که صورت بی هیولی نباشد ، از آن رو که امری مقداری متصل است ، وقوه طریقان انفصال دارد .

پس آنچه لایق است که ما این نحو وجود را نام کنیم وجود خلطی است . (۱۰۲)

و این نام از این گفتیم که چنانکه بیاض را به جسم هر کس تو هم کند، و بیاض صرف نام نهد ، نه بیاض صرف باشد ، که البته با مقداری متصور است ؛ كذلك هر که صورت را تو هم کند ، بی قوه انفعالی نباشد ، که امر مقداری است متصل ، و هر امر مقداری متصل را قوه قبول انفصال باشد ، هر چند در تو هم جدا گمان برسد . و كذلك هیولی را هر کس تو هم کند ، و گوید جوهری که نه این صورت اتصالی خواهد و نه آن صورت اتصالی ، در حقیقت او را مخلوط به اتصالی تو هم

کند. و آنچه این دو وجود از هم جدا تواند کرد عقل باشد، چنانکه بیاض را از جسم عقل تمیز کند، و عقل نیز صورت مقدم بر هیولی در می تواند یافت به علیت وجود. که تشخیص وجود صورت با (۳۳) اموری باشد که صورت آنها را قبول کند. و قبول از هیولی بود. و هیولی را نیز نتوان مقدم تصور کرد، که بالقوه محض است. و چون حال در هیولی و صورت چنین است، هیولی به سبب صورت نباشد، که بی صورت موجود متصور نشود، از آن رو که قوه انفعالی محض است، و هر علت باید که قبل وجود المعلول متصور شود^(۱۰۳). پس بالفعل صورت علت هیولی نباشد، که حال است در هیولی. و هرگز حال متصور نشود و موجوداً بالفعل قبل وجود المحال. لیکن عقل حقیقت صورت را هیولی تصور کند.

و ما اینکه گفتیم که مدام صورت پس از هیولی بود که قوه قبول انفصال خواهد، مراد صورت شخص است. و این مبین است که قوه قبول نخواهد الا شخص صورت در خارج، که در خارج هر گاه صورت موجود شود با حدی و نهایتی باشد.

پس صورت از حیثیت هذیبت و تعیین محتاج به هیولی بود، و هیولی محتاج نباشد به صورت معین، که قبول هر صورت کند، از آن روی که قابل صرف است. پس هیولی محتاج بود در وجود به طبیعت صورت مطلقه، و صورت مشخص محتاج بود به هیولی. و چون هیولی و صورت را فاعل دیگری است، تواند بود که موجد این نحو ارتباط دهد در موجود را، چنانکه تاثیر از او به جسم رسد، و حقیقت جسم ایجاد کند، و مستتبع این وجود افتد وجود قوه انفعالی به عنوان مقارنت، نه به این عنوان که اول صورت پدید آید، و به واسطه صورت هیولی، که صورت در خارج بی هیولی محال باشد، بل حقیقت صورت را داخل باشد، (۱۴۸) لیکن صورت از آن روی که آن صورت است دخل نداشته باشد در وجود هیولی. و تواند بود که فاعلی امری را موقوف

گرداند بر امری در وجود ، نه ازین روی که آن امر است به خصوص ، بل آن روی که آن حقیقت است . لیکن مدام آن حقیقت در ضمن شخصی از اشخاص باشد ، هر چند آن شخص را از آن رو که آن شخص است دخل نباشد و مامع العلة بود . قال الشيخ فی المقالة الاولى من الهیئات الشفاء : ^(۱۰۴) «ولقابل أن يقول : إن مجموع ذلك العلة والصورة ليس واحداً [۳۳پ] بالعدد ، بل واحد بمعنی عام ، و الواحد بالمعنی العام لا یكون علةً للواحد بالعدد ، ولمثل طبیعة المادة ، فانها واحدة بالعدد . فنقول : إننا لا نمنع أن یكون الواحد بالمعنی العام المستحفظ و وحدة عمومه بواحد بالعدد علةً لواحد بالعدد . و هیهنا كذلك ، فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد ، هو المقارن . فیکون ذلك الشيء یوجب المادة ، ولا یتم إيجابها إلا بأحد امور مقارنة ، أيها كانت . انتهى .

پس پیدا کردیم که طبیعت صورت علت است ، و محفوظ به افراد باشد . و چون فردی باطل گردد ، به ضرورت فردی پدید آید . بلی اگر فاعل تام ^(۱۰۵) هیولی را صورت بودی ، البته به وجود و تعیین مقدم بودی بر هیولی .

بیان اوضح این مطلب غامض را اینست که حکماء نفی کردند که صورت علت هیولی باشد بالا طلاق ، و هیولی علت صورت باشد بالا طلاق . و این حالت را نفی نکردند الا به واسطه اینکه تقدم آنها را بر هم نتوانستند تصور کرد ، و صورت را از آن روی که موجود بالفعل نباشد الا بعد از هیولی که به واسطه هیولی قبول اعراض کند از کم و مقدار و شکل . و هر علت باید که مقدم باشد به تحصیل و وجود بر مملول . و تحصیل و وجود نباشد الا با تشخیص ، یا خود تشخیص باشد ، اگر تشخیص را نحو وجود گوئیم . و هیولی نیز گفتند علت صورت نباشد ، که موجود نتوانستند تصور کرد او را قبل از صورت . و ایضا او بالقوة محض بود و بالقوة محض را منشأ اثر

۱۰۴- مقاله دوم فصل چهارم ص ۸۷ چاپ مصر . نزدیک بهمین در تحصیل (ص ۳۴۳)

۱۰۵- م : بلکه اگر فاعل عام .

توانستند گفت. وایضاً نتوانستند فاعل و قابل را در خاج يك ذات تصور کرد، لاجرم نام عات بر صورت نینداختند، و نه بر هیولی. و علت اینها را مفارق گفتند، که علت دیگری باید که موجود گرداند هر دو را. و نتوانستند که گویند هر يك را به صرافت ذات خود موجود گردانید، و مقارن هم ساخت، که این اقتران از نفس هیولی و صورت و نحو وجود ایشان لازم آید، که هر يك را نحو وجود چنان باشد که بی هم نتوانند که ^(۱۰۶) متحقق (۱۴۹) بود، چنانکه گفتیم که آنچه لایق است به اسم آن وجود خلطی است، که نام کنیم ما آن ارتباط را، تا قریب سازد به فهم ما.

چون این حالات دیدند هیولی (۳۳۴) را، و برهان وجود او تمام خیال کردند؛ گفتند: این نحو وجود هیولی نحو قوه است، و وجود و تحصیل او تحصیل قوه است. و این قوه نه چنان باشد که عارض او باشد یا لازم، بلکه حقیقت او قوت است. و ایشان نامی که بر ارتباط صورت گذاشتند با هیولی، گفتند: شريك علت هیولی صورت است.

ما را ناممل باید کرد که این چون شرکتی تواند بود. نشاید که این شراکت چنین بود که صورت جزء علت باشد، چنین که مفارق با صورت چون موجود شود اثر رساند به هیولی، چه همان مفسده که در حالت علیت مطلقه آمد درین حال هم بعینه آید، که علت به جمیع اجزاء تمام بود، و علت به تمام مقدم بود بر معلول. بل جزء علت تامه به دو بار مقدم باشد بر معلول من حیث انه جزء للعلة التامة.

پس گفتند در بیان این مطلب غامض که: آنچه شريك علت هیولی است طبیعت صورت است، و آنچه پس از هیولی است شخص صورت. و تجویز کردند که طبیعت صورت بر هیولی مقدم بود، و شخص مؤخر نشاید که گویند.

پس طبیعت به دو بار مقدم بود بر شخص ، و این محال باشد با بنابر آنکه طبیعت متحد الوجود باشد با فرد ، و وجود طبیعت در خارج همان وجود فرد باشد ، پس چه سان به دو بار مقدم بود بر شخص .

و ایضا نشاید که گویند : احتیاج صورت به هیولی ازین رواست که هذه الصورة است ، یا ازین رو که صورت اتصالی مطلق است . ازین رو نتواند بود که هذه الصورة است ، که حقیقت اتصالی بماهی قابل انفصال باشد . پس ازین رو بود که صورت اتصالی مطلق است . پس حقیقت صورت محتاج باشد به هیولی . اینست آنچه گفته اند .

نشاید که جواب گویند که : این سخن راست نیست که صورت اتصالی بماهی قابل انفصال است ، چه صورت اتصالی با انفصال جمع نیاید ، و قابل با مقبول جمع شود ، چه مراد از قبول درین مقام طریبان انفصال است یعنی ممکن است انفصال بر وطاری شود .

و این سخن راست باشد که مقدار بما هو قبول تجزیه کند ، و به همین اثبات هیولی کردند . و عموم هیولی را ازین که گفتند که : صورت (۳۴ پ) اتصالی بماهی انفصال بر وطاری شود ، لازم نیست که بر صورت معدوم هم طاری تواند شد ، بل البته به صحابت وجود و تشخیص شود .

ولیکن سخن سایل در آنست که تشخیص را دخل نیست در قبول انفصال ، هر چند به صحابت تشخیص منفصل شود .

تحقیق در جواب اینست که گویند : این متصل که گفته شد که : قابل است بالذات انفصال را ، یعنی انفصال بر وطاری تواند شد بالذات ، ازین دو بیرون نیست : اگر متصلی فرض کرده شده است بی ماده جسمی در خارج ، این نه متصلی باشد که محض توهم بود . چنانکه صورت انسانی فرض کنند نه در ماده انسانی و در خارج ، و این نه صورت انسانی باشد ، بل امری محال بود که صورت انسانی

گاهی صورت انسانی باشد که در ماده انسانی (۱۵۰) بود. و چون جدا باشد، هیچ نباشد الا توهم.

و اگر صورت اتصالی فرض کرده است که در ماده جسمانی باشد، گوییم: انفصال بر وطاری شود ازین جهت که در ماده جسمانی است، و هیچ محال لازم نیاید.

و از سخن اول جواب گوییم که تشخیص را دو معنی بود: یکی نحو وجود ماهیت در خارج، و یکی آن چیزهایی که لازم شخص باشند در خارج. و این جا که گویند در تشخیص محتاج است آن لوازم را خواهند، چه نظر ایشان بر تناهی و تشکل است، که جسم را تناهی و تشکل نباشد الا به هیولی. و تواند بود که ماهیت برین نحو تشخیص مقدم باشد، نه به این معنی که این تقدم در خارج باشد، که هیچ علت را در خارج تقدم نبود، و مدام ماهیت را دخل باشد در لوازم، بل تقدم رتبی بود علت را، و در عقل منتزع شود. پس تواند بود که صورت محتاج بود به هیولی در امری که لاحق او شود در خارج، چنانکه محتاج بود به هیولی در در تناهی و تشکل، نه در وجود. به این معنی که صورت تشکل خارجی محتاج بود به هیولی که هیولی مقدم بر شکل صورت بود. و ذات صورت مقدم بود بر هیولی به رتبه عقلی. چنانکه اعراض که لاحق ایشان شود در خارج به واسطه ماده شود. و صورت^(۱۰۷) انسانی به فعل دارد ماده انسانی را، نه به این معنی که صورت انسانی موجود شود و علت شود^(۱۰۸) ماده انسانی را، چه این محال^(۱۰۹) باشد که صورت انسانی مدام از ماده انسانی باشد، هر چند ماده انسانی از آن روی که ماده است به صورتی دیگر به فعل (۳۵) تواند بود، و جسم دیگر از و تواند بود.

۱۰۷- م « در صورت » .

۱۰۸- م « و صورت انسانی ... شود » ندارد .

۱۰۹- م : ان .

اینکه گفتیم صورت از ماده انسانی باشد، از آن گفتیم که لفظ « از » در ماده و صورت اقرب است به معنی مقصد، چنانکه لفظ « در » در مکان و جسم.

پس از طی این سخنان گوییم: به کلیه که او را ماده خواه نسبت به هیولی اولی گوییم، و خواه به هیولیات ثانیه، چنین باشد که اشخاص ایشان را در خارج عوارض من حیث المادة یا استعداد ماده عارض شود، چون لون مطلق که لازم انسان است، و این لون عارض حقیقت انسان نباشد، بل در خارج عارض انسان شود، من حیث المادة.

و انسان در خارج به صورت انسانی بالفعل انسان بود، و صورت انسان خارجی به سبب تحصیل ماده انسان خارجی باشد من حیث انه ماده الانسان. و این حالت از آن باشد که از ماده انسانی انسان ایجاد کند، چنانکه جسم از ماده جسمی پدید آورد. و چون فاعل امری مفارق است و مابین هر دو، تواند بود که قایم باشند این دو موجود به او به این نحو ارتباطی که در میان ایشان انداخته باشند، به اینکه اولاً صورت را در خارج ایجاد کند، و او را با صورت معالمت شوند هیولی را، تا لازم آید که صورت بشخصه مقدم بود بر هیولی. بلکه به صحابت شخص باشد به هر معنی سابق بود دیگری و هر شخصی را، و تشخیص را دخل نباشد. چون وجود ماهیت که دخل در لوازم ندارد، هر چند ثبوت لوازم در حال عدم نباشد، و فاعل در خارج چون صورت بالفعل موجود [۱۵۱] کند از ماده کند. چنین که آنچه متعلق جعل شود صورت باشد، و مستتبع این افتد قوتی که صورت به آن تمام الوجود در خارج محصل^(۱۱۰) شود. و این ترتب در عقل باشد. و این طور ارتباط هر گاه فاعل مفارق بود، چرا جایز نباشد در امور مفارق الذات که هیچ يك بی دیگری نباشند. و چون جدا تصور شوند چنان باشد که صورت انسانی جدا از ماده انسان متصور شود. و این محال باشد.

و اینست که بعضی دانایان گفتند: صورت و هیولی را ربط اتحادی است،

و جسم را کمالی و نقصانی که نقصانش را هیولی گویند ، و کمالش را جسم مطلق . و هر کامل را جهت احاطه و اتحاد باشد [۳۵پ] . یا ناقص ، و هر ناقص را جهت محاط بودن ، و حقیقت جسمی ازین دو فراهم آمده باشد ، و از حیثیت کمال بالفعل جسم باشد و مقوم و به پای دارنده ، و از حیثیت نقصان بیای داشته شده باشد ، که هر نقصان به کمال برپای بود .

و این سخن از اوایل حکماء است که ما درین نامه بسیار سخنان ایشان نقل خواهیم کرد و کردیم ، خصوص در بحث وجود و علم واجب .

شیخ شهاب الدین را بسیار میل است به این مطلب ، نه ازین که در جسم گفته شد که او به هیولی قائل نیست ، ولیکن سخن در کمال و نقصان است که او جسم مطلق را نهایت نقصان داند ، و طبیعت را کمال او ، و نفس را کمال طبع . مجملا به طریق متصوفه و حکایت وحدت وجود مایل است ، و ما این را در بحث ابداع و حدوث و ترتیب نظام وجود بنویسیم .

پس ازین گوئیم که هیولی و مایه اجسام فی ذاته نه واحد باشد ، و نه متعدد ، و نه متصل ، و نه منفصل ، و نه مقدار کوچک بود او را ، و نه بزرگ . چه این صفات و حالات نباشد الا موجود بالفعل را . و مایه جسم حقیقه بالقوه است . هر چند این حالات همه جسم را به واسطه مقدار باشد ، تعجب نباشد از این نحو وجودی اگر برهان تمام باشد . و سبب این صفات از هیولی در خارج بود من حیث انه هیولی ، لا من حیث انه مقدار مکتم ، ازین حیثیت که هیولی مدام در خارج یا با صورت وحدانی بود ، و یا با متعدد ، و یا با متصل باشد ، و یا با منفصل . و صور البته با^(۱۱) مقداری باشند .

و بل عقل این قوه انفعالی را دریابد به حقیقت . و وهم از ادراک او عاجز باشد ، که وهم یا معانی جزئیه ادراک کند ، چون خوف و محبت ، و هیولی جوهر باشد

ومايه جسم^(۱۱۲) درخارج، ويا اگر به معنوت خيال ادراك كند امور ذوات مقادير ادراك كند، وهر چه ذات مقدار باشد مايه صرف نباشد.

واين چنان است كه گل از آن روى كه مايه سبو و كوزه است نه سبو باشد و نه كوزه، [۱۵۲] و چون آهن از آن رو كه مايه شمشير و كارد است نه شمشير باشد و نه كارد، بل باهمه تواند بود. و چون شمشير گردد نام شمشير بر او افتد. و گل چون سبو شود، نام سبو يابد. و ما از تبديل صورت سبو بدانيم كه درين مايه است^(۱۱۳) كه قبول اين صورت كند. كه اگر صورت [۳۶] سبو^(۱۱۴) لازم بودى گل را. ما را تميز نبودى میان گل و سبو.

كذلك مايه‌اى كه اجسام گشته باشد، اگر اجسام را تغيير نبودى، ما را راه نبودى به اين كه اين اجسام را مايه ايست كه از آن باديد آيند و اينكه گفتيم اجسام گشته باشد، تعجب نبايد كرد كه آهن شمشير شود، و خلط میان هيولى و صورت افزون باشد از میان آهن و شمشير، كه هيئت شمشير بعد از وجود بالفعل آهن بر و طارى شود. و وجود صورت هيولى را به فعل دارد، از آن رو كه قوه انفعالى محض است.

حاصل گفتار اينكه؛ چنانكه نطفه مثلاً مايه بدن باشد كه بدن گردد، و خون مايه نطفه كه نطفه شود، و كيلوس مايه خون كه خون شود، و غذا مايه كيلوس كه كيلوس گردد، و عناصر مايه اجسام غذائيه كه اجسام غذائيه باشند، و جسم مطلق مايه عناصر كه عناصر گردد. گویند: جسم مطلق را مايه‌اى باشد كه از و پديد گردد، و آن مايه جسم مطلق شود، چنانكه نطفه تن باشد، و جدا نباشد از تن درخارج. و چون تن هلاك شود خاك گردد، از و چيزى نماند. و ازین

۱۱۲ - م: و يا بجسم.

۱۱۳ - م: میدانيم كه سبو مايه ايست.

۱۱۴ - م: سبو.

پیدا شود که تن را مایه‌ای بود که تن گشته بود، و الحال خاك است. و اگر صورت تن مدام بودی ما را معلوم نگشتی که این تن را مایه دیگر هست یا نه، بل همین تن است که موجود است و بس. و چنانکه تن در خارج با ماده نه چنین نباشد که صورت او ماده را موجودی گردانده باشد جدا، او خود موجودی باشد؛ صورت هم که هیولی را موجود دارد، نه چنانست که وجود از صورت به هیولی رسد، و هیولی موجودی سازد مبین الذات. و اگر نه می گفتیم که صورت علت هیولی است، بل وجود صورت و هیولی وجود خلط باشد، و از تبدیل صور به افعال و سایر تغییرات بدانیم که مایه‌ای باشد و رای این متصل و آن متصل. و این تمیز کار عقل باشد، نه به این معنی که در عقل ممتاز باشد و در خارج، نه چون جنس و فصل که در خارج يك ذات باشند، و در عقل منحل شوند. بل عقل است که حاکم است به این که در جسم مایه‌ای باشد که جسمی دیگر تواند شد، و هر کز نباشد که مایه جسم باشد بی جسم، بل بی صور جسمیه و نوعیه، که جسم مطلق اول مراتب فعلیت است، [۳۶پ] مایه او را هیچ فعلیت نتواند بود، چه مایه اول مراتب فعلیت است، و اضعف همه و بالقوة اضعف وجودات، پس او هیچ فعلیت نداشته باشد.

پس از گوئیم: چون عناصر هر يك به دیگری منقلب شوند، و هر يك منفصل شود اجزای او از هم، و متصل شود؛ فلاسفه حکم کردند که هیولی [۱۵۳] عنصری یکیست. و چون تکثیر افراد نوع را به ذات نوع نتوانستند داد، و نه به لوازم؛ گفتند به ماده بود، یا به استعداد. و صورت جسمی را نوعی گمان بردند، و در عناصر هیولی را یکی خیال کردند، کثرت صور را به استعداد حواله کردند. و در افلاك چون استعداد را انکار کردند، از آن رو که استعداد را فرع حرکت دانستند در زمان، و فلك را مقدم بر زمان، یا مع الزمان؛ اختلاف اشخاص صور جسمیه فلكی را به اختلاف مواد حواله کردند، و قایل شدند که هر فلك را هیولی

جدا بود به حقیقت از فلکی دیگر، و آنکه کوکب را از فلک جدا خیال کرد و گفت: هر کوکب را نیز هیولی جدا باشد.

وازشخنان بعضی دانایان چنین مستفاد است که هیولی در همه اجسام یکی است از آن روی که جوهر بالقوة محض است، پس دو حقیقت نتواند بود. و اگر نه؛ درین معنی جوهر بالقوة شریک خواهند بود، و ممتاز به معنی دیگر. و آن مابه الامتیاز امری باشد که آن نوع هیولی به آن محصل شود در خارج. و این نحو فعلیتی باشد، و هیولی را هیچ فعلیت نباشد، که قابل مطلق است.

ظاهر است که این سخن پس از طی مراتب سخن منتقض شود به عقول پیش فلاسفه که بسیطاند، و مشترك در جنس که جوهر است، و هر يك نوعی منحصر در فردند. مگر این دانا این نقض را هم التزام کند.

اینست آنچه این بسی بضاعت فهمیده است از بحث هیولی. تأمل باید کرد و^(۱۱۵) صحّت و فساد این سخنان. بآنکه وقت تحریر این مطالب بل تحریر این نامه پریشان هیچ کتابی از فلاسفه پیش فقیر حاضر نبود از قلت بضاعت، الا «الهیات شفاء» و رساله‌ای چند از قدماء و معلم ثانی ابو نصر فارابی. حتی اینکه از متن «فصوص» همین يك نسخه حاضر بود. ولیك خالی از صحتی نبود. اینست که هیچ جا متعرض اختلاف نسخه نگشت، با اینکه اختلاف نسخ [۳۷] درین رساله بی نهایت است، اما معنی همه نزدیک است بهم، و مراد به مآل یکی. اگر سخن فلاسفه حاضر بودی و کتابهای مبسوط، ممکن بود که این مطلب و سایر مطالب مارا و شمارا ظاهر تر شود. ولیکن آنچه به خاطر بود نوشته شد. هداانا الله وایا کم طریق الرشاد بحق علی و آله.

و بعضی از دانایان^(۱۱۶) این ترتیب موجودات را که از ارسطو تالیس نقل

۱۱۵- گویا باید «در» باشد؛ در هر دو نسخه «و» آمده است.

۱۱۶- شاید صدرای شیرازی.

کرده شد، چنین فهمیده‌اند که: غرض ارسطو طالیس از ترتیب موجودات نیست
 الایان مراتب وجود و حقیقت مانع از بطلان ولاشیتیت. و این کسی گفت که
 ماهیات را عوارض وجود دانست، و گفت ماهیت از حقیقت وجودی در مراتب انتزاع
 یابد، به اعتبار قوت انیث عقلی که مقارن این حقیقت شود ماهیت عقلی انتزاع
 کنند. و چون قوت نفسی که از قوت عقلی افزون است، چه نفس نفس^(۱۱۷) بالفعل
 است، و عقل بالقوه ضم شود، ماهیت نفسی منتزع شود. و چون قوه طبیعی ضم شود که
 افزون از قوه نفسی است، چه طبع بالفعل طبع است، و نفس بالقوه؛ ماهیت طبیعی
 منتزع شود. و چون قوت جسمی ضم شود که زیاده است از قوه طبیعی، که جسم
 بالفعل جسم است، و بالقوه طبیعت؛ [۱۵۴] ماهیت جسمی منتزع شود. و چون قوه
 هیولای ضم شود، که نقصان مطلق است و عدم صرف، که هیولی بالفعل جسم است
 و بی جسمیت عدم مطلق، و این مراتب قوه و عدم که گفته شود همه در عقل از
 موجود خارجی منتزع شود، که عدم مقارن وجود نبود، و این قوت که مقارن
 وجود افتد لازم وجود بود، و در نفس امر چنین باشد، بلکه نفس امر عبارت است از این
 نظام، و كذلك ترتیب اعرف عند الحس^۱ بیان کرد، از هیولی گرفته به عقل بالفعل
 رسید، بر آن قیاس که گذشت؛ پس این دانا نفس را فعلیت و تمامی طبیعت
 دانست، و عقل را تمامی نفس، و قایل شد که نفس صورتی طبیعی بود، و چون به
 فعل آید نفس باشد، و نفس عقل بالقوه چون به فعل آید عقل باشد، و به اتحاد
 نفس با عقل قایل شد.

و این سخن را و حرکت در جوهر را اکثر دانشمندان جایز نداشته از

دو جهت:

یکی اینکه اتحاد اثمن را محال دانند، به این دلیل که: اگر اثمن متحد
 شوند، شخص هر دو باقی باشد، (۳۷پ) یا نه؟ اگر باقی بود، اتحاد نباشد. و اگر

باقی نبود، یا یکی باقی بود، و دیگری^(۱۱۸) باطل؛ این^(۱۱۹) نیز نه اتحاد باشد. و اگر هر دو باطل شوند، و ثالثی پدید آید؛ این^(۱۲۰) نه اتحاد باشد، که بطلان دو موجود باشد و حدوث ثالث.

و این سخن را شیخ رئیس در «اشارات» نقل کرده در مبحث علم، آنجا که سخن فرفوربوس صوری نقل کرده که مردی بود از یونان^(۱۲۱)، و کتاب ایساغوجی تالیف کرد از برای ایشان، و به اتحاد عاقل و معقول قایل بود، و سخنان او حشو و لایعنی است همه، که اتحاد اثنین محال است.

سخنان مثبتین و مبطلین تفصیل و دلائل فریقین در بحث علم بیان کرده شود، و نعود الی الکتاب.

۱۱۸- م «و دیگری» ندارد.

۱۱۹ و ۱۲۰- هر دو نسخه «و این».

۱۲۱- ط: یونان.

قال المعلم الثاني^(۱۲۲) طاب ثراه : « كل ماهية مقولة على كثيرين ، فليس قولها على كثيرين لماهيتها ، والا لما كانت بمفردة . فذلك من غيرها ، فوجودها مملول » .

اراده کرده است که بیان کند که واجب الوجود متعیّن بذاته است ، و تعیّن او نیست الا حقیقت او . و این مطلب را به چند مقدمه بیان فرماید :

اول آنکه هر نوع که مقول بر کثرت باشد کثرت در ذات آن نوع نباشد ، و اگر نه يك نوع نخواهد بود ، و ما فرض کردیم که يك نوع است ، هذا خلاف . پس هر نوع که مقول شود بر کثرت آن را نسبتی باید که به آن نسبت مقول شود بر کثرت که بالذات متکثر نیست . بلی آنچه لازم ذات نوع بماهو نوع است تجویز عقل است حمل آن را بر کثیرین نظر به نفس مفهوم ، یعنی : مفهوم آن ابا از کثرت نداشته باشد در نظر عقل . و صدق بالفعل بر کثیرین نیز در نوع ، بماهو نوع ، معتبر نیست ، چه شاید که نوع منحصر در فرد باشد . و هر چه بالذات برای امری ثابت نباشد ، ثبوت آن چیز از برای آن امر به علتی شود . پس وجود نوع در ضمن افراد متکثر به علتی نباشد . بلکه فلاسفه گفته اند تکثر افراد نوع نشود الا به ماده . که اگر نوع مادی نبود ، افراد آن متکثر نتواند بود . و ماده را هم کافی دانند ، بلکه گویند استعداد را دخل باشد ، یعنی : وجودش به امکان استعدادی بود نه به امکان ذاتی . پس لازم دانند که در تحت زمان و حرکت داخل باشد ، و از عالم ماتحت کون باشد ، چه عالم مافوق کون ، یعنی آن (۱۵۵) . موجوداتی (۳۸) که سابق اند به زمان ، چون عقول و افلاک ، همه را انواع منحصره در افراد دانند .

و این سخن از آن رو است که مقرر کرده اند که تشخیص به اعراض لاحقه به شخص پدید آید . و آن اعراض دو گونه بود : یا لازمه باشند ، یا مفارقه . و چون

افراد نوع را متکثر فرض کردیم، وانحاء وجود نوع متغایر نتوانند بود، که اعراضی لازم^(۱۲۳) نوع باشند. به این معنی که هر گاه نوع محصل خارجی شود این اعراض با او باشند، چه لازمند که منحصر در فرد باشد، چه اگر در فرد دیگر یافت شود، اگر این لوازم با او نباشند، لوازم او از او نخواهند بود. و اگر باشند؛ این دو فرد نخواهد بود، بلکه يك فرد خواهد بود، که هر دو را يك تشخیص است. و نتواند بود که تشخیص به نفس ماهیت باشد که متشخص بذاته نتواند بود هر چیز که نفس ماهیت او اباء نداشته باشد از کثرت. و ایضاً افراد او را متکثر فرض کرده ایم؛ و اگر متشخص بذاته باشد، لازم آید که يك فرد از و بیش نباشد، که او خود يك ذات بیش نیست. پس مانند که به عوارض مفارقه باشد تشخیص، یعنی نوع معین شود به نحو وجودی به سبب اعراضی، و بار دیگر آن اعراض را گذاشته متعین شود به نحو وجودی به سبب اعراض دیگر. و این نتواند بود الا که ماده بود که يك بار استعداد این فرد بهم رساند، و بار دیگر استعداد فرد دیگر. پس حصول این نوع را در خارج امکان ذاتی بس نباشد، بلکه امکان استعدادی خواهد. پس مقدم بر زمان نتواند بود، که امکان استعدادی نباشد الا به حرکت، و حرکت نبود الا به زمان. پس هر چیز که علت زمان باشد همه انواع منحصره در افراد باشند.

و شاید گفتن صورت جسمی طبیعت نوعی است پیش فلاسفه، با این که يك فرد او در فلک الافلاک است و فردی در فلک ثوابت، چه ایشان هیولیات افلاک را هر يك نوعی دانند منحصر در فرد، و اختلاف انواع هیولی کار اختلاف استعدادات کند.

حاصل که غرض فلاسفه ازین سخن آنست که هر نوعی که افراد او متکثر

۱۲۲- م، در هاشم ط آمده: بلغ، بیان آنکه تعین واجب الوجود به ذات

خود است.

۱۲۳- م: که لازم.

باشد، اورا مادّه باید مختلف، که سبب اختلاف اعراض شود. و این اختلاف یا به ذات موادّ بود چون افلاك، یا به اختلاف عوارض باشد چون اختلاف استعدادات (۳۸پ) مادّه عنصری که یکی است.

پس معلوم شد که ماهیّت مقوله بر کثیرین ممکن باشد، چه (۱۲۴) معلول است، و هر معلولی ممکن است.

و پس ازین بیان زیادتی کثرت را بر ماهیّت نظر به افراد چنانکه در اول نظر به ماهیّت گفت، و توان گفت که در فصّ اول نفی کرد لزوم کثرت مر ماهیّت را، و در فصّ دوم اتحاد ماهیّت مقوله مر کثرت را با فرد. و این ظاهر تر است و اولی، چنین که اگر کثرت به ماهیّت بود، یعنی: ماهیّت علت کثرت شود؛ لازم آید که متکثر باشد. چه يك ماهیّت را مقتضیات متخالف نظر به ذات شخص ماهیّت نتواند بود. و درین فصّ نفی کند اتحاد کثرت را به مساهیّت متکثرة الافراد که گوید: نیست بودن این شخص این واحد بودن او این ماهیّت. و اگر نه، این ماهیّت به فردی دیگر متعیّن نشدی به این دستور.

فصّ . کلّ (۱۵۶) واحد من أشخاص الماهيّة المشترکة فیها لیس کونه تلك الماهيّة هو کونه ذلك الواحد ، و لا استحال تلك الماهيّة لغير ذلك الواحد . فاذاً لیس « کونها » ذلك الواحد واجباً لها من ذاتها ، فهي بسبب خارج ، فهي معلولة . «المشترکة» صفت ماهیت است ، و ضمیر «فیها» راجع است به اشخاص ، و ضمیر « کونه » راجع به اشخاص است به اعتبار کلّ واحد . پس معنی چنین شود که هر يك از افراد ماهیتی که مشترك باشند افراد ماهیت در آن ماهیت به سبب بودن آن فرد ؛ این ماهیت یعنی : هانیت نفس ماهیت نیست . و اگر نه محال بودی که ماهیت در غیر این واحد که عین او است پدید آید .

و در فصّ اول همین سخن بود . لیکن نظر به ماهیت بود که ماهیت متکثر بالذات نیست . و این جا نظر به اینست که افراد در قوام ماهیت دخل ندارند . و هر دو سخن یکی است .

و اولی آن باشد که گویند در فصل اول باطل کند لزوم تعیین را با ماهیت ، و درین عینیت تشخیص را با ماهیت متکثرة الأفراد . پس بودن ماهیت این واحد ضروری نبود آن ماهیت را . بلکه نسبت^(۱۲۵) ماهیت جمیع آحاد ماهیت را مساوی بود ، نه این که واحد از اشخاص نفس ماهیت بود . پس تعیین ماهیت به سبب خارجی بود . و هر چه تعیین در وجود او به سبب خارجی بود معلول باشد . پس ماهیت مقوله بر کثیر معلول باشد ، و هر معلول ممکن است ، پس ماهیت مقول بر کثرت^(۱۲۶) ممکن باشد .

۱۲۵- م «نسبت» ندارد .

۱۲۶- م : مقوله در کثرت .

و از این مقدمه ظاهر شود که اگر ماهیت مقول بر کثرت نباشد بالفعل، بلکه يك فرد ازو^(۱۲۷) موجود باشد، لیکن اباء از کثرت نداشته باشد نظر به ذات؛ چون موجودات (۳۹ ر) ما فوق کون پیش فلاسفه البته، معلول است، که نیست بودن او این ماهیت بودن او^(۱۲۸) این واحد. پس این واحد که لاحق ماهیت شده است به علتی و سببی شده است. پس وجود ماهیت نیز معلول خواهد بود. پس با چیزی را ماهیت نتواند بود، و یا معلول باشد.

و نشاید گفت که^(۱۲۹) پیش ازین مقرر شد که هر چه نه به استعداد باشد تشخیص او به لوازم ذات است. و هر گاه اباء از کثرت نداشته باشد، باید که متکثر تواند بود. پس هیچ يك از متکثرات لازم نخواهد بود ماهیت را و تشخیص به لوازم معقول نباشد، چه مراد از لوازم که در تشخیص موجودات عالم مافوق گفته شد این است که آن موجودات چنین اند، و به حیثیتی که اگر در خارج یافت شوند، البته به این اعراض خاص یافت خواهند شد.

چون مقدار و وضع فلک نهم را مثلاً، ولیکن نظر به نفس حقیقت کرده اباء ندارد از کثرت. پس باید که^(۱۳۰) فاعل او را در خارج موجود سازد به همان تعیین که لازم بود او را، نه اینکه او بالذات تعیین خارجی دارد موجود سازد، و به همان تعیین که لازم بود او را، نه اینکه او بالذات تعیین خارجی^(۱۳۱) خواهد وجود. چه پیش ازین گذشت که این محال است و مستلزم دور و یا خود نفس تعیین باشد، و اگر نه، اباء از کثرت نخواهد داشت فی ذاته، و ما فرض کردیم که داشته باشد. بلکه هر گاه فاعل شمس آفرینند، به این^(۱۳۲) مقدار و برین صورت

۱۲۷- م : «ازو» ندارد .

۱۲۸- م : «او» ندارد .

۱۲۹ و ۱۳۰- م : «که» ندارد .

۱۳۱- م : «دارد ... خارجی» در (ط) نیست .

۱۳۲- م : آفرید برین .

خواهد آفرید در فلک چهارم ، نه اینک که نفس ذات شمس این نحو وجود را (۱۵۷) مقتضی بود بنفسه . بلکه چون فاعل او را جعل کند ، چنین کند ، و غیر آن محال باشد .

چون اربعه که هر گاه فاعل آن را جعل کند ، زوج کند ، و فرد محال باشد . و تأثیر فاعل در اربعه تأثیر بود در زوجیت که لازم ماهیت اربعه است ، و از برای اربعه معدوم ثابت نباشد ، بلکه ماهیت اربعه به صحابت وجود زوج باشد ، که اربعه معدوم مطلق نه زوج باشد و نه فرد . و اینک که گویند از نفس ماهیت اربعه انتزاع توان کرد باز به صحابت وجود باشد ، گو وجود ملحوظ مباش .

و از فروع این سخن است ، یعنی : اینک که جعل فاعل ماهیت را جعل لوازم بود ، بلکه ماهیت علت تامه لوازم بود ، و پس از وجود تواند بود که به واسطه لوازم مصدر امری دیگر شود ، اینک که مذهب فلسفی است که جعل ذات عقل که بسیط است جعل صفات باشد ، (۳۹ پ) که لوازم ماهیت عقل اند ، و به این صفات مصدر آثار شود . و ذات عقل اگر چه بسیط بود در خارج ، و اما در تحلیل عقلی بما بالقوة و ما بالفعل منحل شود ، که قبول وجود کرده است که از خود نداشته . و هر چه چنین بود ، هر چند در خارج ذات بسیط باشد ، در ذهن تکثیر تحلیلی داشته باشد ، و چون يك ذات است در خارج پیش فلاسفه به واحد مستند تواند بود .

و شاید گفت که : جنس با فصل متحد الوجود است ، و در خارج یکی ، پس انسان هم مثلا در خارج يك ذات باشد ، پس تواند که اثر واحد شود ، چه جنس و فصل در انسان از ماده و صورت منتزع شود ، و این کثرت خارجی است . تفصیل این سخن پیش ازین گذشت .

چون معلّم به ما آموخت که نوع معلول است ، خواه تعیین او به عوارض

مفارقة باشد، و خواه ملازم^(۱۳۳)، و این خود نشود که نوع نفس تعیین باشد، خواست که بیان کند که: هر جنس معلول است، و نتیجه را به ظهور وا گذاشت، و آنچه بیان کرد اینست که: فصل در حقیقت ابهامی جنس مدخل^(۱۳۴) ندارد و گفت:

۱۳۳- م: لوازم.

۱۳۴- م: دخل.

فصل . الفصل لا مدخل له في ماهية الجنس . فان دخل الفصل ، ففي إنسيته ،
أعني طبيعة الجنس يتقوم بالفعل بذلك الفصل ، كالحیوان مطلقاً إنما يصير
موجوداً بأن يكون ناطقاً و عجماً ، لكنّه لا يصير له ماهية الحيوان بأنه ناطق .

یعنی فصل را داخل نیست در ماهیت جنس ، چه جنس مبهم است ، و با هر فصل بالفعل
تواند بود . پس اگر داخل باشد فصل در انیت ، یعنی وجود جنس ؛ داخل خواهد
بود ، نه به این معنی که فصل جنس را موجود کند ، که جنس و فصل همه متحد
الوجود با فرد با دید آید ، و این از علتی و سببی شود . بلکه معنی این باشد که
جنس متقوم بالفعل شود ، و از ابهام بیرون آید ، به سبب فصل .

چون حیوان مطلق لا بشرط که موجود نشود تا ناطق یا عجم نباشد ، یعنی :
چون فاعل فردی از حیوان موجود سازد . البته یا ناطق یا عجم (۱۵۸) موجود
سازد ، نه حیوان به صفت ابهام . و حیوان به صفت ابهام موجود نتواند شد ، و حیوان
من حیث انه حیوان ، ناطق یا عجم را ضرور ندارد ، بلکه من حیث انه موجود
بالفعل ، ضرور دارد .

و ازینجا ظاهر شد که جنس البته معلول است ، چه مبهم است ، (۳۰) و هیچ
فصل را ضرور ندارد فی ذاته . پس هر نوع از و چون موجود شود ، آن وجود را سببی
باید سوای ذات جنس . و ایضاً مبهم منشأ امر نتواند شد که موجود نیست (۱۲۵) .
و ایضاً چون که هر نوع موجود معلول باشد ، پس جنس نیز چنین بود ، که جنس
به صرافت جنسیت موجود نتواند بود ، پس هر جنس معلول باشد .

و این که معلوم ترك کرد نتیجه را که اثبات معلولیت جنس است ، ازین
سبب بود که چون اثبات کرد که کل نوع معلول است ، آسان شد که کل .

جنس معلول است ، خصوصاً هر گاه مقرر شد که احتیاج او در وجود زیاده است از نوع ، که نوع محتاج است به تعیین . و جنس به فصل و به تعیین . و معنی ابهام و تحصیل به تفصیل اتم بیان کرده شد . چون مقرر شد که هر نوع معلول است ، و جنس معلول ؛ پس به عکس نقیض ثابت شود که کل مالیه بمعلول لیس بجنس ، و کل مالیه بمعلول لیس بنوع . و واجب الوجود معلول نیست که نفس وجود است . و این قضیه صغری شود از برای عکس نقیض ، چنین که : واجب الوجود لیس بمعلول ، و کل مالیه بمعلول لیس بجنس و لا نوع ، نتیجه دهد که : واجب الوجود لیس بجنس و لا نوع . پس واجب الوجود متعین بذاته باشد . و به این مطلب که وجوب وجود مقتضی جنسی نیست اشاره کرد که :

فصّ . وجوب الوجود لا ینقسم بالفصول . لأنّه لو کان ، لکان الفصل مقوّماً له موجوداً . و إن کان له فصل ، کان داخلّاً فی ماهیّته . و هو محال . و ماهیّته الوجود بعینه .

این برهان خلف است . گوییم : وجوب وجود منقسم نشود به فصول منوعه ، که اگر وجوب را فصل در قوام و تحصیل دخیل باشد ، در حالت وجود داخل خواهد بود در ماهیّت وجوب وجود . لیکن فصل داخل نتواند بود در ماهیّت جنس ، بدان دلیل که گذشت .

و چون رفع تالی رفع مقدّم نتیجه می دهد ، گوییم : وجوب وجود را فصل در قوام و تحصیل نتواند بود . بیان ما لازمه : اینک اگر فصل خارج بود از حقیقت وجوبی ، پس حقیقت وجوب وجود مبهم باشد ، و به آن فصل متقوّم و متحصّل بالفعل شود . و هر جنس مبهم که به فصل متحصّل بالفعل شود ، معلول است ، چنانکه بیان این بگذشت . پس حقیقت وجوب وجود (۴۰پ) معلول باشد . و این نتواند بود ، چه لازم آید که واجب الوجود معلول باشد . و این محال است به آن براهین که گذشت .

و اما بطلان تالی ، گوییم : مقرر شد که فصل در ماهیّت جنس دخیل نتواند بود ، پس درین سخن مفسده دخول فصل را گردانید در حقیقت جنسی ، و این خود محال باشد به مقدّمه پیش که گفت : «الفصل الخ» . پس وجوب وجود معنی جنسی نباشد ، و هو المطلوب .

و چون این مقرر شد گوییم : وجوب وجود معنی نوعی نیز نباشد که گفتیم : کلّ نوع معلول ، فکلّ مالیس بمعلول لیس بنوع . پس گوییم : واجب الوجود لیس بمعلول ، و کلّ مالیس بمعلول لیس بنوع . نتیجه دهد : وجوب الوجود لیس بنوع . و به اینک وجوب وجود معنی نوعی نیست اشاره کرد : (۱۵۹)

فصّ وجوب الوجود لا ینقسم بالحمل علی کثیرین مختلفین بالعدد، و الا لکان معاولاً . وهذا أيضاً دلیل علی الدعوی الاولی .

گوییم : جنس مقول شود بر کثرت نوعی ، و نوع بر کثرت عددی ، و از این است که گفت : وجوب وجود منقسم نمی شود به سبب حمل بر کثیرین مختلفین بالعدد . چه گفتیم که هر چه محمول شود بر کثیرین مختلفین بالعدد معلول است ، و وجوب وجود معلول نیست ، پس واجب الوجود معلول نیست ، پس واجب الوجود واحد باشد . تمام شد برهان توحید . و حلّ اینکه گفت این برهانی است بر مطلب اول ظاهر است .

و درین مقام شبهه ایست ابن کمونه^(۱۳۶) یهودی را^(۱۳۷) . تقریر شبهه چنان است که گویند احتمالات در استدلال حاصر نیست ، چه بناء کل بر آنست که وجوب وجود عین ذات واجب باشد . و این مقدمه ممنوع است ، چه شاید که دو وجب الوجود باشد هر دو متشخص بذاته ، و مفهوم وجوب وجود عرضی بود هر دو را . و ما را خود حقیقت وجوب وجود معلوم نیست ، بل محال است که معلوم باشد . پس هیچ شرکت لازم نیاید از جنس و فصل . و در میان چنین دو فرد ذاتی نیست مطلقاً .

یکی از محشیان «حاشیه خفّری»^(۱۳۸) گفت : چون وجود مشترک معنوی است ،

۱۳۶- م : ابن کمانه .

۱۳۷- در هامش ط دوبار آمده «شبهه ابن کمونه یهودی» . در شرح فصوص مورخ

۸۹۶ هم به چنین شبهه ای ، بی آنکه به کسی نسبت داده شود ، اشاره شده است (ص ۳۲) در شرح گننام (گگ ۲۱) از چنین شبهه ای یاد نشده است .

۱۳۸- مراد ملاشمسای گیلانی است (هامش ط) .

پس يك معنی است، وثابت شده است که عین ذات واجب است . پس اگر دو واجب الوجود موجود باشد ، در وجود شريك خواهند بود . و وجود عین ذات واجب است . و بر تقدیر (۴۱) لازم آید که جزء ذات باشد ، چه افراد متعدده را ما به الامتیازی باید . پس همان شرکت لازم آید .

این عجب است که همین فاضل گفت در «حاشه حکمة العین» که نزاع اشتراك معنوی در مفهوم اثباتی وجود است ، و هیچ شك نیست که این مفهوم اثباتی ذاتی هیچ حقیقتی نیست . و درین مقام سخن خود فراموش کرد .

علامه خفزی در جواب این شبهه گوید که : وجود را مفهوم یکی است بالبدیهه ، و حقیقت و مصداق در خارج نیز یکی است . و این حدسی است . پس نشاید که دو واجب الوجود موجود باشد ، چه هر يك حقیقت وجودند ، و حقیقت وجود دو نباشد .

آنچه توان گفت در نصرت سخن او اینست که اولاً اشتراك حقایق ، عقل به حدس ادراک کند نه برهان . و این حدس از اشتراك در لوازم ناشی شود ، چنانکه ملاحظه کند افراد حیوانات را که مشترکند در لوازم و عوارض بسیار ، پس جزم کند که قدر مشترک ذاتی میان این متکثرات است . و اگر نه ، مشارکت درین قدر لوازم بودی . مثالش : انواع حیوانات ، چون کبوتر و باز و گنجشک و سایر طیور و وحوش ، که عقل حاکم است به این که يك نوع اند . و اگر کس هر يك را نوع منحصر در فرد داند ، سفسطه گوید . و این بین است و حدسی ، و دلیل بر اتحاد این دو گنجشک و این دو باز و این دو کبوتر نتوان گفت . و اشتراك این دو فرد در حقیقتی اقللاً ، خواه جنس باشد و خواه نوع ، از اجلی بدیهیات است . پس حکم کردن که این دو فرد در هیچ حقیقتی مشارک نیستند ، بل هر يك ذاتی اند موجود بیگانه از آن فردی (۱۶۰) دیگر در جمیع ذاتیات ، بین است که حسوی بود از گفتار . پس هر گاه دو فرد پیدا شوند از عنوانی که در جمیع لوازم

شريك باشند، چنین که هر دو واجب الوجود، هر دو عالم وقادر و مرید، به این معنی که ذات ایشان قائم مقام اینها بود، و اینها در ایشان نباشد، و هر دو بری از ماده و انفعال (۴۱پ) وقوه و شر و امکان، و هر چیز از اثباتات و سلوب که در یکی اینها اینها بود در آن دیگری بود، که منشأ جمیع اینها وجوب وجود است، و جمیع این لوازم به يك عنوان ازین دو منتزع شوند، و در يك مرتبه باشند، بی اینکه در یکی شدید و در دیگری ضعیف، یا در یکی اقوی و در دیگری اضعف، و یا در یکی اولی و در دیگری نه، یا در یکی اقدام و در دیگری نه، و جمیع این لوازم و منتزعات و آثار و اعراض به يك نحو ثابت باشند این دو موجود را، و هر چیز که درین نباشد البته در آن نباشد، بعد ازین چون به ذهن درآید که این دو حقیقت است میان صرف و بیگانه محض به حیثیتی که هیچ از ذاتی در میان اینها مشترك نباشد حتی جنسی بعید بعد؛ این سخن اگر نه سفسطه باشد، و عقلاء این را قبول کنند، بنیان معقول بر هم خورد. چه بنای معقول بر مراتب اجناس و انواع است، و این را نتوان فهمید مگر به اتحاد در آثار. و این سخن چنان باشد که گویند: مدرك کلیات که در انسان تصور میکنی باشد که این مفهوم را چندین معبر عنه باشد که در هیچ چیز شريك نباشد در ذاتیات، و این مفهوم عرضی باشد، و كذلك ضحك و سایر صفات و اعراض و اواحق و لوازم، و این نباشد الا سفسطه، و حدس حاکم بود به بطلان این احتمال. و ازین است که کل فلاسفه بنای برهان توحید را بر اتحاد ماهیت گذاشته اند، و مطلقاً از میان حقیقت دم زده اند.

اینست نهایت تأیید سخن علامه خفاری را. هر چند منوع برین سخن توان کرد، اما این منوع نباشد الا چون منوع هر دو فرد از نوعی از حیوان کنند، که شاید این دو فرد در هیچ از ذاتی شريك نباشند، و این نباشد الا سفسطه از سخن. چون مقرر کردیم که دو واجب اگر موجود باشند، در جمیع لوازم مشار کنند، و در يك مرتبه از وجودند.

دلایلی دیگر بر اتحاد توان گفت که: اگر دو واجب الوجود باشد، یا هر دو را اثری بود در عالم امکان، یا نه چنین که یکی را بود یا هیچ یک را نبود. اگر هر دو را بود، لازم آید در صادر اول توارد علتین مستقلین بر معلول (۴۲) واحد. و اگر یکی را بود؛ ترجیح بالامر جح، و هر دو منشأ اثر شود.

و در این^(۱۳۹) دو مقام است: یکی مذاق متکلم که گوید نقص لازم آید، و یکی مذاق فلسفی که گوید: پس^(۱۴۰) هر یکی ازین دو موجود نباشند، که موجود آن باشد که منشأ اثر خارجی شود بنفسه. و چون هر یک ازین دو موجود مستقل است، این معنی که در وجود محتاج نیست به آن دیگری (۱۶۱)؛ پس باید که به تنهایی منشأ اثری تواند شد، و آن اثر نباشد الا ممکن. و نشاید که بعضی ممکنات را خصوصیتی بود بایکی که به او مستند باشد، و بعضی را با دیگری، که از هر یک لازم بود پیش فلسفی صادر شود اول عقلی، و عقل علت نفس باشد، و كذلك نفس علت طبیعت، و فرود آید به هیولی. پس لازم بود افلاک دیگر غیر این نه و عناصر دیگر و انسان دیگر و حیوان دیگر و ماه و خورشید و کیوان و بهرام دیگر غیر این نظام، و این محال باشد. چه اگر بعضی به بعضی مختلط باشند، ترجیح بالامر جح. و اگر این کرات مماس باشند به نقطه؛ خلاصه لازم آید، و صد محال دیگر، که بر خردمند پوشیده نباشد. و اگر از یکی نظامی به ظهور آید، و از یکی نیاید؛ ترجیح بالامر جح باشد. و این نباشد الا سفسطه که گویند شاید چنین نظامی بود در بیرون فلک اعظم، و با فلک اعظم مماس باشد به نقطه، یا نباشد، بلکه بعدی بود میان این و آن. چه به یقین یکی از دو کره چنین را جزئی اقرب باشد کره دیگر، و جزئی ابعد. با اینکه بیرون این دو عدم محض باشد. و فضاء امتداد نباشد، و یکی و بیشی فرع امتداد^(۱۴۱) بود. و كذلك هر چند احتمالات

۱۳۹- ط «و» ندارد.

۱۴۰- م «پس» ندارد.

۱۴۱- م: «این دو... امتداد» ندارد.

پیدا شود، دفع آن بر خردمند آسان باشد .
 و این سخن اگر تمام بود، این کمونه درین رخنه نتواند کرد به مزخرف
 خود، که باعث تفاخر^(۱۴۲) شیاطین است .
 این است منتهی سخن درین مقام، و نعود الی الکتاب . چون معلّم گفت وجوب
 وجود معنی جنسی نیست، بل متشخص بذاتیه است و واحد که دویی در او
 تصوّر نتوان کرد، شروع کرد در دلیلی بر عدم انقسام مطلقا واجب الوجود
 را، و گفت :

فص (۱۴۳). وجوب الوجود لا ینقسم بأجزاء القوام ، مقداریاً کان او معنویاً
وإلا ، لكان كل جزء منه ، إما واجب الوجود ، فكثير واجب الوجود (۴۲)
وإما غير واجب الوجود ، وهي أقدم بالذات من الجملة أبعد في الوجود ،
هذا خلف .

بیان این سخن آنست که قسمت چیزی را بود که تر کتب او را بود ، و
این به عکس نقیض چنین شود که : هر چیز که به هیچ وجه مر کتب نباشد ،
قسمت درو نیفتد . صغری به این ضم کنیم که واجب الوجود مر کب نیست ، پس
نتیجه دهد که واجب الوجود قسمت درو نیفتد . اما صغری ، چه قسمت عبارت
است از مجزی ساختن . پس اگر جزء نباشد نه معنوی و نه مقداری قسمت محال
باشد . و واجب (۱۴۴) الوجود را جزء نباشد ، چه لازم آید که واجب الوجود را
قوة ای باشد که منقسم شود به اجزاء که اجزاء درو بالقوة باشند ، و این محال است .
و اما جزء بالفعل ، چه این اجزاء اگر واجب الوجود باشند ، تمدد واجب الوجود
لازم آید ، و این محال است . و اگر ممکن الوجود (۱۴۵) باشند ، وجود کمال پس
از اجزاء بود ، که اجزاء را تقدم بالطبع بود بر کل ، پس واجب محتاج باشد به
ممکن . و این خلف است ، چه واجب فرض کرده ایم ، و هیچ واجب محتاج نباشد ،
چه جای احتیاج به ممکن . و ایضاً بر تقدیری که اجزاء واجب بود ، لازم آید که
واجب محتاج باشد به واجب در قوام و تحصیل ، و وجود واجب مطلقاً محتاج نباشد .
و مراد به اجزاء مقداری اجزاء مباینه در وضع باشد ، و به اجزاء معنوی اجزائی

۱۴۳- در هاشم (ط) آمده : بیان وحدة واجب الوجود .

۱۴۴- م : قوه .

۱۴۵- در (ط) «الوجود» نیست .

که مبیانه در وضع نباشند، چون هیولی و صورت. و اما اینکه او را اجزاء عقلی نباشد، گذشت آنجا که گفتیم وجوب وجود [را] جنس نباشد و نوع نباشد. (۱۶۲)

و ضمیر «هی» به «کل جزء» راجع شود به اعتبار اجزاء که جمع است. معلوم پس از بیان اثبات واجب الوجود، اراده بیان علم کرد که قدرت و اراده: بیش فلسفی عین علم باشد، بلکه همه عین ذات باشد، یعنی به جز ذات که شعور قایم به ذات است، و علم قایم به ذات، و اراده قایم به ذات، و اراده قایم به ذات، یعنی ذاتی است که این اسماء بر واقعند به اعتبار آثار چیز نباشد. پس هر گاه علم ثابت شود، صفات ثابت باشد از سمع و بصر و حیات. پس بنای اثبات علم برین نهاد که واجب الوجود بری است از موضوع به معنی عام که شامل ماده باشد، و بری است از عوارض. پس او را هیچ پوشیدگی نباشد، یعنی عالم بود به ذات خود. و این گاهی بود (۲۴۳) که «لبس» را به باء موحدده به خوانیم. و تواند بود که به پای مثناه از تحت باشد، یعنی او را نیستی و عدم و قوه نبود. و هر چیز را که نیستی و عدم و قوه نباشد عالم است (۱۶۶). و این معنی را به این عبارت گفت:

فص^{۱۲۷}. واجب الوجود لاموضوع له. ولا عوارض، فلا لبس له، فهو ظاهر. مراد به «لاموضوع» اینست که واجب الوجود حال^{۱۲۸} نیست در امری، و هر چه حال نیست در امری شاعر است به ذات خود، پس واجب الوجود شاعر است. و كذلك^(۱۲۷) واجب الوجود را عوارض نیست. پس مطلقاً قوه^{۱۲۹} و انفعال نیست، و هر چه در قوه^{۱۳۰} نبود شاعر است به ذات خود، پس واجب الوجود شاعر است. و این هر دو نتیجه را یکی کرد، و قیاس را به حذف کبری بیان کرد اختصاراً.

چون سخن بدینجا رسید، واجب نمود بیان معنی علم و اختلاف آراء^(۱۳۸) در باب علم. پس گسوییم در شرح اسم علم که عبارت است از دانش. و این بدیهی التصو^{۱۳۱} راست است که از هر که پرسند که فلان چیز را دانی، او بی تأمل گوید بلی، یا نه. و همه کس را معنی دانش در ذهن حاضر باشد، و درین معنی بدیهی وجدانی کس را نزاع نباشد. و چون درین معنی نزاع نبود، درین معنی نیز نزاع نتواند بود که علم بسی معلوم نباشد، که البته دانستن و دانش به امری متعلق شود، چه شاید که کسی دانا بود به هیچ، بلکه البته امری را داند. پس در علم البته نسبتی بود که علم متعلق نشود نه به امری^(۱۳۹). و این معنی را دانایان نحو فهمند که گویند باب «علمت» دو مفعولی است. بلکه زیاده بر آنچه گفته شد اعتبار کنند. پس از شرح اسم علم و استلزام او نسبتی را، خلاف افتقاد در آنکه آیا علم پیدا شود به نسبتی که پدید آید میان عالم و معلوم، و همان نسبت را علم گویند، و یا علم امری بود حقیقی که پیش عالم حاضر بود، و یا حضور پس نباشد، بلکه حصول باید، به این معنی که صورت حاصله را علم گویند.

۱۲۷-۲: پس.

۱۲۸- در هاشم (ط) آمده: گفتار «معنی علم و آرای حکماء».

۱۲۹- در هر دو نسخه چنین است.

پس ازین گوئیم این محقق است که هر گاه ما را علم بهم رسد به چیزی بعد
 مالم یکن ، البته در ما چیزی با دید آید که قبل از علم آن حالت نباشد ، نه اینکه
 چیزی از ما بر طرف شود ، بلکه امری بینیم موجود در خود . چنانکه معنی (۱۶۳)
 حیوان گاهی که متصور شود ما بیایم امری که قبل از تصور حیوان (۱۶۳)
 آن امر نیایم و بینیم . پس علم صفتی سلبی نباشد و عدمی ، که به وجدان خود
 بیایم امری موجود بعد از علم که پیش از علم آن امر موجود نباشد . و نیز ما را علم
 باشد به اموری که موجود نتواند بود در مرتبه خارج ، مثل علم به امور مبهمه که
 البته در مرتبه خارج موجود نباشند^(۱۵۰) ، که مبهم در خارج موجود نتواند بود .
 و نیز ثبوت معقول نباشد ، چنانکه گذشت ، تا کسی گوید شاید این امر ثابت بود ،
 و ما را نسبتی به آن امر ثابت پدید آید . پس این امر مبهم موجود را ظرف وجودی
 باید . و چون خارج نتواند بود ، ماند که عقل باشد . و در آن حال احتمال دو باشد:
 یا در ذات عالم بود ، و یا در ذات شیء دیگر که منکشف شود بر عالم . و برهی تقدیر
 یا آن انکشاف علم باشد ، و یا آن صورت حاصله . نتواند بود که شرط باشد در علم
 قیام معلوم بر عالم ، چه ما آن صفات علمی از خود نیایم و حالی از احوال خود .
 لیکن با این شاید که در امری دیگر بود چون صورت مقداری خیالی که در نفس
 نباشد ، بلکه ما او را در عضوی بیایم چون دماغ ، و این محسوس است ، به خلاف
 امر کلی ما او را در خود بیایم بی آنکه در عضوی معین از اعضاء یافته شود .
 پس پیدا شد که صورتی بود نزد عاقل: یا در ذات عاقل اگر کلی بود ، یا
 در چیزی که پیش عاقل بود اگر مادی و مقداری باشد .
 و علم یا این صورت بود ، یا آن انکشاف و ظهور . این نزاع سهل است ، هر
 گاه قابل شوند که هر دو باید ، یعنی : هم صورت وهم انکشاف . پس احتمال
 دو شود :

یا آن صورت مطلقاً ذات عاقل را به فعل نیارد من حیث الذات، بلکه هر ذات عاقل^(۱۵۱) همان ذات عاقل بود، و صورت عرضی بود^(۱۵۲) در عاقل، چون سواد پارچه را که پارچه بالفعل پارچه است، و سواد او را بالفعل پارچه نکند، و از ضم سواد با او حقیقتی محصل را پدیده: نیاید^(۱۵۳)، بلکه دو موجود باشد جدا، یکی مقارن دیگری. و اگر هر دو را با هم گیرند و گویند: اسود، زانسی موجود در خارج نباشد، بلکه اسود در اصل موجود نباشد، و آنچه موجود باشد سواد بود و پارچه قرین هم، و پارچه را همان ذات بالقوة بود من حیث الذات، و در صفتی به فعل باشد. [۴۴]

و یا اینست که این صورت ذات عاقل را از مرتبه وجود بیرون برد. چون صورت انسانی ماده منی را، که منی پیش از صورت انسانی انسان بالقوة باشد، و حقیقتی بود از جنس معدن مثلاً، که حس و حرکت و شعور در و نباشد. چون صورت انسانی بر وطاری شود انسانی بود بالفعل، و حقیقتی بود از حقایق محصله، که در مرتبه وجود بالا بود از منی. و مرا به «بالا» درین مقام آن باشد که آثار فعلیت درویشتر ظاهر باشد، یعنی: آنچه در منی ظاهر بود که حفظ تر کیب است مثلاً درو باشد باز یاده، و حقیقتی بود محصل صورت عقلی^(۱۶۴)، نیز عاقل را حقیقتی کند محصل که عقل بالفعل باشد و موجود.

احتمال اول مذهب بعضی دانایان است.

و احتمال دویم مذهب آنکه به اتحاد عاقل و معقول قایل باشد، چون فرفوربوس صوری و اسکندر افریدوسی و ابونصر معلم ثانی و ارسطو طالیس به کتاب «اثولوجیا»^(۱۵۴).

۱۵۱- م «را به فعل... عاقل» ندارد.

۱۵۲- در (م) «و صورت عرضی بود» دو بار آمده است.

۱۵۳- م: یابد.

۱۵۴- م: اصولوجیا.

امافر فوریوس ، شیخ رئیس به کتاب « اشارات » بیان کرد که مذهب او اتحاد عاقل است به معقول ، و در ابطال مذهب او سخن گفت ، و دلیل گفت بر ابطال و استحالة اتحاد اثنین .

واما الاسکندر الافریدوسی فقال فی کتاب بین فیها «العقل» علی رأی ارسطوطالیس ، بعدها تبیین للعقل معنین اولاً . وهذه عبارته^(۱۵۵) : والعقل الثالث ، هو غیر الاثنین الموصوفین فهو العقل الفعالم ، و هو الذی به یصیر الهیولانی بالملکة . و قیاس هذا الفاعل كما یقول ارسطوطالیس قیاس الضوء ، لأنه كما أن الضوء علّة للألوان المبصرة بالقوة فی أن یصیر بالفعل ، كذلك هذا العقل یجعل الهیولانی الذی بالقوة عقلاً بالفعل ، بأن ینبئ فیہ ملکة الصور العقلی . وهذا هو بطبعه معقول ، وهو بالفعل هكذا . لأنه فاعل التصور العقلی ، وسابق العقل الهیولانی الی الفعل . فکذلك هو أيضاً عقل ، لأن الصور الهیولانیة إنما یصیر معقولة بالفعل إذا كانت بالقوة معقولة . و ذلك أن العقل یقررها من الهیولی التي معها وجودها بالفعل فیجعلها هو معقولة . و حینئذ إذا عقلت کل واحدة منها ، فانها تصیر بالفعل معقولاً و عقلاً ، ولم یکن من قبل ولا فی طباعها هكذا . لأن العقل بالفعل لیس هو شیئاً غیر الصورة المعقولة (۳۴پ) ، کل واحد من هذه التي لیس معقولة علی الاطلاق إذا عقلت صارت عقلاً .

و این سخن صریح باشد در اینکه هر صورت که مجرد شود از هیولی عقل بالفعل . و معنی این سخن آن نباشد که صورتی از هیولی مجرد شود و با عقل رسد و متحد شود ، که هیچ صورت از مرتبه هیولانی نتواند جدا شود به محض تعقل عاقلی . بلکه مراد اینست که همان عقل فعال بالقوه هیولانی بالفعل است ، و به شوق طبیعی که ناقص را بود سوی کامل بجنبید ، و عقل بالفعل گردد . و این جنبش را کمان برده اند که حرکت در جوهر است . و پیش این طائفه نه به حرکت در جوهر است . مگر اینکه این حرکت را حرکت در جوهر نام کنند . و لامشاحنة فی الاصطلاح .

بلکه اطلاق جنبش نیز از تنگی عبارت است . بیان این سخن بیاید در بحث معنی حن کت در جوهر و تفصیل غرض این فلاسفه .

قال المعلم الثانی ابو نصر الفارابی ^(١٥٦) فی کتاب (١٦٥) بین فیہ « معانی العقل » ^(١٥٧) : وأما العقل الذی بذکره ارسطو طاليس فی « کتاب النفس » ، فانه جملة أربعة أنحاء : عقل بالقوة وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد ، وعقل ^(١٥٨) فعال : فالعقل الذی هو بالقوة هو نفس ما او جزء نفس او قوة من قوى النفس ، اى شى ما ذاته معدة او مستعدة لأن ينتزع الماهیات الموجودة کلها او صورها و موادها فيجعلها کلها صورة لها . وتلك الصورة المنتزعة من موادها السائرة صوراً ^(١٥٩) فی هذه الذات هى المعقولات ، واشتق لها هذا الاسم من تلك الذات التى انتزعت صور الموجودات ، فصار صوراً لها . وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور الأشياء فانها اذا توهمت مادة ما جسمانياً ، مثل شمعة فانتقشت فيها نفس ، فصارت تلك الصورة فى سطوحها او عمقها ، واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها ، حتى صارت المادة بجملتها كما هى بأسرها هى تلك الصورة ، بأن شاعت فيها الصورة ؛ قرب وهمك من تفهيم معنى حصول صور الأشياء فى تلك الذات التى تشبه مادة و موضوعاً لتلك الصورة . ويقارن ساير المواد ^(١٦٥) الجسمانية بأن المواد الجسمانية إنما تقبل الصورة فى سطوحها فقط دون أعماقها ، وهذه الذات ليس تبقى ذاتها متميزة عن صور المعولات ، حتى يكون لها ماهية متميزة ، وللصور التى فيها ماهية متميزة ، بل هى الذات نفسها يصير تلك الصور .

مراد تجرد نفس به آن اعتبار باشد که گاهى نفس را اطلاق کنند

١٥٦- هامش ط : تقسيم عقول ثلثة .

١٥٧- معانى العقل چاپ بيروت ص: ١٢-١٤ .

١٥٨ م : فعل .

١٥٩- م : صورة .

بر امور عاقله با جمیع قوی .

و ارسطو طالیس در میسر آخر از کتاب «انولوجیا» پس از آنکه بیان کرد که هر معقول مجردست و عقل اول کل اشیاء است و هر محسوس را صورتی است عقلی ثابت^(۱۶۰)، گفت: العقل الأول اذا عقل شيئاً ما، كان هو وما عقله إياه سواء، فيكون العقل والشيء واحداً، فكيف صار الآخر اعنى الشيء مع المعقول لا عقل له. فان كان ذلك كذلك؛ كان العقل يعقل معقوله، والمعقول غير عاقل. وهذا محال. فان كان هذا محالاً، فالعقل الأول لا يعقل شيئاً لا عقل له. انتهى كلامه بألفاظه .

وایضاً معلم ثانی در کتاب « مبادی موجودات » گفت: (۱۶۱)

« وأما العقل الفعال فإنه يعقل الأول والثواني (۱۶۶) كلها يعقل ذاتها، وإيضاً يجعل الأشياء التي ليس بذواتها معقولات معقولات. والمعقولات بذواتها هي الأشياء المفارقة للأجسام، والتي ليست قوامها في مادة أصلاً. وهذه هي المعقولات بجواهرها. فان جواهر هذه أنها تعقل وتعقل. فانها تعقل من جهة ما تعقل. و المعقولات هو الذي يعقل، وليس سائر المعقولات كذلك. و ذلك أن الحجارة و النباتات مثلاً هي معقولة، وليس ما يعقل منها هو أيضاً يعقل. والتي هي أجسام، فليست هي بجواهرها معقولة، ولا شيء من جوهره يعقل بالفعل. ولكن العقل الفعال هو الذي يعقلها معقولات بالفعل، ويجعل بعضها عقلاً بالفعل. و رفعها عن الصفة التي هي عليها من الوجود إلى رتبة في الوجود أرفع مما أعطته^(۱۶۲) بالطبع. والقوة الناطقة التي بها الانسان ليست هي في جوهرها عقلاً بالفعل، ولم تعط

۱۶۰- ص ۱۵۰ چاپ بدوی در افلوطن عند العرب .

۱۶۱- مبادی موجودات یا السياسة المدنية چاپ هند ص ۶ و چاپ بیروت ص ۳۲.

۱۶۲- مانند چاپ هند، در چاپ بیروت آمده: ارفع مما اعطيته، ط و م: ارفع

بالطبع أن يكون عقلاً بالفعل ، ولكن العقل الفعال يصيرها عقلاً بالفعل ، ويجعل ساير الأشياء معقولة للقوة الناطقة . فإذا حصلت القوة الناطقة عقلاً بالفعل ، صار أيضاً ذلك العقل الذي هو الآن بالفعل شبيهاً بالأشياء (۳۵پ) إلمفارقة ، و يعقل ذاته التي هي بالفعل عقل . و صار المعقول منه هو الذي عقل^(۱۶۳) منه ، ويكون حينئذ جوهرها بالفعل أن يكون معقولاً من جهة ما يعقل ، فيكون العاقل والمعقول والعقل شيئاً واحداً بعينه ، فهنا يصير في رتبة العقل الفعال . انتهى كلامه .

سخن این دانیان صریح است در آنکه عاقل و معقول متحدند . بیان این سخن آنست که اولاً آنچه از تعقل فهمیم اینست که وجود شیء لشیء یا ظهور شیء لشیء یا به هر عبارتی مناسب که تعبیر کنند ، و این مقدار لازم تعقل است ، پس گوئیم هر مجرد عاقل است ذات خود را ، چه تعقل عبارت است از ظهور یا وجود چیزی مجرد از برای چیزی مجرد . چه بگذشت که تعقل صفت سلبی نیست و عدمی ، بلکه به ظهور صورتی است البته . و این معنی نیست الا وجدانی . و چون تعقل وجود شیء است از برای شیء ، وجود هر چیز که لنفسه باشد همان وجود او عبارت بود از تعقل او ، و مغایرت به اعتبار باشد . پس آن امر مقارن ماده نبود و صورتی نباشد در ماده ، که صورت مادی وجود اولی القوه باشد .

و حاصل گفتار اینست که^(۱۶۴) علم نباشد (۱۶۷) غیر وجود فعلیت و ظهور . پس تعقل نبود به آنچه بالقوه باشد ، و مشارک قوه محض ، که او را وجود لذاته نباشد . پس هر چیز که مدرك ذات خود بود بری بود از ماده و انفعال . پس هر چه مادی بود عاقل بالفعل نباشد .

و ایضاً هر چه مادی بود معقول بالفعل نباشد ، بلکه محسوس بود یا متخیل ، که عقل بسیط بود . و هر چه مادی بود از آن رو که مادی است از مقداری و وضعی

۱۶۳ - م : يعقل .

۱۶۴ - م : گفت ازینکه .

جدا نشود، پس در نیاید در امر بسیط، که هر مقداری محل ذی مقدار خواهد. پس هر معقول مجرّد باشد، و هر عاقل مجرّد.

در اینجا دو مقام است:

اول اینکه هر عاقل را علم به ذات بود، و آن علم به ذات عاقل را نفس ذات آن عاقل بود، و نحو وجود او که مجرّد است، و اطلاع او نباشد الا وجود او فی نفسه. پس هرگز از ذات خود غافل نباشد.

مقام دویم اینکه معقول نباشد الا نحو وجود عاقل، و این مقدمه را بیان کرده است اسکندر افریدوسی که نحو وجود عاقل بالفعل را البته نحو وجودی بود فزون [۴۶] از عاقل بالقوه، که عاقل بالقوه معقول بالقوه باشد، و عاقل بالفعل معقول بالفعل، و هرگز عاقل بالفعل معقول بالقوه نباشد، چه همه چیز از آن روی که عاقل است بالفعل معقول باشد بالفعل. مراد به این نه معنی اضافی بود، بلکه گفتیم که عاقل بالفعل و معقول بالفعل نباشد الا نحو وجود بالحقیقه. و امور حقیقه را اضافه عین ذات یا جزء ذات نباشد، بلکه آن امر حقیقی بود که به این مفهومات اضافه از و تعبیر کنند.

پس گوئیم: هر چیز که تعقل کند عقل بود بالفعل و معقول بود بالفعل، و عاقل بودن او نباشد الا از آن جهت که معقول باشد؛ پس عاقل و معقول نباشد الا يك ذات، که اگر دو ذات باشد عاقل بودن به يك ذات نباشد الا به قیاس به امری^(۱۶۵) مابین. و معقول بودن آن دیگری نیز نباشد الا به قیاس به امر مابین. و به این درست نباشد که عاقل بالذات عاقل بود و معقول بالذات معقول، چه گفتیم عاقل و معقول عبارت است از نحو وجود. و چون عاقل بالذات عاقل بود و موجودی بود حقیقی محصل، و نیز معقول حقیقی بود محصل، به اضافه نتواند بود. پس مدام يك ذات باشد که به روی عاقل بود و به روی معقول.

تفصیل این مجمل اینست که هر عاقل بالفعل را نحو وجود وحد^۲ و مرتبه^۲ هستی مغایر بود با عاقل بالقوه^۲، چه عاقل بالفعل معقول بالفعل باشد، و عاقل بالقوه معقول بالقوه^۲. و ما گفتیم: هر گز چیز معقول بالقوه نباشد الا^۲ به مقارنت هیولی، و نیز گفتیم که: هر عاقل بالفعل معقول بالفعل است. و چون پایه وجود عاقل بالفعل را برتر بود البته به مقارنت صورتی بود، که به آن عقل بالفعل گردد. که اگر همان مرتبه داشتی، و هیچ فعلیت بر وطاری نشدی؛ البته همان عقل بالقوه را عاقل بالفعل سازد البته، معقول بالفعل باشد آن عاقل را، یعنی: مابین او نبود. پس یا حال^۲ باشد در ذهن، چون اعراض در موضوع، و یا چون صورت (۱۶۸) در ماده. و نشاید که چون اعراض باشد در موضوع که عرض لاحق موضوع شود، و موضوع در حد^۲ خود بود، و نحو وجود ذات او را تبدیل ندهد، و اگر نه عرض نخواهد بود.

چه عرض مدام عارض موجود بالفعل باشد، چون (۴۶پ) سواد کرباس را، که نحو وجود کرباس را تغییر ندهد، بلکه حالی از کرباس را متغییر سازد. پس نباید که چون صورتی بود در ماده که ماده را محصل بالفعل کند. پس نفس به صورت عقلی عقل بالفعل باشد. و چون صور عقلی معقول مجرد است و باقی، و نفس به آن بالفعل؛ عقل نیز باقی بود به دوام آن صورت عقلی، و آن صورت عقلی را زوال نبود، که یقین است، و هیچ یقین را زوال نباشد، پس نفس را زوال نباشد.

و اینکه گفتیم چون صورتی بود در ماده، عرض همین است که صورت عقلی نفس را بالفعل کند، نه اینکه چون ماده و صورت دو موجود باشند. هر چند این نحو نیز نظر به ظاهر حال ماده و صورت است، به گمان ایشان.

ماحصل این مطلب غامض اینکه هر عقل بالفعل عقل بالفعل باشد به صورت

عقلی مجرّد که «کلّ معقول مجرّد» . و بی صورت عقلی عقل بالفعل^(۱۶۶) نباشد . و حقیقت و مرتبت وجود عقل بالفعل مرتبه‌ای باشد از عقل بالقوه که عقل بالقوه را تا مجرّد نکنند از قوه عقل^(۱۶۷) بالفعل نباشد . پس هر صورت عقلی عقل را به فعل عقل داشته شد ، و به همین صورت عقلی عقل بالفعل عقل باشد ، و از مرتبه عقل بالقوه جدا بود ، و نحو وجود او و حقیقت او مغایر بود با عقل بالقوه . پس نتواند بود که عقل بالفعل عقل باشد قطع نظر از صورت عقلی . و بدین مایه وجود بود که این مایه او را نبود الا^۱ به صورت عقلی . و قطع نظر از صورت عقلی حاس بود یا محسوس و به صورت عقلی عقل بالفعل باشد . پس این صورت عقلی نتواند بود ، که چون سواد بود جسم را که جسم به سواد از مرتبه وجود خود بیرون نرود ، بل عرضی از اعراض او به فعل آید . و عقل به صورت عقلی جدا بود از حاس و محسوس و سایر امور صاحب قوه انفعالی . پس این صورت با عقل یکی باشد ، که عقل بالفعل به این صورت عقل بالفعل است ، یعنی به این صورت . فارق از قوه انفعالی ، چون انسان که به صورت انسانی بالفعل است ، و صورت انسانی مقوم^۲ او . نه چون کرباس سیاه ، که کرباس به سیاهی کرباس نباشد ، بلکه به سیاهی کرباس سیاه باشد ، و همان مرتبه کرباسی داشته باشد ، نه افزون .

و ایضاً هر دو امر که بهم برخوردند ، گاهی امتیاز میان ایشان باشد که در خارج ایشان را قدری یا مقداری یا قوه هیولی بود ، تا توان گفت (۴۷) که بهم رسیدند ، ازین رو وجداشدند از آن ، و چون دو جسم که بهم رسند به سطوح . و حال در عقل و صورت عقلی نه چنین است ، پس امتیاز نتواند بود .

به این سخن اشاره کرد معلم که گفت : فرق میان نقش خاتم که بر موم رسد و میان صورت عقلی این است که نقش خاتم بر سطح موم افتد ، و صورت

۱۶۶ - در (م) « باشد . . . بالفعل » نیست .

۱۶۷ - م : عاقل .

عقلی از عاقل جدا باشد، بل چون صورت خاتم بود که در جمیع اقطار موم بود.

وایضاً شاید که عقل موجود بود خالی از صورت عقلی و بالفعل عقل باشد. و صورت (۱۶۹) عقلی حالتی بود او را چون سواد جسم را، و ذات عقل در خارج متمیز^(۱۶۸) باشد از صورت عقلی، که هر چیز که چنین بود، او را قوتی باید که قبول کند در خارج به آن قوت آن عرض و حالت را. و نشاید که گویند صورت عقلی موجود خارجی نبود، چه امر خارجی همین باشد که بی اعتبار و فرض ماموجود باشد. و اینجا در خارج ذاتی بود وصفی. خواه آن صفت از اعراض ماده بود، چون سواد و بیاض، و خواه مجرد، چون صورت عقلی. و آنکه گویند این نه وجود خارجی است، معنیش این بود که نحوی دیگر است از وجودات عینیّه متأصله. چه هیچ کس نتواند گفت که: در خارج عقل متصف به صورت عقلی و علمی نیست، بلکه در خارج نفس عالم است، و علم برای او ثابت است.

اینست آنچه به خاطر می رسد در توضیح سخنان اوایل، والله اعلم بحقایق الامور.

و ازینست که ارسطوطالیس در میجر آخر در کتاب «اثولوجیا» گفت: عقل کل اشیاء بود بالفعل، و صورت تمامی عالم. و گفت: نفس را دو مرتبه باشد: یکی مرتبه حس، و درین حال محسوس بود بالفعل، و حاس بالفعل است. و یکی مرتبه تعقل، و درین حال عاقل بالفعل باشد وجود عقل بالفعل را^(۱۶۹). که اگر عقل را دو حال بود که وجود عقلی این نحو باشد که یا محسوس باشد و یا معقول، بلکه محسوس بود و حاس بود معقول و عاقل، و مرد ادراک هر چیز کند^(۱۷۰) همان

۱۶۸ - م: ممیز.

۱۶۹ - م در « ندارد».

۱۷۰ - م « کند » ندارد.

باشد بالفعل .

استاد ابوعلی مسکویه به کتاب «فوز اصغر» گوید^(۱۷۱) پس ازینکه بیان کرد که مدرك در انسان يك چیز است که حاکم است میان امور متضاده «فبقول: ان النفس الناطقة تدرك الامور المعقولة بغير النحو الذي به يدرك الامور المحسوسة. وذلك أنها اذا طلبت الامور [۴۷پ] المعقولة ، انبسطت ورجعت الى ذاتها كأنها تطلب شيئاً هو عندها. فاذا طلبت الامور المحسوسة خرجت عند ذاتها كأنها تطلب شيئاً خارجاً منها ، فتحتاج حينئذ الى آلة يتوسل بها الى مطلوبها . فان وجدت الآلة صحيحة استعملته^(۱۷۲) ، وأدرکت الامر الخارج ، ثم حصلت صورتها عندها في الوهم . و ان لم تجد لآلة فانها تعدم ذلك المطلوب » .^(۱۷۳)

بناء این سخن نباشد الا بر آنکه محسوس حدی و معقول حدی باشند از وجود . و هر مرتبه اعلی را مرتبه فرود باشد ، و بالا را فعلیت اتم بود از فرود . مثال این : گفته اند که عنین لذت جماع نفهمد که هرگز مشتهی بالفعل نبوده ، و مشتهی عنین را چنانکه هست نتواند دانست .

غرض ازین اطالۀ کلام و نقل سخن از کلام دانایان پیشین نیست الا اینکه چون این سخنان چون افسانه بر گوشها خورد درصحت و فساد آن فکر کنند . که آنان که سخن حکماء نقل کرده اند مطلق متوجه این آراء نگردیدمانند . و این معانی (۱۷۰) در نهایت غموض و اشکال است . اگر فهمیده شود ، توان گفت صحیح است یا فاسد .

فقیر حقیر مؤلف این نامه را هنوز این معانی به حقیقت معلوم نشده ، تا تواند گفت که : راست است یا نه . و آنچه گفت از نامه های اوایل بود .^(۱۷۴)

۱۷۱ - ط : گویند .

۱۷۲ - م : استعملت .

۱۷۳ - ص ۳۵ چاپ ۱۳۲۵ مصر (فصل ۳ مسأله ۲)

۱۷۴ - م : بوده .

باشد که پس ازین کسی آید ، و تواند این سخنان فهمیدن . و چون این نامه پیریشان بیند به فکر^(۱۷۵) افتد ، و^(۱۷۶) داند که آراء دیگر حکماء را هست ، نه همانکه در کتابها متأخران است ، ما را طاقت بیش ازین نیست که آراء ایشان به لفظ نقل کنیم .

خوشا آنکه به واسطه این اوراق متوجه نامه‌های پیشینیان شود ، و در صحت و فساد این سخنان تأمل کند .

هر چند ره نداد رفییم به کوی تو

ز افغان من بسا که به کوی توره برند

پس از طی این سخنان گوییم که : معلم اثبات کرد که واجب الوجود را پوشیدگی نیست ، چه بری است از ماده ، و هر چه بری از ماده بود عاقل است . بیان صغری ظاهر است ، و بیان کبری چنانکه گفته‌اند بگذشت . پس واجب الوجود ظاهر است ، یعنی غایب نیست از ذات خود ، که بری است از ماده و موضوع ، و درو قوه قابله نیست .

پس اراده کرد بیان این را که واجب الوجود عالم است به جمیع ممکنات و گفت :

۱۷۵ - هردو نسخه بلند تفکر .

۱۷۶ - م « و » ندارد .

< واجب الوجود عالم است به جمیع ممکنات >

دفعه^(۱۷۷). واجب الوجود مبدأ کل فیض ، وهو ظاهر علی ذاته بذاته ، له الكل من حيث لا كثرة فيه ، فهو من حيث هو ظاهر ، فهو ينال [۴۸] الكل من ذاته ، فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ، ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته . فهو الكل في وحدته.

نخست در شرح الفاظ معلم شروع کنیم ، پس از آن بیاوریم آراء مردم را در باب علم به ممکنات ، پس گوئیم : فیض به اصطلاح فلاسفه فعل فاعلی بود که نه به عوض کار کند و نه به غرض ، بلکه تام بود در فاعلیت ، و در هر هیچ گونه نقص و ناتمامی نباشد . پس هیچ غرض و آرزو نباشد ، که غرض و آرزو از ناتمامی صاحب غرض خیزد . این سخن بگذشت . و لفظ « هو ظاهر » تواند بود که جمله معترضه باشد ، یعنی این مقدمه ظاهر است که واجب الوجود مبدأ کل فیض است ، چه مبرهن است میان فلاسفه که : لا مؤثر فی الوجود إلا هو . چه گمان ایشان اینست که هر چیز اثری به غیر^(۱۷۸) رساند آن اثر به او بالذات منسوب نباشد ، بلکه اثر واجب الوجود را واسطه شود در رسانیدن به امری دیگر ، چنانکه در ترتیب نظام وجود بیان کرده شد .

پس آنکه^(۱۷۹) گفت مقدمه « لا مؤثر فی الوجود الا الله » منافات ندارد با اینکه حرکات عباد صادر بود از ایشان ، به حسب ظاهر تخصیص کرد در قواعد عقلی . و این سخن بر تقدیری بود که مراد به مبدأ مبدأ اول باشد هر فیض را .

۱۷۷ - در هاشم ط آمده : بیان آنکه واجب الوجود مبدأ کل وجود است .

۱۷۸ - م : تغییری .

۱۷۹ - در هاشم ط آمده : مراد ملا شمس الدین محمد خفزی است در حاشیه

واگر گوئیم که : مبدأ اعم از این که به واسطه باشد یابی واسطه؛ سخن اظهر از این شود، چه بین است پس از طی سخنان گذشته که سلسله ممکنات [۱۷۱] به واجب الوجود بالذات می رسد.

و این سخن بر تقدیری بود که «علی ذاته» در نسخه نباشد. واگر باشد، و این اکثر است؛ معنی این است که واجب الوجود مبدأ کل وجود است، و حال آنکه او ظاهر است بر ذات خود، یعنی عالم است به ذات خود که در او هیچ قوه و ماده و انفعال نیست.

پس این مقدمه مقدمه شود قیاسی را که واجب الوجود علت است هر موجودی را، و عالم است به ذات خود، و کبری مطوی است که هر چیز علت بود و عالم به ذات خود، عالم بود به معلولات خود. صغری مبین است، و کبری که هر علت عالم به ذات، عالم است به معلولات خود، چه علم به علت تامه مستلزم علم به معلول است، از آن رو که علت تامه ضرور دارد وجود معلول را در ظرف وجود خود. و این سخن^(۱۸۰) پیش فلاسفه درست است، و بیان کرده شد.

پس اگر علت تامه در خارج بود، معلول با او باشد. [۴۸ پ] و اگر علت تامه متصور باشد در ذهن؛ معلول نیز متصور خواهد بود، که ازوم بین است میان جمیع اسباب وجود شیء^(۱۸۱). و این مقدمه محتاج بیان زیاده از این نیست.

پس از این دو مقدمه پدید آمد که «له الكل من حیث لا کثرة فیه»، یعنی واجب الوجود عالم است به کل به صورت وحدانی که آن صورت نیز زاید بر ذات واجب الوجود نیست. چه واجب الوجود قبول هیچ صورتی نکند، بلکه چنانکه صورت انگشتر در ذهن زر گر بود که به واسطه آن انگشتر در خارج پدید آید.^(۱۸۲) پس نفس ذات باری، جل و علا، کار صورت انگشتر کند که در ذهن زر گر است.

۱۸۰ - م : معنی .

۱۸۱ - م : بشیء .

۱۸۲ - ط « پس » ندارد .

و به این اعتبار گفته شود که نفس ذات واجب الوجود به اعتبار [ی] علم باشد به جمیع ممکنات ، و به اعتباری معلوم . و در حقیقت این کثرت اسمی باشد . تفصیل این گفتار بیاید به اتم وجهی .

و این علم را بعضی علم اجمالی گویند ، و گویند : کمال واجب الوجود همین علم است ، و علم تفصیلی کمال نیست .

پس از این سخن گوئیم : در صحت و فساد این رأی پس از نقل کردن آرای اوایل در کار علم . و چون گفتیم واجب الوجود قبول هیچ صورتی نکند ، پس ذات واجب بنفسه علم باشد جمیع ممکنات را ، که واجب الوجود من حیث الذات عالم بود به جمیع معلولات .

و به این مطلب اشاره کرد « فهومن حیث هو ظاهر » . یعنی من حیث الذات عالم است به جمیع معلولات ، بی آنکه صورتی از ممکنات در او حاصل شود . پس عالم بود به جمیع ممکنات من ذاته .

و به این سخن اشاره به علم تفصیلی کرد و گفت : « فعمله بالکل بعد ذاته » یعنی علم واجب به جمیع ممکنات از روی تفصیل در مرتبه مؤخر است از ذات واجب الوجود ، و از علم به ذات واجب الوجود . پس گفت : « ویقتحد الكل بالنسبة الی ذاته » یعنی : کل یکی شود به نسبت به ذات واجب ، که همه را به صورت وحدانی داند که ذات او است ، پس ذات بذاته کل موجودات باشد ، به اعتبار شهود علمی . و ذات واجب با آنکه يك ذات است متشخص بذاته کل موجودات است به اعتبار شهود علمی (۱۸۳) .

و این سخن از آن گفت [۱۷۲] که واجب الوجود را علم است به کل بی آنکه صورتی و رای ذات او پیش او حاضر باشد . پس واجب الوجود را ذات بذاته به منزله کل موجودات باشد (۱۴۹) تا علم به ذات به جای علم به جمیع ممکنات تواند بود .

و این سخن در نهایت غموض و اشکال است ، باید که آراء طایفه بیان کنیم در باب علم ، و پس از آن بگوییم که : هر کس این سخن را چون فهمیده اند .

اما آرای قدماء در کار علم

وقال تالیس الملطی^(۱۸۴) : انّ للعالم مبدعاً ، سبحانه وتعالى ، لا تدرك صفة العقول من جهة هويته . وانما يدرك من جهة آثاره أنّه القوى الذي لامرد له ، وأنّه تعالى هو المبدع ، ولا شيء مبدع ، فأبدع الذي أبدع ولا صورة له عنده في الذات ، لأنّه قبل الابداع انما كان هو فقط . وليس يقال حينئذ جهة وجهة ، حتى يكون هو صورة ، او حيث وحيث ، حتى يكون هو ذا صورة .

ثم قال : لكنه تعالى أبدع العنصر الذي فيه صورة الموجودات والمعلومات كلها ، فانبعث من كل صورة موجود هي صورته . فمحل الصورة العلمية هو ذات العنصر ، وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورته ، وينال عنه .

ثم قال : ومن كمال ذاته الأوّل الحق سبحانه أنّه أبدع من ما يتصوره العامة في ذاته تعالى أنّه فيه الصور ، يعنى صور المعلومات . فهو في مبدعه ، ويتعالى في وحدانيته وهو به أن يوصف ما يوصف به مبدعه .

وقال : انكيسمانس الملطی^(۱۸۵) : انّ كل مبدع ظهرت صورته في حدّ الابداع ، فقد كانت صورته في علم مبدعه الأوّل ، والصور عنه بلا نهاية .

قال : ولا يمكن الاّ أحد القولين ، اما أن يقول انما أبدع أشياء بلا العلم المتقدم ، وهذا باطل . فان قلنا أبدع ما في علمه ، فالصورة اذليّة بازليته . وليس يتكثرت ذاته بتكثرت المعلومات ، ولا يتغير بتغيرها .

ثم قال : أبدع بوحدانيته صورة العنصر ، ثم صورة العقل . انبعث عنها ، فأبدع

۱۸۴ - الملل والنحل شهرستانی ۲ : ۲۴۲-۲۴۴ .

۱۸۵ - نیز ص ۲۵۴ .

البارى تعالى . ثم صورة النفس انبعث كذلك ، فترتب العنصر فى العقل أنواع الصور على ما فيه من طبقات الانوار ، وصارت تلك الطبقات صوراً كثيرة دفعة . ثم ان هذه الصور لا يمكن أن توجد فى الهيولى الا بترتيب وزمان ، فحدث تلك الصور فيها على الترتيب . انتهى كلامه .

قال ابن ابي قليس : ان البارى هو العلم المحض ، وهو الحياة المحضة وهو العز والجود والقدرة والخير والحق . [٤٩ ب] الا أن هناك قوة مسماة بهذه الأسماء . وهو مبدع فقط ، لا أنه أبداع من شيء ، ولا أن شيئاً كان معه . فأبداع الشيء البسيط ، وهو العنصر الأول .

ثم قال : فالمعلول الأول هو العنصر ، والمعلول الثانى بتوسطه العقل ، والمعلول الثالث بتوسطه النفس وهذه [١٧٣] بسائط ومبسوطات ، وما بعدها من كبات .
ثم قال : العنصر الأول بسيط من عوارض العقل الذى دونه ، وليس هو بسيط مطلقاً ، فانه لامعلول إلا وهو من كبات تر كيباً عقلياً او حسيماً . انتهى كلامه .
قال فيثاغورس ^(١٨٧) : إن البارى عالم بجميع المعلومات على طريق الاحاطة بالأسباب التى هى الأعداد والمقادير ، وهى لا تختلف . انتهى كلامه .

وقال افلاطون ^(١٨٨) الالهى وهو آخر الأساطين المعروفين : إن للعالم مبدعاً محدثاً أزلياً واجباً بذاته ، عالماً بجميع معلولاته على ترتيب الأسباب الكلية ، وكان فى الأزل ، ولم يكن فى الوجود رسم ولا ظل الا مثال عند البارى تعالى ، وانما يعبر عنه بالعنصر الأول والهيولى .

ثم قال : فأبداع العقل الأول ، وبتوسطه النفس الكلية ، قد انبعثت عن العقل انبعثت الصورة فى المرآت ، وبتوسطها العالم الجسمانى . والعالم عالمان : عالم العقل

١٨٦ - نیز ص ٢٥٧ .

١٨٧ - نیز ص ٢٧٣ .

١٨٨ - نیز ص ٣٠١-٣٠٣ و ٣٠٦ و ٣٠٧ .

وفيه المثل العقلية والصور الروحانية ، وعالم الحس وفيه الاشخاص الحسية والصور
الجسمانية ، كالصورة المنطبعة في المرآت المجلوثة . فان عنصر عالم الحس مرآت
لجميع صور العالم العقلي يتمثل فيه جميع الصور كلها ، ولها الوجود الدائم ، ولها
الثبات القائم . وانما كانت هذه الصور موجودة كلية دائمة باقية ، لأن كل مبدع
ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في العلم الأول ، والصور عنده
بلا نهاية . وكما أن الحس يشاهد جميع المحسوسات ، وهي محدودة محصورة ، كذلك
يشاهد العقل جميع المعقولات ، وهي غير محدودة ولا محصورة بالزمان والمكان ، فيكون
مثلاً عقلية موجوداً . فثبت لكل شخص في العالم الحسي مثلاً موجوداً غير مشخص
في العالم العقلي ، ويسمى تلك المثل المثل الافلاطونية . وهي المثل النورية غير المثل
الظلمانية التي [١] ثبتها في عالم المثل البرزخي الخيالي . فالمثل عنده مبسوطات
والاشخاص مركبات . [٥٠ ر] فالانسان المركب الحسي جزئي الانسان المبسوط
العقلي ، وكذلك كل نوع من الحيوان والمعادن (١٨٩) .

قال : فالموجودات في العالم الحسي آثار الموجودات في العالم العقلي . الانسان
من العالم العقلي أدرك من المحسوس مثلاً منتزعاً من المادة معقولاً مطابقتاً للمثال
الذي في العالم العقلي بكليته ، ويطلق الموجود الذي في عالم الحس بجزئيته . ولولا
ذلك لما كان لما يدركه العقل مطابقتاً مقابلاً من خارج . فما يكون مدركاً لشيء
يوافق ادراكه حقيقة المدرك . فالعقل يدرك عالمين متطابقين متقابلين : عالم العقل
وفيه المثل التي يطابقه الأشخاص الحسية ؛ وعالم الحس ، وفيه المثل الحسية التي
يطابقها المثل (١٩٠) العقلي . فأعيان ذلك العالم آثار هذا العالم ، وأعيان هذا العالم
آثار في ذلك ، وعليه وضع الفطرة والتقدير . انتهى كلامه .

١٨٩ - م « مثلاً عقلية موجوداً . . . والمعادن » ندادرد در (ط) روى آن نشانه

« ز - الى » آمده است . درهامش ط در برابر المعادن آمده است « والنبات » .

١٩٠ - م : المبطل .

قال ارسطو طاليس (١٩١) على ما نقل عنه الشهرستمانى: ان واجب الوجود لذاته عقل لذاته ، وعافل ومعقول لذاته ، عقل [١٧٤] غيره او لم يعقل . أما أنه عقل ، فلا أنه مجرد لذاته ، وأما أنه معقول لذاته ، فلا أنه غير محجوب عن ذاته بذاته او بغيره .

ثم قال : الأول يعقل ذاته ، ثم من ذاته يعقل كل شيء ، فهو يعلم العالم العقلى دفعة ، من غير احتياج الى انتقال وتردد من معقول الى معقول . وذاته تعالى ليس يعقل الأشياء من الامور الخارجية عنه ، كحالاتنا عند المحسوسات ، بل يعقلها بذاته من ذاته ، وليس كونه عاقلاً بسبب وجود الأشياء المعقولة ، حتى يكون وجودها قد جعله عقلاً ، بل الأمر على العكس اى عقله للأشياء جعلها موجوداً . وليس شيء يكمله ، فإنه الكامل لذاته ، المكمل لغيره . فلا يستفيد وجوده من وجود كمالاً .

ثم قال : فيجب أن يكون لواجب الوجود لذاته من ذاته الأمر الأكمل الأفضل ، لا من غيره . فاذا عقل ذاته بذاته : عقل ما يلزمه ذاته لذاته بالفعل ، وعقل كونه عاقلاً ، وعقل كل ما يصدر عنه على ترتيب الصدور عنه . وآلاً ، فلم يعقل ذاته بكنهها .

ثم قال : ان البارى عظيم الرتبة جداً غير محتاج الى غيره ، ولا يتغير بسبب غيره ، سواء [٥٠ پ] كان التغير زمانياً ، او كان تغيراً بأن ذاته يقبل أثراً ، وإن كان دائماً فى الزمان . وانما لا يجوز أن يتغير كيف ما كان ، لأن^(١٩٢) انتقاله انما يكون الى الشر لا الى الخير ، لأن كل رتبة غير رتبته فهو دون رتبته ، وكل شيء يناله و يوصف فهو دون نفسه .

ثم قال : ان واجب الوجود حي بذاته ، اى يدرك لكل شيء نافذ الأمر فى كل شيء ، والمشار اليه بلفظ الحيوة ههنا هو كونه عقلاً تاماً بالفعل بحيث ينفع من

ذاته کل شیء، فهو حی بذاته قادر بذاته، فیتصف بجمیع صفات الکمال من غیر تکثر ولا تغییر فی ذاته. انتهى کلامه.

لفظ عنصر که در گفتار این دافایان واقع است نیست الا عقل اول که آن را عقل کل گویند، و او پیش قدماء اوایل بالاتر بود از عقول، چه ایشان عقل نگویند الا آن را که مشوق نفسی بود. و هر يك از نه عقل دیگر مشوق نفسی بود از نفوس فلکی، و به این اعتبار ایشان را عقل گویند، و او را عنصر یعنی اصل و مایه موجودات، که گمان ایشان اینست که عقل کل اشیاء است بالفعل. چنانکه ارسطو طالیس در میمر آخر از کتاب «اثولوجیا» بیان کرد. و معلّم دریم در کتاب «مبادی موجودات» عقل گوید و جوهر اول خواهد، و توانی گوید و سایر عقول خواهد. پس او نیز به این جدایی اشاره کرد. و هیولی را گویند کل بالقوه است، و نفس را بالفعل نفس دانند و عقل بالقوه، که از مرتبه نفسی به درجه عقلی رسد. بلکه گویند نفس مادی بود، و آخر مجرد شود. تفصیل این سخن بیاید پس ازین.

و اما ارسطو طالیس علم را در واجب علم فعلی گفت. و فرق میان علم فعلی و علم انفعالی چنین گفته اند که (۱۹۳) اگر صورت علمی سبب وجود معلوم شود در خارج، علم [۱۷۵] فعلی است. چون صورت انگشتر مجرد که در ذهن زرگر است، و در خیال او متعین به نحوی از انحاء تعیین، و پس از آن در خارج به تعیین مادی صرف. و این صورت که در ذهن زرگر است علم فعلی است که سبب وجود انگشتر خارجی گردد، و به کثرت انگشتر در خارج نیفزاید، و به کمی افراد نگاهد، بلکه اگر صدهزار فرد پدید آمد به همه رسد، و نقصان نپذیرد. و چنین است [۵۱] افعال عقلی.

و علم انفعالی آن باشد که از موجود خارجی صورت عقلی پدید آید، چنانکه از افراد انسانی صورت عقلی انسان به ذهن درآید. و گفته اند: ابداع چون صورت

خیالی باشد که از عقل به خیال افتد بی توسط حرکتی وزمانی ، و خلق چون حدوث در خارج که البته به حرکتی شود . و این حدوث را گویند نباشد الا^{۱۱۳} به نقصان معلول که ماده قبول نکنند الا صورتی پس از صورتی ، و جمیع صور نباشد الا در عقل ، که عقل قابل تضاد نباشد ، و آب و آتش عقلی باهم در عقل جمع باشد ، هر چند در ماده یکی پیدا نشود تا دیگری باطل نگردد . و این نقصان ماده و عدم قبول او اضداد را دفعة باشوق طبیعی که ناقص را بود به کمال به سبب حرکت باشد ، و تدریج در زمان پدید آید .

پس از نقل آرای فلاسفه اقدمین گوئیم : واجب الوجود به اتفاق عالم است ، چه مجرد است از قوه و نیستی ، و هر چه مجرد بود از قوه و نیستی عالم بود به ذات خود ، پس واجب الوجود عالم بود به ذات خود . و چون سبب تام بود ممکنات را و علم به سبب تام مستلزم علم بود به مسبب که هر عالم به سبب تام عالم است به حیثیت صدور معلول ، و هر عالم به حیثیت صدور معلول عالم است به معلول . و در این پیش فلاسفه مقام حیثیت صدور نباشد ، الا ذات و حدانی صرف - پس همان علم به ذات مستلزم علم به معلول اول بود ،^(۱۱۴) و به حیثیات ذات معلول اول . پس علم تام بود به علت تامه معلول ثانی و به حیثیات ذات معلول ثانی . پس علم تام بود به علت تامه معلول^(۱۱۵) ثالث ، و كذلك إلى آخر الوجود . پس واجب الوجود عالم بود به جمیع ممکنات خواه کلی و خواه جزئی و خواه جوهر و خواه عرض . و هیچ موجودی نباشد الا^{۱۱۶} که واجب الوجود عالم بود به آن . و ما تسقط من ورقة الا يعلمها .

< کیفیت علم باری تعالی به جزئیات >

اینست دلیل فلاسفه در باب علم ، و هیچیک از ایشان نفی علم نکرده اند واجب الوجود را . ولیکن در نحو علم آرای ایشان مختلف به حسب ظاهر عبارات ایشان .

۱۱۴ - م « و » ندارد .

۱۱۵ - م « ثانی . . . معلول » ندارد .

چنانکه به حسب ظاهر بعضی گمان برده اند که واجب الوجود^(۱۹۶) را علم به^(۱۹۷) جزئیات بوجه کلی است از راه اسباب. و مثل زده اند منجم را که چون علم پیدا کند به اسباب خسوف البته عالم است به خسوف، لیکن بوجه کلی که آن صورت علمی او ابا از کثرت ندارد. [۵۱ پ] و چون خسوف موجود شود بوجه جزئی علم پیدا کند. که اگر واجب الوجود عالم بود بوجه جزئی، او را حواس باید، که مدرک جزئی نباشد الا حواس، که جزئیات مادیه معقولات بالفعل نیستند، بلکه محسوس اند، و واجب الوجود عقل بالفعل است. و در عقل بالفعل نباشد الا معقول بالفعل، و معقول بالفعل مجرد بود. تفصیل این سخن بگذشت.

و ایضاً اگر واجب الوجود عالم بود به جزئیات متغیر بوجه جزئی، لازم آید تغیر در ذات احدیت، که جزئیات متغیر است، و ذات واجب از تغیر مبری است، که بالفعل مطلق است، و هیچ بالفعل مطلق متغیر نتواند بود. پس بعضی از متکلمان گفتند که: علم اضافه است، و تغیر در اضافات جایز است. و از اینجا لازم نیاید تغیر در ذات واجب، بلکه تغیر در اضافه افتد، که امر اعتباری است.

و برین طائفه [۱۷۶] رد کردند که اضافه فرع وجود منتسب است، پس ناممکن پدید نیاید، واجب را علم نخواهد بود. و این نقص است که واجب الوجود را علم نباشد، و پس از آن پیدا شود.

پس ایشان دو فرقه شدند: برخی گفتند که معدومات ثابتات و حاضرند پیش واجب الوجود، و حضور آنها پیش واجب الوجود علم است به آن صور ثابتة حاضره، و آنکه منکر شد ثبوت معدومات را مفری دیگر پیدا کرد که خالی از خلل نتواند بود.

۱۹۶ - ط : عالم بود . . . واجب الوجود » ندارد .

۱۹۷ - ط : بر .

تفصیل^(۱۹۸) این مجمل اینکه علم حضور معلوم بود پیش عالم، و یا حصول صورتی درعالم، یا انکشاف معلوم برعالم، یا اطلاع عالم بر معلوم؛ مجملاً معلومی باید و عالمی و حضوری یا حصولی یا امری که به اینها تعبیر توان کرد. که علم معنی عدمی نتواند بود، بلکه صورتی وجودی است للعالم. و عام واجب الوجود؛ شاید که صورتی بود در ذات واجب، و یا مابین ذات واجب قایم به ذات. چه اگر صورتی بود به ذات واجب الوجود، ممکن باشد، و معمول واجب الوجود. پس یابی علم معمول باشد، و این محال است، چه ما گفتیم علم به علت تامه مستلزم علم به معلول است. پس قبل از وجود صور علم دیگر بود، و این تسلسل است. و یا به همین صور بود، و این دور است. توان گفت که علم به علت تامه مستلزم علم به معلول است، نه نفس معلول، پس مقدم بود (۵۲ر) علم به علت تامه بر علم به معلول. و درین حال صور علمیه هم علمند و هم معلول، پس علمی سابق برین صور نباید الا علم به علت تامه که از و لازم آید علم به معلول که صور اند، یعنی از علم به ذات که علم به علت تامه است علمی دیگر لازم آید که خود معلول است، و این جایز بود، که یک چیز هم معلول باشد و هم معلوم.

و اینست معنی سخن شیخ رئیس که گفت: «بل ذاته بحیث یصدر عنه تلك الصور». معنی این سخن اینست که درجایی که علم مغایر علت تامه باشد، و مستلزم علم به معلول، علم به معلول نیز مغایر است با معلول. اما درمانحن فیه علم و علت تامه یکی است، علم به ذات عین ذات است واجب الوجود را، پس شاید که علم به معلول نیز نفس معلول باشد. لیکن برین تقدیر که صور قایم بود به ذات واجب الوجود، لازم آید واجب الوجود را قوتی بود که به آن قوه قبول صور علمی کند و این محال است.

و ایضاً لازم آید که هم فاعل بود و هم قابل. این بحث را محقق طوسی

رضوان الله عليه بر شیخ رئیس کرد . و بیان تحقیقی که پس ازین نقل کرده شود از «شرح رساله علم» ، چه از شرح رساله علم همین سخن بیان کرد . ولیکن حقیقت حال اینست که شیخ رئیس به قیام صور به ذات واجب الوجود قایل نیست ، هر چند ظاهر عبارت او در «اشارات» اینست ، و كذلك در «شفاء» . ولیکن در مقامی دیگر صریح گفته که صور به ذات واجب قایم نیست .

قال فی الهیات الشفاء: ^(۱۹۹) ولا تظن أنه لو كان للمعقولات عنده صور و كثرة ، كانت كثرة الصور التي يعقها أجزاء لذاته . و كيف وهي تكون بعد ذاته . لان عقله لذاته ذاته ، ومنه يعقل كل ما بعده . فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته ، فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته . على أن المعقولات والصور التي له بعد ذاته إنما هي معقولة على النحو المعقول العقلي لا النفساني . وانما لها اليها إضافة المبدأ التي يكون عنه لافيه . انتهى كلامه (۱۷۷) این سخن صریح است که علم واجب الوجود به اشياء به طریق ارتسام صور معقولات نیست در ذات احدیت ، بل نسبت این صور را به واجب نسبت «عنه» است نه «فیه» . و چنانکه عالم شود امری به سبب حصول صور در ذات او ، عالم شود به واسطه صدور صورت او .

و ایضا در اول همین [۵۲پ] فصل گفت ^(۲۰۰) : «ثم يجب لنا أن نعلم أنه اذا قيل عقل للاول ، قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس» ، و آنچه لیس فیه اختلاف صور مترتبه متخالفة ، كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس . فهو لذلك يعقل الأشياء دفعة واحدة ، من غير أن يتكرر بها في جوهره ، او تصور في حقيقة ذاته بصورها ، بل تفيض عنه صورها معقولة ، وهو أولى بأن يكون عقلاً من تلك الصور الفايضة» .

و ایضاً در همین فصل نفی کرد قیام صور به ذات واجب الوجود و قیام به

۱۹۹ - مقاله ۸ فصل ۷ ص ۳۶۲ .

۲۰۰ - مقاله ۸ فصل ۷ ص ۳۶۲ .

غیری ، چون عقلی یا نفسی ، و قیام به ذات خود که گفت : اگر در ذات واجب بود کثرت در ذات واجب لازم آید ؛ و اگر در غیر بود ، آن در صور علم باشد غیر را ؛ و اگر به نفس قایم بود ، مثل افلاطون لازم آید .

پس گفت «فینبغی أن تجهد جهدك فی التخلّص من هذه الشبه ، و تحفظ أن يتكثر ذاته ، ولا تبالی بأن یكون ذاته مأخوذة مع إضافة ما ممکن الوجود ، این سخنان صریح است که «شیخ» قایل نیست به قیام صور علمی به ذات واجب الوجود ، بلکه واجب الوجود را واحد داند ، و ذات او را به حیثیتی که صادر شود از این صور ، لیکن هیچ معلوم نشود که این صور در کجاست ، و چه چیز است . چه هر گاه ذات واجب الوجود به حیثیتی باشد که صادر شود از این صور ، پس بعد از آنکه این صور پدید آیند ؛ نسبت «عنه» به ذات واجب الوجود داشته باشند ، البته موجودی خواهند بود غیر واجب . و هر موجودی غیر واجب الوجود ممکن است ، و هر ممکن یا جوهر است یا عرض یا قایم به غیر است و یا متقوم به نفس . و این صور نتواند که متقوم بنفسه باشد . که مثل افلاطونی لازم آید . و نتواند بود که قایم بود به ذات واجب ، چه واجب الوجود محل کثرت نشود . و نتواند بود که قایم بود به غیر ذات واجب الوجود ، و اگر نه ، علم نباشد واجب الوجود را . حیرت افزاید ازین سخن و این گفتار که موجودی بود که نه جوهر بود و نه عرض و نه قایم بود به ذات واجب و نه به غیر .

و این است که علامه خفّری گفت که صاحب «شفاء» متحیر است در کار علم .

و ایضاً هر گاه گوئیم که چون صورت به غیر قایم باشد ، علم خواهد بود از برای غیر ، ازین سخن معلوم شد که در علم شرط باشد قیام صور معلوم به ذات عالم ، پس (۵۳) محض صدور بس نباشد .

مجملاً اگر صاحب «شفاء» را حیرت نباشد ، ما را خود نظر کردن در سخنان

او حیرت افزایش دهد.

وایضاً اگر قیام بنفسه بس باشد، پس حضور بس باشد معلوم را پیش عالم. پس تواند بود که صورت علمی نباشد^(۲۰۱) که همین موجودات علم تواند بود یا صورت موجودات که در عقل باشد [۱۷۸].

محقق طوسی^(۲۰۲) چون ازین ابیات برداشت گفت: علم به هر چیز را لازم نباشد صورتی، و اگر نه صور علمی را صورتی باید، و تسلسل در صور افتد. وایضاً لازم نباشد قیام صور علمی به ذات عالم، بلکه حضور معلوم عند العالم بس باشد. و چنین بیان کرد در «شرح رساله علم»^(۲۰۳):

«والحق أنه ليس من شرط كل إدراك أن يكون بصورة ذهنية. وذلك أن ذات العاقل إنما يعقل نفسه بعين صورتها التي بها هي هي. و أيضاً المدرك للصور الذهنية إنما يدركها بعين تلك الصورة، لا بصورة أخرى، وإلا تسلسل، ولزم مع ذلك أن يكون في المحل الواحد صور متساوية في الماهية مختلفة بالعدد فقط. وذلك محال. فاذن لا يحتاج في الإدراك إلى صورة المدرك. أما الاحتياج إلى صورة ذهنية، فقد يكون حيث يكون المدرك غير حاضر عند المدرك، أي يكون بحيث لا يصل آلة الإدراك إليه. وذلك بسبب شيء من الموانع العائدة، إما إلى المدرك نفسه أو إلى آلة الإدراك، وإما إلى المدرك، أو إليهما جميعاً.

و پس ازین گفت: «کما أن الكاتب يطلق على من يتمكن من الكتابة، سواء كان مباشراً للكتابة أو لم يكن، وعلى من يباشرها حال المباشرة باعتبارين؛ كذلك العالم يطلق على من يتمكن من العلم، سواء كان في حال استحضار المعلوم أو لم يكن و على من يكون مستحضراً له حال الاستحضار باعتبارين. فوفوع اسم

۲۰۱- م: نباشد.

۲۰۲- م: طوسی علیه الرحمة.

۲۰۳- چاپ مشهد در ۱۳۴۵ ص ۲۸.

العلم على الأمر الأول يكون بالاعتبار الأول ، وعلى الأمر الثانى بالاعتبار الثانى .
و العالم الذى يكون علمه ذاتياً فهو باعتبار الأول ، لأنه بذلك الاعتبار لا يحتاج
فى كونه عالماً إلى شىء غير ذاته . و العلم بهذا الاعتبار شىء واحد ، وأما بالاعتبار
الثانى فهو يحتاج الى اعتبار صورة المعلوم ، و [هو] من حيث صورة المعلوم مفاير
لذاته . و العلم بذلك ^(٢٠٤) الاعتبار يتكثر بتكثر المعلومات . و ادراك الاول تعالى
(٥٣ پ) بالاعتبار الأول ، فهو يحتاج الى اعتبار صورة المعلوم . و [ادراك الاول
تعالى بالاعتبار الثانى] اما لذاته فيكون نفس ذاته وأنه لاغير ، فيتحدد هناك المدرك
والمدرك والادراك ، ولا يتعدّد الاّ بالاعتبارات التى يستعملها العقول . واما للمعاولات
القريبة منه فيكون باعتبار زوات تلك المعلومات ، اذ لا يتصور هناك لصور المعانى
المذكورة اختلاف ويتحدد هناك المدركات و الادراكات ، ولا يتعدّد ان الاّ باعتبار ،
و ^(٢٠٥) مفاير هما المدرك . واما للمعلولاتها (١٧٩) ^(٢٠٦) البعيدة كالماديات والمعدومات التى من
شأنها المكان أن توجد فى وقت او تتعلق بوجوده ، فيكون بارتمام صورها المعقولة فى المعلولات
القريبة التى هى المدركات لها أو لاّ وبالذات ، وكذلك الى أن ينتهى ^(٢٠٧) الى ادراك
المحسوسات بارتمامها فى آلات دركها ^(٢٠٨) . و ذلك لانّ الموجود فى الحاضر
حاضر ، والمدرك للحاضر مدرك لما يحضر معه . فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة
فى الارض ولا فى السماء ولا أصغر ذلك ولا أكبر ، . انتهى كلامه .

تفصيل اين مجمل ^(٢٠٩) اينست كه واجب الوجود را دو علم است :

٢٠٤ - م : لذلك .

٢٠٥ - م « و » ندارد .

٢٠٦ - م « البعيدة » ندارد .

٢٠٧ - م : اسهى (؟) .

٢٠٨ - م : يدركها .

٢٠٩ هاشم ط : تفسير علم اجمالى وتفصيلى .

یکی اجمالی کمالی ، و آن ذات واجب الوجود است ، چنانکه کاتب را صور حروف در ذهن مجمل است ، و تواند آن حروف را مصور سازد ، و موجود گرداند در خارج به تفصیل ، واجب الوجود را نیز يك علم کمالی اجمالی هست به جمیع ما یصدر عنه ، و این علم نیست الا نفس ذات واجب الوجود .

و دیگری علم تفصیلی که عبارت است از موجودات خارجی . و حضور آن موجودات را پیش واجب الوجود صورتی دیگر در کار نیست ، بلکه بنفسه پیش واجب الوجود حاضراند ، و هم علمند و هم معلوم . چنانکه در علم اجمالی ذات واجب الوجود هم علم است و هم عالم و هم معلوم .

ولیکن این موجودات خارجی را چند مرتبه است :

یکی ذوات مجردة که بنفسها حاضرند پیش واجب الوجود مع ما فیها ، چه ایشان معقول بالفعل اند و بری از ماده و قوه انفعالی . و پس ازین مرتبه نفوس ، و پس از نفوس منطبعه اجسام ، که در ایشان صور مادیات کاینه فاسده است ، و پس ازین ذوات اجسام موجوده .

پس چون واجب الوجود ظهور مطلق است و انکشاف صرف (۵۴ ر) ، جمیع موجودات حاضراند پیش واجب الوجود ، بی آنکه واجب الوجود را احتیاج باشد به آلت متجزئی یا قوتی چون قوای نفس انسانی . و این علم تفصیلی را کمال واجب الوجود ندانند ، و متغیر دانند ، و تغیر را در اضافه قرار دهند . پس همه موجودات از کاینات فاسدات کلّ فی وقتہ حاضر داند^(۲۱۰) پیش واجب الوجود ، و تغیر در معلوم داند ، نه در ذات عالم ، که تغیر اضافات ممکن است ، و در علم غیر کمالی است . ولیکن این هم اجمالی را بحیثیتی داند که باوجود اجمال گوید : لا یعزب عنه منقال ذرّة فی الأرض ولا فی السماء .

این سخنان از آن ثابت است که شیخ رئیس گفت : «یحتاج إلى لطف قریحة»

در آنجا که گفت: علم واجب الوجود بر وجه کلی بود به جزئیات. چه علم به جزئیات بر وجه جزئی را در کار است آلت متمجزئی، و بر وجه کلی است به این معنی که آن قدر از کلیات جمع شوند با هم پیش واجب الوجود که منحصر در فرد شود. چنانکه منجم حکم کند بر خسوف جزئی بر وجه کلی، و چندان کلیات با هم ضم کند، چنانکه گوید در فلان (۱۸۰) طالع یا فلان وضع یا فلان ستاره که منحصر در فرد شود. ولیکن مدرک نباشد به آلت جسمانی، بل بر وجه کلی باشد.

و این علم بر وجه کلی به حیثیتی است که هیچ چیز مجهول نباشد. و این از عجایب است، چنانکه علم اجمالی و علم تفصیلی. چه فرق میان این دو علم اینست که تفصیل به صور متکثره متمیز باشد، و اجمالی به صورت وحدانی، چنانکه «علامه خفری» بیان کرد، و مثلی از بهمنیار آورد در باب علم اجمالی، و گفت: چون مسؤل باشی به مسئله‌ای، اولاً به خاطر رسد جواب آن مسئله به صورتی و بدانی. پس از آن به تفصیل آوری، چنانکه پر شود يك دسته کاغذ از نوشتن آن.

گوییم: واجب الوجود در مرتبه علم اجمالی آیا تمیز دهد صورت زید را مثلاً از صورت عمرو یا ندهد؟ اگر تمیز دهد، تکثر بود در ذات احدیت، که این علم عین ذات است واجب الوجود را. و اگر تمیز نباشد صورت زید را از صورت عمرو، نباشد الا جهل،

و ایضاً در مرتبه تفصیل علمی پدید آید که گاه اجمال نباشد بی شك، پس علم واجب در تفصیل فزونی یابد که گاه اجمالی نباشد. و اگر نه، هیچ تمیز نباشد میان اجمال و تفصیل. (۵۴ پ) و این محال است، چه در مرتبه اجمال صورت علمی یکی بود، و در تفصیل صور بسیار متمیزه.

ماحصل این بحث غامض این است که حکماء مقرر کردند که واجب الوجود عالم است به همه موجودات، چنانکه بیان کرده شد. و هیچ يك نفی علم نکردند واجب الوجود را. و علم واجب الوجود را عین ذات دانند. و گویند: مبدأ جمیع

موجودات ممکن واجب الوجود است ، و علم به علت تامه مستلزم علم به معلول است . پس واجب الوجود عالم بود به جمیع ممکنات ، چنانکه بیان این بگذشت .
 و درین حال يك احتمال اینست که گوییم : ما را علم به نحو تعقل واجب الوجود نیست ، چه ما را معلوم نیست نحو ربط واجب الوجود به ممکن الوجود^(۲۱۱) ،
 و تا به حقیقت ارتباط ممکن با واجب معلوم نشود ، نحو علم معلوم نخواهد شد .
 اما به یقین دانیم که علم دارد . به حکم آنکه علم به علت تامه مستلزم علم به معلول است .

و ایضاً علم واجب الوجود عین ذات واجب است ، و ما را ذات واجب به کنه معلوم نیست ، تا علم معلوم باشد که به چه نحو است .
 بعضی از دانایان به همین قناعت کردند .

و بعضی دیگر در نحو علم سخن گفتند و راه بدر نبردند ، یا اگر بردند ما را حقیقت سخن ایشان معلوم نیست .

پس بعضی از متکلمان این اصل را از حکماء قبول کردند که علم به علت تامه مستلزم به معلول است ، لیکن گفتند : علم اضافه است ، چه دیدند که معلومات متغیّر است ، و نشاید که تغیر واقع شود در ذات واجب الوجود ، که واحد بحت است . و ندانستند این را که اضافه و نسبت فرع وجود منتسبین است ، پس علم واجب باید که بعد از وجود ممکن بادید آید .

و بعضی این سخن ندانستند ، پس قایل شدند به ثبوت معدومات ، که معدومات را (۱۸۱) به ثبوت پیش واجب الوجود حاضر دانستند .

و بعضی حکماء علم واجب الوجود را حصولی گمان بردند ، و گفتند که :
 صور در ذات واجب مرتسم شود . و این نیز محال باشد که لازم آید که واجب محل کثرت شود .

و بعضی گفتند: حصولی نتواند بود، بلکه حضوری است که صورتی حاضر بود پیش واجب الوجود، و علم واجب آن صورت بود.

و این سخنان بر هر دو تقدیر قدم عالم (۵۵ ر) و حدوث مشکل شود، چه واجب را علم در مرتبه ذات بذاته باشد. پس اگر عالم حادث باشد، قبل از حدوث عالم علم نتواند بود، که نه صورتی حاصل بود و نه حاضر؛ و اگر قدیم باشد، لا اقل علم در مرتبه ذات نباشد.

پس چون این اشکالات دیدند گفتند: علم واجب الوجود دو علم است: یکی اجمالی کمالی، دیگری تفصیلی غیر کمالی^(۲۱۲). و این نیز نتواند بود که در مرتبه اجمالی البته صور ممکنات متمیز نتواند بود^(۲۱۳)، و این نیست الا عدم علم. و نشاید که گویند که: علم بود بی معلوم، چه علم البته متعلق بود به معلومی، و در آن مرتبه معلومی نباشد سوای ذات بحت. پس گویند: حضور ذات واجب الوجود پیش ذات واجب الوجود کار حضور ممکنات کند، و هیچ صورتی دیگر نخواهد.

و این سخن درست نباشد که صورت علمی گاهی^(۲۱۴) مناط انکشاف چیز [ی] شود که میان معلومات نباشد. چنانکه صورت انسانی مناط انکشاف فرسی شود، با آنکه در ذاتیات بسیار مشار کند، چون جوهر و جسم و نامی و حساس و متحرک بالارادة. پس چون نتواند بود که حضور ذات واجب الوجود با عدم مشارک مطلقاً به منزله حضور ممکنات باشد. و ایشان خود گویند: چنانکه صورت علمی در ممکنات مناط انکشاف معلومات شود، ذات واجب الوجود بذاته مناط انکشاف کل شود من ذاته، بی آنکه موجودی از ممکنات در خارج باشد. و این نشاید، که صورت علمی ممکن گاهی مناط انکشاف نتواند شد، که آن صورت را جهت اتّحاد باشد

۲۱۲ - م: کمالی غیر تفصیلی.

۲۱۳ - م: « که در مرتبه ... بود » ندارد. ۲۱۴ - م: کمالی.

بامعلوم ، چنانکه حیوان ناطق که بازید جهت اتحاد دارد ، و باشد که مناط انکشاف زید شود . و اینکه الحال نشود به واسطه آنست که زید حیوان ناطق مطلق نیست ، بلکه حیوان ناطق با تشخیص است . پس چون تواند بود که ذات واجب الوجود که مابین محض است با ممکن ، مناط انکشاف ممکنات شود . و این بدان ماند که صورت عقل در ذهن در آید ، و مناط انکشاف فرس شود ، که کسی چون علم پیدا کند به صورت عقلی ، بداند فرس را . و این سفسطه است .

و شاید (۵۵ پ) گفت : اینجا صورت عقلی علت تامه صورت انسانی نیست ، و اینجا ذات واجب الوجود علت تامه ممکن است . چه ازین علیت پیدا نشود الا علم ، یعنی ازین که واجب الوجود علت تامه است مبین شود که البته عالم است . لیکن علم را از حقیقت علمی بیرون نتواند بود ، بلکه علم را البته معلومی باید .

و سؤال درین مقام اینست که معلوم چه چیز است ؟ (۱۸۲) نشاید که معلوم ذات واجب الوجود باشد که مابین جمیع ممکنات است ، و هیچ مابین مناط انکشاف مابین نتواند بود . و آنکه^(۲۱۵) گفته اینست که علم به علت مستلزم علم به معلول است ، نه اینکه نفس علم به معلول است ، که علت خود نه^(۲۱۶) معلول است . و هر گاه علت خود معلول باشد علم به علت نیز علم^(۲۱۷) به معلول نباشد . و چنانکه^(۲۱۸) ذات علت موجود است ، معلول را نیز نحو وجود می باید ، تا علم باو بهم رسد . و اگر نه ، علم خواهد بود بی معلوم . و این محال باشد . و شاید که علم به علت نفس علم به معلول باشد^(۲۱۹) .

۲۱۵ - م : این که .

۲۱۶ - م « نه » ندارد .

۲۱۷ - م « علم » ندارد .

۲۱۸ - م : چنین که .

۲۱۹ - م « باشد » ندارد .

دفع این اشکال در نهایت صعوبت است. « علامه خفری » گفته است، پس از آن تحقیق که نقل کرده شد به چندی، که : ذات واجب الوجود علم تفصیلی است نظر به ذات عقل کرده^(۲۲۰)، واجالی است به سایر ممکنات کرد .

این سخن در جواب سؤال کسی گفت که سؤال کرد که هر گاه علم واجب الوجود اجالی محض باشد، چون عقل در آن مرتبه ممتاز است که آنچه مخلوق اول تواند شد، پس علامه چنین جواب داد .

و این سخن درست نباشد به چند وجه :

اول آنکه لازم آید که در ذات احدیت صورت عقلی بالفعل موجود باشد، بلکه ذات واجب الوجود نفس عقل باشد، تا علم به ذات بحت علم تفصیلی باشد عقل اول را .

و ایضاً لازم آید که عقل در علم اجالی متمیز باشد، و سایر موجودات را متمیز نباشد . و این منافات دارد با آنچه گفت^(۲۲۱) که : با وجود علم اجالی « لا یعزب عنه مقال ذرة في الأرض ولا في السماء » .

و اگر گوید ممتاز باشد با آنکه تکثر در ذات واجب لازم آید، تخصیص عقل تفصیلی و باقی ممکنات اجالی بحت باشد .

روزی با یکی از یارانی که دعوی دانش کنند فقیر را منازعه افتاد در مسئله علم، و فقیر را دعوی (۵۶ ر) این بود که نحو علم واجب الوجود را نتوان دانست، و از سخن حکماء آنچه به یقین معلوم شود همین است که علم به علت مستلزم علم به معلول است، و زیاده^(۲۲۲) ازین معلوم نشود، و نحو علم به هیچ وجه معلوم نیست که حصولی است یا حضوری .

۲۲۰ - م « کرده » ندارد .

۲۲۱ - م : گفته .

۲۲۲ - م : زیاد .

او در جواب گفت: حصولی خود نتواند بود، که صور در ذات واجب الوجود نتواند بود، لیکن حضوری تواند بود.

گفتم: سابق بر ایجاد چه چیز پیش واجب الوجود حاضر بود؟
گفت: هیچ، بلکه علم به ذات بود و بس، و این علم باشد به جمیع ممکنات به اجمال.

گفتم: این خود [نه] تواند بود که واجب الوجود به هیچ وجه مشارکت ندارد با ممکن. و ازینست که بعضی از حکماء به اتحاد عاقل و معقول قایل شده اند.
گفت: اتحاد سفسطه است و راهی و کفر و زندقه.

پس گفتم: با وجود مبیانیت چون واجب مناظ انکشاف شود ممکنات را؟
گفت: ممکنات همه^(۲۲۲) گویا که چون ذرات در ذات واجب الوجود موجود بود در ازل.

گفتم: سبحان الله تو ممکنات را (۱۸۳) در ذات واجب الوجود قرار دادی و با^(۲۲۳) این نفی علم کردی، و ایشان ممکنات را اعتبارات گفتند و اثبات علم کردند. و این عجب است که سخن ایشان سفسطه و نا معقول و کفر باشد، و از تو حکمت و معقول و ایمان! چه تو گفتی که: ممکن چون ذره در ذات واجب است، پس ممکن در ذات خدا موجود باشد، و نفی علم کردی که ممکن الحال خود چون ذره نیست، پس بعد از وجود ممکنات علمی پدید آید که پیش نبود، و این نفی علم است. و سخن تمام شد^(۲۲۵).

< اتحاد عاقل و معقول را نتوان فهمید >

حاصل سخن که این سخنان که مشروح شد باعنی دیگر است بر قول به اتحاد عاقل و معقول که ایشان ملجأ شده اند به این قول، هر چند این سخن را نیز

۲۲۲ - م «و» ندارد.

۲۲۳ - م: چه

۲۲۵ - چنین گفتگوی در صناعیه فندرسکی باب اندر قسم چهارم (ص ۲۰-۲۲) دیده میشود.

توان فهمید ، چنانکه بگذشت .

و این رای چنین است که گویند : هر چه موجود است حقیقت وجود است ، و حقیقت وجودی را علم به ذات خود هست ، و عاقل و معقول و عقل یکی است . و این حقیقت را مراتب بود . نه چنین که وجودی دیگر با حقیقت وجودی ضم شود و حقیقت ممکن پدید آید ، بلکه امتیاز ممکنات به قوت است که این يك حقیقت را مراتب بود : (۵۶ پ) مرتبه ای قرین قوت و عدم بود ، یعنی از مرتبه او قوتی منتزع شود . و این معنی امکان است ، چه این مرتبه (۲۲۶) از آن (۲۲۷) حیثیت که این مرتبه است جایز الوجود و العدم باشد ، و به اعتبار حقیقت وجودی واجب بود . و این مراتب لازم هم بود . و حقیقت وجودی چنین باشد ، و ادرا حد نباشد و نهایت ، و هیچ چیز از حد وجود مطلق بیرون نرود . و هیچ معدوم از حد عدم مطلق به حد وجود مطلق نرسد . و این حقیقت وجودی شعور قایم به ذات باشد ، که وجود قایم به ذات و وجود و علم یکی است . و این اعتبارات منتزع شود از حقیقت وجودی ، نه اینکه چیزی عارض وجود مطلق شود ، با وجود مطلق عارض شود شیء را .

و عاقل و معقول را متحد شناسند ، و كذلك حاس و محسوس . و چنانکه در ایشان عضوی باصره باشد ، و عضوی سامعه ، الی غیر ذلك ، در واجب الوجود نه چنین شناسند ، بلکه گویند : « بصر کله ، و سمع کله ، و علم کله ، و نور کله » . و این حرکات و تغییرات راهمه سکون و ثبات دانند ، نظر به ذات واجب الوجود کرده ، که هیچ چیز از ذات او بیرون ندانند ، و با هر فرد بی هر فرد ، هم مجموع و هم یکتا ، و هم اول و آخر ، و هم عاقل و غایت و بذاته من ذاته عالم به جمیع کثرت اعتباری که در اول نظر انسان بر آن است . یعنی بر کثرت صرف است که به حواس مدرک شود که حواس را طاقت جمع نباشد ، بلکه به سبب نقصان محض کثرت ادراک

۲۲۶ - م « قوتی منتزع ... مرتبه » ندارد .

۲۲۷ - م : ازین .

کنند . و چون از درجه حواس به درجه عقلی ترقی کند ، افراد انسان را مثلاً يك شمرند در عقل ، و این يك را عین افراد دانند ، یعنی متحد الوجود ، که محل صحیح باشد . و فرد نحو وجود طبیعت است . و پس از آن انسان را با فرس در حیوانی (۱۸۴) جمع شناسند ، و فرس را با حجر در جسمی ، و جسم را با عقل در جوهر و کل موجودات را در موجود مطلق که حقیقتش بیرون بود بذاته از قوه و نقصان و عدم و امکان .

و علم را ساری دانند در کل ، و كذلك قدرت و اراده و سایر صفات را ، که گویند : افعال طبایع حدی از عالم است که آتش به واسطه حفظ وجود به سوی حرکت و محیط روان شود ، و خاک به جانب سکون و مرکز (۵۷) ، تا چنین به حیوان رسد که ادراک در ظاهر شود ، و انسان که به عقل رسد .

و کل این مراتب را متصل دانند ، و هر يك را با هم از دیگر جدا کنند ، و عدم متخلل ندانند میان وجود . چنانکه در عالم جسم عدم متخلل نتواند بود میان اجسام . که اگر آب را به انبویه بالا کشند از عقب او هوا در آید ، و اگر هوا را (۲۲۸) آب در آید ، و از هم جدا نشود که عدم در میان وجود در نیاید ، كذلك حقایق را بهم متصل دانند ، و بر هر حدی گویند نامی افتد ، به سبب کثرت اعتباری ، و اختلاف حقایق به اختلاف اسماء باشد .

و چون امتیاز هر مرتبه را به قوه و نقصان دانند در علم به آن مرتبه به صورتی قابل شوند ، بلکه عقل را کل بالفعل دانند و نفس امر . و آنچه در هیچ حدی از وجود نباشد ممتنع دانند ، و محض اختراع عقل جزئی . و در حقیقت گاه ارتسام در عقل جزئی موجودی ممکن باشد . و هر چه موجود است خواه ذهن و خواه در خارج همه حق و موجود دانند به آن اعتبار که موجود است .

و چون واجب الوجود تام و کامل بلکه فوق تام و فوق کمال است ، او را

صورتی مختل باشد که عارض شود، که هر صورتی عقل را بالفعل عقل دارد. واجب الوجود بالذات عقل است و عاقل و معقول. پس هیچ صورتی نباشد دانش الهی را، بلکه هر تام^{۲۲۹} به ذات خود مادون تام^{۲۲۹} را بتواند دانست، که ناقص امری نباشد بیرون از تام^{۲۲۹}. و چون امری نباشد بیرون از تام^{۲۲۹}، علم به ذات تام^{۲۲۹} علم باشد به ناقص بالفعل. و چون ناقص موجود شود؛ امری در تام^{۲۲۹} پدید نیاید، و نه در نفس امر مغایر و مابین تام^{۲۲۹}، تا تام^{۲۲۹} را در علم به آن ناقص صورتی باید. و حال تام پس از وجود ناقص چون حال او باشد قبل از وجود ناقص.

و شاید که چون «معلم» به اتحاد عاقل و معقول قابل است چنانکه از مصنفات او نقل کرده شد، عبارت او درین فص^{۲۳۰} که بگذشت این معنی داشته باشد که: معنی «واجب الوجود مبدأ کل فیض» این باشد که واجب الوجود که حقیقت وجودی است، و مبدأ کل ماهیات ممکنه است، که تام^{۲۲۹} دائم^(۲۲۹) جمیع (۵۷پ) موجودات است، و همه موجودات به او تام^{۲۲۹}.

«فهو ظاهر»، پس او ظاهر است، یعنی عالم به ذات خود است، «فله^(۲۳۰) الكل^{۲۳۰} من حیث لا کثرة فیه»، یعنی اوست، «کل^(۲۳۱) من حیث لا کثرة فیه»، چه قائم به ذات است، و تمام^(۲۳۲) مطلق که هیچ نفس در و نباشد.

پس چون عالم بود به خود، عالم باشد به جمیع بی کثرتی و تعددی. «فهو من حیث هو ظاهر». پس واجب الوجود «من حیث هو، یعنی فی ذاته» ظاهر است یعنی^(۲۳۳) عالم است به جمیع اشیاء (۱۸۵). بلکه علم او به ذات خود علم است

۲۲۹- م «دائم» ندارد.

۲۳۰- م: فانه.

۲۳۱- یعنیست.

۲۳۲- م: قائم.

۲۳۳- م «ظاهر است یعنی» ندارد.

به جمیع اشیاء بالفعل ، بی آنکه مجهول باشد ذات واجب الوجود . «فهو ينال الكل من ذاته» پس عالم است به کل «من ذاته» ، یعنی از ذات خود ، بی آنکه صورتی از موجودات در ذات او مرئوس شود ، و یا حاضر باشد پیش واجب الوجود ، که علم واجب نه حصولی باشد و نه حضوری ، بلکه عین ذات است . و علم عین ذات حصول تواند بود ، و حضوری نیز به این معنی که صورتی غیر ذات واجب پیش واجب الوجود حاضر باشد . «فعلمه بالكل بعد ذاته» ، یعنی ذات واجب به اعتباری از اعتبارات عقل علم به ذات است ، و به اعتباری دیگر علم به کل ، یعنی من حیث الذات علم به ذات است ، و از حیثیت تمامی مطلق علم به کل . و این مرتبه در اعتبار عقلی پس از آن مرتبه است لهذا متفرع ساخت بر آن «و بتحد الكل بالنسبة إلى ذاته» ، چه کل عین واجب الوجود است به اعتبار شهود علمی و تمامی صرف . «فهو الكل في وحدة» پس کل است در عین وحدت ، و با اینکه کل است تکثر مطلقا در و نباشد ، ازینست که به کتابهای پیشینیان نوشته اند که : واجب الوجود عالم است به جمیع اشیاء به ذات خود و محیط به همه . و عقل محیط است به همه ، لیکن علم ندارد به ذات واجب به کنه ، كذلك ثوانی محیط اند به غیر و خود ،^(۲۳۴) و به جوهر اول محیط نیستند کماهی . و هر فوق محیط است به تحت . و آنچه تحت است کماهی عالم به فوق نیست ، و كذلك إلى أقصى الوجود

و^(۲۳۵) ازینست که ارسطو طالیس گفت به کتاب «انولوجیا :

إنّ العقل يجهل ما فوقه من علته^(۲۳۶) وهي الملة الأولى ولي القسوى ، ولا يعرفها^(۲۳۷) معرفة تامّة ، لأنّه لو عرفها معرفة تامّة لكان هو فوقها وعلّة لها . و

۲۳۴- م : وجود .

۲۳۵- م «و» ندارد .

۲۳۶- ط : من علبة (تصحیح شده)

۲۳۷- هر دو نسخه : نعرفها .

محالٌ أن يكون الشيء فوق علته وعلته لعلمته .

وأيضاً گفت که : هر يك از زمین و آب (۲۵۸) و هوا و آتش و نبات و حیوان عقلی و حی^{۲۳۸} و یابنده و دانا، و این زمین و هوا و آتش و آب و نبات و حیوان چون شبیح و نمونه و تمثال باشد آن ارض عقلی و هوا عقلی و حیوان عقلی را .
و یکی از دانایان گفت : در اول دیدن اشیاء محسوسه اصل باشد و دانشها فرع ، و در دویم دیدن دانشها اصل باشد و دانستها فرع ، که هر حسی به عقلی قایم بود .

و ازینست که افلاطون گفت : این عالم جسمانی عالم مموه و عالم سوفسطائی است که نمود بی بودی است ،

وأيضاً از فروع این سخن است آنکه دانایان پیشی گفتند : ^(۲۳۹) نهایت کمال معلول آن باشد که چون از آن زیاده اثر وجود قبول کند ، علت باشد . و هیچ معلولی علت نباشد هر گز . پس نهایت کمال او باشد . و نهایت نقصان معلول آنست که حدی از وجود قبول کند . که اگر کمتر قبول کردی ، معدوم (۱۸۶) بودی . و هر گز هیچ از آنکه هستی قبول کرده باشد معدوم نباشد . پس نهایت نقصان او بود .

شنیدم از بعضی دانشمندان که مذهب « شیخ رئیس » هم اتحاد عاقل و معقول است ، و به کتاب «مبدأ و معاد» صریح نوشته . و آنچه در «شفاء» گفته همه را تاویل اینست . لیکن چون این ^(۲۴۰) معنی بسیار غامض است به مثل و تشبیه اداء کرده است .

ما حصل گفتار که این معنی را نتوانیم فهمید ، به ظاهر بسیار غلط می نماید

۲۳۸- ط : حی ، م : حسی .

۲۳۹- م : گفته اند .

۲۴۰- ط « این » ندارد .

و حقیقتش معلوم نیست ما را . در اعتقاد همین بس است که واجب الوجود عالم است،
 گو ندانیم که علم واجب الوجود به چه نحو است .

این مسئله در نهایت صعوبت را به تفصیل از آن نوشتم^۱ تا معلوم شود که کار
 علماء در باب علم مصداق سخن شاعر است که گفته :

کس ندانست که منزلگه مشوق کجاست این قدر هست که بانك جرس می آید
 پس در گفتار معلم شروع کنم که گفت :

« ذات واجب تعالی حق و باطن و ظاهر است »

فصّ . هو الحقّ ، و کیف لا ، وقد وجب . هو الباطن ، فکیف لا ، وقد ظهر . فهو ظاهرٌ من حیث هو باطن ، و باطنٌ من حیث هو ظاهر . فخذ بطونه إلى ظهوره . حتی يظهرک و ینطق (۲۴۱) .

جميع نسخ که به ما رسید «فکیف» به فاء بود . و «حق» درین مقام به معنی موجود ثابت لذاته است که (۵۸ پ) طریقان عدم بر او محال باشد ، و هیچ نحو تفسیر در ذات او نباشد . و این سخن در بحث قضایا در منطق مقرر است آنجا که قسمت کنند ضرورت را به ضرورت حقه و ضرورت ذاتی و غیرها . چه گویند که : ضرورت حقه آن باشد که محمول ثابت باشد موضوع را « دائماً بالنظر إلى ذات الموضوع لامادام ذات الموضوع موجوداً » ، که « مادام ذات الموضوع » گاهی درست باشد که عدم بر ذات موضوع جایز بود نظر به ذات . مثل « الواجب عالم » ، که نتوان گفت که علم ثابت است از برای ذات واجب مادام که واجب موجود باشد . به این معنی که چون موجود نبود عالم نیست ، که هرگز نتواند بود که واجب موجود نباشد .

مجملاً معلّم گوید : واجب الوجود حقّ است ، یعنی موجود است ثابت . دائماً بالنظر إلى ذاته . فکیف لا وقد وجب ، در قوه اینست که « لمّا ثبت کونه واجباً ، فکیف لا یکون حقاً » . چه واجب الوجود لذاته واجب الوجود است من جميع جهاته . و هر چه واجب الوجود بود من جميع جهاته ، مطلقاً عدم بر وطاری نشود . پس واجب الوجود را مطلقاً عدم طاری نشود لذاته . پس موجود ثابت بود دایماً لذاته . و این حق است .

و با اینکه هرگز تفسیر در ذات ثابت مطلق لذاته نتواند بود ، هم ظاهر است نظر به آیات ، و هم باطن نظر به ذات . پس گفت : هو الباطن ، یعنی دو راست از مشاعر و

ارهام و عقول من حيث الذات و محیط به همه موجودات ، که هیچ موجود به او محیط نتواند شد . و این مرتبه را غیب مطلق گویند ، (۱۸۷) و چون ثابت است که ظاهر است ، یعنی مدرك است به واسطه آیات و معلولات ، پس چون باطن نباشد . که این ظهور به آیات را منشأ بطون به ذات است . پس گفت : « فهو ظاهرٌ من حيث هو باطن » . این حیثیت تعلیلی است ، یعنی باطن بودن سبب ظاهر بودن است به آیات . « و باطنٌ من هو حيث ظاهر » ، پس ظاهر بودن سبب باطن بودن است .

اما آنکه باطن بودن سبب ظاهر بودن است چنان است که باطن بودن عبارت است از دوری از مشاعر و عقول ممکنات . و این نباشد الا به سبب تجرد بهت صرف و مبسرا بودن از قوه انفعالی و عدم امکان . و هر چیز که بری شود از قوه و عدم (۵۹) و امکان ، و محض وجود بود ، فعالم مطلق باشد ، چه او فعل باشد بی انفعال . پس البته ظاهر باشد به سبب معلولات و آیات .

اما اینکه باطن است از حیثیت ظاهر بودن ، چنان است که گفته اند : «الشیء إذا تجاوز حده انقلب إلى ضده» . و اینجا از غایت ظهور پنهان است . و معنی این سخن اینست که «الأشیاء تعرف بأضدادها» . و چون واجب را به هیچ نحو ضد نتواند بود وجود صرف است ، پس مدرك نتواند شد .

اینست سخن قوم درین باب . و شاید که گوئیم : چون ظاهر است به آیات و به ذات نه ، پس ظهور او در حقیقت بطون باشد ، چه ظهور به آیات نه ظهور تام باشد . پس گفت به خطاب عام : «فخذ بطونه إلى ظهوره» ، یعنی بگیر بطون حق را ، یعنی ملاحظه کن ذات احدیت را به نحوی که ممکن را ملاحظه ذات احدیت جائز بود تا ^(۲۴۲) ظهور ، یعنی از احدیت ملاحظه کن مراتب موجودات را با محسوسات که شهادت بالحقیقه است ، تا ظاهر شود ترا عالم غیب از عالم شهادت . گوئیم ملاحظه کن عالم غیب را با عالم شهادت . و این ، گاهی گوئیم که « الی » به

معنی «مع» باشد، تا ظاهر شود تر اءالم غیب به جمیع آیات و آثار . و منطق و گویا شوی ؛ یعنی توانی سخن گفت از عالمین با اینکه «ینطق» از «نطق» به معنی ادراک باشد ، چنانکه مصطلح طایفه است . یعنی تا ادراک کنیم عالمین را چنانکه ممکن باشد . و اولی اینست که گوییم «حتی بظہرک» معنی اینست که تا ظاهر شود بر تو معنی علم ، و آن^(۲۴۳) سخن که گفت : «هو الکل فی وحدة» ، و گویا شوی تو،^(۲۴۴) یا ادراک کنی معنی علم را ، واحاطة واجب الوجود به موجودات بدائی . مؤید این حل است که پس ازین نیز در فص آئنده ، بلکه دو فص دیگر معلم را سخن در مسئله علم است . پس اولی این باشد که این سخن هم مربوط باشد به علم .

وما پس از این ، معنی این ملاحظه عالمین شهادت و غیب و بیرون آمدن نفس ناطقه از قوه ، از کتابهای ایشان بیان کنم، إن شاء الله العزیز .

« علم واجب الوجود به جزئیات شخصیه »

فص . کله ما عرف بسببه من حيث يوجبه (۱۸۸) فقد عرف . وإذ ارتب الأسباب انتهت أواخرها إلى الجزئیات الشخصیة انتهاءً على سبیل الإیجاب . وكل کلی وجزئی ظاهرٌ عن ظاهریة^(۲۴۵) (۵۹ پ) الاولی . ولكن لیس يظهر له شيء ، منها عن ذاتها داخله فی الزمان و الآن ، بل عن ذاته و الترتیب الذی عنده شخصاً فشیخاً^(۲۴۶) بغير نهاية . فعالمٌ علمه بالأشیاء بذاته هو الكل الثاني لا نهاية له ولاحدٌ ، وهناك الأمر .

اراده کرده است که بیان کند علم واجب الوجود را به جزئیات شخصیه . و مراد به جزئیات شخصیه جزئیات مادیه است . و گفت : « ولكن لیس يظهر له شيء منها^(۲۴۷) » عن ذاتها داخله فی الزمان . و جزئیات غیر مادیه داخل در زمان باشند .

و غرض ازین فص اینست که گوید علم دو نحو است :

یکی علم که از معلوم مکتسب شود . به این نحو که معلوم پدید آید ، و پس از آن عالم باو دانا شود .

و یکی آن علمی که سبب وجود معلوم شود در اول . اگر متغیر منفی شود البته علم نیز متغیر تواند شد . چه این علم از معلوم پدید آید ، پس هر گاه معلوم متبدل شود ، البته آن علم نیز متبدل خواهد شد ، و اگر نه جهل مرکب است . چنانکه کسی زید را بیند در گاه رفتار به هر جا که او رود آن شخص را علم پدید خواهد آمد که او به آنجا رفت . و پس از آنکه به آنجا رود ، او را علم نخواهد

۲۲۵- م : ظاهرة .

۲۲۶- م : مشخصا .

۲۲۷- مهنا .

بود به رسیدن زید به آنجا. و هر گاه علم^(۲۴۸) سبب تام باشد رفتار زید را، پیش از آنکه زید به آنجا رود، عالم را علم همان خواهد بود که پس از رسیدن زید.

واجب الوجود را علم به جزئیات بدین می ماند، چه واجب الوجود عالم است به ذات خود که اتم و اکمل وجودات^(۲۴۹) است. و چون به ایجاب و ضرورت عقل از و صادر شد^(۲۵۰)، عالم است به عقل. و عقل کل موجودات است به عقل. و جمیع صور هیولی در و جمع است، و جمیع لواضع و استعدادات. که عقل را ضد نباشد. و چون هیولی قوه^(۲۵۱) محض است به تدریج این صور در هیولی به ظهور رسد. و این افق زمان است. و كذلك نفس را عقل یا واجب علت است، و چنین طبیعت را و صورت را و هیولی را و جسم را و قوه و حرکت را و زمان را و استعداد جسم را و اوضاع فلک را تا به جزئیات رسد. و هر عالی به سافل محیط است، و عالم به علم فعلی تام. و اینها هر یک دیگری را لازم اند به زعم فلاسفه.

اینست که گفت: «کل^۱ ما عرف بسببه من حیث یوجبہ فقد عرف». یعنی هر چیز (ع) که شناخته شود سبب او و علت او، پس او شناخته شود. و اسباب فرود آیند تا به جزئیات شخصیه پس جزئیات شناخته شوند بر وجه جزئی، یعنی: جزئی^(۲۵۲) چنانکه هست شناخته شود که علم به علت مستلزم علم به معلول است. پس هر کلی و جزئی ظاهر است پیش واجب الوجود. و این ظهور (۱۸۹) کلی و جزئی به سبب ظاهریت واجب الوجود است، یعنی علم واجب به ذات خود منشأ علم او است به جمیع کلیات و جزئیات از راه اسباب و علل. و چنین نیست که این موجودات متغیره عن ذاتها پیش واجب الوجود حاضر باشد، یعنی: علم او پیدا شود پس از وجود این موجودات

۲۴۸- در م «علم» نیست. ۲۴۹- م: موجودات.

۲۵۰- م: شود.

۲۵۱- م: که قوه.

۲۵۲- «یعنی جزئی» ندارد.

داخله در سلسله زمان و آن^(۲۵۳) و اگر نه؛ علم واجب متغیّر بودی، و داخل در سلسله زمان. «بل من ذاته» یعنی: ظهور کل و جزء از ذات احدیّت است «لامن حیث التّغیّر». باین معنی که علم واجب الوجود متغیّر نیست، چه او را علم است به متغیّر، نه علم متغیّر، بل علم هم دارد به اینکه جزئیات متغیّرند، و این علم ثابت است،

و چون علم واجب الوجود از راه اسباب است، پس ترتیب همین است پیش واجب شخصی را پس از شخصی، چه علل مرتب است. و این ترتیب اشخاص بی نهایت است.

پس ازین نتیجه این مقدمات بیان کرد که واجب الوجود عالم است، و علم او به اشیاء بذاته، است نه مستفاد از اشیاء. و این علم او به اشیاء کل ثانی است، چه در فصوص سابق گفت «هو الکلّ فی وحدته». و آن کلّ اوّل بود، و به اعتبار علم به جمیع اشیاء کلّ ثانی است.^(۲۵۴) و این به زعم فلاسفه مرتبه عقل کل است که درو جمع است جمیع موجودات و درواضداد همه جمعند. و به این معنی اشاره کرد که: «وهناك الأمر» یعنی این مرتبه عالم امر است. و جبروت نیز گویند امر را از آن رو که واجب الوجود به کتاب کریم گفت: «قل الروح من امر ربّی»، و جبروت از آن رو که^(۲۵۵) مجبورند در افعال خود، و یابه سبب آنکه کمالات ایشان به فعل جبر^(۲۵۶) نقصان امکانی^(۲۵۷) ایشان کرده.

به این توجیه محقق دوانی در «شرح هیاکل» اشاره کرد.

۲۵۳- م «وآن» ندارد.

۲۵۴- م: باقیست.

۲۵۵ ط «و» ندارد.

۲۵۶- ط: خیر.

۲۵۷- م: نقصانی امکان.

نفسل این مجمل آنست که فلاسفه متألهین واجب الوجود را عالم به جزئیات دانند بر وجه کلی. بعضی معنی این سخن را (۶۰) چنین فهمیده‌اند که: پیش واجب الوجود آن قدر از کلیات جمع شود که منحصر در فرد شود، و از این علم پیدا شود علم به جزئی. اما با این^(۲۵۸) اباء از کثرت نداشته باشد که ضم کلی به کلی افاده شخصیت نمی‌کند. پس گویند: هر ممکنی را ماهیت بود خواه جوهر و خواه عرض، پس اینها را به ماهیات بداند. مثلاً حقیقت انسانی را داند، و معنی سیاه و دراز را مثلاً، با آنکه منحصر در فرد شود، ولیکن نظر به نفس مفهوم اباء از کثرت نداشته باشد، و جزئی نباشد در^(۲۵۹) میان ممکنات که مشخص بذاته باشد، تا به آن علم نتواند داشت.

و این سخن را رد می‌کند همین گفته معلم، چه هر گاه علم واجب الوجود از راه اسباب باشد و علل، از آن رو که علم به علت مستلزم علم به معلول است، و البته در زید مثلاً يك چیزی بود زاید برین مفهومات که بایست (۱۹۰) مانع از کثرت باشد، و اگر نه، بایستی که چنانکه این مفهومات مانع از کثرت نیستند، در زید نیز نبودی. و آن چیزی واجب الوجود نیست، چه مقارن شخص زید است، که هیچ مباین سبب شخصی زید نتواند بود. و آن چیز مجهول بماند. به زعم این طایفه که چنین فهمند سخن فلاسفه را. و صریح سخن «معلم» رد کند این گفتار را، چه گفت: ترتیب اشخاص پیش واجب الوجود به غیر نهایت است.

اینست سخنانی که درین باب گفته‌اند.

ولیکن این مراد حکماء نباشد، که واجب الوجود چنانکه مبدأ کلیات است، مبدأ شخصیات است، که علم به علت مستلزم علم به معلول است. ولیکن علم او نه به طریق اقسام صور مادیات باشد در ذات احدیت، چه

۲۵۸- م: باین.

۲۵۹- م «در» ندارد.

صورماد به محل متمجز می‌خواهد. بلکه به سبب احاطه بود، که گفته‌اند: هر کامل محیط باشد به ناقص من ذاته، که کامل مطلق است، و فعلیت صرف. و هیچ صورتی نباید او را در علم به ناقص. پس واجب الوجود عالم بود به کل من ذاته. ولیکن در تریب عقلی پس از آنکه به ذات عالم بود به کل ثانی عالم بود، که او را عقل کل و عالم امر خوانند. پس از آن به نفس و كذلك إلى اقصی الوجود که جزئیات اند. و كذلك واجب محیط بود به کل زمان و زمانیات. و در حد زمان نیفتد که سرمدی است. و هیچ سرمدی در (۶۱) دهر و زمان نباشد. اما اینکه سرمدی است، چه واجب الوجود را عدم مطلقا سابق نیفتد نه به حسب عقل و نه در خارج. و هر چه چنین باشد سرمدی بود. و اما اینکه محیط باشد به زمان، از آن روی که محیط بود بر دهر، و دهر بر زمان.

چه زمان عبارت است از نسبت زمانیات یعنی متغیرات بهم. و دهر عبارت است از نسبت ثابت به ثابت. پس نسبت عقل کل به واجب دهر باشد، که عقل پیش ایشان در دهر باشد به این اعتبار که عدمی در خارج بر او سابق نبوده. ولیکن سرمدی نباشد، که ممکن است معلول، و عدم عقلی بر ذات او مقدم است.

و هر چه که متغیر بود از حیثیت تغیر در حد زمان باشد. پس اگر متغیر الذات نباشد ولیکن متغیر الصفة باشد؛ از حیثیت صفت در زمان بود، و (۲۵۵) از حیثیت ذات در دهر باشد. چون فلك که از حیثیت اوضاع در حد زمان افتد، و از حیثیت ذات سبب زمان باشد. و آنچه به حسب ذات دهر باشد در حد زمان نبود، و از حیثیت تغیر در حد زمان افتد، و مدام در تغیر و فساد و کون باشد. و این تغیر و فساد و کون منطبق بود بر زمان، و هرگز نایستد. و طبیعت سیال باشد، بی اینکه (۲۵۶) از عدم محض به حد وجود رسد، و از حد وجود به عدم محض رود، بلکه سیلان

۲۶۰- م ۵ از حیثیت صفت در زمان بود و ندارد.

۲۶۱- م: آنکه.

از حد وجود باشد به حد وجود. و نفس زمان خود در دهر است، چه زمان را ثبات ذاتی بود به عنوان تجدد که جزئی رود و جزئی آید.

معنی این سخن اینست که عدسی بر^(۲۶۲) نفس زمان سابق نیست، و اجزای حرکت و زمان نیز اجزای فرضی است، بلکه يك شخص حرکت و يك شخص زمان در خارج است پیش ایشان (۱۹۱) از ازل تا ابد.

تفصیل این سخن پس ازین بیاوریم. ماحصل گفتار اینکه به گمان فلاسفه موجود سرمدی محیط است بر موجود دهری که بری است از قوه مطلقا، و وجود مطلق است و موجودی دهری محیط است بر زمانی. و جمیع متغیّرات و زمانیات در حد دهر جمع اند و به واسطه نقصان هیولی به تدریج درین حد زمان پدید می آیند. پس پیش واجب مطلقا تغیر نباشد و پیش ثابتات ماضی و مستقبل و حال نباشد، بلکه از ازل تا ابد پیش ایشان چون حال بود (۶۱ پ) پیش ما. و اینست که گفت: ظاهر نیستند «أشیاء متغیّرة عن ذاتها داخلا فی الزمان و الآن»، یعنی علم به متغیر «عن ذاته» بود و از اشیاء متغیّره یعنی وجود «أشیاء متغیّره» به سبب علم نباشد، تا^(۲۶۳) علم متغیر شود. و صورت متغیّرات نیز در ذات واجب مرتسم شود، چنانکه گفتیم، این الفاظ را از کتابها ایشان نقل کردیم.

و این معنی را پس ازین توضیحی زیاده بیاوریم. و تعود إلى الكتاب:

ح علم اول وحدانی بود و در علم دوم کثرت باشد <

دُفص^(۲۶۴). علمه الأوّل لذاته لا ینقسم، وعلمه الثانی عن ذاته بل بعد ذاته . و
 ماتسقط من ورقة إلاّ یعلمها . من هناك یجری القلم فی اللوح جریاناً متناهیّاً إلى
 یوم القيمة . إنا کان مرتع بصرک ذلك^(۲۶۵) الجناب و مذاقک من ذلك الفرات ، کنت
 فی طیب ثم تدهش .»

علم واجب الوجود به ذات عین باشد ، و منقسم نشود ، بلکه وحدانی بود . و
 هر چه^(۲۶۶) وحدانی بود ، منقسم نشود . که قسمت بر چیزی طاری تواند شد که
 تألیف درو باشد . و اما اینکه علم واجب وحدانی است ، چه عین ذات است ، و ذات
 واجب الوجود واحد من جمیع الجهات است . و علم ثانی علم درجه دوم است
 که گفتیم فلاسفه آن را عقل کل گویند ، و گویند بالفعل است ، و معلم این را کل
 ثانی گفت و این حقیقت جامع موجودات ، پس در و کثرت باشد . و این کثرت در
 مرتبه ذات احدیت نیفتد ، بل بعد از ذات ، که علم به ذات که کل اول است ، چنان
 که گفت : «هو الكل فی وحدة» به سبب کل ثانی است ، و چون حالت فرود آید
 تا به اشخاص .

و هیچ ذره ای از حد علم واجب الوجود بیرون نیفتد . اقتباس کرد «وما تسقط
 من ورقة الا یعلمها» ، پس گفت : «من هناك یجری القلم» . یعنی ازین مرتبه کل
 ثانی که عقل کل است و کل موجودات به فعل جاری می شود قلم ، که نزد فلاسفه
 عبارت است از عقل اول ، و به زبان شرع شریف هم عقل اول است ، که اوّل ما خلق

۲۶۴- در هاشم ط آمده است : بیان آنکه علم واجب عین ذات واجب است .

۲۶۵- م : الی ذلك .

۲۶۶- م : چیز .

الله العقل . چنانکه در اول کتاب «کافی» است ، وهم قلم ، وبه جای دیگر واقع است : «اول ما خلق الله القلم» . وهم واقع است که اول چیزی که خدا خلق کرد نور محمدی بود وَالْقَلَمُ . پس باید که اینها همه یکی باشد ، که دو چیز «اول ما خلق (۱۹۲) الله» نخواهد بود .

اما پیش فلاسفه ، چه محال است (۶۲) که از واحد و امر صادر شود ، و اما پیش اهل شرع ، چه ظاهر «اول ما خلق الله» اینست که اول خدا يك چیز خلق کرده باشد . مجملآ معلم گوید : از مرتبهٔ كل ثانی که عقل كل است جاری باشد قلم ، که عقل باشد پیش فلاسفه ، بر لوح ، که نزد ایشان عبارت است از نفس كل . و این لوح از آن سبب است که لوح به منزلهٔ قابل است که صور قبول کند . و نفس نیز از عقل فعال صور موجودات قبول می کند .

و قلم به منزلهٔ فاعل که فیضان صور از اوست . و عقل كل به منزلهٔ فاعل است و مفیض است که صور موجودات از او به نفس كل رسد . چنانکه معانی مجرد کلیه از نفس ناطقهٔ انسانی سایه اندازد بر خیال ، و از خیال به لفظ در آید ، و نگاشته شود بر کاغذ . آنچه در نفس انسان است به منزلهٔ صورت عقلی است ، و آنچه در خیال به منزلهٔ صورت نفس كل ، و آنچه در لفظ است به منزلهٔ صور نفوس منطبعةٔ افلاك ، و آنچه در عالم کون و فساد به ظهور رسد به منزلهٔ نگاشتن بر کاغذ .

و اینست که موجودات این عالم را به کلمات تعبیر کرده اند ، و کلام عزیز به این ناطق است که «قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر» الایة . و چنانکه معانی ذهنیه به يك بار بر کاغذ نگاشته نتواند شد ، چه به حرکت پدید آید و حرکت به تدریج موجود شود ، كذلك آن صورت به تدریج در هیولی پدید آید . پس گفت : «جریاناً متناهیاً الى يوم القيمة» . یعنی آن قدر از صورتی که پدید آمد از بدو ایجاد ناز و قیامت در لوح پدید آید در بدو ایجاد ؛ و ^(۲۶۲) آنچه از روز

رستاخیز مراد است روزفناي کل ممکنات است، که هیچ ممکن موجود نباشد، و آنچه موجود بود ذات واجب الوجود باشد^(۲۶۸) و بس، که گفت: « لمن الملك اليوم، لله الواحد القهار » .

و این سخن پیش اهل شرع درست باشد، نه پیش همه، بلکه پیش آنکه الحال به وجود بهشت و دوزخ قایل نباشد. و این مذهب اندکی از اهل ملل است.

و جمهور اهل اسلام بر آنند که بهشت و دوزخ موجود است. و بر تقدیری که موجود باشد ابدی است، چنانکه کتاب کریم ناطق است به خلود و بقاء ابدی در بهشت و دوزخ، و بعد از خرابی عالم بهشت (۶۲پ) و دوزخ خراب نشود. بلکه پیش این طائفه ملك عبارت است از ملك دنیا که به تمامی خراب شود، و هیچ موجودی نباشد درین نشأه نه عناصر و نه افلاك، چنانکه به کتاب کریم گفت: « يوم تطوى السماء كطي السجل للكتب » .

و ایضا پیش^(۲۶۹) آنکه به مجرد نفس قایل نباشد، که اگر باشد چون علمای شیعه و اکثر معتزله. که نزدیک است که احادیث داله بر تجرد نفس به حد تواتر رسیده باشد و بقاء (۱۹۳) او بعد از خراب بدن. پس نفس موجود باشد بعد از خرابی عالم. و اما به گمان آنکه نفس مادی بود، و بهشت و دوزخ موجود نباشد، تواند بود که موجودات همه باطل و ناچیز شوند، و بعد از آن گاهی که خدا خواهد انشاء کند خلق را و بهشت را و دوزخ را. و مجازات هر کس را باید به عمل آید. برین تقدیر معقول است که جریان قلم بر لوح متناهی بود الی آخر الوجود، پس از آن پدید آید خلق علی ما شاء الله العزیز.

و ایضا این به مذهب کسی درست باشد که به اعاده معدوم قایل باشد بی اجزاء

۲۶۸- م: بود.

۲۶۹- م: دریش.

اصلیه ، یعنی انشاء معدومی کند مره آخری از کتم عدم . و این نه مذهب متکلمان است .

بلکه ایشان دو فرقه اند :

بعضی گویند : بدن بعینه بر گردد از اجزاء اصلیه ، و اجزاء اصلیه محفوظ و ممتاز باشد .

و بعضی گویند : نفس مجرد است ، و مثاب و معاقب نفس است نه بدن . اما در وقت ثواب و عقاب البته نفس در بدنی بود . و این نه آن بدن معدوم باشد ، که المعدوم لایعاد . و این مذهب «محقق طوسی» است .

ماحصل گفتار اینکه اگر اعاده معدوم جایز باشد بعینه ، متکلمان را احتیاج به اجزای اصلیه نیست که باقی دانند . چه چنانکه اجزای دیگر چون صورت نوعی بدن اعاده میشود بعد از عدم ، و متمیز است ، آن اجزاء نیز اعاده تواند شد ، که متمیز باشد . مگر اینکه گویند : تمیز صورت زید به اجزاء است بعد از اعاده ، و این سخن انساب است^(۲۷۰) . و اگر اعاده جایز ندانند ، وجود اجزاء نفع ندهد ، که زید آن زید^(۲۷۱) باشد که معدوم شد گو^(۲۷۲) جزئی از او آن همه باشد . این همه با کسی است که به تجرد نفس قایل نباشد ، که اگر به تجرد نفس قایل باشد ، و مثاب و معاقب نفس را داند در بدنی ؛ این سخنان با او (۶۳) نتوان گفت .

تفصیل این سخنان ان شاء الله به « رساله کلام » که و عده کرده شد بیادیریم بعون الله و حسن توفیقه .

ماحصل سخن اینکه پیش فلسفی قیامت به این معنی درست نباشد ، که ایشان

۲۷۰- م : آنست .

۲۷۱- ط «زید» ندارد .

۲۷۲- م : لو .

موجودات را هر يك را لازم هم دانند ، تا به واجب^(۲۷۳) الوجود . و عالم را قدیم دانند به این معنی که عدم خارجی بر عالم سابق نیست چنانکه صریح بگذشت در سخن معلم : « و ماثبت قدمه ، امتنع عدمه » . پس عقول و افلاك و نفوس فلکی را همه قدیم دانند و ابدي ، و حوادث را به نوع^(۲۷۴) قدیم دانند ، و به شخص حادث . و شاید گفت^(۲۷۵) که شاید عدم حادث با واجب الوجود علت عالم بود ، که چون آن حادث پدید آید موجب فناء عالم شود . چه آن حادث نیز داخل عالم است و موجود . و این (۱۹۴) برسبیل تنزل بود ، و اگر نه بیش فلسفی بعضی موجودات هست که قابل فناء نیستند ، چون مجردات .

مجملاً این سخن به زعم حکیم درست نباشد ، تا این عبارت را این توجیه توان کرد . پس توجیه همانست که گوئیم : مراد به قیامت صغری است که فناء شخص بود بعینه ، نه جمیع اشخاص ممکنات . پس جریان متناهی به قیاس به هر شخص بانفراد باشد ، نه به جمیع اشخاص . و باز هر شخص نه به هر شخص موجود موجود باشد ،^(۲۷۶) بل به شخص مادی حادث باشد .

پس گفت : « اذا كان مرتع بصرك ذلك الجنب ، ومذاقك من ذلك الفرات ؛ كنت في طيب ، ثم تدهش »

مرتع چراگاه بود ، و بصیرت از بصیرت ناطقه ، و مذاق محل چشیدن . یعنی . اگر چراگاه ناطقه ات^(۲۷۷) آن جناب رفیع احدیت باشد . و کل ثانی که عبارت است از عقل مجرد و ملائک روحانیه ، باین طریق که بدانى احاطه واجب الوجود

۲۷۳- م : یا واجب .

۲۷۴- م : بر این نوع .

۲۷۵- هاشم ط : « رد بر ملا عبدالرزاق شارح » .

۲۷۶- م « نه جمیع اشخاص ... باشد » ندارد .

۲۷۷- « ات » ندارد .

بر کل ، و فناء کل در ذات احدیت ، و مذاق توان تو از آن فرات (۲۷۳) باشد که علم است به طریق فیضان موجودات از واجب بحت بسیط ، و قیام کل موجودات باو ، و (۲۷۴) پیدایی همه ممکنات از نور او ، «ومن الماء کل شی حی» . «دکنت فی طیب» ، یعنی : خواهی بود درخوشی که از آن خوشی افزون نباشد . و این مقامی بود که خود را موجودخیال کند ، ولیکن سایر موجودات را به یقین بداند که فانی مطلق اند (۳۶۳) پیش واجب الوجود ، که کان الله ولم یکن معه شیء ، و هکذا کان ، و هکذا یکون الی یوم القیمة ، «ثم ندهش» یعنی : پس ازین طیب به مقام بیخودی برسد ، و فناء مطلق و بقاء صرف بالحقیقة که مرتبه عقل فعال است پیش فلاسفه .

به این مقام اشاره کرد ارسطو طالیس بکتاب «انولوجیا» که گفت محرر آن (۲۷۵) کتاب به این عبارت :

کلام له شبه (۲۷۶) رمزاً فی النفس الکلیة : انی (۲۷۷) ربما خلوت بنفسی ، و خلعت بدنی جانباً ، و صرت کانی جوهر مجرد بلا بدن ، فأکون فی ذاتی راجعاً الیها خارجاً من سایر الاشیاء سواى ، فأکون العلم والعالم والمعلوم جميعاً ، فأرى فی ذاتی من الحسن والبهاء ما ابقى له متمجبباً بهتاً . فأعلم انی (۲۷۸) جزء من أجزاء العالم العالی الشریف الفاضل الالهی ذو حیوة فعالة .
و این مقام طیب است که معلّم اشاره کرد به آن .

۲۷۳- م : ذات .

۲۷۴- م «و» ندارد .

۲۷۵- م : این .

۲۷۶- م و ط ، نسبة .

۲۷۷- م و ط : الی . [شماره‌ها از ۲۷۳ تا ۲۷۷ مکرر شده است]

۲۷۸- م و ط : الی .

پس ارسطو طاليس گفت :

فلما أيقنت^(۲۷۹) بذلك ؛ رقيت بذهني من ذلك العالم الى العالم الالهي^(۲۸۰) ،
فصرت كأنني موضوع فيها متعلق بها ، فأكون فوق العالم العقلي كله ، فأرى
كأنني واقف في ذلك الموقف الشريف الالهي ، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا يقدر
الالسن على صفته .

واین اشاره به مقام فناء است که گفت : « ثم (۱۹۵) تدهش » .^(۲۸۱)

چون سخن بدینجا رسید چندی در باب نفس و اختلاف عبارات اوایل و گفتار
ایشان در باب نفس بنویسیم^(۲۸۲) ، و کیفیت رسیدن نفس از هیولی اولی به حد عقلی
و مذهب آنکه گفت نفس بعد از خروج از قوه عقل فعال است ، و آنکه گفت نفس
مادی است پیش از خروج از قوه ، مجرد است بعد از خروج . و اختلاف الفاظ اوایل .
و مراد ما به نفس نه مطلق نفس است درین مقام ، بلکه نفس انسانی است که انسان
به آن انسان بالفعل است .

پس گوئیم : این خود معلوم است که انسان را امری زاید بر جسم مطلق
هست ، چه هر جسم را صورتی باشد و رای جسمیت مطلقه که آن جسم به آن
صورت آن جسم باشد . و چون انسان محسوس نوعی از جسم است ، او را نیز
صورتی باید که به آن محصل خارجی باشد . این صورت نه عرض است ، که
بالبدیهة (۶۴ ر) نوع انسان از سایر انواع مرکبات جسمانی به ذات ممتاز
است ، و هر دو امر که ذات ممتاز باشند ، امتیاز ایشان به عوارض نتواند بود ، که
عوارض سبب امتیاز ذاتی نشود . پس البته به امر مقوم ذات ایشان خواهد بود .

۲۷۹- م و ط : القیت ، م : القیت هذا الكتاب .

۲۸۰- م و ط : الالهية .

۲۸۱- ص ۲۲ چاپ بدوی .

۲۸۲- هاشم ط : کلام فی تحقیق النفس .

پس با ^(۲۸۳) حدّی خواهد بود از مزاج که مابین مزاج انواع دیگر از حیوان باشد، و یا صورتی دیگر ^(۲۸۴) خواهد بود در ماده جسمی که نوع انسان را ممتاز کند از سایر حیوانات، و یا صورت مجردی خواهد بود بالفعل. و ^(۲۸۵) درین وقت حال از دو بیرون نبود: یا حادث خواهد بود، یا قدیم خواهد بود. و اگر حادث باشد، ^(۲۸۶) یا حادث است قبل از بدن و یا به حدوث بدن،

اول شروع کرد ارسطو طالیس در ^(۲۸۷) آنکه نفس مزاج نیست، پس گفت: قوه جسمی ^(۲۸۸) نیست، پس گفت: صورتی در ماده نیست، یعنی مجرد است. و اوثق و اعم دلایل که برین مطلب گفت دلیل تجرّد است که، هر گاه تجرّد ثابت بود، نه مزاج خواهد بود، و نه جسم. و نه قوه جسم، و نه صورتی در هیولی بدن. ^(۲۸۹)

و اما اختصار را همین دلیل تجرّد بیاوریم، و گوئیم: هر چیز که جسم بود، یا حال جسم بود، البته متشخص باشد، و حمل او بر کثیرین روا نباشد. پس به عکس نقیض گوئیم: هر چیز که حمل او بر کثیرین روا بود جسم و حال جسم نباشد. و مادر خود صورتی یا بیم و حالی چون صورت حیوان که نسبت او به فیل و بشه و سایر جانوران مساوی بود، و بر همه به یک بار بی تفاوتی محمول شود، پس بر کثیرین صادق می آید یکسان. و هر چه بر بسیاری صادق آید، گفتیم که نه جسم باشد و نه ^(۲۹۰) حال جسم. و ایضاً حال عرضی از اعراض جسم نیز نباشد، که عرض حال جسم است. پس حال جوهری بود نه جسم و نه حال جسم. پس دریا بنده

۲۸۳ م و ط: تا.

۲۸۴- ط «دیگر» ندارد. ۲۸۵- در م «و» نیست.

۲۸۶- م «یا حادث خواهد بود... باشد» ندارد.

۲۸۷- م ط: و.

۲۸۸- م: فعلی، هاشم: جسمی ل.

۲۸۹- م «بدن» ندارد. ۲۹۰- م «نه» ندارد.

حقیقت کلی حیوان جسمی و قوه جسمی نباشد و حال جسمی ، پس مجرد بود .

شیخ اشراقی را دو دلیل است برین مطلب :

یکی آنکه انانیت تو ^(۲۹۰) ثابت است که به هیچ وجه متبدل نگردد . چه هر که به یقین داند که همان شخص است از اول عمر تا به آخر عمر ، ^(۲۹۱) و هیچ (۱۹۶) جزء از اجزاء بدن نیست که ثابت باشد از اول عمر تا به آخر عمر . ^(۲۹۲) چه (۶۴) بدن مدام در سیلان و تجدداست ، پس انانیت هیچ کس به تن و اجزاء تن نباشد .

وایضاً گفت : تو از ذات خود هرگز غافل نباشی ، و هیچ جزء از اجزاء بدن نیست که فراموش نشود گاهی . پس از آنچه گاهی فراموش شود ، نه آن باشد که هرگز فراموش نشود . ^(۲۹۳) و پیداست که اگر این سخنان راست باشد ، لازم آید که حیوانات را نیز نفس مجرد باشد .

و این دانشمند التزام کرده ، و مراتب مجرد و صفای نفوس را مختلف دانسته . و بعضی از دانایان تقریر دلیل مجرد به این نحو کرده اند .

قال الاستاد ابوعلی مسکویه فی کتاب « الفوز الاصغر » ، ^(۲۹۴) بعد ما قال : ان کلام فی النفس و تحقیق ماهیتها و حظها من الوجود و بقائها بعد مفارقة البدن امر مستصعب غامض ، ولا سیما یجری للفیلسوف مالیس غیرهم ، و ممّا یجده ایضاً من علو الألفاظ لأجل مذهب الرجل فی المحافسی کلامه طلعة الاختصار المفرط لریاضة ^(۲۹۵) شعبته و اثبات ^(۲۹۶) .

۲۹۱- م : بود .

۲۹۲- ط «عمر» ندارد .

۲۹۳ م «گاهی پس از آنچه ... نشود» ندارد .

۲۹۴- فصل ۱ مسأله ۳ ص ۲۷ نیز تهذیب الاخلاق مشکوٰۃ رازی ص ۴ چاپ ۱۹۶۶ بیروت .

۲۹۵- م : الریاضیة .

۲۹۶- م : ذاتیات . عبارت در دو نسخه چنین است و در خود فوز اصغر «ولاسیما...»

اثبات « نیست .

و پس ازین گفت به چندی از کلمات : دفاقول : لما كان طريقنا في اثبات
 المهاد معلوماً^(۲۹۷) باثبات النفس ، وانها ليست بجسم ولا عرض ولا مزاج ، بل جوهر
 قائم بذاته ، غير قابل للموت ، وجب^(۲۹۸) أن نبدأ بالكلام في ذلك ، فأقول ، إن
 من الأشياء البينة الواضحة أن الجسم إذا قبل صورة لم يمكنه أن يقبل صورة
 غيرها من جنسها ، الا أن يخلع الصورة الاولى و يفارقها على التمام . مثال ذلك
 أن الفضة إذا قبل صورة الخاتم ، لم يمكنها ان يقبل صورة ، الا بعد ان يزول عنها
 صورة الخاتم ، ويخلعه خلعاً تاماً . وكذلك الشمع إذا قبل صورة نقش ما ، لم يمكنه أن
 يقبل صورة نقش آخر ، الا بعد أن يمحو عنه صورة النقش الاول ، ويفارقه مفارقة
 تامة . وعلى هذا جميع الأجسام في المعنى الذي ذكرناه ، أعنى أن يقبل صورة
 كثيرة من غير ان يبطل شيئاً منها ، يبين لنا انه ليس بجسم . فان بان لنا مع ذلك
 انه كلما كثرت هذه الصور فيها ، ازدادت قوة على قبول غيرها ، ثم^(۲۹۹) جرى
 ذلك على هذا النظام الى غير النهاية ، از ددنا بصيرة و يقيناً^(۳۰۰) أنه ليس بجسم .
 انتهى كلامه .

و پس ازین گوئیم حکماء را در تجرد نفس الفاظ [۶۵ ر] مختلف است :
 بعضی گفتند مجردة حادث شد . و این مشهور است . و گروهی گفتند مادی است^(۳۰۱)
 و مجرد میشود ، و محال باشد که امر مجردة حادث شود ، بل هر حادث مادی بود
 و مدی . اما آنکه مدی بود ، چه هر چیز که او را بعد باید ، در وجود حادث
 تواند بود .

۲۹۷- در دو نسخه ما : معلوم .

۲۹۸- م و ط : وبعد .

۲۹۹- م و ط : غير تام .

۳۰۰- م و ط : ونقلنا .

۳۰۱- م : این مادیست .

بیان این مقدمه چنین [۱۹۷] است که چون تخلف معلول از علت تامه محال است، پس هر چیز که امکان ذاتی بود او را، پس باشد او را چون عقول و افلاک و آنچه سابق بود بر زمان، و در حدّ تغییر نیفتد، همه حادث ذاتی اند، که علل از واجب الوجود مترتب است. پس هر چیز که حادث بود، او را علت تامه حادث شود. و این علل همه وجودی نتواند بود، که موجودات مترتبه متسلسله محال باشد پیش فلسفی. پس عدمات را دخل باشد در علت حوادث. و این عدمات قدیم نتواند بود، که اگر عدمات قدیم بودی^(۳۰۲) علت اوّل را، معلول نیز ازلی بود. پس عدمات حادثه باشد، یعنی موجودی پدید آید و معدوم شود، بعد از وجود عدم او را دخل باشد در حدوث حادثی. و چنین گویند الی غیر النهایه در جانب ازل. پس مدام حوادث پدید آیند و معدوم کردند، و حوادث دیگر به ظهور آیند. و هرگز علت وجود علت عدم نشود، پس امری باید سیال بذاته که آن امر نه به سببی موجود گردد و معدوم نشود، بلکه سیلان و تجدد در ذات معتبر باشد، تا سبب^(۳۰۳) حدوث و زوال حوادث گردد.

و اینک گفته‌ام که به سببی موجود گردد و معدوم نشود، معنی این سخن این نباشد که آن امر واجب الوجود باشد، بل^(۳۰۴) معنی این سخن آنست که تجدد و انصراف در ذات او معتبر باشد، و استقرار نتواند داشت، هر چند این صورت نامستقره را واجب الوجود ایجاد کرده باشد. بیان حال این خود پس ازین بیاوریم، چنانکه، حکماء گفته‌اند. و این حقیقت نیست الا حرکت و زمان. پس هر حادث در حدّ حرکت و زمان باشد، بلکه سیال باشد، چنانچه حرکت و زمان و تجدد و سیلان او منطبق باشد بر حرکت کل زمان او.

۳۰۲- م «بودی» ندارد.

۳۰۳- م: یا بسبب.

۳۰۴- م «معنی این سخن ... بل» ندارد.

پس ازین گوییم . این امر [۶۵پ] حادث زمانی چون متخلف است از علل سابقه ، و جمیع اجزاء زمان را از آن حیثیت که زمان است به آن حادث نسبت کلی باشد ، و كذلك نسبت علل سابقه ؛ پس مرجحی باید که تخصیص آن حادث را دهد به جزئی از زمان . و آن مرجح مباین آن حادث نتواند بود ، که نسبت مباین به جمیع اوقات مساوی است ، و این بین است به اندک تا مطلق . پس نباشد الا استعداد ماده که آن وقت که ماده را استعداد پدید آید ، آن حادث موجود شود ، و استعداد حادث شود ، و منحصراً او نباشد الا وضع حادث . و وضع حادث علت حرکت باشد . تفصیل سخن پس ازین بیاوریم .

و چون این سخن گفتیم گوییم : نشاید که استعداد وجود امری قائم بود به مباین ، به این معنی که چون آن امر موجود گردد ، حال باشد در آن مستعد ، و نه محل باشد ، چنانکه امکان استعدادی انسانی به حجری قائم بود که چون آن انسان پدید آید جدا بود از حجر ، پس هر حادث صورتی بود در ماده . پس اگر نفس حادث بود ، صورتی بود در ماده . و هر صورتی در ماده مجرد نتواند بود . پس نفس نیز مجرد [۱۹۸] نتواند بود .

و نشاید گفت که استعداد بدن تعلق است نفس را ، نه استعداد وجودات . پس چون بدن مستعد شود ، سبب تعلق نفس به بدن پدید آید ، و به آن سبب نفس موجود گردد . چرا که تعلق نباشد الا نسبتی یا صفتی ، و هر نسبتی و صفتی مؤخر بود از ذات^(۳۰۵) موصوف . و معلول موصوف باشد . و هیچ معلول شرط نشود وجود علت را .

اسکندر را این برین داشت که گفت : نفس مادی بود ، و صورتی در ماده . و دلایل تبرّد را چون تمام اعتقاد کرد ، گفت : نفس مادی بود در بدو حدوث ، و چون به حدّ عقلی رسد مجرد باشد . و اعتقاد کرد که مادی و صورت در ماده

مجرد نشود و مفارق از ماده .

و معلم ثانی ، ابو نصر طرخان ، را نیز اعتقاد اینست در کتاب « مبادی موجودات »^(۳۰۶) که گفت : نفوس که در عالم طبع بمآند و به حد عقلی نرسند ، بلکه تعقلی نداشته باشند . چون ماده باطل شود ، باطل شوند نفوس ایضا . (۶۶) و اما آنان که گفته‌اند نفس حادث است به حدوث بدون ، آن را گفته‌اند که حقیقت نفس انسان مثلا حقیقت نوعی است . و هیچ صفت نوعی متکثر الافراد نباشد ، الا اینکه پس از زمان با استعداد پدید آید . چه تکثر^(۳۰۷) افراد يك حقیقت بالذات نتواند بود ، که يك حقیقت است . و به لوازم نیز نتواند بود ، که لوازم مشترك است ،

پس يك فرد بیش نتواند بود از حقیقت ، و به مباین نیز بالضرورة نتواند بود ، که زید و عمرو در خارج به ذات شخصی^(۳۰۸) ممتاز است ، هر چند به ذات نوعی نباشد . پس چون امتیاز به امری مباین بود ، پس مانند که به اعراض مفارقه باشد امتیاز میان افراد طبیعت نوعی . و هیچ عرض مفارق لاحق امری نشود لذاته ، و اگر نه لازم خواهد بود . و این خلف است . پس چنین باشد که : يك بار ماده را استعدادی پدید آید ، و زید مخلوق گردد ، و بار دیگر استعدادی و عمرو . و این سلسله تبدل استعدادات منتهی شود به امری که متجدد و منصرم و غیر مستقر لذاته باشد .

پس پیدا کردیم که نفس حادث است . چه اگر قدیم بودی و سابق به زمان یا مع الزمان تمیز میان افراد او به عوارض مفارقه اتوانستی بود . که هر عرض مفارق مؤخر بود^(۳۰۹) از زمان . و به ذات و لوازم نیز نتوانستی بود ، چنانکه

۳۰۶- گویا سیاست مدینه ص ۱۳ چاپ هند .

۳۰۷- م و ط : يك ، هاشم ط : تکثر ظ .

۳۰۸- م : شخص .

۳۰۹- م : بودی .

گذشت . پس در ازل اگر نفس موجود بودی ، يك فرد بودی و مشخص به لوازم .
والحال که متکثر است ، یا لوازم ازو مفارقت کردی ، و این محال است . و یا
با او بودی ، و این نیست الا وحدت متکثرات .

پس ازین سخن «اسکندر» را جزم پدید آمد که نفس حادث است . و چون
گفت هیچ حادث مجرد نتواند بود ، گفت : نفس حادث مادی است . و چون تعقل
و مجرد را متلا زمان فهمید ، گفت : در حال تعقل مجرد است ، ^(۳۱۰) . پس اقرار
کرد که مادی و صورت در ماده مجرد تواند شد .

و اما کیفیت حدوث نفس ^(۳۱۱) پیش اوایل ، چنان است که گویند که :
چون بسایط عنصری ریزه شوند و درهم روند ، تندی کیفیات ایشان شکسته شود ، و
حالتی متوسط پدید آید که نظر به حرارت آتش و هواء سرد بود ، و نظر به برودت
آب و خاک گرم ، و نظر به رطوبت [۶۶ع] آب و هواء خشک ، و نظر به خشکی (۱۹۹)
آتش و زمین تر . و این کیفیت امری معتدل باشد . پس با این چهار ارکان را باهم
امتزاجی پدید آید که يك ذات گردند به این صفت ^(۳۱۲) ، یا چنان ^(۳۱۳) نشود ،
بل هنوز اجزاء را ازهم امتیازی باشد . اگر اجزا را هنوز ازهم امتیازی باشد ^(۳۱۴)؛
مر کبی نام پدید نیاید ، و صورتی از مبدأ درو به ظهور نرسد ، چون ابرو میغ
و بخارات ارضی و درود . و اگر یکی شوند ، باین معنی که امتزاج تام پدید آید میان
اجزاء عنصر ؛ صورتی در آن ممتزج به ظهور رسد به فیضان الهی درخور نزدیکی
آن مر کب به اعتدال حقیقی . به این معنی که : اگر مر کب نزدیک بود به اعتدال ،

۳۱۰- پس صلداى شیرازى ازین سخن باید هم بهره برده باشد .

۳۱۱- هاشم ط : کلام فى کیفیت حدوث النس .

۳۱۲- م « به این صفت » ندارد .

۳۱۳- م : چنین .

۳۱۴- م « اگر اجزا ... باشد » ندارد .

صورتی قبول کند که آثار وجود و^(۳۱۵) فعلیت بیشتر ازو به ظهور رسد. و اگر دور باشد از اعتدال، صورتی قبول کند که این آثار درو کمتر باشد.

پس اقرب امزجه به اعتدال مزاج انسان باشد که جامع است میان حفظ ترکیب و تغذیه و نمو و حس و ادراک کالیات. اما گفتند که: صورت عناصر در مرکب بالفعل باقی است که مزاج^(۳۱۶) با بقاء صورت عناصر باشد، و با عدم صور عناصر کون و فساد باشد. پس ترکیب نباشد، بل مرکب را يك صورت بود، و آن تغییر صورت اجزاء باشد.^(۳۱۷) پس این مرکب جسم بسیط باشد، و درو اختلاف طبایع نباشد، و حال آنکه در مرکب اختلاف هست، پس صور بسایط باقی باشد. و این مطلوب است و درین سخن هیچ از اوایل خلاف نکرده اند.

یکی از مردمان^(۳۱۸) گفت که: محال باشد که صور عناصر باقی بود در مرکب که صورت یا قوتی ضد صورت عنصری است. و جواب گفت که: محل صورت یا قوتی مثلاً مجموع است، و محل صورت عناصر اجزاء.

و این سخن غلط است که حلول سریانی است، و در اجزاء هست آنچه در مجموع است.

بل جواب باید گفت که صورت یا قوتی ضد صور عناصر نیست، بل کمال صور عناصر است، و هیچ کامل صورت ناقص را زایل نکند.

ولیکن عبارات ایشان درین مختلف است که: آیا منی مثلاً چون به حد نباتی رسد در رحم که جذب کند غذاء را، و صورت نباتی قبول کند که استعداد تمام تر شود، و قابلیت صورت حیوانی پدید آید، آیا چون به صورت [۶۷]

۳۱۵ - م « و » ندارد.

۳۱۶ - م « انسان باشد . . . مزاج » ندارد.

۳۱۷ - م « پس ترکیب نباشد . . . اجزاء باشد » ندارد.

۳۱۸ - هاشم ط: مراد ملای قوشچیست. (شارح تجرید طوسی)

حیوانی رسد، صورت نباتی باطل شود، یا صورت نباتی به جای باشد، و حیوانی بر او افزاید. و كذلك چون قبول صورت انسانی کند که نفس است، آیا صورت حیوانی باطل شود، یا به جای خود باشد، و صورت انسانی بر او افزاید؟

درین سخن گفتار پیشینیان مختلف باشد. از بعضی سخنان ایشان چنین ظاهر می شود که اول منی جسم شبیه به معدن است که نمو^{۳۱۹} درو ظاهر نیست. و چون در رحم استعداد صورت نباتی پدید آید، صورت معدنی باطل شود، و از صورت نباتی که در حد^{۳۲۰} وجود اعلی است از معدنی، کار صورت معدنی بیاید. (۳۱۹) و چون استعداد حیوانی پدید آید، صورت نباتی باطل شود، و از صورت حیوانی کار صورت نباتی بیاید (۳۲۰)، که صورت حیوانی اعلی است در حد^{۳۲۱} وجود از صورت نباتی. (۳۲۱) و كذلك چون استعداد صورت انسانی پدید آید، حیوانی باطل شود، و از نفس کار این همه صور به به ظهور رسد.

و این سخن کسی گوید که در ترقی^{۳۲۲} به فساد قابل باشد، [۲۰۰] و گویند ماده^{۳۲۳} عنصری هر صورتی که قبول کند صورت دیگر از او زایل شود. و بعضی از عبارات اوایل دلالت کند برین که فساد نباشد در ترقی^{۳۲۲}. یعنی چون نطفه به حد^{۳۲۱} نباتی رسد صورت معدنی به حال (۳۲۲) باشد، و چون به حیوانی رسد نباتی، و چون به انسانی رسد حیوانی.

و این شخص جایز ندارد که نفوس بسیار در یک ماده پدید آید. مثلاً زید را نفس حیوانی بود که به آن شعور جزئی داشته باشد، و هم نفس انسانی که به آن شعور کلی. بل گوید: همان نفس نباتی است که نفس انسانی شود، که نفس

۳۱۹ و ۳۲۰ - م : نیاید .

۳۲۱ - در (م) پس از این آمده است : در حد وجود .

۵۲۲ - م : محال .

نباتی نفس حیوانی بود بالقوه، و نفس حیوانی صورت انسانی بود بالقوه، و نفس انسانی عقل باشد بالقوه. و درین حرکت هیچ فساد نباشد. پس درین سخن به کسی نزاع نکرد که اجتماع نفوس حیوانی و انسانی مثلاً در زید محال است دو انانیت بود: یکی شاعر به خود و شاعر به شعور، و یکی شاعر به خود و بس، که این را شعور جزئی گویند.

ولیکن خلاف افتاد که: آیا تواند بود صورتی به حرکت صورتی دیگر شود یا نه، بل محال باشد که صورت حیوانی نطفه صورت انسانی (۶۷پ) گردد، و صورت انسانی مادی مجرد بالفعل شود.

و این خلاف از دو چیز ناشی شد. یکی آنکه بعضی گفتند: صور مرکبات هر یک نوعی هستند محصل در خارج و متمیز، که میان ایشان اتصال عقلی نیست. و بعضی گفتند: نه چنین است، بل کل صور مرکبات را اتصال عقلی است، و جدایی این صور از یکدیگر به قوه و فعل است و کمال و نقصان. و در هر حدی (۲۲۳) اسمی قبل کند در خور ظهور آثار فعلیه.

و ایضاً خلاف افتاد که: آیا استعداد صورت حیوانی مثلاً چون پدید آید، و با صورت حیوانی جمع شود، چه اینجا استعداد نه آن قوه بود که شرط کند عدم مقبول را به آن قوه، که در منطق نزدیک به این معنی را امکان استقبالی گویند. و چون استعداد صورت حیوانی جمع باشد با نفس حیوان، آیا این استعداد را شرط است وجود صورت نباتی یا نه؟

گفتند که: شرط است که این استعداد عارض نشود ماده عنصری را، آنکه مصور باشد به صورت نباتی، و صورت نباتی را دخل باشد در وجود این استعداد که مقدم است بالذات برین استعداد. پس اگر صورت نباتی باطل شود، استعداد صورت حیوانی نتواند موجود بود.

برخی گویند استعداد صورت حیوانی را شرط است صورت نباتی، یعنی: شرط حدوث است، نه شرط بقاء. بلکه در صورت نباتی استعداد حیوانی پدید آید، و چون حیوانی بهم رسد، نباتی به جای خود نماند.

بعد از نقل این سخنان گوئیم: آنکه گفت: محال است که آن صورت نباتی صورت حیوانی شود، گفت: اگر چنین باشد حرکت در جوهر لازم آید، و حرکت در جوهر محال است. اما اینکه حرکت در جوهر لازم آید، چه این صور همه جواهر اند^(۳۲۴) پیش مشائیه. و هر جوهری که جوهر (۲۰۱) دیگر شود. دو طریق تواند بود:

یکی آنکه ماده‌ای که حامل این صورت باشد حامل صورتی دیگر شود،^(۳۲۵) و صورت اول باطل گردد. این کون و فساد است و مطلوب.

و یکی اینکه حقیقت نفس حیوانی که در نطفه است نفس انسانی گردد، و این انقلاب (۶۸) ماهیت است و محال. و آنکه گفت فساد نباشد در هیچ مرتبه، نطفه را گوید، تمیز نباشد میان حقایق إلا به قوت و فعل و کمال و نقصان، و هر صور بالقوه دیگری باشد، و صور را همین امتیاز باشد. و این نه حرکت در جوهر است، بل جمیع صور را^(۳۲۶) اتصال عقلی باشد.

این سخنان مجمل است، و تفصیل این نباید الا پس از بیان معنی حرکت و اقسام آن که پس ازین بیان کنیم *إن شاء الله العزیز*، تا اعتقاد هر کس ظاهر شود هر چند این سخنان بعینه چون اتحاد عاقل و معقول است که پیش ازین بگذشت^(۳۲۷) بلکه بنای این رای بر آن است.

۳۲۴- ط: جواهر داند.

۳۲۵- م « دو طریق ... شود » نوارد.

۳۲۶- م « را » ندارد.

۳۲۷- م: گذشت.

و گنجایش دارد که صاحب این مذهب گوید آنچه «شرف الدین شفره» به تازی^(۳۲۸) گفته: «ما هذا إلا من الخيالات المحالة، وبناء الحايط على الامواج السیالة».

و أيضاً قایل به عدم فساد^(۳۲۹) گوید: استعداد نباشد الا عرض، و هر عرض را محلی باید موجود بالفعل. که موجود بالقوه راهیچ عرضی حلول نتواند کرد. پس جسمی که او را استعداد نفس حیوانی باشد این استعداد در آن جسم حال خواهد بود. پس یا اینست که در آن جسم حال است «من حیث الهیولی» بی مدخلیت صورت. و این محال باشد، چه قوه محض را عرض حلول نتواند کرد. و یا «من حیث إنه مصور بالصورة الجسمیة»، و این نیز راست نباشد، که جسم من حیث إنه جسم مستعد حیوانیت نباشد. و یا «من حیث إنه مر کتب معدنی» و این نیز محال باشد. پس «من حیث إنه نبات» مستعد باشد.

و استحالة این اقسام از آن باشد که حیوان جامع این آثار است از حفظ تر کیب و تغذیه و نمو و تولید مثل، و موجودی باشد یکی ازین کمالات، و صاحب دو تا به سه رسد و چهار، و تا به حیوان رسد که حس و حرکت را با این کمالات جمع دارد. و حیوان از بسائط عنصری فراهم آمده، و از قوه به فعل می آید. پس در رحم در و حالتی اخس پدید آید پیش از جالت اشرف.

و ایضاً گویند برین دلیلی نباید گفت که مشاهده است که حرکت نطفه های حیوانات در ارحام چنین است،

مجملاً گویند: جسم نباتی از آن رو که جسم نباتی است، (۶۸ پ) و در رحم استعداد صورت حیوانی پیدا کند. پس اگر صورت نباتی باطل شود، استعداد حیوانی بجای خود نماند. پس بانفوس متکثر در انسان جمع آید، و بایک صورت

۳۲۸- گویا از طباق الذهب (۸۹۷/۶ دانشگاه) .

۳۲۹- م : شاید .

باشد که به حرکت انسان بالفعل باشد. و هر يك ازین مرکبات را به دیگری متصل گویند که اول درجه معدن به عناصر متصل باشد، و آخرش (۲۰۲) به نبات. چون مرجان که در نمو ظاهر نشود بسیاری، و اول نبات این باشد. و كذلك قوی نباتی در قوت و فزایش بود، و (۳۳۰) در بعضی (۳۳۱) تغذیه و تنمیه و تولید هر سه ظاهر شود، و در بعضی تولید ظاهر نشود، چه بعضی را ماده آماده (۳۳۲) زیاد باشد که بجای نطفه نماید، و بعضی را نطفه نباشد. و چنین بود تا آخر نبات که کمال تمام گردد در و. چون درخت خرما که نه آثار حیوانی در و ظاهر شود از میل و عشق و سایر آثاری که به تفصیل در کتب مطوله مسطور است. و این آخر نبات باشد و متصل به اول حیوان که در و نباشد الا حس، چون صدف. پس مرتبه حیوان فزایش گیرد تا به حیوانی رسد که حواس همه در ایشان ظاهر باشد، و ذکاء و فهم داشته باشند، چون میمون. و این آخر حیوان باشد و پس ازین اول انسان بود، آن انسان که در آخر معموره بود، و به حیوانات و وحوش ماند، تا به انسانی رسد که آثار رویه و فکر در او ظاهر باشد، و ملکات نیک و اخلاق پسندیده و حکمت و غضب و شجاعت و عدالت. و آخر این انسان گویند متصل باشد به اول درجه فرشته، و گویند نفس به حرکت از حد نفسی به حد عقلی رسد.

حکیم بزرگ، ابوعلی مسکویه، در کتاب «فوز اصغر» (۳۳۳) گوید پس از

آنکه اتصال موجودات بسیطه بیان کرد:

فأما اتصال الموجودات التي نقول إن الحكمة سارية فيها، حتى وجدتها، و أظهرت التدبير المتقن من قبل الواحد الحق في جميعها، حتى اتصل آخر كل نوع بآخر، فصار كالسلك الواحد الذي ينتظم خرزاً كثيرة على تأليف صحيح،

۳۳۰- م «و» ندارد.

۳۳۲- در «آماده» نیست.

۳۳۱- م «بعضی» ندارد.

۳۳۳- فصل ۱ مسألة ۳ ص ۷۸.

حتى جاء من الجميع عقد واحد . فهو الذي تنبه عليه بالدلالة عليه بمعونة الله عز وجل : إن أول أثر ظهر في عالمنا هذا من نحو المركز بعد امتزاج العناصر الأول حر كة النفس في البنات ، وذلك انه يتميز عن (٦٩ ر) الجماد بالحر كة والاعتداء . وللبنات من قبول هذا الأثر غرض كثير ، مراتب مختلفة لا يحصى إلا أنا نفسه إلى ثلاث مراتب ، وهي الأولى والوسطى والأخرى ، ليكون الكلام عليه اظهر . وإن كان لكل مراتب من هذه المراتب غرض كثير ، وبين المرتبة الأولى والوسطى مراتب كثيرة ، لأننا بهذا التدبير يمكننا أن نشرح ما قصدنا إليه من إظهار هذا المعنى اللطيف . فنقول : إن أول مراتب النبات في قبول هذا الأثر الشريف هو لما نجم في الأرض ، ولم يحتج إلى برز ، ولم يحفظ نوعه ببذر ، كأصناف الحشائش ، وهو أولى في أفق الجماد . والفرق بينها هو هذا القدر المشترك من الحر كة الضعيفة في قبول الأثر من النفس ولا يزال هذا الأثر تقوي في نبات آخر يليه في الشرف ، إلى أن يصير له من القوة والحر كة ، إلى أن يتفرع وينبسط وينشعب ، ويحفظ نوعه بالبذر ، ويظهر فيه من أثر الحكمة أكثر مما ظهر في الأول . ولا يزال هذا المعنى يزداد في شيء ظهوراً إلى أن يصير إلى الشيء الذي له سابق (٢٠٣) و ورق ونمر ، يحفظ به نوعه ، وغراس (٣٣٣) يصونه بها بحسب حاجته إليها .

وچنين بيان کند زیادتی اثر نفس را ، وشدت ظهور آثار قوه ساریه ما بتحرک که منتهی نبات است در کمال . وپس از آن حیوانانی که در آن یک حس عام باشند ، (٣٣٤) که حس لمس است . واین مراتب فزایش کیرد تا به انسانی که در اطراف معموره باشد که حکم بهایم دارند ، و نشایند مگر بندگی را ، و خدمت نسبت به افرادی که در ایشان آثار نفس و ذکاء رویه است و فطانه است زیاده باشد ، چون سکن وسط معموره از اقلیم چهارم و سیم و پنجم .

و به این سخن اشاره کرد (٣٣٥) که : لا يزال أثر النطق يظهر إلى أن يصير إلى

٣٣٣- م : غوامسی ، ط : غواشی .

٣٣٤- م : باشد . ٣٣٥- ص ٨٢ همانجا .

وسط المعمورة فی الاقليم الثالث والرابع والخامس ، و يكمل هذا الأثر ، و يصير بحيث يراه من الذكاء والفهم، واستنباط الامور، والكيس في الصناعات، واستخراج غوامض العلوم، والاتساع في المعارف . ثم يتفاوت في هذه الرتبة ، حتى يبلغ بها إلى الواحد بعد الواحد ، في قوة الحدس و استقامة (۶۹پ) النظر وصحة الفكر ، وجودة الحكم على الامور الكائنة ،^(۳۳۶) والاختبار بالأحوال المستقبلية ، حتى يقال : فلانُ ألعمرى ،^(۳۳۷) و فلانُ محدث و ثقة ، وهذا كأنما ينظر إلى الغيب من وراء ستر رقيق .

ویس ازین بیان کرد کیفیت رسیدن انسان را به حد ملائک و بیان روح قدسی ، و آخر کار آدمیان ظاهر گردانید .

ماحصل سخن اینست که فلاسفه اوایل در کار نفس گویند : قوتی بود الهی ساری در کل موجودات ، و به حسب استعداد هر موجودی آثار او ظاهر شود ، بل در هر حدی آنچه ممکن باشد از آثار . و مثل زده اند کار نفس را با سیلان طبیعت ، به کار آنکه عکس او در آب افتاده باشد ، که هر چند آب روان بود عکس یکجا مانده پیدا بود .

من بی بضاعت را طاقت بیان نفس چنانکه هست نیست ، تمام سخن به کتابهای دانایان بزرگ اندر است ، چون ابونصر فارابی ، و ابوالفرج قمی ،^(۳۳۸) و ابوالبرکات بغدادی ، و استاد ابوعلی مسکویه ، و با افضل الدین کاشانی ، رضوان الله علیهم . و سخن ایشان نیز مشوش است یا مشکل که نتوان فهمید .

و اما گفتار ارسطو طالیس در باب نفس : در کتاب « اثولوجیا » گفت : عقل

۳۳۶- م : الکلیه .

۳۳۷- ط و م : المفتی .

۳۳۸- گويا ابوالفرج علی بن حسین ابن هندوی قمی بغدادی گرگانی در گذشته ۲۲۰

در کتاب النفس (۶۲۲/۲۳ مجلس) فهرست ۲ : ۴۰۰- ظاهره فلسفه ۶۵- فیلمها ۱: ۵۹۹

ساکن است در عالم خود، و به هیچ وجه قبول حرکت و تغییر نکند که در و هیچ بالقوه نباشد إلاً قوه امکانی که زوال آن قوه از و محال باشد، و عقل جویان محال نباشد. و چون هیچ قوه در و نباشد، نجنبند، که جنبش نباشد الاً جویان امری در جنبنده به قوه باشد، پس او را هیچ تغییر نباشد.

و به جای دیگر گفت: عقل چون مشتاق شد، نفس گردید.

و از انباز اقلیس نقل کرد که نفس خطائی کرد، واجب الوجود بر و غضب کرد، او را از عالم خود بدین جهان انداخت. و چون از خطاء پاک گردد، و استغفار کند، تا بر گردد به آن عالم خود.

و از فیثا غورس همین نقل کرد.

و از افلاطون شریف (۲۰۴) نقل کرد که نفس را خطاء نبود، بل خدا او را به این عالم انداخت، تا این عالم را از عقل بهره بود.

و تامسپطوس که شارح سخنان او است و اعتماد شیخ رئیس در کتاب «شفاء» بر و است گفت: نفس مجرد است، و حادث به حدود بدن.

و اسکندر که دیگری از شارحان است گفت: حادث است و مادی، و چون به حد عقلی رسد مجرد شود.

و فارابی نیز (۷۰) به این میل کرد در کتاب «مبادی موجودات».

و فروریوس صوری نیز همین گفت.

اما ظاهر عبارات «اثولوجیا» تقدم وجود نفس است بر بدن، و سخنان او نیز درین کتاب مختلف است.

قال ارسطو طاليس: ^(۲۳۹) «فنقول: إن، كل جوهر عقلی فقط ذو حيوه عقلية لا يقبل شيئاً من الآثار، فذلك الجوهر ساكن في العالم العقلي، ثابت فيه، ولا يسلك إلى موضع آخر، لأنه لا مكان له يتحرك إليه غير مكانه، وينساق إلى مكان

آخر عن مكانه . وكل جوهر عقلي له شوق ما . فذلك الجوهر مبدأ الجوهر الذي [هو] عقل فقط ، لاشوق له . وإذا استفاد العقل شوقاً ما ، سلك بذلك الشوق إلى مسلك ما ، ولا يبقى في موضعه الأول .

پس ازین گفت به چند کلمه : و «العقل إذا قبل الشوق سفلاتصورت منه . فالنفس إذا انما هو عقل تصور بصورة الشوق .

پس ازین گفت : ^(۳۴۰) «وأما ابنان قليس فقال : إن الأ نفس إنما كانت في المكان العالي الشريف . فلما أخطأت هي ، سقطت إلى هذا العالم . إنما صار هو أيضاً إلى هذا العالم فراراً من سخط الله تعالى .

اواز افلاطون نقل کرده گفت : ^(۳۴۱) «إن علل هبوط النفس إلى هذا العالم شيتين : وذلك أن منها يهبط بخطيئته وإنما يهبط إلى هذا العالم ، ومنها ما هبطت لعلته اخرى . غير أنه اقتصر قوله بأن ذم هبوط النفس وسناها في هذه الأجسام . وإنما ذكر هذا في كتابه الذي يدعى «طيماسوس» . ثم ذكر أفلاطون الالهی هذا العالم ومدحه ، فقال : «إنه جوهر شريف سعيد ، وإن النفس إنما صارت في هذا العالم من فعل البارئ الخیر . فان البارئ لما خلق هذا العالم ، أرسل إليه النفس ، وصيرها ، ليكون العالم حياً ذاعقل » .

اینست اختلاف عبارات اوایل در کار نفس .

«مدرك كلييات و جزئيات نفس است»

و اما ادراك نفس موافق آنچه اسکندرافریدوسی ، واستاد ابوعلی مسکویه ^(۳۴۲) گفته ، ودانای (۲۰۵) بزرگ ، بابا افضل الدین کاشی [گفته است] چنان است که نفس چون حاکم است میان کلیات و جزئیات ، پس مدرك کلیات و جزئیات نفس است ، که هر حاکم میان دو چیز البته آن دو چیز را تصور کند . و این (۷۰ پ)

۳۲۰ - ص ۱۳ چاپ بدوی (سیرا) . ۳۴۱ - همان میسر ص ۲۲ .

۳۴۲ - فوز اصغر فصل ۳ مسأله ۲ ص ۳۲ .

صور همه نتواند که در آید در ذات نفس . چه جزئیات را البته مقداری و وضعی باشد ، و هر چه او را مقداری و وضعی باشد محل^{۲۴۲} مقداری خواهد . و نفس را مقدار نباشد ، پس محل^{۲۴۳} امور مقداری نتواند بود . پس گفتند : نفس را جهت اتصال باشد باطبع ، و جهت اتصال با عقل . چون خواهد که ادراک کند کلیات را ؛ به ذات خود ، یعنی مرتبه وجود خود برگردد ، و آن صورت کلی در ذات خود بیابد . چه پیش این دانانان عاقل و معقول یکی باشد . و چون خواهد که ادراک محسوس کند ؛ از ذات خود فرود آید ، و آن محسوس ادراک کند ، یعنی نفس چنین حقیقتی باشد که با^(۲۴۴) محسوس و با^(۲۴۵) معقول تواند بود ، و در وقت ادراک محسوس محسوس باشد ، و در وقت ادراک معقول عقل باشد .

و این سخن در نهایت غموض است .

و بابا افضل گفت در کتابی ، پس از آنکه گفت : ^(۲۴۵) : « هیچ حس^{۲۴۶} از خود آگاه نیست ، و از مدرك دیگری ، که به حس نتوان شنید ، و به گوش نتوان دید ، و ایضاً چشم را نتوان دید ، و گوش را ^(۲۴۶) نتواند شنید ، » ، گفت : « و دانای عقلی خود را داند ، از آنکه ^(۲۴۷) به دانایی دانایی و مایه دانایی را توان داشت ، که میان دانایی و دانا مباینت نیست . و نیز دانایی حواس را هم به دانایی توان دانست ، از آنکه این ^(۲۴۸) دانشها و دانستها جزوی اند ، و دانایی به ذات کلی ، و کلی به همه جزویها فرارسد ، و هیچ جزئی کلی را فرا نگیرد ، و احاطه دانا به دانستها احاطه ذاتی است ، از آنکه دانستها در داننده بود ،

۲۴۳ و ۲۴۲ - م : نا .

۲۴۵ - عرض نامه در چهارم عرض چهارم ص ۲۳۲ .

۲۴۶ - ط « را » ندارد .

۲۴۷ - م : زانکه .

۲۴۸ - م « این » ندارد .

و ذات داننده و دانایی مبیانیت ندارند با هم . انتهى کلامه .

مراد از کلی وجود مجرد است ، و از جزئی وجود مادی ، که به اعتقاد او وجودات مجردة صاحب وحدت جمعی اند ، که مادیات چون اطلاق اند مجرد در ، چنانکه پیش ازین این سخن گفته شد .

و اما ابوعلی مسکویه گفت به کتاب فوز اصغر (۳۴۸) :

فتقول : إن النفس الناطقة يدرك الأمور المعقولة بغير النحو الذي يدرك الأمور المحسوسة . وذلك أنها إذا طالبت الأمور المعقولة ، انبسطت و رجعت إلى ذاتها ، كأنما تطلب شيئاً هو عنده . وإذا طلب الأمور المحسوسة؛ خرجت عن ذاتها كأنها تطلب شيئاً خارجاً عنها، فتحتاج إلى آلة يتوسل (۷۱) بها .

مبنای این سخن بر آنست که ایشان آخر درجه طبع را متصل دانند به اول درجه نفس ، و نفس را به رویی با طبع دانند ، و به رویی (۲۰۶) با عقل که او را این حالت باشد که در حد محسوس محسوس باشد ، و در حد معقول معقول .

و شیخ رئیس را عبارتی است نزدیک به این مطلب اتحاد عاقل و معقول در الهیات « شفاء » یکی در فصل نسبت معقولات که گفت^{۳۵۰} :

« إن إدراك المعقول للمعقول أقوى من إدراك الحس للمحسوس ، فإنه أعنى العقل يعقل ويدرك الأمر الباقي الكلي ، ويتحد به ، و يصير هو هو على وجه ما ويدركه بكنهه » .

و دیگر در فصل معاد پس از آنکه گفت ملاقات جسمانی به سطوح است ، گفت . « يكون حال ما وضعه بملاقاة السطوح بالقياس إلى ما هو سار في جوهره قابلة حتى يكون كأنه هو بلا انفصال . إذا العقل و العاقل و المعقول شيء واحد او قريب من الواحد » . انتهى کلامه .

۳۴۹ - فصل ۳ مسأله ۲ ص ۳۵ .

۳۵۰ - مقاله ۸ فصل ۷ ص ۳۶۹ .

اما إدراك نفس و ارتقاء او از محسوسات ، چنان است که نفس اولاً إدراك کند محسوس را ، و پس از آن دعائی بود از معقولات ، و ^(۳۵۱) درین مرتبه عقل هیولائی بود . پس ادراك مبادی معقولات کند ، چون «الكل أعظم من الجزء» ، و الواحد نصف الاثنين ، و الوجود و العدم لا یجتمعان ولا یرتفعان ، و درین مرتبه عقل بالملکة باشد . و چون نظریات را بداند ، چنانکه هر گاه خواهد احضار کند آن مطالب را ، بی کسب جدید ، عقل بالفعل باشد . و چون مشاهده نظریات کند به تفصیل ، عقل مستفاد باشد .

این همه بر اسلوب متأخران است ، ولیکن در کلام قدماء عقل بالفعل آخر مراتب باشد ، و همین مرتبه را عقل فعال گویند . و بعضی نام عقل مستفاد نبرند . و اگر گویند ، گویند : آن مرتبه ای باشد که متأخران آنرا عقل بالفعل گویند . و متصوفه سه مرتبه دیگر بر مراتب افزایشند ، و علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین گویند . اما این همه را فلاسفه عقل بالفعل و عقل فعال گویند . اگر کسی خواهد آن سخنان متصوفه را ، به کتابهای ایشان رجوع باید کرد .

اسکندر افریدوسی مراتب عقل را سه قرارداد ، چنانکه گفت ^{۳۵۲} :

«العقل (۷۱ پ) عند ارسطوطاليس على ثلاثة أضرب أو لها العقل الهیولائی . و قولی : «هیولائی» اعنی به عقلاً موضوعاً ممکناً أن یصیر کاملاً مثل الهیولی . قولی : هیولائی اعنی به ^(۳۵۳) شیئاً ما موضوعاً ممکناً أن یصیر شیئاً مشاراً إليه ، لوجود صورة ما فيه . ولكن إذا كان وجود الهیولی إنما هو أنه ممکن أن یصیر کلاً فی نفسه ، فهو من جهة ما هو كذلك ، فهو هیولائی . فان العقل أيضاً الذی لم یعقل بعد ، إلا أنه یمکن أن یعقل ، فهو هیولی . و قوة النفس التي هي هكذا ،

۳۵۱ - م « و » ندارد .

۳۵۲ - آغاز مقاله فی العقل علی رای ارسطوطاليس ص ۳۱ چاپ بدوی .

۳۵۳ - در هامش ط آمده : ظاهر آنکه کلامی اسقاط شد .

هی عقل هیولائی و نفس . و هو واحد من الموجودات بالفعل ، إلا أنه يمكن فيه أن يكون فيه كلاً ، بأن يصير منصور الأشياء الموجودة . ولا لمدرک الكل أن يكون بالفعل لطبيعتها التي يخصصه واحداً من المدركات، (۲۰۷) لأنه لو كان كذلك ، لكان إدراكه الأشياء التي من خارج ، يعوقه صورته التي يخصصه عن تصور تلك .

مطلب ازین سخن آنست که نفس وقتی که خالی است از جمیع صور، چنانکه عاقل بالفعل نیست معقول بالفعل نیز نیست ، که اگر او را صورت معقول بالفعل بودی، جمیع صور معقوله را تعقل نتوانستی کرد . چنانکه بصیر البته باید که از الوان خالی بود، تا (۳۵۴) جمیع الوان ادراک کند . و ذوق از جمیع طعوم خالی باشد ، تا جمیع طعوم ادراک کند . پس باید که نفس در مرتبه هیولائیة فی ذاته خالی بود از صورت معقول ، بل او را صورت معقول نباشد تا هر معقولی را تواند ادراک کرد . که اگر او را صورت معقول بودی، آن صورت معقول ادراک بعضی معقولات [می بود].

و گفت : این عقل هیولائی در همه آدمیان باشد ، و پس از آن گفت : و للعقل ضرب آخر وهو الذي قد صا وي عقل وله ملكة ، وقادر أن يأخذ صورة المعقولات بقوته في نفسه . وقياسه قياس الذين فيهم ملكة الصناعات ، القادرين بأنفسهم على أن يعملوا أعمالها . فإن الأول ما كان شبيهاً بهتولاً ، بل بالذين فيهم قوة يقبأون بالصناعة ، حتى يصير هو و هذا العقل الهولائي ، و من بعد أن صارت له ملكة ، واستعداد ان يعقل وأن يعقل ، فأتما يكون قد استكلوا في الذين صاروا يعقلون لهذا .

و پس گفت : و العقل الثالث و هو غير الاثنین الموصوفین و هو العقل الفعأل (۳۵۵) .

و این سخن را تا به آخر در بحث (۷۲) علم نقل کردیم .

و معلوم است که این قسمت نه قسمت مشهور است میان متأخران ، ولا

مُشَاحِصَةٌ فِي الْأَصْطِلَاحِ . واین مرتبه است که شیخ معلّم^(۳۵۶) بآن اشاره کرد که : «ثم تدهش» و مرتبه خوشی است که گفت «كنت في طيب» . و گمان فلاسفه اوایل اینست که تا کسی به مرتبه سیم از عقل نرسد از ، ذوال ایمن نباشد . چنانکه از کتاب «مبادی موجودات» فارابی پیش ازین نقل کرده شد .

وایضاً در تعلیقات گوید^(۳۵۷) که : رأی القدماء أنه يتولد من هذه الأُفْسِ

الانسانية ومن^(۳۵۸) العقل الفعالة نفوس تكون تلك الباقية والنفس الانسانية فانية.

مراد به نفوس انسانی آنست که انسان به آن انسان باشد . و این در حدّ عقل هیولانی بود که عقل بالفعل از کمالات ثابته انسان است ، و انسان به عقل هیولانی انسان بالفعل است . و چون به حدّ عقل فعال بالفعل رسد، چنانکه هیچ رابطه باقی نماند به عالم اجسام ، لیکن کم در ایام حیات توان رسید باین مرتبه ، و گمان ایشان بل نهایت کمال یافته ، استعداد تام است از برای اتصال تام با عقل فعال ، که موجب بقای ابدی است ، ولذت (۲۰۸) داریم . لهذا گفت : میان نفوس انسانی و عقول فعاله نفوسی پدید آیند که باقی بمانند .

اینست آنچه اوایل در کار نفس گفته اند ، و باقی گفتار در نفس بیادوریم پس

ازین هر جا که^(۳۶۰) مناسب بود . و نعود إلى الكتاب :

۳۵۷- ص ۲ چاپ ۱۳۲۵ دکن . ۳۵۸- م : معلوم .

۳۵۹- م و ط : بین .

۳۶۰- م « اوایل ... هر جا که » ندارد .

> نفوذ به احدیت ، دهشت ابدی ، قلم ، لوح و خلق <

قال المعلم : «انفذ إلى الاحدية تدهش إلى الابدية . وإذا سئلت عنها فهي قريبة . أظلت الأحدىة ، فكان قلماً . وأظلت الكلية ، فكان لوحاً ، جرى القلم على اللوح بالخلق » .

چون معلم گفت هر گاه چرا گاه ذهن تو آن جناب باشد ، وچشیدن تو از آن فرات درخوشی خواهی بود ، و پس از خوشی دردهشت و بیخودی . کیفیت دهشت را ايماء کرد که «انفذ [إلى] الاحدية» ، یعنی درابه يك تایی . و آن چنان باشد که نفس چون در مرتبه هیولانیه بود ، و مدرك بالفعل نباشد ، بل او را قوه ادراك صور معقولات باشد ، و ادراك صور معقولات چنین کند که کثرت مدركات حواس به قوت عقلی یکی کند ، که هر صورتی که در عقل باشد ، نظر به نفس مفهوم او کرده ، ابا از کثرت نداشته باشد . پس هر چه (۷۲پ) عقل او را ادراك کند به این طریق که به عقل در آید ، یکی باشد ، و هیچ جزئی به عقل در نیاید . پس کار نفس این باشد که جزئیات متکثره را به صنف یکی کند ، پس به نوع ، پس به جنس ، پس به جنس اجناس . پس ممکن همه را ملاحظه کند در ممکن ، غیر مستقل بینید در وجود ، بل محتاج محض بیند ، و وجود و شیئیت ممکن را از واجب بیند . و نفس تصور کند و واجب الوجود را قاهر و محیط بر هر شیء بیند^(۳۶۱) . چنانکه «نظام الدین نیشابوری» در تفسیر آیه کریمه «وإذا سألك عبادي عني ، فاني قريب» گوید : «لاذرة من ذرات العالم إلا ونور الأنوار قاهر» علیها ، محیط بها ، أقرب من رجودها إليها ، لا بمعنى العلم فقط ، ولا بمعنى الصنع والایجاد فقط ، بل بضرب آخر لا یکشف عنه المقال غیر الحال ، مع أن التصريح

بذلك يوجب شناعة الجهال .

پس به گمان ایشان ممکن را اعتبار نبینند،^(۳۶۲) و فنای مطلق [دانند] و موجود بالحقیقه واجب الوجود را، و^(۳۶۳) تا کثرت مطلقاً از بیش برخواسته نشود، و وحدت صرف هویدا نشود، که کثرت حجاب بود وحدت را. و چون حجاب نباشد وحدت بیان شود. به این معنی اشاره کرد معلم که: «انفذ الى الاحدية»، پس گفت: «تدهش إلى الابدیة»، ابدیت صفت دهشت مقدر است، یعنی: «تدهش إلى الدهشة الأبدیة»، و این اشاره به نکته است که «دهشت» در اوایل چون استقرار ندارد در نفس، چون برق گاهی ظاهر شود، و پنهان گردد. و این از آن نشود که قوت به^(۳۶۴) نفس هنوز چندان نیست، که اوهام و خیالات و حواس او را به آسانی نتوانند^(۳۶۵) که از آن مقام فرو کشیدن، بل چون به ذات خود برگردد، چنانکه ارسطو طالیس گفت، اوهام و خیالات او را جذب کنند به عالم کثرت. و این بود که گفت: «تدهش».

و خلاصی ازین اوهام و خیالات دو گونه (۲۰۹) تواند بود: یکی به معونت نفس ناطقه که عقل باشد، و قوه ملکی و استیلای او بر قوای دیگر. و این نشود الا به یقین اولی، و ملاحظه ذات احدیت بعد از آن، و فکر و ذکر تام و تأمل در صنایع و بدایع از روی بصیرت. ولیکن اصل و مایه این یقین باشد.

و این یقین ثابت بود، و قبول شدت و ضعف نکند، از آن روی که یقین است، ولیکن ملاحظه آن (۷۳) امر یقین شاید بود که گاه ملحوظ نباشد ملاحظه تام، که شواغل و موانع آن ملاحظه یقین را بجای خود بگذارد.

و مراد به زیادتی یقین رفع آن موانع باشد. و آنچه واقع است در ادعیه، آثوره

۳۶۲- م: نیفتد.

۳۶۳- م: او.

۳۶۴- م: «به» ندارد.

۶۶۵- م: نتواند.

از زیادتی یقین اینست به همه .

حال این دهشت چنین باشد ، تا آنگاه که ثابت شود در جان راه او ، و ثبات هنوز نباشد . بلکه خود بخود گاهی پدید آید ، چون شعله و گاهی فرو نشیند تا به حدی رسد که حیرت ثابت گردد ، و ملکه شود ، و مدام به سیر عالم ملکوت باشد ، و هرگاه خواهد ، متوجه این عالم شود .
و این طریق از فکر دانش است .

و برخی دیگر را طریق نه ایست ، بل ایشان ضعیف گردانیدن^(۳۶۶) اوهام و خیالات را به ریاضات و صیام . و چون این اوهام و خیالات کم شود ، قوت نفس و عالم خود پدید آید ، و انس به آن عالم بهم رسد ، و همان مقامات پدید آید که شمرده شد .

و برخی دیگر هر دو بجای آورند ، هم در فکر و تامل در علوم و حقیقت اشیاء جدّ و جهد بکار دارند ، و هم متوجه ریاضات و مجاهدات کردند ، و ترک و تجرید ، و این کس زودتر به این معنی رسد «وللناس فیما یمشقون مذاهب» .
طریق سیم و این کار حکماء الهیین که از دنیا و نعیم آن به خرقة و لقمه اقتضار کرده بودند . تمام این طریق تحصیل این مقام در کتابهای حکمت عملی است ، که صفات رذیله را چون رفع کنند و صفات فضیله را چون کسب کنند .
افلاطن الهی گفت معرفت و شناخت خدا جبلی نفس است ، و به سبب اوهام و خیالات پنهان شده است . چون موانع رفع شود ، به ظهور آید . پس آنچه واجب است ریاضت و مجاهده است . و گفت : ازینست که صاحبان ناموس الهی به عمل بیشتر فرموده اند .

مجملاً معلم که^(۳۶۷) «دهش» گفت ، اشاره به این است که حیرت هنوز

۳۶۶- م : گردانیدند .

۳۶۷- م : که معلم .

استقرار نداشته باشد، ودهشت ابدی پس از استقرار تام باشد. و این مقام فنای صرف باشد، و بقای مطلق، که او را زوال نباشد، که نفس ناطقه پیش فلاسفه زوال را نشاید. چه نشاید که لاحق شود امری را مگر که او را قوه قبول آن باشد. و آن قوه به امری قایم نباشد (۳۶۴پ) از آن روی که بالفعل موجود است. پس به امری دیگر قایم بود. و نشاید که به امری مابین الذات قایم بود، که استعداد قیاسی امری به مابین آن امر قایم نتواند بود (۲۱۰). پس آن محل استعداد زوال یا حال خواهد بود در آن امر، یا محل آن امر خواهد بود. نشاید که حال باشد در آن امر، که حال هرگز بافناء محل جمع نشود، و هر چیز که حامل استعداد فناء امری شود با^(۳۶۶) زوال او جمع باشد که مدام قابل یا مقبول جمع باشد و هرگز^(۳۶۷) حال بازوال محل جمع نباشد. پس نباید که محل باشد.^(۳۶۸)

و نفس را محل نتواند که عاقل است، و هر عاقل را گفتیم مجرد است، پس مدام باقی باشد. پس نفس را زوال نباشد ابداً. و چون ادراك معقولات را نفس به ذات کند نه به مشارکت آلات؛ از فناء آلات به او هیچ نقصان نرسد، و بماند مدام باقی، و ملاحظه ذات خود کند، و ملاحظه عقول^(۳۶۹) فعاله، و همه^(۳۷۰) در خود مشاهده کند فی نفسه، بی آنکه از صورتی عقلی انتقال کند به صورتی عقلی دیگر و یا فکری درو باشد، بل ثابت بود در دهر ابداً. چه انتقال در عالم حرکت باشد، و قوه در عالم فعلیت و شهود فکر و انتقال نباشد، که افق دهر است.

و ازینست که فلاسفه گفته‌اند: چون نفس از کمالات خود فارغ شود، از

۳۶۶- م: تا.

۳۶۷- م: باشد جمع او هرگز،

۳۶۸- م: باشد نفس.

۳۶۹- م «عقول» ندارد.

۳۷۰- م «همه» ندارد.

افق زمان به افق دهر انتقال کند . یعنی از عالم متغیرات و فکر و رویه ، و انتقال از معقولی به معقولی ، و از حالی به حالی بیرون رود ، و ثابت و باقی و مثلثاً به لذت حقیقی که دافع الم نباشد بماند ابدالاً بدین .

قال المعلم الأول ارسطوطاليس في «اثولوجيا» في الميمر الثاني^(۳۷۱) : «فنقول إن كل علم كائن في العالم الأعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان ، لأن الأشياء التي في ذلك العالم كونت بغير زمان . فلذلك صارت النفس لا تكون بزمان . وكذلك صارت النفس تعلم الأشياء التي كانت تتفكر فيها هيئتها أيضاً بغير زمان . ولا يحتاج أن تذكرها ، لأنها كالشيء الحاضر عنده . فالأشياء العلوية و السفلية حاضرة عند النفس في العالم الأعلى العقلي . والحجة في ذلك الأشياء المعلومة ، فإنها من شيء إلى شيء ، هناك ، ولا تنقلب^(۳۷۲) من حال إلى حال ، ولا تقبل القسمة من الأجناس إلى الصور ، أي من الأنواع إلى الأشخاص ، ولا من الصور إلى الأجناس و الكليات صاعداً . فإذا لم يكن الأشياء المعلومة في العالم الأعلى على هذه الصفة ، كانت كلها حاضرة . ولا حاجة للنفس إلى ذكرها ، لأنها تراها عياناً كيف لا يخرج من شيء .»

یعنی از محسوسات بالفعل «إلى شيء» یعنی به سوی عقل که کار نفس درین عالم زمانی چنین باشد که بیرون از و کلیات و حقایق از چیزی که اشخاص اند ، و برساند به چیزی که عقل بالملکة است . به خلاف عالم عقل (۲۱۱) بالفعل که هیچ از محسوس بر نیارود ، و از حالی به حالی نگردد که عقل بالفعل^(۳۷۳) است ، و حرکت نکنند از قوه به فعل .

و گفت : «لا يقبل القسمة» یعنی تجزیه قبول نکند . و تجزیه عبارت است

۳۷۱ - ص ۳۰ چاپ بدوی .

۳۷۲ - م وط : بلفت .

۳۷۳ - م «بالفعل که هیچ بالفعل» ندارد .

از معانی متکثره به این طریق که از انواع به اجناس آید، چنانکه درین عالم . و حدّ عقل جزئی که مدام اعم اعرف عند العقل بود و پس از آن، و كذلك از جزئی به کلی صعود نکند، چنانکه حال عقل هیولانی است . بل کل موجودات را به يك نظر ملاحظه کند، و عقل باشد. و عقل کل بالفعل^(۳۷۴) است، چنانکه مکرر از کتابهای فلاسفه نقل کرده شد .

پس گفت: « و إذا سألت منها ، فهي قریبة » . چون فرموده به ملاحظه ذات احدیت و عالم عقلانی و مجردات و ثابتهات، خواست که بیان کند که این امر ممتنع نیست و متعذر نه، بل بعد ذات احدیت از مخلوقات به سبب نقصان مخلوقات است . و اگر نه، واجب الوجود قریب است از جهت احاطه به کل، و قریب است از جهت عالمیت، و قریب است از جهت ربوبیت که « أنا اقرب اليكم من جبل الوريد » . و گفت: « و نحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون » . و این قرب هرگز زایل نگردد، و بطلان نپذیرد . و هر گاه قریب باشد، تأمل در صنایع و بدایع از روی فکرت و روبه ممکن باشد . و چون این ممکن بود، مقام فناء نیز ممکن بود، که همین بقاء ثابت است که هرگز از کمال چیزی نقصان و زوال پدید نیاید . پس رسیدن به حدّ عقلی نفس را باطل نکند، هر چند نام نفس ازو زایل گردد، بل نفس تمام شود .

به این سخن اشاره کرد حکیم بزرگ حکیم سنائی که گفت:

از رفتن خود ای جان میندیش که در قوت

در آج عقابی شد چون شد به عقاب اندر

ما حصل گفت از اینکه حکماء گویند: (۷۵ پ) نهایت کمال انسانی این باشد که استعداد تام پدید آید او را از برای اتصال عقلی به عقل کل، هر چند درین نشأه اتصال تام نتواند بود .

پس اشاره کرد به معنی ابداع به این طریق که « اظلت الاحدیة ، فکان ظلها قلما »، چون ابداع و حقیقت آن در نهایت غموض است ، که امری پدید آید و هیچ نباشد از علل اربعه ، سوای ذات فاعل ، که فاعل موجود باشد ، و ماده و صورت و غایه سوای ذات فاعل نباشد ، پس امری پدید آید « لا عن شیء » .

اینست که به مثل اداء کرد و گفت : سایه انداخت ذات احدیت. و این معنی وجه گفت که ذات واجب الوجود را نور گفته اند ، که عدما مثل زده اند به ظلمت ، و وجود را به نور .

و چون حقیقت وجود مطلق عین ذات احدیت است ، هر چه غیر واجب الوجود است معدوم است و ناچیز . ولیکن معدوم مطلق نیست ، بل او را نصیبی از وجود هست ، چنانکه ظل موجود نیست ، و عدم مطلق هم نیست ، بل عدم عمّا من شأنه الوجود است . لهذا معلم گفت : سایه انداخت . یعنی آنچه نور مطلق است ذات واجب الوجود است ، و ممکن سایه (۲۱۲) و این ظل قلم است ، یعنی عقل کل . چه فعالیت درو ظاهر تر است که فیض باو نسبت دهند . پس گفت : «سایه انداخت کلیه» ، یعنی ذات واجب بار دیگر سایه انداخت به شرائط^(۳۷۵) سایه اول .

و ذات کلیه گفت ، چه پیش بیان کرد که کل است در یکتایی . و این سایه دویم لوح است ، که عبارت است از نفس کلیه ، که چون لوح قبول کند صور را از عقل کلی .

و تواند بود که کلیه عبارت از مجموع ذات احدیت و عقل کل باشد . و مراد به جریان قلم فیضان صور موجودات است بر نفس کلی تا به نفوس منطبعة افلاک رسد و درین عالم ظاهر شود به تفصیل الی غیر النهایة . پس ازین بیاریم این سخن را .

و چون صور عدد غیر متناهی جایز نباشد در عالم شهادت مطلقه به اعتقاد فلاسفه و این قلم موجود ، رفع استبعاد را گفت :

« نامتناهی در عالم خلق ممتنع است و در عالم امر واجب »

فصّ . امتنع ما لا یتناهی ، لا فی کلّ شیء ، بل فی الخلق و ماله مکان ؛
 > و واجب < فی الأمر ، فهناك الغير المتناهی کم شئت .

در آنچه در مکان بود غیر متناهی محال است به برهان (۷۶) سلّم و تطبیق
 و مسامته که به تفصیل آن براهین در کتب قوم مذکور است ، و انظار و اجوبه .
 و آنچه در ترتیب بود نیز غیر متناهی محال است چنانکه به آن اشاره کردیم پیش ازین .
 ولیکن در عالم امر یعنی مجردات واجب است ، که ایشان محیطاند به کلّ
 اجزاء زمان و حوادث غیر متناهی دفعه ، و کل بالفعلاند ، و پس در آن عالم
 غیر متناهی باشد چندانکه خواهی ، همه با هم جمع ، که موجودات آن عالم
 بالفعلاند ، و بری از قوه سوای قوه امکانی . و هر چند از ایشان به این عالم رسد ،
 نقصان نپذیرد ، و کم نشود ، و به همه رسد .

چون طبیعت که اگر همه افراد مرکبات باطل شوند ، و یکی بماند طبع
 همان در کار باشد . و چون صد هزار ازین که هستند فزون آیند ، طبیعت بهم رسد ،
 و مانده نگردد . و حقیقت مرکبات حقیقت جمعی باشد ، چنانکه مکرر گفته شد .
 و تعاقب و تدریج به سبب نقصان هیولی درین عالم پدید آید ، که چیزی نویسند
 که همه مطالب پیش او جمع باشد به سبب نقصان نقوش در خارج ، که البته به
 حرکت پدید آیند ، حرفی بعد از حرفی نویسند . و این بگذشت پیش ازین به .
 چندی . و نعود الی الکتاب :

< عالم ربوبی، عالم امر، عالم خلق و دوران عوالم بهمبدأ تعالی >

قال المعلم: فص . لحظت الأحدثية نفسها ، فلحظت القدرة، فلزم المعلم الثاني المشتمل على الكثرة. وهناك أفقُ عالم الربوبية ، يليها عالم الأمر . يجري به القلم على اللوح، فتكثر الوحدة حيث يغشى السدرة ما يغشى، ويلقى الروح والكلمة. وهناك أفق عالم الأمر ، يليها العرش و الكرسي والسماوات ، كلُّ يسبح بحمده . ثم يدور على المبدأ ، و هناك عالم الخلق يلتفت منه إلى عالم الأمر ، و يأتيه كلُّ فرداً .

اراده تفصیل کرد به کیفیت ملاحظه ذات احدیت را ، و گفت : چون ملاحظه کردی بر وجه کمال، لازم آمد علم ثانی، که عبارت از عقل کل است (۲۱۳) که کل ثانی گفت حکیم او را. و درین مرتبه ربوبیت و پروردگاری ظاهر شود، چه صفت اضافی است، و (۲۷۶) نسبت به معلول برای واجب الوجود ثابت است .

وفاق به این اعتبار است که مرتبه پیش ازین به جز ذات بحت احدیت چیزی نیست . « یلیها عالم الامر » که عبارت است از عقول مجردة روحانیة . « بجری به » یعنی به عالم امر و یا به علم ثانی . و بای صله و سبب هر دو احتمال دارد .

جاری شد قلم بر لوح به نگاشتن صور علمیه بر نفس کلیه ، و پس متکثر شد وحدت . چون این صور از حدّ عقلی (۷۵پ) به نفس فرود آمد، و این حالی بود پیوشاند سدره را آنچه پوشاند . گویند مروی است که سدره درختی است در آسمان هفتم . و تواند بود که اینجا مراد همان نفس کلیه باشد . و پوشانیدن او به صور عقلیه که نفس به رویی با عقل باشد و به رویی با طبع . و ملاقات روح و کلمه همین باشد که روح عبارت از عقل باشد ، و کلمه صورت عقلی که بر لوح که نفس است نگاشته .

و کسب صور عقلی را میتوان بود که ملاقات گفته باشد با عقل ، که چون نفس کلی با عقل ملاقی شود صور عقلی درو ظاهر شود . و شاید که روح کلی باشد ، و کلامه نفوس کمل انبیاء . چنانکه عیسی را کلامه الله گویند ، یعنی اینجاست که روح که عبارت است از روح قدسی که بر قلب انبیاء نازل میشود درین مرتبه باشد ، که روح نبی از حد نفس کلی بگذرد و ملاقات کند با روح قدسی . و این حل به آنچه خواهد در معنی نبوت مناسب تر است . و اینجا افق عالم امر است که پس ازین عالم طبیعت باشد . و اینست که گفت «علیها العرش» ، یعنی آسمان نهم ، «والکرسی» که آسمان هفتم است . «وسموات سبعه» مر این عالم جسمانیات و افق طبیعت . و درین مرتبه هم ترتیب هست ، که اول در وجود نفس است ، پس طبیعت ، پس صورت ، پس هیولی . مجملی به این اشاره کردیم موافق آراء فلسفی .

پس گفت : «ثم یدور علی المبدأ» یعنی چون به عالم جسمانی رسد ، اثر فیض و اجسام ابداعی پدید آید . «یدور» یعنی «بعود» . و درین صورت «علی» به معنی «الی» است ، که حروف جاره بعضی به معنی بعضی می آید . پس برگشت سلسله وجودات به سوی مبدأ که مرکبات پدید آمد ، و قوتهای نباتی و حیوانی و نفسانی ظاهر شد در عالم عنصر و قوه نطقی ، پس قوه ناطقه به فعل آمد ، و نحو عقل بالفعل رسید . و این موافق ظاهر «علی المبدأ» است . و شاید که «یدور علی المبدأ» معنی این باشد که مبدأ «مدار علیه» این حرکات است که هر متحرک از قوه به فعل حرکت ، که حرکت نباشد الا خروج از قوه به فعل علی سبیل التدریج و شوق کل خیر است که متحرکات به سوی خیر حرکت کنند .

پس حرکت بر مبدأ است ، یعنی مدار حرکات بر و است : یا به طبع چون (۲۱۴) - (۲۷۶) حرکات نبات ، و حرکات طبیعی حیوان و انسان ، و یا به اراده چون حرکات ارادی حیوانات و حرکات افلاک . ولیکن هر چیز در هر حرکتی جویای فعلیتی بود . پس گفت «کل یسبح بحمده» یعنی : هـ - ربك ازین افلاک و مافیها تسبیح

خوانند. و تسبیح خوان: از آنند که هر يك دلالت دارند بر تنزیه ذات احدیت و جدایی او از قوت و امکان. و با گوییم: تسبیح خوانی عبارت است از نفس اطاعت، که جمیع موجودات بالطبع مطیع اند واجب الوجود را. و بای «بحمد» احتمال سبب وصله هر دو دارد، که به سبب ثنای او تسبیح خوانند به زبان حال؛ یا تسبیح خوانی به این طریق است که ثنا گویند.

پس گفت: «و هناك عالم الخلق»، یعنی این حرکت عودی ابتداء عالم خلق است، که حوادث زمانی باشد و مسبوقات به ماده و مدّه. و این عالم فساد است و کون، و عالم شرور است و آفات، و عالم تغییر است و تبدل.

و اساس ثبات این عالم بر تغییر نهاده شده است، و عالم تضاد است که مدام صور هیولی یکدیگر را باطل و ناقص کنند، به همین سبب شر و فساد پدید آید. و این حرکت حیات این عالم باشد و این عالم را زنده دارد. و حرکت در افلاك باشد الاشوقی، و این شوق به گمان ایشان شوق دائم است و زوال نپذیرد. پس حرکت را زوال نباشد، پس زمان را. و این حرکت و زمان سبب اختلاف اوضاع شود فلك را. و درین عالم نیست، چه بعضی اجسام شمالی بود، و بعضی جنوبی، و بعضی مشرقی، و بعضی مغربی، و بعضی بر نفس معدّل.

و این اختلافات سبب اختلاف تأثیرات و تدبیرات کواکب شود. و این اختلاف تدبیرات سبب اختلاف استعدادات شود. و اختلاف استعدادات سبب اختلاف صور. پس هر وضعی سبب صورتی شود عالم عنصری را، و زوال آن وضع سبب زوال آن صورت. و حوادث لایزال پدید آیند و ناچیز شوند. و هیولی مصور شود به صورتی دیگر به استعدادی دیگر. و عالم خلق چنین باشد، و مدام اثر فیض به این عالم رسد. و این فیض مختلف باشد به سبب اختلاف قوایل، و انواع موجود باشند و اشخاص فاسد. و اول جنبش عناصر سوی فعلیت حرکت ایشان باشد به سوی معدن (۷۶ پ)، تا صورت معدنی به ظهور رسد، و كذلك متصل شود به انسان و

انسان به فرشته متصل باشد به گمان ایشان . و این مراتب به وجود کل متصل باشند ،
 وجدایی نباشد الا در نظر حسّی . و این حرکت و زمان سبب ارتباط حوادث شود
 به قدماء .

و آنچه از ارسطو طالیس درین باب نقل کرده اند چنان است که : هر گاه تخلف
 معلول از علت تامه (۲۱۵) محال باشد ، و چیزی را امکان ذاتی بس بود در وجود ،
 او با علت « مع » موجود باشد ، و اثر فیض قبول کرده باشد بی استعدادی . و هر
 چیزی^(۳۷۷) که اثر فیض قبول نکند بی استعداد البته حادث باشد ، که ماده باید
 که سبب حرکت مستعد شود ، و آن امر از آن ماده پدید آید .

پس دو قسم موجود پدید آید : یکی حوادث ذاتی ، و یکی حوادث زمانی .
 و این دو قسم موجود بهم مربوط نشوند . به این معنی که یکی علت دیگری شود .
 الا به وجود امری بینهما ، که آن امر را جهت ثبات باشد ، و به آن اعتبار در
 دهر باشد ، و به اعتبار دیگر متجدد شود ، و سبب حدوث زمان گردد و زمانیات .
 و این موجود نباشد الا حرکت .

تفصیل این سخن چنان است که حرکت « کون المتحرك بين المبدأ والمنتهی »
 است به حیثیتی که هر چند از حدود مسافت که فرض کرده شود متحرك « قبل آن
 الوصول ، در آن حد نباشد ، و « بعد آن الوصول » نیز در آن حد نباشد .

و پیش فلاسفه این حرکت در افلاک ثابت بود ، بل در عناصر ، چنانکه گفته
 شود . و درین حد دهر باشد . و این کونی باشد شخصی نه نوعی ، چه حرکت پیش
 ایشان امر واحد بود ، و سکون در میان حرکت فلکی در نیاید . و اگر نه ، سبب
 انقطاع زمان شود . و این کون شخصی موجود ثابت « ابد الدهر فی ذاته » به حیثیتی
 باشد ، یعنی به حیثیتی که هر حد از حدود مسافت که فرض کرده شود متحرك
 قبل آن الوصول در آن حد نباشد ، و بعد آن الوصول نیز . و بودن متحرك میان مبدأ

و منتهی به این حیثیت ثابت و دهری بود. و علتش شوق طبیعی یعنی ذاتی نفس فلکی، که آن شوق دایم است.

و مبدأ و منتهی در حرکت افلاک پیش ایشان فرضی است. و حدود (۲۷۷) مسافت فرضی است، که جزء لایتهجری باطل است. و این کون به حیثیت خاص را قسمت نیفتد فی ذاته، مگر به اعتبار موافات حدود مسافت که در هر آن فرضی، متحرک محاذی جزء فرضی از مسافت شود. پس این حرکت ثابت دهری باشد، و به اعتبار حدود مسافت در حد تجدّد باشد. به این معنی که هر جزء فرضی متحرک محاذی شود حدی فرضی را از حدود مسافت. و از محاذات متحرک حدود مسافت را امری مقداری در خیال در آید، و در خیال اجزای او جمع باشد. و هر جزء از و نیز منقسم باشد، که خیال را طاقت تصور امور غیر منقسمه نباشد.

و این حرکت در خارج موجود نباشد، چرا که متحرک محاذی شود جزء فرضی از مسافت را، نه جزء بالفعل را. بل او به حیثیتی باشد که محاذات با حدود فرضی از و منتزع شود. و هر گاه محاذات با اجزای بالفعل نبود، آنچه از محاذات لازم آید در خارج نباشد. و اهمه (۲۱۶) از استیلائی که بر عقل دارد پندارد که این محاذات و موازات متحرک با حدود بالفعل است مسافت را در خارج. و این محال باشد، که حدود مسافت در خارج نیست.

چنانکه نقطه در میان خط متصل فرض کنند. و آن فرض سبب انفصال بالفعل آن خط نگردد. حرکت هم آن چنین محاذی گرداند متحرک را با حدود مسافت. و هیچیک ازین حدود و محاذات بالفعل نباشد، بل گویی يك محاذات سیال است، نه محاذیات و حدود بالفعل. بل گوئیم این کون مستمر ثابت به این حیثیت به رویی متجدّد است، یعنی از جهت موافات و محاذات حدود مسافت. و به این^(۲۷۸) اعتبار متجدّد باشد، که هر آنی در حدی بود، و آنی دیگر در حد دیگر، پس از آنکه

از آن حد مزایلت کرده باشد . و این آنات و حدود چنانکه گفتیم آنات و حدود اعتباری باشند . و به همین اعتبار او را مقداری باشد مستمر حال در ماده جسمی که معلول حرکتش باشد ، و حرکت از ثباتات .

و چنانکه مقدار جسم متصل باشد بی تجدّد مقدار (۷۷پ) حرکت موجود بود بانجدّد ، که حرکت به حیثیتی متجدّد است ، و از همین حیثیت مقدار خواهد ، نه به آن جهت که کونی ثابت باشد ، که به این اعتبار در حد دهر باشد .

پس چون حرکت گفتی کون شخصی را علت امور ثابت است ، لازم بود وجود علل خود را . و هرگز باطل نگردد . و چون کون به این حیثیت است ، و این حیثیت را علت ذات حرکت . که اگر این حیثیت نبودی حرکت موجود نتوانستی بود ، چون اربعه بدون زوجیت . پس این حیثیت لازم حرکت افتاد .

پس رسیدن به هر حدی از حدود مسافت متحرک را ضروری باشد من حیث انه متحرک ، و مزایلت از آن حد نیز ضروری باشد ، به همان حیثیت که حرکت را نحو وجود چنین باشد ، که متحرک را رساند به هر حدی ، و از آن حد مزایلت فرماید . پس علت تامه رسیدن به این حد فرضی مثلاً نباشد ، الا نفس حرکت ، و مزایلت از آن حد سابق هر چند حدی و حدی نباشد ، بل چنان است که گویی يك محاذات مستمر است . و هر جا ملاحظه کنی در همان ملاحظه حدی پدید آید و محاذاتی . بل علت تامه این جزء فرضی حرکت ، یعنی محاذات به این حد مسافت اصل حرکت ثابت دهری باشد ، و مزایلت از جزء سابق به همان معنی که گذشت .

و این جنبش بجنباند عالم عنصری را ، که محیط است به عالم عنصری . و ماده عنصری قابل جنبش است - نه چون ماده فلکی است پیش فلاسفه ، که چون صورتی قبول کند محال باشد که صورتی دیگر بر و لاحق شود - بل ماده عنصری هر صورتی که قبول کند ، بعد از آن و قبل از آن ، صورتی دیگر قبول کند و داشته باشد . پس به ضرورت ماده عنصری بجنبند . یعنی جسم مطلق ؛ نه هیولی که بالقوه محض

است. و همین جسم مطلق را ارسطو طالیس به کتاب (۲۱۷) «سمع کیان» هیولی کل گوید.

و این ماده عنصری به سبب این حرکت گاهی استعداد گرمی دارد، و گاهی سردی، و گاهی ترشی، و گاهی شیرینی، و گاهی نرمی، و گاهی درشتی. (۲۷۸) و قبول صورت آبی کند، و گاهی آتشی. و گاهی قبول صورت خاکی کند، و گاهی آبی. و به این جنبش صور لاحق او شوند و جدا شوند، و آثار قوت‌های ساریه از مبادی عالیّه و افلاک درو ظاهر شود و ناپدید گردد. و این حرکت نیز متصل باشد اتصال عقلی. و جمیع مراتب بهم اتصال عقلی داشته باشد، و در نظر حس اثنیثیت و جدایی نماید، و در نظر عقل نباشد الا کمال وجود.

مولانای رومی این معنی را به شعر گفته:

عالم چون آب جوست بسته نماید ولیک میرود و میرسد نو نو این از کجاست؟
این بنا بر این گفته که به حسب حس نیز یک اتصال باشد کاذب، که حس توهّم کند، که هر فرد چون پدید آید مدتی باقی باشد بسی تغییر. و نه چنین است.

و چون حکیم اشاره کرد که در آن عالم غیر متناهی در غیر متناهی است، این فیض هرگز منتهی نشود. و ناقص نگردد، مگر، به نقصان ماده و عدم قبول بهم رسد. و ازینست که بعضی گمان برده‌اند که حرکت در جوهر معقول است، چه صور عناصر را به هم متصل گمان برده‌اند، در میان، عدمی قابل نشده‌اند.

مثالش: نطفه در رحم، چون صورت منوی گذارد و نباتی بردارد، گویند: صورت نباتی را اتصال باشد به صورت منوی یا نباشد؟ اگر اتصال نباشد آن بطلان صورت منوی بعینه آن حدوث صورت نباتی نتواند بود، که اجتماع صور لازم آید. و غیر نیز نتواند بود که ماده منی در زمانی بی هیچ صورتی بماند. و دیگر ایشان گمان دارند که این آنات به حسب واقع نیست، بل استعدادی بود متصل و

شخصی ، و صورتی متصل و شخصی ، و در حدی نامی برو افتد .

تفصیل این سخن چنان است که حرکت در مقوله عبارت است ازین که افراد آن مقوله بر ماده متحرک طاری شوند و زایل گردند ، و اینست که حرکت را بعضی از مقوله افعال گمان برده اند ، چنانکه از بعضی ظواهر کلمات شیخ رئیس مستفاده میشود .

به همه حال در حرکت چند چیز باید: مبدأ و منتهی و متحرک و غایت و مسافت و متحرک . و (۷۸ پ) حرکت در هر امری به این معنی باشد که آن امر مسافت باشد . چون حرکت در این ، که متحرک را هر آن فرضی اینی بود به فرض جدا از ایون سابق ، به این معنی که این ایون متصل مستمرند ، و از هم جدا نتوانند بود ، که تنالی آنات محال است .

و حرکت در کیف عبارت است از کیفیاتی که لاحق متحرک شوند . و این گفتن کیفیات نه چنین تواند بود ، که در هر آنی کیفیتی باشد به همان سخن . بل کیفی بود سیال ، که هر گاه ملاحظه کنند به توهم کیفیتی معین داشته باشد . و این از آن باشد که توهم چیزی را که ملاحظه (۲۱۸) کند ثابت ملاحظه کند نه سیال ، و منقسم ملاحظه کند نه غیر منقسم . پس در حقیقت در آن وقت متحرک را ساکن خیال کند ، و شاعر به آن نباشد . پس حرکت در کیف مثلاً چنین نباشد که هر آنی کیفیتی و یا دو آن^(۲۷۹) يك کیف باشد ، که نه جزء لایتهجزی موج-وداست ، و نه متحرک که ساکن است . پس کیفی بود سیال .

و در این صورت دو احتمال باشد : یا حرکت آن کیفیت سیال است ، و یا قبول کردن متحرک آن کیف را حرکت است .

آنکه گفت : آن کیف سیال حرکت است^(۲۸۰) ، گفت : حرکت در هر

۲۷۹ - م : دون

۲۸۰ - م « آنکه گفت . . . است » ندارد .

مقوله از آن مقوله است؛ و آنکه گفت: قبول کردن متحرك آن کیف را حرکت است، گفت حرکت از مقوله الافعال است. و چون حد حرکت شامل است جمیع انحاء حرکات را، و به گمان ایشان مقوله جنس عالی است، حرکت در هر مقوله از آن مقوله نتواند بود، که میان دو مقوله جنسی مشترك نباشد. و ازینست که شیخ در جایی از «شفاء» گفت: «إِنَّمَا لَتَشُدُّ فِي عَشْرِيَةِ الْمَقُولَةِ»، و تجویز کرده که حرکت مقوله علیحده باشد.

به همه حال این حالات متحرك را هست کیف سیال مثلاً، و قبول متحرك آن کیف سیال را. و حرکت، چنانکه از ارسطو طالیس نقل کرده شد، بودن متحرك است میان مبدأ و منتهی، خواه اُبن باشد، و خواه کیف، و خواه وضع، که آن حالت متحرك حرکت است، و ایون و کیفیات و اوضاع مسافت است، که متحرك همیشه میان مبدأ اوضاع فرضی باشد و منتهی، و میان (۲۷۹) مبدأ کیفیات فرضی باشد و منتهی. هر چند لازم این حالت افتاده باشد کیف سیال و این سیال و وضع سیال که آنها به جای مسافت اند. و از همان مقوله فردی، غایت حرکت است، چون سیاه شدن از سفیدی. که متحرك خواهد خود را به حدی از سیاهی رساند که نداشته باشد. و این متحرك به حیثیت خاص را انفعال لازم بود، که هر حدی از گرمی مثلاً قبول کند، و هر حدی از امکان قبول کند. و این کون را لازم بود حیثیتی خاص و ذات او به حیثیتی باشد که این ازو لازم آید. یعنی بودن او به حیثیتی که هر حدی از حدود مسافت که فرض کنند «قبل آن الوصول» در آن^(۳۸۱) نباشد، «و بعد آن الوصول»، و نفس موافات حدود مسافت نباشد. که نسبت است، و حرکت نه نسبت باشد. و این حیثیت ذاتی به جای صورت حرکت باشد. چون ناطق که قیاس به کلیات است^(۳۸۲). و نه فصل حقیقی

۳۸۱ - م : او .

۳۸۲ - م : الکلیات .

باشد ، بل فصل منطقی باشد . و قبول قسمت فی‌ذاته نکند این کون به این حیثیت ، و قبول زیاده و نقصان به اعتبار زمان یا مسافت و عرض است ، که حالتی بود متحرک را ، پس نباشد الاً کیف .

این است مذهب اوایل در کار حرکت .

و اما حرکت در جوهر: چنان باشد که افراد مقوله جوهر طاری شود بر متحرک ، و زایل گردد . و این نیز نباشد الاً افراد فرضی ، که تنالی آنات محال است ، و سکون متحرک ، چنانکه بگذشت . پس جوهری سیال باشد که به فرض افراد او از هم جدا شوند . شیخ رئیس این را ابطال کرد در «شفاء» که متحرکی باید که حرکت به او قایم بود ، و افراد مقوله که (۲۱۹) حرکت درواست بر طاری شود . پس این نباشد الاً کون و فساد ؛ که نوعی پدید آید ، و صورتی نوعی دیگر باطل شود دفعه ، و آنچه باقی باشد هیولی بود ، و هیولی را حرکت جایز نباشد که موجود بالقوه است ، و متحرک باید که موجودی بالفعل باشد . پس حرکت در جوهر محال باشد .

و به همین دلیل محقق دوایی گفت که : نمو حرکت در کم نتواند بود ، که متحرک باقی نماند ، (۲۹ پ) چه حرکت در کم به نفوذ جسمی بود در جسمی ، و این موجب انفصال متحرک است ، و سبب انعدام او و حدوث دیگری .

شنیدم که یکی از دانایان بزرگ ،^(۳۸۳) گفت که : حرکت در جوهر محال است ، و نفس بعد از مفارقت تن عقل بالفعل . این را بفهم ، الا اینکه تمیز میان عقل و نفس به عوارض باشد ، و این نیز مشکل است به همه حال . آنکه حرکت در جوهر قایل شد ، گفت : جمیع صور سیالند و متصل ، و تمیز به قوت و فعل است و به حرکت جویای فعلیت اند ، و گفت : نفس بالقوه عقل است ، و به حرکت به فعل آید و عقل باشد ، بی آنکه اتحاد اثنین باشد ، که اثنیست نباشد

الآ به بالقوة . و جميع موجودات عالم عنصری لازم الحركة اند به واسطه لزوم حرکت افلاك .

پس ازین سخنان گوئیم : چون حرکت لازم افلاك باشد در وضع ، پیوسته وضعی فرضی پدید آید ، و باطل شود ، و سبب حدوث وضعی دیگر شود . و این وضع سیال باشد ، و وضعی و وضعی متوهم ممتاز باشد ، و دوره و دوره ، و جزئی جزئی . و هیچ جزئی ابتدای دروهای نباشد الا به فرض . مثالش درین : افق صبح وقتی بود و شام وقتی . و همین صبح و شام چاشت افقی و پیشین افقی باشد . و این تغییرات از ارتفاع و انحطاط و بلوغ نصف النهار و غروب و طلوع پیش فلك بایستی همیشه بیک حال باشد ، که نصفی زمین از آفتاب مثلاً روشنی بود ، و نصفی تاریک ، و مدام بر نصف النهاری باشد ، و مدام طالع از برای جمعی و غارب از برای جمعی دیگر ، و فی نفسه او را طلوع و غروب و نصف النهار نباشد^(۳۸۴) .

و این سخنان آن را گفتیم که تصور اتصال حرکت ایشان شود ، و متحرک را چون حرکت برساند به هر وضعی فرضی ، و از آن وضع او را مزایلت فرماید . و این اوضاع بالفعل نباشد ، و حرکت عالم عنصری مطابق حرکت فلکی باشد . پس حوادث پدید می آیند به سبب موافقات حدود مسافت . و هر حادث را وضعی فرضی نفس امری علت باشد . و چون حرکت به استقلال سبب بطلان (۲۸۰) آن وضع شود ، چه رسیدن و گذشتن لازم ذات حرکت باشد ، نه باطل شود ، پس هر جزء حرکت را علت تامه نفس حرکت باشد ، و زوال اجزای سابق . و این حالت در جانب اول پیش فلسفی به حدی نایستد و معدوم به این معنی پدید آید ، و حوادث به ظهور رسند ، و تسلسل در علل حوادث نیفتد به اجتماع ، و تخلف (۲۲۰) نیز لازم نیاید ، چنانکه گمان برده اند^(۳۸۵) . چه سلسله موجودات برسد به نفوس افلاك ،

۳۸۴ - ط « و » ندارد .

۳۸۵ - هاشم ط : مراد علامه خفربست در حاشیه الهیات .

و نفوس افلاك را شوق از جهت قوت لازم، و حرکت لازم شوق .
 و حرکت را دو اعتبار: یکی بالذات که کون ثابت است، و به این اعتبار
 لازم بود ثابتان را . و یکی اعتبار تجدد، و به این اعتبار علت متغیرات باشد .
 اینست آنچه گفته اند در دفع شبهه ربط حادث به قدیم .
 تقریر شبهه به دو طریق توان کرد: یکی هیچ حادثی نتواند بود، و اگر
 نه علت تامه او حادث است، و آن علت واجب نتواند . پس او را علت تامه باید، و
 علت او نیز حادث بود، و اگر نه تخلف معلول از علت تامه لازم آید . و این محال است.
 پس تسلسل در علل لازم آید، پس هیچ حادثی نتواند بود .
 و پس از تأمل بسیار در آن سخنان که بگذشت جواب این ظاهر شود .
 * و تقریر شبهه چنین توان کرد که: هیچ حادث معدوم نتواند شد، که از عدم
 او عدم علت تامه او لازم آید، و از عدم علت تامه عدم علت . و این منتهی شود
 به واجب الوجود . پس هیچ حادثی معدوم نشود .
 شنیدم یکی از دانایان، را که گفت: هیچ چیز معدوم نشود، که عدم طاری
 محال است. و عدم طاری را این معنی گفت که^(۳۸۶): رفع شیء از زمان وجودش. و گفت:
 زمان موجود است به اجتماع، نه به اجتماع در حال، بل ماضی در ماضی، و حال
 در حال، و مستقبل در مستقبل، یعنی «کل فی وقته» موجودند و حوادث چنین، و الحال
 حکم صادق است که طوفان موجود است به اطلاق، هر چند صادق نباشد که الحال
 موجود است . و گفت: حرکت به معنی قطع موجود است در خارج .
 این سخنان اگر چه اصلی ندارد، با این (۸۰ پ) لازم آید که غیر متناهی در
 خارج موجود باشد، هر چند در حد ازل لازم نیاید برین «دانا» که عالم را حادث میداند.
 و لکن در حد ابد لازم آید که فلك الافلاك را ابدی گمان دارد و لازم الحرکه .
 گو چون در کتابهای ارسطو طاليس دید که اجزای زمان جمع اند در حد دهر،

گفت جمعیت چنین است امری مقداری دراز از ازل تا ابد کشیده در خارج است، و زمان که مدام جزئی آید و جزئی رود. ^(۳۸۷) و این آمد و شد به جایی منتهی نشود، که غیر منتهای است.

اینست آنچه گفته اند در باب حرکت و زمان، والله اعلم.

پس معلم گفت: «تلفت منه إلی عالم الامر»، یعنی ملتفت می شوی از عالم خلق که حوادث اند به عالم امر. و مراد امر است به این معنی که ملتفت باید شد از عالم خلق به عالم امر که، عقول مجرده است و جواهر ثابته. و این التفات دو گونه بود: عامی و خاصی. اما التفات عامی چنان باشد: اولاً احساس محسوسات کنند و به کلیات انتقال کنند، و نظریات را از بدیهیات بیرون آورند. و پس از آن انتقال کنند به عالم مجردات، چنانکه گویند علت جسم جسم تواند بود (۲۲۱)، به آن برهانی که در طبیعی مبین است. پس البته عقلی بود مجرد، و علت عقل مجرد ^(۳۸۸) مجردی بی علت و بی سبب، بل یکتای بحت باشد. و از هر ذره چنین استدلال کنند، و همه را مجعول واجب الوجود، و مقدر او شناسد.

و التفات خاصی چنان باشد که پس از دانستن این مراتب و مراتب فلسفه طبیعی و الهی حبس حواس کنند، و تصفیه قوت نطقی به صیام و صلوة و آداب ناموسی و قطع علائق و کوتاه گردانیدن امل و آرزوی < قدرت > ممکنات و علم ممکنات و اراده ممکنات را در قدرت و علم و اراده واجب مستغرق کنند. و این مرتبه را توحید افعال گویند.

پس ذوات ممکنات ^(۳۸۹) لاشیء و ناچیز بینند، چون اوهام و اعتبارات. و این عالم را سوفسطائی بینند، چنانکه از افلاطون نقل کرده شد، و فنای مطلق، و ارتفاع

۳۸۷- م «رود» ندارد.

۳۸۸- م «مجرد» ندارد.

۳۸۹- م: ممکنات ذوات.

شواغل کنند و پراکنندگی، با احاطه واجب الوجود ظاهر بر کل موجودات، (۳۸۱) وقهر و استیلاى احدیت بر کثرت ممکنات. هر چه جویند از و جویند، هر چه گویند از و گویند، و همه موجودات را چون پر تو بینند از نور حقیقی که بری بود از ظلمت امکانی. و این معنی را ائس آتش نسوزاند، و یقین ظاهر شود ظهور تام، و صفات بد رفع شود، و گفتارها همه صدق گردد، و حرکات آرام، و تهور شجاعت، و ترس احتیاط، و خمول عفت، و اسراف سخاوت، و میانه روی پدید آید در همه کار. و این از آن شود که نفس به آرام بود، و به یقین پیوسته، و یقین ثابت، و هرگز زوال نپذیرد.

بر تفصیل این مطالب احادیث اهل بیت صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین، مشتمل است.

و برابر به توجه جناب احدیت، و دوام فکر و ذکر، و تأمل در صنایع و بدایع، و یاد مرگ، شیخ مقتول گوید در حکمت اشراق: «و اعلموا إخوانی أن ذکر الموت عمدة فی الباب».

و این از آن باشد که ذکر موت امل دراز را کوتاه کند، و آرزوها کم شود و آرزو سر صفات بد باشد. (۳۹۰) و بی آرامی نفس و بی ثباتی همه از آمال متنوعه بود. و این چرکینه‌های صفات بد را نسوزد مگر آتش یقین. که چون یقین پیدا شود، و با جان ائس گیرد؛ هیچ صفتی بد در مرد راه رو، نماند، (۳۹۱) که هیچ بدی با یقین جمع نیاید. و چون آرزوها کم شود، و ناپدید گردد؛ عقل صرف ظاهر شود، و خرد مستولی گردد، و الم و اندوه کم شود.

چنانکه شیخ رئیس در مقامات عارفین «اشارات» گوید: «العارف هش، بش، بسام، یبجتل الصغیر من تواضعه، کما یبجتل الکبیر، و ینبسط من الخامل، مثل

۳۹۰- م: و سر صفات باشد.

۳۹۱- م: راه رو نماند.

ما ینبسط من النبیة . و کیف لایهش ، و هو فرحان بالحق ، و بکل شیء ، فانه یری
 فیه الحق . و کیف لایستوی (۲۲۲) ، و الجمیع عنده سواسیة أهل الرحمة قدشغلوا
 بالباطل .

پس معلم گفت: «دیآنونه کل فردا». این معنی از کتاب کریم است که : «لقد
 جئتمونا فرادی ، الآیة . و مرا با مراد الهی کار نیست . اما مراد معلم اینست که
 فرد به جناب قدس بر میگردد هر کس . و مراد به فرد اینست که معرفی میشود
 از غواشی هیولانی و صفات رذیله و امیدهای (۸۱پ) نفسانی ، و آمال دراز که تا از
 اینها فرو نشود صلاحیت بر کشتن به آن عالم که عالم قدس است ندارد . و ضمیر
 «دیآنونه» به ذات احدیت راجع است به قرینه مقام .

« معرفت پروردگار به ذات و به آثار »

قال المعلم أعلى الله در جانه : فص . لك أن تلاحظ عالم الخلق ، فترى فيه أمارات الصنعة . وتلاحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغي عليه ^(۳۹۲) الوجود بالذات . فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد ، وإن اعتبرت عالم الوجود فانت نازل ، تعرف أن ليس هذا ذاك ، وتعرف بالصعود أن هذا هذا . وسرهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، اولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد .

چون معلم پیش ازین گفت : دلحظت الأحديّة فلحظت القدرة، خواست که اشاره کند که دو طریق تواند بود این ملاحظه ذات احدیت .

پس گفت : « لك أن تلاحظ عالم الخلق ، فترى فيه أمارات الصنعة ، یعنی : تراست که ملاحظه کنی عالم جسمانی و حوادث را ، و بینی در آن عالم آیات مصنوعه داله بر ذات احدیت که به چه نظام و ترتیب مخلوق است . و چون هر چیزی را سبب چیزی ، و چون مخلوق شده است . ^(۳۹۳) اولاً آنچه ^(۳۹۴) آسمانها راست ملاحظه کنی از حرکات مختلفه و اوضاع متباینه ، یکی را حرکت شرقی بود ، و دیگری را غربی ، و بعضی را مناطق در سطح منطقه البروج باشد ، و بعضی را نه ، و بعضی را مرکز تدویر شمالی بود مدام ، و بعضی را مدام جنوبی . و اختلافات اقدار کواکب ملاحظه کنی که بعضی چندین برابر جرم زمین بود ، و بعضی از زمین کوچکتر ، و بعضی را رنگ سرخ بود ، و بعضی را سیاه ، و بعضی را سبز ، و

۳۹۲- م : علة .

۳۹۳- م « و چون ... است » ندارد .

۳۹۴- م : چون .

بعضی را سفید. پس ملاحظه کنی اختلاف صور بروج گوینی :

«ربنا ما خلقت هذا باطلا» .

و آن ملاحظه دانستن علم هیئت شود به تفصیل ، و علم ابعاد اجرام ، و علم هیئت را به حقیقت نتوان دانست مگر پس از اصول هندسه ، و حساب ، و اکرات تاووزوس و مالانامس و اطولوقس ، و سایر (۸۲) متوسطات مجسطی ، چون مناظر اقلیدس ، و معطیات ، و رساله لیل و نهار .

پس از ملاحظه اوضاع و حرکات و اقدار کواکب که ملاحظه کیفیت تأثیرات این کواکب در عالم سفلی که یکی را طبع خشک ، و دیگری را ، تر و دیگری را گرم ، و یکی تر بود ، و یکی ماده. (۲۲۳) و هر چیز که درین عالم است او را نسبتی بوده آن کواکب ، و آن کواکب را درو تأثیری بود روحانی. و کیفیت سر بیان قوی الهی درین عالم که از هر ستاره قوتی درین عالم ساری بود .

چنانکه از اعضای^(۳۱۵) رئیس و غیر رئیس در انسان قوی^۱ سر بیان دارد در گل بدن ، و روح نفسانی از دماغ ، و طبیعی از کبد ، و حیوانی از قلب و اعضای دیگر ، هر یک کاری را ، مخلوق اند . چون زهره نگاهداشتن صفراء را و سپرز سوداء را ؛^(۳۱۶) و معده اشتهای مطمومات . که اگر خلل در مزاج یکی ازین قوی افتد ، نظام بدن را اختلالی پدید آید .

چنانکه از سوء المزاج کبد گاه استسقای لحمی پدید آید ، و گاه طبعی ، و گاه زقی ، و چون در هر عضو این قوی جمع باشد ، و از هم ممتاز نباشد .
کذاک از آفتاب که به جای دل است و گرم و خشک قوتی ساری باشد در آسمان و زمین و موالید و نبات و حیوان و انسان ، مجملاً جمیع اجسام ، و به آن قوه صلاح نظام موجود باشد ، و نظام باقی بود .

۳۱۵- م «اعضای» ندارد .

۳۱۶- م «را» ندارد .

چنانکه از دل قوتی ساری بود در کل بدن، و حرارتی^(۳۹۷) غریزی که به اصلاح تن و زینت و بهای جسد، و به آن تن باقی بود، و حرارت غریزی از د به هر عضوی رسد.

و چنانکه از سپرز خلط سودائی ظاهر شود، چه سپرز نگهدارنده خلط سودائی باشد، و به آن خلط تماسک اجزای بدن بود، وسیلان نکند، و مدام خون را بست از و^(۳۹۸) پیدا شود. و این حالت ساری بود در تمام بدن.

کذلک از جرم کیوان قوتی روحانی در کل عالم ساری باشد، که هیچ ذره از وی بهره نماند، و به آن قوه تماسک اجزای عالم بود، و اتصال بعضی به بعضی. و کذلک از جرم بهرام قوتی ساری بود در افلاک و عنصر و موالید. و کل نظام وجود که به آن قوه سعی پدید آید در کارها، و کارها تمام شود، (۸۲پ) و نشاط کار کردن در مردم کارگر پدید آید.

چنانکه از زهره صفراء حاد پدید آید، چه زهره حافظ صفراء باشد. و به این صفرای^(۳۹۹) چون از میجاری تنگ چون ماساریقا نفوذ کند، و به جای خود رسد، که نفع صفراء درین همین باشد که تلطیف خون کند، و غذای بعضی اعضا گردد، چون شش. و به این صفراء قوه حمیت و تندى و جنگ و کوشش پدید آید.

و کذلک از جرم مشتری قوتی ساری باشد در نظام وجود از افلاک و عنصر و موالید، و هیچ از مخلوقات ازین قوه خالی نماند، و به این قوه سبب ابتلاف متضادات شود از عناصر متنافره، و عناصر را سبب اتصال شود، و برساند از بساطت به تر کیب، و قوه نباتی در نبات از ظاهر شود.

چنانکه از جرم جیگر قوتی در بدن ساری بود که مثبت قوت غذایی بود،

۳۹۷ - م : حرارت .

۳۹۸ - م : ارویست .

۳۹۹ - م «و به این صفراء» ندارد .

(۲۲۴) و تأمیه که پیوسته چیزهایی که نه بدن باشد متصل گرداند به بدن، و آن را شبیه به بدن گرداند، و از بدن به آن قوه کششی یابد.

و چنانکه از معده قوه اشتهای طعام ظاهر شود، و این قوه در تمامی بدن باشد و موجب ادراك لذت حسی شود؛ از جرم زهره قوتی در جهان پراکنده باشد، و با هر چیزی باشد، و در بعضی ظاهراً، و در بعضی نهان، که سبب زینت جهان و خواستن حسن و خوبیهای صوری، و شنیدن العان و یافتن نسب متفقه بود.

چنانکه از وهم قوه فکر پدید آید، و تأمل در امور، و این قوه بدن را بیای دارد، به شرط اعتدال؛ از جرم عطارد نیز قوتی ساری باشد در موجودات که به آن علوم و آراء پدید آید، و کتابت، و تأمل در کارها، و اندیشه کار کردن، و آنچه بدینها ماند.

و چنان که شش سبب تبرید و حرارت دل شود، و پیوسته هوا را از خارج بکشد، و ترویج کند قلب را و روح را، که در نهایت حرارت اند؛ از جرم قمر قوتی روحانی ساری باشد در کل عالم، که به آن تنفس موجودات باشد از عالم ما تحت کون به ما فوق کون، و به آن قوه نفوس مستعد بیالا روند، و وحی فرود آید.

و كذلك (۸۳) از هر کو کبی از کواکب ثوابت قوتی ساری باشد در کل نظام وجود، و این قوی از هم ممتاز نباشد، چنانکه اشبه کواکب درین عالم.

ولیکن اگر به فرض در یکی خلیلی پدید آید در عالم ظاهر شود آن خلیل، و چون این کواکب مدام يك حال نباشند، خواه ثابت و خواه سیار، که ثوابت گاه بر نفس معدّل باشند، و گاه نزدیک معدّل باشند، و گاهی دور، و گاهی در برجی خاکی باشند و گاهی آبی، و كذلك سیارات این قوای ساریه هر يك گاهی غالب باشند و ظاهر، و گاهی مغلوب باشند و نهان. ولیکن هرگز معطل نباشند. و چون ثوبت اسپتلاء کو کبی شود از ادوار مشهوره، آثار آن کو کب به ظهور رسد، با آنکه

کواکب دیگر دخل^(۴۰۱) داشته باشند، و آن کوکب صاحب دور را آثار ظاهر بود. و چون آن^(۴۰۲) کوکب را اثر پنهان شود، نوبت^(۴۰۳) ظهور دیگر شود درین عالم.

و این سخنان، کل به کتابهای احکام نجوم باشد.

پس ازین ملاحظه، راه رو باید که ملاحظه کند عجایب فطرت عالم مخلوقات حادثات، و مشاهده نماید کیفیت امتزاج عناصر را بر اختلاف و تکون موالید، و اختلاف طعموم و روابع و گلها و رنگها و شکلهای، و عجایب فطرت که در عالم نبات افتاد از سریان قوای افلاک و اختلاف امزجه، چنانکه بسیاری از این آثار را در کتب فلاحت نوشته اند، و نوشته اند الا اندکی.

پس عجایب (۲۲۵) خلقت حیوان بیند از عظام و رباطات و قلب و شرابین و کبد و اورده و دماغ و نخاع و اعصاب و دروز دماغی و مفاصل و طبقات هفت گانه چشم و اغشیه، و طریق ارتباط اینها باهم. که مشتمل است بر آن کتب تشریح. و هر چه در آن عالم ملاحظه گردد درین عالم بیند، پس قوای نفس ملاحظه کند، و کیفیت ارتقای صور موجودات به حس^{مشترک}، و از آن به قوه^{عاقله}، و بر گشتن از قوه^{عاقله}، و عکس انداختن بر خیال، و از آن بر حس^{مشترک} و جلیدیه گاهی. و هر دو دفتر عالمین اصغر و اکبر را مقابله کند، و باهم برابر بیند، پس انتقال کند به وجود منجرات عقلی، و نحو احاطه آن خواهند^(۴۰۴) (۸۳پ) به کل موجودات سفلی.

پس از آن تصدیق وجود ذات احدیت، که محیط است به کل و بیرون از

۴۰۱- م: دیگر را داخل.

۴۰۲- م: «آن» ندارد.

۴۰۳- م و ط: و نوبت.

۴۰۴- م: «آن خواهند» ندارد.

اوهام و عقول و خیالات و منزّه و پاک از امکان وقوعه انفعالی ، و دادگرو راست گود
مطلع بر جمیع موجودات کاینه و فاسده و ثابتنه و متغیره و باهر چیز بد علم قرین و از
هر چیز به ذات مباین .

مجملاً اینست امارات صنعت به اجمال که « حکیم » به این اشاره کرد . و
این جمله ما گاهی درست باشد که خلق را عبارت از اجسام بگیریم . و ظاهر اینست
که درین مقام این مراد باشد . و اما اگر چنانکه پیش ازین معلوم شد . که خلق
سلسله عود است ، از جسم مطلق به عالم مجردات حمل کنیم ، آسمانها را دخل
توان داد ، بل موجودات عنصری بماند و بس . و علی کلا التقدیرین این طریق
ملاحظه مخلوقات و امارات صنعت است . و استدلال از آن کند بر وجود ذات و
استدلال از مصنوع « بر صانع » و از معلول بر علت (۴۰۵) .

و حکماء الهیسن را طریقی دیگر است که آن هم اگر چه به حقیقت لم
یست ، اما اشرف است ، از این که استدلال است از وجه بر کنه ، یعنی از مفهوم
وجود بر ذات احدیت استدلال کنند بر اینکه حقیقتی بود که این مفهوم از نفس
ذات او منتزع شود ، بی حیثیت تعلیلی و تقییدی و لازم او (۴۰۶) فی نفسه ، و حقیقت
او ذاتی بود مانع از بطلان و لاشیثیت فی نفسه بود ، و ثابت و دائم و باقی بود فی ذاته .
این سخن بگذشت ، و به این معنی اشاره کرد که : « و تلحظ عالم الوجود
المحض ، و تعلم انه لا بد من وجود الذات ، یعنی : و لك (۴۰۷) ان تلحظ . و وجود
را عالم گفت ، چه مراد به وجود درین مقام عنوان وجود و موجود است که ازین
استدلال کند بر وجود ذات ، که حقیقت وجودی است ، یعنی ذاتی که فی نفسه
مانع بود از بطلان و لاشیثیت .

۴۰۵- م : صنوع است از معلوم بر علت ، ط : بل علت .

۴۰۶- م : آن بود .

۴۰۷- م : ذلك .

و چون عالم به معنی «ما یُعَلِّمُ به الشیء» است، چنانکه خاتم به معنی «ما یختم به» است، پس وجود را (۲۲۶) عالم توان گفت، به این معنی که از آن دانسته می شود وجود ذات احدیت. و چون وجود ذات احدیت معلوم شد؛ معلوم میشود نحو وجود (۸۴ ر) ذات احدیت را، ^(۴۰۸) چه جمیع صفات کمال فرع وجوب وجود است که واجب الوجود بالذات البته «واجب الوجود من جمیع جهاته» باشد، و عالم بود به ذات که وجود صرف و فعلیت مطلق است، و حی بود، که عالم است، و قادر بود که عالم است. و مدام عالم را فعل مسبوق است به اراده. و مدرك بود که ادرك به جز علم نباشد. و صفات زاید قبول نکند که محض وجود است و معرّا از قوه است و افعال. و واحد است، که حقیقت وحدانی «متشخص بذاته» است، و هیچ «متشخص بذاته» دو نتواند بود.

پس بشناسید واجب را، چنانکه ممکن را طاققت شناخت باشد. و به این معنی اشاره کرد که: ^(۴۰۹) «و تعلم کیف ینبغی علیه الوجود».

پس گفت: اگر بعد از ملاحظه ذات احدیت ملاحظه ممکنات کنی. بازل باشی، یعنی: فرود آیی از اشرف به اخس، و از تام به ناقص.

و این ملاحظه چنین باشد که گویی: چون واجب الوجود موجود است، و تام است، و فوق تمام است، و وجود بحت است، و فعلیت مطلقه است، و موجود تام ^(۱) باشد، و خصوصا موجود فوق تام که آثار خارجی برو مترتب شود؛ پس برین موجود اثری مترتب شود که اشرف وجودات باشد، و این صفتی نتواند بود، که واجب حامل هیچ صفتی نباشد. بل ذات واجب قایم مقام جمیع صفات باشد، که کامل مطلق فی ذاته است، پس محصل در خارج بود. و واجب نتواند بود که مجعول است، پس ممکن بود. و صاحب ماده نباشد که علتش واحد من جمیع

۴۰۸- م «که» نحو وجود است احدیت را.

۴۰۹- م «که» ندارد. ۱- م و ط: و موجود آن باشد.

الجهات است. پس موجودی بود واحد، و در عقل منحل شود به وجود و قابل وجود. و نفس ذات او علت علم به ذات خودش شود، که بری است از قوه هیولی، چنانکه اربعه را از نفس ذات زرجیت لازم آید، و واجب بالغير باشد، «الشیء مما لم یوجد».

پس بااینکه از واجب الوجود، واحد سر زده است، جهات کثرت در معلول پیدا شود، که بعضی به سبب بعضی باشند. چنانکه وجوب سبب وجود است، و نحو وجود او که وجود مجردی است سبب علم شود. و این موجود نباشد الا به جمل کل؛ و این چون موجودی است بالفعل قایم، پس منشأ اثری شود. و اثر او تواند بود که به جمیع صفات [۸۴ پ] او آراسته باشد، که لازم آید که ذات او در مرتبه ذات علمتش باشد. و ما کتیم که نهایت کمال معلول آن باشد که اگر اثر زیاده قبول کند، نفس علت باشد.

پس از عقل موجودی پدید آید. و چون حرکات اجسام فلکی ارادی است، و هر اراده از نفسی باشد که معلول عقلی باشد. و چون هر نفس را از آن رو که نفس است تدبیر جسمی به فعل و عقل بودن بالقوه، به ازای هر فلکی نفسی و عقلی باید. و چون جسم قابل قسمت است فی ذاته، او را قوه قبول آن قسمت باشد. و چون قسمت در خارج طاری شود، قبول هم در خارج باشد.

که از عقل کل - که او را فلاسفه اوایل عنصر اول گویند و حکماء (۲۲۷)

فرس نور ثانی - پنج چیز به وجود پیوندند :

یکی عقل ثانی، و یکی نفس کل، و یکی صورت جسمی، و یکی طبیعت که او را صورت نوعی خوانند. فلك به آن صورت ممتاز باشد از عنصر بالفعل. و گاهی همین طبیعت را نفس منطبعة فلکی خوانند.

و این چنان باشد که اولاً تاثیر جوهر اول به عقل رسد، و به واسطه او به نفس کل، و به واسطه نفس به طبیعت، و به واسطه طبیعت به صورت جسمی، و به

واسطه صورت جسمی به هیولی فلکی . و این در حقیقت اثر واجب الوجود باشد که به واسطه مرتبه عقلی به اینها رسد ، که «لامؤثر فی الوجود الا الله» ، و كذلك عقلی و نفسی و جسمی پدید آید ، تا به اجسام عنصری که دائما در تغیر باشند و کون و فساد . و به سبب اوضاع که یکی شرقی بود و یکی غربی و یکی جنوبی و یکی شمالی ، استعدادات مختلف پدید آید ، و صور متخالفه فایض شود ، و دایم در جنبش باشد به واسطه جنبش آسمانها .

و این طریق حکماء الهیین است که نظر کنند به وجود ، و دلیل گویند بر حقیقت وجود که ذات احدیث است ، و همه جا بهلم^۲ فرود آیند *إلی اقصی الوجود* . و این طریق را ارسطوطالیس اعرف عند العقل گوید . و اگر از محسوس به مفعول روند اعرف عند الحس . چنانکه پیش ازین اشاره کردیم . اینست معنی نزول که حکیم به آن اشاره کرد .

و آنچه پیش ازین گفتیم از ملاحظه مصنوعات طریق صعود است ، که از نقصان به کمال انتقال کنند . و این را صعود گفت ، و طریق^(۳۱۰) متکلمان و حکماء طبیعی بود . و طریق نزول طریق فلاسفه الهی .

و حکیم به این دو اشاره (۲۸۵) کرد که : فان اعتبرت عالم الخلق ، فانت صاعد . و ان اعتبرت عالم الوجود المنخفض ، فانت نازل بالنزول . ان هذا لیس ذاك . محتمل است که « هذا » اشاره باشد به وجود الذات به اعتبار قرب لفظی . و « ذاك » اشاره باشد به « عالم الخلق » یعنی در حال نزول بدانی ذات واجب را ، وهم بدانی که ذات واجب بری است از آنچه ممکن به آن متصف شود . و این اشاره باشد به اینکه صفات واجب همه به سلوب راجع است که واجب هیچ صفتی نباشد سوای ذات نعت که به جای همه صفات باشد . و در حال صعود بدانی که عالم خلق عالم خلق است . و بدانی وجود ذات را ، چنانکه ممکن است . چه از آن دلیل پیش ازین ظاهر نشود که مصنوع را صانعی باید .

و به این اشاره کرد که « و تعرف بالصعود ان هذا هذا » .
و ممکن است که « هذا هذا » اشاره باشد به وجود الذات . یعنی همین بدانی
که ذات موجود است ، و بدانی « وهذا و ذاك » را نیز این قسم تفسیر محتمل است .
پس دو آیه اقتباس کرد : یکی « سنريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم ،
حتى يتبين لهم انه الحق » . و غرض « حكيم » ازین آن (۲۲۸) مرتبه صعود است
که به تفصیل بیان کرده شد . و دیگری : « اولم يكف بربك انه علي كل شئ شهيد » .
و ازین خواست مرتبه دویم را ، که در حقیقت استدلال از واجب است بر واجب ،
و قطع نظر از مصنوع و ممکن این برهان اقامت توان کرد . و گفته اند : بای « بربك »
بای زایده است . و معنی گفته اند : علی كل شئ شهيد به معنی « عالم بكل شئ » ،
است ، و شهيد به معنی حضرت است ، چنانکه شاعر تازیان گفته : « و یوما شهدناه
و عامرا » . و چون در اینجا به « علی » متعدی است ، و شهود بر هر چیز عبارت
است از علم به آن چیز ، پس در اینجا مراد علم باشد .

« چون ذات حق را شناختی حق را و باطل را خواهی شناخت »

قال المعلم أعلى الله درجاته: « إذا عرفت أولاً الحق؛ عرفت الحق و عرفت ما ليس بحق. و إن عرفت الباطل أولاً؛ عرفت الباطل، ولم تعرف الحق على ما هو حقه. فانظر إلى الحق فانك لا تحب الآفلين، بل توجه وجهك إلى وجه لا يبقى إلا وجهه ».

اراده کرده است مطلب فص اول را، و میگوید: هر گاه حق را شناختی، یعنی: ذات احدیت را، که حق مطلق است، (۸۵ پ) و معرفی از بطلان است بالکلیه، که عدم و قوه را درو راه نیست، اولاً یعنی: « بالنظر الى الوجود، که عنوان ذات احدیت است، و « عرفت الحق » و « عرفت ما ليس بحق » چه همه موجودات را پس از این به لم توان شناخت، که بر این علم الهی همه لم است، و همه چیز را به کنه دانستن.

و اگر اولاً باطل را، یعنی مخلوقات را بشناسی، باطل را خواهی شناخت. و مراد به این شناخت نه شناخت به حقیقت باشد، که شناخت به حقیقت، آن باشد که لمیت شیء را دانند. چه شناخت امور ذات مبادی همه از معرفت مبادی باشد، چنانکه در « کتاب برهان » مقرر است. و حق را علی ما هو حقه « چه » لازم نیست، که واجب چنانکه سزای شناختن ذات واجب است شناسی، که از معرفت صنایع و امارات جز این معلوم نشود، که هر مصنوع را صانعی است، یا هر متحرك را محرك است.

و تواند بود که غرض از این مصرح است بر علم الهی باشد، چه آنکه مشغول علوم دیگر که موضوع آنها ممکن و باطل است، فی نفسه شناخته باشد، بل اغلب اوقات چنین باشد که در علم الهی و صفات کمال ذات احدیت تأمل نکند، پس

شناسد علی ما ینبغی ذاته واجب الوجود را .

پس حکایت ابراهیم ، علی نبینا وعلیه السلام را اقتباس کرد که چون ابراهیم متوجه صنایع و بدایع شد ، اولاً ماه را دید و گفت : اینست خدای من و خدای جمله مخلوقات . چون ماه را غارب یافت و متحرك گفت : « انی لا احب الاقلین » ، یعنی دوست نمیدارم به خدایی چیزی را که تغییر در ذات او بود ، و ناپدید گردد . پس چون آفتاب را دید ؛ گفت اینست خدای من و خدای جمله عالم ، که بزرگتر است از ماه ، و نور او اقوی است . پس او را نیز متغیر یافت ، که قابل افول و زوال دید ، پس گفت : « انی وجهت وجهی ، الآیه . و مراد معلم اینست که گفت : متوجه شو به جناب احدیت که تو دوست دار نیستی « آقلین » را ، یعنی آن چیز را که قبول (۲۲۹) تغییر کند ، و خالی از قوه نباشد به وجهی از وجوه . و جار و مجرور منعلق « توجه وجهك » است به قرینه مقام .

و مراد اینکه « توجه الی جناب الاحدیة » ، چنانکه ابراهیم علی نبینا و علیه السلام به سرعت (۸۶) تمام از عالم مخلوقات انتقال کرد به جناب احدیت ، و نایستاد در عالم بطلان ، هر چند استدلال از مصنوع بر صانع کرد . و این سخن مؤید آن حل است که غرض معلم حث^(۴۱۱) بر علم الهی باشد ، و توقف نکرد در علوم جزئیة .

و توان گفت که ابراهیم اصل وجود واجب را تصدیق کرده است پیش از دیدن ماه و آفتاب ، که البته واجب الوجودی باید . و این نظر به نظام وجود و موجود^(۴۱۲) مطلق کرده بود ، و هنوز حقیقت ندانسته که نحو وجود واجب چه نحو وجودی است . و اینست که به هر يك از ماه و ستاره و آفتاب گفت : « هذا ربی » . و این صریح است که او تصدیق داشت به وجود رب ، و جواباً بود نحو وجود

۲۱۱ - م : حسن .

۲۱۲ - م : « و موجود » ندارد .

او را . بل به این عنوان هم میدانست که تفسیر در ذات احادیث نتواند بود ، که گفت : « لا احب الافلین » . پس او مدام متوجه جناب احادیث بود : و آخر که گفت : « اننی وجهت » مراد توجه تمام است . و مراد اینکه اگر اولاً متوجه جناب احادیث شود ؛ بکشد ترا ، و در عالم باطل نگذارد ، چنانکه ابراهیم را . و این بیان منطبق است بر اینکه غرض معلم حلّ اول باشد ، چنانکه ظاهر است . و بیاید دانست که اهل سنت را با شیعه امامیه درین مقام سخنی است که امامیه گویند که : بر نبی سهو و خطا و عصیان و کفر جایز نیست از اول عمر تا آخر عمر . و ظاهر آیه کریمه دلالت کند که ابراهیم اولاً تصدیق کرد به خدایی ماه و آفتاب . و این شرك باشد . پس این سخن غلط باشد ، که بر نبی کفر جایز نباشد . و هر گاه کفر جایز بود سهو و نسیان به طریق اولی جایز خواهد بود . و این نامه پریشان جای بیان این نیست . ان شاء الله پس ازین سخنان به تفصیلتی اتمّ مبین شود . و نعود إلى الكتاب .

«کنه ذات واجب را نتوان شناخت»

قال المعلم : «فص. اليس استبان لك ممّا سبق أن الحقّ الواجب لا ينقسم قولاً على كثيرين ، فلا يشارك ندّاً ، ولا يقابل ضدّاً ، ولا يتجزئى مقداراً ولا حدّاً ، ولا يختلف ماهية ولا هوية ، ولا يتغاير ظاهريته ولا باطنيته. فانظر هل ما يقبله مشاعرك و يعقله ضميرك كذلك ، لا تجده إلاّ مبيناً ، فهذا منه ، فدع هذا إليه . فقد عارفته» . (۴۱۳) (ص ۸۶ پ) .

اراده کرده که بیان کند که واجب الوجود را به کنه نتوان شناخت . و این دفع توهم است که از فصوص سابقه ناشی شود که : کس توهم کند که مراد از آنکه گفت : «ینبغى عليه الوجود» مراد معرفت به کنه است . پس معام خواهد اشاره کند به دفع این توهم ، چه خواهد که اشاره کند به نهایت معرفت واجب الوجود ، چه نهایت معرفت اقرار به عجز است ، چنانکه حکیم بزرگ (۲۳۰) سنائی گوید :

هر چه پیش تو غیر از آن ره نیست غایت فهم تو است الله نیست

و معلم فرماید که : پیش ازین مقرر کردیم که حقّ ، یعنی : واجب الوجود لذاته که ثابت مطلق است و سرمدی و مطلقاً تغییر در ذات و صفات او نتواند بود ، «لا ينقسم قولاً على كثيرين» . یعنی محال است که مقول شود بر کثرت ، که حقیقت بذاته مقول نتواند شد بر کثیرین ، بل نفس تشخص باشد و وحدت بالحقیقه و هویت صرف . و این از وجوب وجود لازم بود که ، حقیقت وجوبی «من حیث انه حقيقة الوجوب» ماهیت نباشد ، و عقل تجویز صدق او نکند بر کثیرین به (۴۱۴) برهان . و چون مقول بر کثرت نتواند شد ، مشارک نخواهد بود با شبیهی . یعنی :

۲۱۳ - م و ط و شرح گننام (۱۳۵) : عارفته ؛ شرح غازانی (ص ۶۱) : عرّفه .

۲۱۴ - م « ۴ » ندارد .

او را شريك نخواهد بود، که هیچ حقیقت متشخص به ذات دو نتواند بود در خارج و تفصیل این سخن بگذشت.

و میان واجب الوجود و موجودی دیگر تقابل نخواهد بود به تضاد، یعنی: واجب الوجود را ضد نخواهد بود، که ضد دو معنی دارد: یکی عرضی که میان ایشان غایت خلاف باشد، و بر يك محل در يك زمان طاری نتواند شد از آن حیثیت که يك محل است؛ چون سواد و بیاض؛ و این را تضاد حقیقی گویند. و «تضاد» مشهوری آن باشد که دو عرض در يك محل جمع نیابند،^(۲۱۵) اعم ازین که میان ایشان غایت خلاف باشد و یا نه، چون سرخی و زردی.

و گاه باشد که تضاد را در جواهر استعمال کنند، چون صورت آب و آتش که در يك محل جمع نتوانند شد. و چون واجب الوجود در حقیقت وجوبی است و متشخص بذاته، امری باشد قایم به ذات خود که بری بود از ارتباط به غیر مطلقاً؛ پس او را نه موضوع بود چنانکه اعراض است، و نه محل چنانچه صور نوعیه است. پس او را مضادی نتواند بود که در تضاد یا موضوع معتبر (۲۸۷) باشد و یا محل، و واجب را نه موضوع باشد و نه محل.

و ایضاً تضاد نباشد، بنابراین آن توهمی که متکلمان کرده اند، که فناء ضد جواهر است، و در قیامت خدای عزوجل فناء را خلق کند تا جواهر را معدوم گردانند. چه واجب الوجود متشخص بذاته را فناء طاری نشود که قبول عدم نکند.

و چون واجب الوجود متشخص بذاته است، و درو به هیچ وجه قسمت نیفتد که متشخص بذاته و واحد من جمیع الجهات باشد. پس او را اجزای مقداری نباشد. که هر چه او را اجزای مقداری بود البته، قوت قبول تجزیه داشته باشد. پس در خارج متکثر باشد، که در خارج قسمت بر وطاری نتواند شد. چه هر چه در خارج منشاء اثری یا قبول اثری شود، در خارج باشد.

و. ایضاً چون «متشخص بذاته» است، او را اجزای عقلی نباشد، که در عقل منحل شود به ماهیت و تشخص، یا به جنس و فصل، چنانکه تفصیل این سخن بگذشت.

پس او را حدّ نباشد که حدّ مؤلف بود. از جنس و فصل.

به این سخنان اشاره کرد معلّم که: «ولا يتجزى مقداراً واحداً ولا يختلف ماهيةً ولا هويّةً». و چون «متشخص بذاته» است (۲۳۱) و حقیقت وحدانی ظاهریه و باطنیه او غیرهم نباشد - که ظاهریه عبارت است از علم به ذات، با ظهور به ممکنات به واسطه آیات - اول خود به جز ذات بحث هیچ نباشد، که علم عین ذات است، و ظهور به آیات امری باشد به اضافه، و سبب کثرت در ذات احدیث نشود. و مراد به باطنیه دوری واجب بود از اوهام و عقول. و این نباشد الاعمى عدمی. پس حیثیت ظاهریه مفایر حیثیت باطنیه نباشد به هیچ وجه. به این معنی که «حیث و حیث»، در ذات احدیث نه افتد^(۲۱۶). بلکه اگر «حیث و حیث» باشد به اضافه و نسبت باشد: و به این سخن اشاره کرد: «ولا يتغير ظاهريةً و باطنيةً». پس گفت: «فانظر هل ما يقبله مشاعرک، و يقبله ضمائرک كذلك...» چون خطاب عام است ضمایر را جمع آورد، یا اینکه هر کس را يك نفس ناطقه پیش نتواند بود. و جمعیت «مشاعر» نیز به اعتبار حواس يك شخص نیست. معنی اینست که فکر کن و ملاحظه نما که آنچه به قوی نفس تو درمی آید، و عقل می کنی به ذهن خود، چنین^(۲۱۷) می باشد که «متشخص بذاته» باشد و واحد (۸۷پ) مطلق که او را جهت کثرت مطلقاً نباشد چه هر چیز از محسوس و معقول را حقیقتی باشد که نظر به نفس آن حقیقت اباها نداشته باشد از کثرت. پس شریک او را ممکن بود نظر به نفس حقیقت کرده، هر چند در خارج منحصر در فرد بود

۲۱۶ - م: نیفتد.

۲۱۷ - م: چنان.

و یا ضد داشته باشد به معنی اخص ، چون کیفیات ، یا به معنی اعم ، چون صور نوعیهٔ عنصری و یا متجزی شود، چون صور جسمیه، و یا حد داشته باشد، چون ممکنات ، که دکل ممکن زوج ترکیبی ، و یا مختلف شود به ماهیت و هویت حاصله . که اگر هر ممکنی جامع میان این صفات همه شود، لااقل دو یا سه ازینها داشته باشد ، و واجب الوجود هیچ ازین حالات ندارد . پس هر چه به ذهن درآید ، ممکن باشد ، که آنچه به ذهن درآید خالی نباشد از کل این صفات .

وقیاس این چنین شود که واجب الوجود خالی است ازین صفات همه، و هر چه به ذهن درآید خالی نیست ازین صفات همه ، پس شکل ثانی نتیجه دهد که : واجب الوجود به ذهن درنیاید .

و اینست که گفت : « لا تجده الاً مبایناً له » . ضمیر « تجده » راجع است به « ما » و ضمیر « له » راجع است به « حق » . پس گفت : « فهذا منه » . یعنی : آنچه به ذهن درآید همه از واجب باشد ، و معلول او .

« فدع هذا الیه فقد عارفته » یعنی : واگذار فهمیدهٔ خود را به او ، یعنی : بدانکه مخلوقی است از مخلوقات واجب الوجود را ، پس به تحقیق که بشناس او را که نهایت شناختن واجب این باشد که به برهان بدانند که نتوان شناخت .

حکیم بزرگ ابوالقاسم فردوسی نیکو گفته است که :

به هستیش باید که خستو شویم ز گفتار بیکار بیکسو شویم
و از سخنان افلاطون است که : « ان غاية مراتب العرفان التصدیق بالجهل بالبرهان » .

چون فارغ شد دانا از اثبات واجب و حال نفس و کیفیت عرفان او رسیدن به اقصی معرفت بیان ، اراده کرده که گوید فایدهٔ عرفان را که لذت قصوی و بهجت بالحقیقه است ، پس شروع کرد در بیان معنی لذت و گفت :

« ادراك ، لذت ، الم و مطلوب قوة دراکه کمال است »

فص . کل إدراک فاما أن يكون لملائم او لغير ملائم (۲۳۲) . و اللذّة إدراک الملائم ، (۸۸) و الأذى إدراک المنافر . إن لكل إدراک کمالاً ، و لذته إدراکة . للشهوة ما تسطيبه ، و للغضب الغلبة ، و للوهم الرجاء ، و لكل حس^(۴۱۸) ما يعد له ، و لما هو أعلى هو الحق ، و خصوصاً الحق بالذات . و کل کمال من هذه الکمال معشوق لقوة^(۱۳۹) دراکة .

معنی لذت دریافتن موافق است از آن حیثیت که آن امر موافق است ، و الم ادراک ناموافق است از آن رو که ناموافق است . مثلاً ابعاد متفقه شنیدن به قوه سامعه را که اگر بعد میان نعمتین مختلفین به حدت و ثقل متفقی است ، و بر نسبتی از نسب منطقه سامعه را لذت بخشد که ، نفس به قوه سامعه آن نسبت دریابد . و آن نغمه آهنگ بود . و از تألیف لحنی که از آن نغمات بهم رسیده باشد ، نفس ملتذّ شود به قوه سمع . و اگر ابعاد متنافره بود ، و نسبت اصم بود ، آن نسب در نتواند یافت . و چنانکه کسی جویا بود امری را ، و در نیاید ، و خلاف متوقع به ظهور رسد ؛ طبع را از شنیدن چنین بعد نفرتی روی نماید . و هر چند ادراک اسرع بود ، لذت افزون باشد . چون شنیدن ابعاد کبار نسبت به صغار .

و كذلك باصره که چون الوان و اعضاء را به واسطه الوان مناسب بیند ، نفس

« را » به واسطه قوه بصر لذتی پدید آید ، و اگر نه ، متنفر شود .

مجملاً لذت هر چیزی از چیزی از آن باشد که حافظ وجود و موجب کمال

۴۱۸ - م و ط : حسن .

۴۱۹ - م و ط و شرح گمنام (۱۴۱) « القوة » ندارد ولی در شرح غازانی (ص ۶۵)

وجود آن چیز باشد. که هر موجود را حفظ مطلوب بود طبعاً و ارادة. و ازین است که مدام گرمی از سردی گریزان بود، و سردی از گرمی حفظ وجود خود را (۴۲۰).
و مدام که موجود طالب کمال وجود خود باشد که حد کمال از عدم و زوال دورتر باشد، و حد نقصان به عدم نزدیک. چون صحت که به بقاء نزدیکتر باشد از مرض، و مرض به انحلال و زوال اقرب.

پس مدام لذت از چیزی پدید آید که موافق باشد، که به هیچ موافق از آن رو که موافق است سبب زوال موافقی دیگر نگردد، بل سبب کمال او شود. و ناموافق از جهت ضدیت باشد، از آن رو که ناموافق است. پس آن قوه ندهد ناموافق دیگر را (۸۸ پ)، و موجب الم شود. و چون گفتیم که هر موجود را آنچه باعث کمال وجود شود یا طبعاً یا ارادة، از آن رو که باعث کمال وجود است، لذت بود.

و هر چیز را از ممکنات دو حال باشد: یکی حالتی که به آن ممتاز باشد از مغایر، و یکی صفتی که به آن مشارک بود با موجودی دیگر، اعم ازینکه آن امر جنس قریب باشد و یا بعید. و حفظ وجود هر چیز به آن امری شود که «ما به الامتیاز» است، نه به آن امری که «ما به الاشتراک» است. چه این امر به «ما به الامتیاز» موجود بالفعل است، و این سخن بیّن است.

پس ازین است که گفته اند که: شیء مطلق را از آن رو که شیء مطلق است از حد شیئیت بیرون نبرد، که هیچ چیز معدوم مطلق نتواند شد. پس تضاد از خصوصیت ناشی شود، که خصوصیتی شاید که مضاد و منافی خصوصیتی باشد. و چون انسان به نحو ادراک از سایر موجودات ممتاز است، که نحو ادراک انسان هیچ موجودی را نتواند بود، که آن ادراک عقلانی است؛ پس لذت بالحقیقه ادراک نفس ناطقه باشد که به سبب کمال وجود انسانی شود، چه «ما به الامتیاز» انسان

باشد از سایر (۲۳۳) موجودات^(۴۲۱) .

و چون هر قوتی موجودی بود، و او را کمال وجودی؛ کمال وجود هر قوه ادراک ملایم خودش باشد. و اینست که گفت: «إن لكل إدراك كمالاً، و لذته إدراکه». چه ادراک سبب این شود که این صورت موافق پیوسته شود با مدرك، پس لذت هر قوتی ادراک کردن آن امر موافق باشد، که کمال وجود آن قوه است.

مثلاً شهوت را آنچه خودش آید از مطعومات و ملموسات و سایر امور که به نفس بهیمی متعلق بود.

و غضب را ملایم غلبه باشد و استیلاء و انتقام، در بعضی از کتابهای حکماء دیدم که: اگر شخصی را انتقامی مطلب باشد، و آن مدعی حاصل نشود، شکستی در نفس او پدید آید، که به هیچ چیز رفع نشود، الا به آن انتقام، که انتقام را بدل نباشد و عوض.

و وهم را امید، که از امید لذت برد.

مجملاً هر حس را آنچه موافق باشد: لامسه (۸۹) چیزهای نرم که در کیفیت شبیه باشد به مزاج لاس، اگر مزاج لاس به حد اعتدال شخصی باشد؛ و یا ضد کیفیت مزاج لاس، اگر مزاج لاس از اعتدال شخصی بیرون باشد. و ذایقه چیزهای شیرین گاهی، و ترش گاهی، موافق مزاج ذائق. مجملاً آنچه سبب کمال شود.

پس گفت: «ولما هو أعلى هو الحق». یعنی آنچه اعلی بود در رتبه وجود از حواس و فوق حواس باشد، و جامع همه. بل مدرك مدارک جمله خواهش باشد، بالحقیقه لذت او حق است، که عبارت است از یقین که یقین او را از قوه به فعل آورد. و هر چیز آن چیزی را به فعل آورد^(۴۲۲)، کمال او باشد، و

لذت از آن برد. و انسان را همین صورت انسانی بالفعل دارد، یعنی: نفس. و هر چه که نفس را به فعل آورد کمال انسان بود، و آنچه انسان به آن مشارک بود با سایر موجودات لذت زور باشد و کاذب. و این از آن باشد که به حقیقت بداند خود را^(۲۲۳). و اگر داند؛ دانایی مدام حضور تام ندارد پیش نفس، پس گمان برد که این لذت حسی لذت است.

مجملاً چون کمال نفس یقین است، و یقین به هر موجودی متعلق شود؛ پس هیچ ادراک نفس را ضد نباشد، و نقصان از عدم ادراک باشد، بل او محیط شود به جمیع موجودات، و عقل بالفعل شود. و لیکن مدرکات متفاوت باشد، که بعضی متغیر باشند. و این ادراک کمال نباشد، از آن رو که در حال تغیر به جهل مرگب برگردد. پس یقین ثابت باید نفس را. و هر معلوم که درو ثبات افزون تر فعلیت نفس به آن بیشتر^(۲۲۴)، تا آنکه علم به معلومی پدید آید که مطلقاً تغیر در ذات و صفات او راه نیابد، که نهایت لذت و نهایت کمال علم باشد به چنان معلومی. و این به چند وجه کمال باشد: یکی از حیثیت ثبات و بقاء و دوام لذات که به هیچ وجه قبول تغیر نکند. و ممکن نباشد تغیر او را.

ویکی به آن رو که کامل مطلق است، و مبراً است از نقصان مطلقاً. و ادراک کمال مطلق را کمال بیش بود از ادراک نفس. و دیگر اینکه ادراک حق بالذات موجب ادراک همه موجودات باشد، چنانکه به فصوص پیش اشاره شد. و ازینست که گفت: «و خصوصاً (۸۹ب) الحق بالذات».

پس گفت: «کل کمال من هذه الکلمات»^(۲۲۵) (۲۳۴) معشوق [لقوة]

۲۲۲ - م «و هر چیز . . . آورد» ندارد.

۲۲۳ - م: اورایی خود را.

۲۲۴ - م: یا.

۲۲۵ - م: کل عن هذه الکلمات.

دراکة . گفته اند : «المشوق هو الابتهاجُ بتصورِ حضرت^(۴۲۶) دائماً» . و چون گفتیم : هر چیز از ادراك ملايم لذت برد ، پس مبتهج باشد به آن ادراك ، و عشق خود ابتهاج از تصور حضور امری ، پس هر کمالی ازین کمالات که ادراك آن لذت است از برای مدرك معشوق آن مدرك باشد ، پس معشوق نفس بالحقیقة که وجود لذاته ، است .

< کمال و لذت نفس مطمئننه عرفان حق اول است >

قال المعلم: «فصرّ. إنّ النفسَ المطمئنّتهَ کمالُها عرفانُ الحقّ الأوّل. فادراکها لعرفانها الحقّ الأوّل برتبه قدسه علی ما یتجلی لها هو اللذّةُ القُصوی». نفس مطمئننه آن باشد که به یقین پیوسته بود، و اضطراب ازو رفع شده در کار نظر و عمل: اما در نظر، از حیثیت یقین، که یقین به ثبات باشد، و ثبات با تزلزل جمع نیاید. و اما در عمل، از آن رو که یقین همه کردارها را به صواب آورد، صاحب یقین را میانه رو کند در اعمال.

معلم گوید: نفس مطمئننه را کمال شناخت حق اولی است که واجب الوجود لذاته باشد.

و ضمیر «بادراکها» بحسب ظاهر راجع به نفس باشد. پس معنی چنین باشد که کمال نفس مطمئننه شناخت واجب الوجود است، به این طریق که ادراک کند نفس حق اول را. یعنی عرفان این باشد که ادراک کند حق اول را، چه گفتیم که کمال قوه نطقی ادراک است.

و چون نفس را مطمئننه گفتیم، و نفس مطمئننه را از شواغل هیولانی خلاصی روی داده باشد؛ پس ملتذّ نشود از مدرکات حواس دیگر، و مدام مشغول حق باشد، و متوجه جناب احدیّت، و کمال او همان باشد، هم در واقع، که کمال نفس علم است، و هم در نظر او که کمال نداند هیچ چیز را الا عرفان ذات احدیّت. پس گفت: «فعرّفانها الحقّ الأوّل رتبه قدسه علی ما یتجلی لها هو اللذّةُ القُصوی»، چون مقرر کرد که کمال نفس مطمئننه شناخت خداست، و هر کمالی چنانکه گفتیم ملایم بود ذی کمال را، که سبب تمامی او شود در رتبه وجود، و لذت ادراک ملایم؛ پس عرفان حق لذت قصوی بود نفس مطمئننه را.

و گفت عرفان حق به رتبهٔ قدس حق است، یعنی: چنین باشد که (۹۰) بشناسد ذات احدیت را در آن مرتبه از تقدس که هست، که بری است از ارتباط بالقوه و عدم و شر و امکان، و محیط است به کل موجودات، خواه ثابت و خواه متغیر و خواه مجرّد و خواه مادی و خواه ساکن و خواه متحرک.

و چون ممکن نباشد معرفت ذات احدیت کماهی، گفت: «علی ما یتجلی له». یعنی به آن نحو که برو ظاهر شده باشد به صفات و آثار و آیات. و اما اینکه شناخت حق لذت قصوی است، چنان است که لذت ادراک و دریافتن کمال وجود باشد، که شوق کل حفظ وجود باشد. و این حفظ نه حفظ وجود باشد علی الاطلاق، که هیچ چیز معدوم مطلق و معدوم بالمرتبه نتواند شد حفظ کند وجود مطلق را، پس حفظ آن حد و رتبهٔ خاص باشد.

و چون انسان را رتبهٔ هستی از سایر موجودات به دریافتن و آگاهی ممتاز است، کمال انسان که درین مقام نفس است آگاهی بود، و غیر این کمالی نباشد نفس را، و امور (۲۳۵) دیگر معین باشند آگاهی را و شناخت را باشند، و به این اعتبار مطلوب باشند، نه مطلوب لذاته. پس ادراک هر چند تمام تر باشد، ادراک کمال بیشتر بود. و هر چند ادراک کمال افزون شود، لذت زیاده گردد.

پس یقین که ادراک جزمی مطابق واقع ثابت است، موجب لذت شود نفس را زیاده از ادراک ظنسی که ثابت باشد و به تشکیک زوال پذیرد. و چون ثبات علم یقین مانع ثبات معلوم باشد، که یقین مطابق معلوم علم به امور ثابت یقین باشد، که متغیر را ثبات نباشد، و علم به غیر^(۲۲۷) ثابت غیر ثابت باشد. و هر علم غیر ثابت، یقین به این معنی نباشد که ثابت بود، بل جایز است که چنان یقین در هر آنی بر گردد. پس یقین به امور ثابت کمال حقیقی بود، و لذت بالحقیقه نفس انسانی را، و خصوصاً گاهی که معلوم ثابت مطلق باشد، به حیثیتی که به هیچ وجه تغیر

در ذات او نباشد، و تام^{۴۲۸} و فوق تام^{۴۲۸} و کامل مطلق باشد.

و این یقین اگر چه در اصل یقین بودن تفاوت نکند. اما حضور در نفس دانا تفاوت کند، که تواند بود (۹۰ پ) که دانا امری را یقین داشته باشد، و مدام متوجه آن امر نباشد، بل گاهی متوجه شود، و گاهی غافل. و این مرتبه یقین مبتدی است. بل نحوی ادون ازین هم هست، که یقین در وجود امری باشد، و آن این تصور تام باشد، چنانچه حال مبتدی است در تصور لا خلا^{۴۲۸} و لا ملام^{۴۲۸} که مبتدی برهان یقین کند در اینکه بالای آسمان آخر لا خلا^{۴۲۸} بود، و کاملاً تصدیق کند. و این معنی در ذهن او در نیاید، بل مدام قوه^{۴۲۸} و اهمه پیش او آورد^(۴۲۸) فضائی، و آن را غیرمتناهی نتواند فهمید، و در حیرت افتد، و هر چند خواهند به سبب استیلاء^(۴۲۹) و اهمه اکثر اهل عالم در تصور مجرد همین حال دارند. و گاه بود که این حال موجب انکار شود نحو وجود مجرد را مجمل^(۴۳۰).

چون یقین مستولی شود بر نفس؛ نفس را از حد^{۴۳۰} تغییر بیرون برد، و ثابت گرداند، که نفس به صورت یقینی بالفعل موجود باشد. و صورت یقینی ثابت، پس نفس را تغییر نتواند بود، که مدام با یقین است. و این استیلاء زیاده شود، چندانکه فرو گیرد نفس دانا را، و هیچ از حالات دیگر نگذارد، و صفات رذیله را بسوزاند، و صفات کمالی گرداند همه رذایل را، و مدام ملتذ بماند به لذت حقیقی بحت، لذتی که افزون از آن نباشد. تفصیل این سخنان در فص^{۴۳۰} آینده بیاوریم.

۴۲۸ - م « آورد » ندارد.

۴۲۹ - م : به استیلاء.

۴۳۰ - م « مجمل » ندارد.

« نفس مطمئنه در اتصالشادان و در فراق سوزان »

قال المعلم أعلى الله درجاته : « كلُّ مدركٍ يتشبهُ » بما يدرکه > من جهة التقبل و الاتصال . فالنفس المطمئنة سيخالط من اللذة الحقیة علی ضرب من الاتصال، و ترى الحقَّ في كلِّ شيءٍ و تبطل عن ذاتها . و إذا رجعت إلى ذاتها و آلت لها حراق . (۴۳۱)

یعنی هر ادراک کننده (۲۳۶) خواه حواس باشد و خواه نفس انسانی و خواه عقول مجرد مانده است ازین جهت به ادراک کرده خود^(۴۳۲) نسبتی که سبب قبول و اتصال شود مُدْرِك و مُدْرَك را .

و این سخن از آن گفت معلم ، و خصوصاً ادراک نه چون مماسه اجسام باشد با یکدیگر ، که به محض ملاقات سطوح باشد ، یا ذات جسم به آن صورت غرض حقیقه بالفعل نباشد ، بل صفتی از صفات بالفعل باشد ، بل صورت ادراکی متصل شود به ذات (۲۹۱) مدرك « بضرب من الاتصال » .

چنانکه معلم خود مثل زد که تعقل نه چون قبول کردن موم باشد نقش خاتم را ، که نقش در سطحی از سطوح موم پدید آید . بل اگر توهّم کنی که نقش نافذ است در اقطار موم - چنانکه هیچ جزء موهوم از موم نماند که منقوش نباشد به نقش خاتم ، چنانکه در جزء نقش خاتم باشد در کل نیز ، و این حالت ساری باشد در اقطار موم - کیفیت تعقل را ادراک توانی کرد .

و این سخن از آن گفت که نفس مثلاً جزئی و جزئی نباشد ، تا با یکی به

۴۳۱ - شرح غازی (ص ۶۸) : و آلت لها اسف ؛ شرح کمنام (۱۴۷) : قالت

لها اف ای تاسف ... و فی بعض النسخ بدل قالت و آلت و الاول اولی ، جایی : قالت

لها اف : م و ط : و آلت لها حراق .

۴۳۲ - م : خواه .

صورت معقول ملاقی شود، و به جزء دیگر نه. و این گاهی درست باشد که این اجزاء خارجی باشند، که نفس در خارج به اجزاء مقداری منقسم شود. و هر چه به اجزاء مقداری منقسم شود او را هیولی باید^(۴۳۳)، و نفس نحو وجود جدا بودن از بالقوه است. و خصوصاً گاهی که عاقل بالفعل باشد، که کلّ فلاسفه اتفاق دارند که در آن حال مجرد است. پس این موجود نتواند که به جزئی با مدرک متصل شود با مدرک خود، چنانکه هیچ امتیاز در خارج نماند. و ازینست که گفته اند بعضی که: عاقل و معقول واحد است، و بعضی گفته اند: کالواحد است، چون شیخ رئیس در «شفاء».

مجملاً عقل ذات وحدائی بود در خارج، نه منقسم به اجزای مقداری و نه غیر مقداری، چون ما بالقوه و ما بالفعل خارجی، که عبارت از هیولی بود. پس چون پیوندد به صورت عقلی، صورت عقلی باشد در خارج، که هر امری که درو حیث و حیث نباشد در خارج، و به حسب خارج الّا حیثیت وجود لذاته، چون به امری پیوندد، نه از حیثیتی پیوندد و از حیثیتی مباین جدا باشد. و چنانکه جسم ابلق به جزئی با سواد بود و به جزئی با بیاض، و با دو جسم دو طبیعت که از حیثیت هیولی طبیعت قبول کند. و اینکه گوئیم پیوندد، پیش قائلین به اتحاد نه چنین باشد، که صورتی از خارج لاحق نفس شود و با او^(۴۳۴) یکی شود، بل ملاحظه نفس امور خارجی را موجب و باعث این شود که نفس به عالم خود و ذات خود بر گردد و جویا شود در خود، و در خود بیابد صورت عقلی (۹۱ پ) که صورت عقلی^(۴۳۵) در خارج موجود نباشد، و حرکت نکند تا به چیز پیوندد^(۴۳۶)،

۴۳۳ - م: باشد.

۴۳۴ - م: باو.

۴۳۵ - م « که صورت عقلی » ندارد.

۴۳۶ - م: نه پیوندد.

بل نفس بر آید به آن صورت عقلی گاهی که جو یا شود صورت را به وجهی از وجوه. اینست [که] گفته اند، پس تأمل باید کرد که عقل بالفعل چنان است که با ذات وحدانی (۲۳۷) مصور به جمیع صور موجودات است بالفعل^(۲۳۷) و ساکن، یعنی: ثابت است در عالم خود، و با جمیع صور دفعتاً موجود است با صورت حیوان و با صورت انسان و با صورت فرس، و با جمیع حقایق که عقل بالفعل است. ازینست که ارسطو طالیس به کتاب « ائولوجیا » گفت^(۲۳۸) :

« و نقول : إن في العقل الأول جميع الأشياء ، و ذلك لأن الفاعل الأول فعل فعله هو العقل ، فعله^(۲۳۹) ذا صور كثيرة ، و جعل في كل صورة منها جميع الأشياء التي تلايم تلك الصورة . وإنما فعل الصورة وحالاتها معاً ، لا شيئاً بعد شيء ، بل كلها معاً و في دفعة واحدة . و ذلك أنه أبداع الانسان العقلی ، و فيه جميع صفاته الملازمة له ، ولم يبداع بعض صفاته أولاً و بعض صفاته آخراً ، كما في الانسان الحسی . لکنه أبداعها كلها في دفعة واحدة . فان كان هذا هكذا ، قلنا : إن الأشياء التي في الانسان كلها هي هنا فيه . كان أولاً ثم يزداد^(۲۴۰) صفة لم يكن البتة . و الانسان في العالم الأعلى تاماً كامل ، و كل ما وصف به لم يزل فيه . فان قال قائل : ليس صفات الانسان الأعلى كلها باقية ، بل هو بالصفات^(۲۴۱) اخرى يكون بها تاماً ؛ قلنا : فهو إذاً واقع تحت^(۲۴۲) الكون و الفساد . و ذلك أن الأشياء التي تقبل الزيادة و النقصان ، ما هي في عالم الكون و الفساد ، إنما صارت تقبل الزيادة و النقصان ،

۲۳۷ - م « چنان است که با ذات مصور به جمیع صور موجودات است بالفعل

چنان است » باز هم آمده است .

۲۳۸ - میمر ۱۰ باب من النوادر ص ۳۹ .

۲۳۹ - م : فعل .

۲۴۰ - م ط : ثم يزداد .

۲۴۱ - چایی : قابل لصفات .

۲۴۲ - م ط : يجب .

لأن فاعلها ناقصٌ ، و هو الطبيعة ، لا يبدع صفات الأشياء دفعةً .
 پس تأمل باید کرد که چون است وجود صفات و ذات عقلی دفعةً در عقل ،
 و چون با اینکه ذات وحدانی است کلّ بالفعل است ، و جامع جمیع مراتب
 موجودات . و چون این موجودات در عقل اند ، و نحو ادراك عقلی این موجودات را
 چه سان است ، و پس از آنکه در عقل موجود دایم اند^(۴۴۲) و باقی ، چون درین
 عالم باقی نتواند (۹۲) بود . و چون هر چیز در عقل باشد ، کیفیت تغیر موجودات
 کاینه چون بر وجه ثبات در عقل موجود است .

این مطالب غامضه که نتوان فهمید ، و اگر توان ، شاید سالهای دراز باید
 فکر کرد ، و آن وقت هم نفهمند ، الا ما شاء الله .

مجملاً ادراك چون ملاقات تامّ است با صورت ادراکی را با ذات مدرك ،
 و هم کمال اوست و معشوق او ، چنانکه معلّم پیش ازین اشاره کرد ؛ لذت^(۴۴۴)
 آن باشد که معشوق و آنچه جویای آن باشند رسند . و نهایت لذت آن باشد که
 تلاقی^(۴۴۵) شوند با مطلوب بالتمام که اعتبار خارجی بر خواسته شود . پس ادراك
 عقلانی نهایت لذت باشد و نهایت غبطه .

و لیکن چون این صورت به ذات مدرك پیوندد ، البته مدرك مشابهتی یابد
 به آن صورت که آن صورت در نحو وجود قریب باشد به مدرك ، تا تواند پیوسته
 شد با ذات مدرك ، و مدرك آن را قبول کند (۲۳۸) ، و متصل شود به آن صورت
 اتصال تامّ چنانکه بگذشت .

و ازینست که حواسّ هر يك مدرك خود را دریابند ، و از مدركات دیگری
 غافل باشند ، که صور را نتوان شنید ، و آواز و لحن را نتوان دید ، و كذلك

۴۴۳ - م : آید .

۴۴۴ - م : و لذت .

۴۴۵ - م : تلاقی .

شیرینی را نتوان به لمس یافت. و این حالت از آن باشد^(۴۴۶) که هر حس را مناسبتی بود با مدرك، که به آن مناسبت متصل شود از جهتی با مدرك خود، چنانکه لمس چون خود از اعتدال کیفیت مزاجی باشد سردی و گرمی دریابد، و تن آدمی چون بر حدی از خشونت و ملاست باشد خشونت و ملاست دریابد. و هیچ موافقی موافق را دریابد از حواس^۲ از آن رو که موافق است. این است که داسکندر افریدوسی، گفت: عقل هیولائی را هیچ صورت ادراکی بالفعل نیست که همه چیز دریابد. و اگر صورتی بودی ادراکی؛ همان امر را که به آن بالفعل عقل هیولائی است در نیافتی، و حال آنکه نفس هر چیز را دریابد. و چون عقل هر چیز را دریابد، و تمامی مدركات حواس^۲ را ادراك کند، که مدركات حواس^۲ جمع آیند پیش عقل؛ لاجرم عقل باشد نسبت به حواس، که به همه رسد، و حواس به او رسند، و ادراك او اتم^۳ باشد از ادراك خواب که حواس باشد نه عقل را. پس نفس را لذت افزون باشد از حواس^۲ (۹۲ پ).

و اینست که گفت: «فالنفس المطمئنة سبخالط من اللذة الوهمیة علی ضرب من الاتصال». لذت حقه لذتی باشد که ادراك ذات حق پدید آید. و چون به این ادراك حواس^۲ را حبس کند، و قوه^۴ واهمه را ضعیف گرداند، که به هیچ وجه معارض نشود با قوه^۴ عقلی، و چنانکه پیش ازین گفتیم. و گاه باشد که عقل به جزم نداند چیزی را، و قوت سبب آن شود که فعل آن اثر مجزوم^۵ به را بالفعل به حقیقت نتواند دانست، چون تصور تجرد نفوس جزئی را که به سبب استیلاء واهمه هر چند خواهد که تصور مجرد کند، و همه آنرا مصور سازد به صورت اجسام.

و کم کسی باشد که مجرد فهمد. و آنچه گویند از هیولی و نفس و عقل همه به زبان گویند، و هیچ در ذهن ایشان نباشد. و این از استیلاء واهمه باشد.

و چون ضعف درین قوی که معارض قوه عقلی اند پدید آید، که عقل ظاهر شود به تمام که خفای او نباشد، الا از استیلاء و اهمه، و نقصان او نبود الا به سبب ناتمامی این قوه. و چون این قوی ضعیف کردند و منقاد عقل کردند؛ ادراک عقل تمام شود.

و چون ادراک تمام شود؛ لذت تمام گردد، که لذت ادراک ملایم است. و چون آرام به هم رسد، و توجه کامل شود، و عدم غفلت، که مدام نفس متوجه مدرك خود باشد، و ملاحظه جناب احدیت کند، و تکرار کند این ملاحظه را؛ از جمیع حواس خود بل از خود غافل ماند، غفلتی که عین شعور و ادراک و تمامی بود، و بسته باشد به یقین خود.

و این مدام نباشد. بل در اوایل حال گاهی ظاهر شود، چنانکه شیخ رئیس در «مقامات عارفین» گفت: «کأنها بروق» (۲۳۹) تومض إلیه تم تخمد. و چون ملاحظه زیاده شود، و مستولی گردد بر نفس، و نفس را انس به آن مدرك خود پدید آید، و مدرك بر و ظهور تام پیدا کند؛ جمیع کثرت از نظر عقلی او برخیزد، که کثرت نباشد الا به استیلاء حواس. و حواس در آن حال مفلول باشند، پس وحدت ظاهر شود، و مدام آنچه بیند متوجه حق گردد به سبب استیلاء آن ادراک در ذات نفس.

و این حالت به قوه شخص ماند ابصار را، که چون (۹۳) ملاحظه جرم شمس کند، و چشم بر آن دوزند مدتی؛ چون به جای دیگر نگاه کنند، همان جرم شمس مخیل شود. و این حالت نباشد الا به سبب استیلاء شمس بر قوه باصره، که آن صورت از منساح نشود.

و اینست که گفت: «فیری الحق فی کل شیء».

و این رؤیت نه به چشم باشد بل به قوه نطقی بود، چنانکه گویند: «عاتری فی هذه المسئلة، یعنی: «ما تعتقد».

پس گفت: «و یبطل من ذاتها» یعنی از مرتبه وجود نفس بیرون رود. و این

نباشد إلا اینکه اعتقاد اسکندر افریدیوسی است که گوید: نفس چون متوجه معقولات صرف شود؛ عقل بالفعل باشد، و از حد^{۴۴۷} نفس بر آید به حد^{۴۴۸} عقلی. و چون متوجه محسوسات شود، حاس^{۴۴۹} بالفعل باشد.

و بطلان ذات درین مقام عبارت است از غفلت از خود، و توجه تام^{۴۵۰} به جناب احدیت و^(۴۴۷) محو گشتن در نور او، و حیرت صرف، و سکون مطلق، که هیچ فکر درو نباشد. و انتقال بلکه محو همان ادراک خود باشد. و درین حالت گاه باشد که شواغل جسمانی نفس را از آن توجه تام^{۴۵۱} بازدارد، و به فکر خود و به فکر عالم طبیعت اندازد. چنانکه از ارسطو طالیس حکایت کردیم به عبارت «اثولوجیا» که گفت: مرا فکر حجاب شد و فرود آورد از آن عالم خوش که لذت صرف بود و ثبات مطلق. و اینست که معلّم گفت: «إذا رجعت إلی ذاتها و آلت لها حراق». مراد به رجوع بر گشتن از انحاء و غفلت از خود، و ملاحظه جناب احدیت. و ضمیر «ذاتها» به نفس راجع است، و «آلت» به معنی «رجعت» است، که «آل الشخص ما یأول^{۴۵۲} إلیه» و عطف است بر «رجعت» و جار و مجرور متعلق است به «یحصل» مقدر. یعنی: «إذا رجعت و آلت إلی ذاتها یحصل لها تأسّف^{۴۵۳}»، و جمله جزای شرط است، یعنی: «آلت مدركاً لذاتها». و «حراق» خبر مبتداً محذوف است، یعنی: «و هی حراق^{۴۵۴} و متأسّف^{۴۵۵} علی فوات مقصودها». و شاید این بنا بر آن باشد که «و او» در نسخه نباشد، و عبارت چنین بود: «رجعت إلی ذاتها آلت لها». و «آلت» جزای شرط باشد. و اگر «و او» باشد، از برای عطف نخواهد بود. بل «والت» از «موالاة» خواهد بود، و «حراق» فاعل (۹۴پ)، «والت»، که در صیغه مبالغه تذکیر و تأنیث مساوی است، یعنی: نزدیک خواهد بود مر نفس را امری که موجب تأسّف و ندامت باشد از رجوع به ذات خود و گذاشتن عالم (۲۴۰) حقیقت را و لذت بخت را^(۴۴۸).

۴۴۷ - م ط : که و (گویا کلمه ای افتاده باشد)

۴۴۸ - ط هاشم : از «یعنی» تا به آخر کلام تا «فص» در نسخه اصل مضروب است.

> نه هر دارای لذت و صحت بدان آگاه است <

قال المعلم : « ما كلُّ ما مال اللذّة يشعر بها، ولا كلُّ محتاج إلى الصحة (۲۴۹) يظن لها، بل قد يعاف. اليس الممرورُ يستخبثُ الحلو و يستبشعُه (۴۵۰). اليس من به جوعٌ بوليموس يعاف الطعام و يذوب بدنُه جوعاً. ما كلُّ منقلب في سبب هولم يحسُّ به. اليس الخدِرُ الفاقدُ للقوّة اللامسة (۴۵۱) لا يولمه إحراقُ النار ولا إجمادُ الزمهرير .

ممرور آن کسی باشد که میرهٔ صفراء بر مزاج او غالب بود، و رطوبت لمایی که طعموم را به ذائقه رساند در ذهن او مکیف گشته باشد به تلخی که هر چیز خورد تلخ نماید، و «بولی» به زبان یونان امری عظیم را گویند، و «موس» گرسنگی را. و «بولیموس» عبارت است از گرسنگی اعضاء و شبع معده به واسطهٔ اخلاط که هیچ نتواند خورد صاحب این مرض، و مدام گرسنه باشد اعضاء او. و این را جوع بقری گویند. و «یعاف» به معنی ترك است. و خدر مرضی باشد که عضو را بی حس کند، و آن دوائی که این اثر دهد آنرا مخدر گویند، چون زعفران.

و غرض معلم ازین فصّ از التّ شبهه است که نکویند: هر گاه کمال نفس انسانی و لذت حقیقی معرفت ذات احدیّت باشد و صفات و آثار او، و لذت دانش غریزی باشد نفس انسان را، چرا متوجه این معرفت و دانش نگردد از مردمان الاّ اندکی. پس تمهید مقدمه کند، و در فصّ آئینده جواب را تمام کند. مقدمه اینسکه هر کس به لذّتی رسد، لازم نیست که شاعر باشد به آن لذت.

۲۴۹ - ط : صححة (نیز شرح غازی ص ۶۸ و شرح گمنام ۱۴۸) .

۲۵۰ - هامش ط : شیء بشع ای کرهه الطعم .

۲۵۱ - هامش ط : القوة اللامسة لیس فی نسخه مصححه .

بلکه گاه باشد که مانعی بود از ادراك آن لذت ، هر چند آن مدرك لذیذ باشد .
 و هر کس که محتاج باشد به صحت ، یعنی مریض باشد ، لازم نیست که متفطن
 شود به آن مرض ، بلکه گاه باشد که ترك کند طلب صحت را . پس شروع کرد
 در سند منع که : « الیس الممرور » یعنی چنین است که ممرور دوری کند از
 شیرینی ، و « یستبشعه » یعنی : آن را کریه داند ، که مذاق او تلخ نماید از جهت
 مخالطت رطوبت لعابی او (۹۴ر) به مره صفراء . « من به » یعنی : از آنکه جوع
 بولیموس دارد از طعام گریزد ، و بگدازد تن او از گرمسنگی .

مثال اول از برای آن آورد که لذتی به او رسد ، و دریابد به سبب مانعی .
 و مثال دوم را به واسطه آنکه ترك لذت کند به واسطه عدم تفطن به لذت .
 پس گفت : شاید باشد کسی از المی متأذی نشود ، هر چند در افتاده باشد
 در امری مولوم . چه تواند بود که احساس الم نکند ، چنانکه خدر ، یعنی :
 آنکسی که صاحب خدر باشد الم نبیند از سوختن آتش و فسرده گردآیدن سرما .
 پس شاید که المی یا لذتی به کسی رسد ، و از آن الم و لذت خیر نداشته باشد ،
 به واسطه مانعی .

پس ازین شروع کرد در جواب و گفت :

> چون پرده بر افتد هر کس به درد خود آشنا شود <

د فِصٍّ . ما حالُ الممرورِ إذا كشف عنه غطاءً سوء المزاج ، و من به جوعٌ بوليموس إذا استفرغ من معدته الأذى و الخدر إذا سرت قوَّةُ (۲۴۱) الحسِّ في جارحته ، اليس الأزلُ يستلذُّ الحلو استلذاً ، اليس الثانی يُقلِّقه الجوع إقلاقاً ، اليس الثالثُ يُنهيكه^(۴۵۳) الألمُ إنهاكاً ؛ كذلك إذا كشف غطاءك فبصرُك اليومَ حديدٌ .

اقلاق بمعنی اضطراب است . و ما حصل این گفتار اینکه شاید نیافتن بعضی این لذات حقیقه را ، و ادراک معارف را ، و مایل نبودن ایشان به این ، چون حال ممرور باشد ، یا صاحب جوع بولیموس ، یا صاحب خدر ، که الم خود را ندانند ، و ادراک لذت نکنند ، به سبب مانعی . به این معنی که نفس چون مغموس است در عالم طبیعت خصوصاً بعضی را بل اکثر را ، و معتاداند به حواس و مدركات آنها ، و قوی حسنی مسئولی است بر قوۀ عاقله ، و خصوصاً وهم و خیال ، که ازین دو قوۀ ناطقه خالی نیست ، و نتواند بود مگر پس از ریاضات ، و این قوتها بجای مرۀ صفرا اند قوۀ ذائقه را ، چنانکه صاحب مرۀ صفراء شیرینی خالص ادراک نتواند کرد ، بل مدام مخلوط باشد به رطوبت لعابی که تلخ شده است به واسطه مخلوط بودن با مرۀ صفراء ؛ كذلك حال نفس که ادراک معانی عقلیه نتواند کرد ، الا اینکه مخلوط باشد به حواس . و هر چند خواهد که تصور کند حقیقت مجردی را وهم و خیال پوشانند بر آن حقیقت (۹۴پ) صورتی و آن معنی صرف

۴۵۲ - در شرح گمنام ۱۴۹ و شرح غزالی ص ۶۸ هم از چنین ریشه شناسی یاد

شده است .

۴۵۳ - هاشم ط : و ينهكه يبالغه في الرجوع .

ظاهر نشود^(۴۵۴) مر نفس را ، پس مطلوب خود را کما هو درنیابد .

واینکه ازین مرض نخواهد که خود را خلاص دهد به سبب آنست که نفهمد مرض ذاتاً [تا] در دفع آن بکوشد ، چنانکه صاحب جوع بولیموس گمان برد که سیراست ، و احتیاج ندارد به طعام ، و روز بروز کدازد از شدت جوع^(۴۵۵) . و این از آن سبب باشد که معده خالی بود از اخلاط رذیه ، و ممتلی نباشد از اخلاط ، چون غذا به تحلیل رود ، و از ما ساریقا بگذرد ، و اخلاط گردد ، و فضله از راه امعاء دفع شود ، سوداء از طحال بریزد بر معده . و چون سوداء را طعم ترش است ، و از تندی خالی نیست ، چون دغدغه حالتی بر معده پدید آید ، و به آن سبب بیاید که گرسنه است . و چون معده از اخلاط فاسده پر باشد ، سوداء نتواند ریخت از طحال بر معده . و اگر ریزد ، محسوس نشود ، به سبب آنکه معده را غشیانی^(۴۵۶) باشد از اخلاط فاسده ، پس گرسنگی محسوس نشود . و چون آن اخلاط غذا نشوند که صلاحیت غذائیت ندارند ؛ پس اعضاء گرسنه بمانند ، و آن کس شاعر نباشد . و چون آن اخلاط را دفع کنند به استفراغات و مسهلات شاعر شود به گرسنگی و مضطرب گردد .

و كذلك صاحب خدَر را چون حس در آید به آن عضو بی حس ، از الم و حرارت آتش و اجماد ز مهریز متالم گردد .
و اخلاط نفس نباشد الاغواشی هیولانی از حواس و مقتضیات شهوت و غضبی و مقتضیات وهم از حب و رجاء و امل . و لازم این خصایصها باشد سایر خصال هذمه و مه ، چون طمع و عیب کردن که از امید خیزد . و مدام (۲۴۲) به نفس مشغول باشد به این مدرکات و این حواس و این اعمال ، و هرگز به فکر عالم عقلی نیفتد . و اگر

۲۵۴ - م : پوشانند صورتی و این معنی ظاهر نشود .

۴۵۵ - م « گمان برد جوع » ندارد .

۲۵۶ - م : غشیانی .

اقتد ، معنی عقلانی صرف ادراك نکند ، بل مخلوط به مدرکات حواس ادراك کند .
پس ازین دو طریق تواند بود : یکی آنکه در اصل ادراك نکند ، و این
مرتبه عوام است با آنکه به عوام ماند .

و اگر گاهی ادراك کند ، و گاهی نکند ؛ از دو حال بیرون باشد : اگر
ادراك به قدرت (۹۵) باشد ، بسیار علاج این کس به ریاضیات و مجاهدات باشد ،
و هم به فکر بسیار و تأمل در علوم به ترتیب از منطق به ریاضی ، و از ریاضی به
طبیعی ، و از طبیعی [به] مسائل الهیه ، و از مسائل الهیه به جناب احدیث چنانکه
رتبت قدس او است ، و ممکن است به آن رسیدن .

و آنکه ادراك کند بسیار و گاهی دریابد ممانعت حواس را ، این کس را
آن قدر ریاضات باشد ، بل انس باید داد به جان این معنی را ، که انس به آن
معنی سبب مردن حواس شود ، و ظهور قوه نطقی و نهایت ادراك او .

و اما تفاوت مراتب ریاضات درین مردم مختلف است به حسب قوه نفس
ایشان و مقام ایشان در مرتبه انسانی . ولیکن در هیچ مرتبه بعضی از ارباب عرفان
از ریاضت خالی نبوده اند ، که گاه باشد که قوه طبیعت مستولی گردد ، و حواس
قوی گردند ، و ریاضت به قلیل طعام باشد و منام و کلام ، و مدام با سهر و جوع
بودن ، مگر اندکی از شب ، و قیام نمودن به صلوة و صیام از فرائض و نوافل ،
و مدام فکر کردن در امارات صنعت ، و یا متوجه بودن به جناب احدیث ، و صدقه
دادن اگر از خود داشته باشد ، و اگر نداشته باشد بگیرد و بدهد ، و سکون و ثبات
داشتن در حرکات جسمی و نفسانی ، و غضب فرو خوردن ، و باخلق به راستی و رفق
سلوک نمودن ، و به جمیع احکام ناموسی قیام نمودن ، و یاد مرگ کردن ، و تضرع
کردن سوی جناب احدیث ، و از ارواح مقدسین استمداد کردن ، و از مردگان
عبرت گرفتن ، و از ارواح ایشان استمداد نمودن ، و دایم الفکر بودن ، و به همه
حال مشغول بودن .

کمال دوام فکر است متوسطین را چنانکه مروی است در احادیث نبوی،
صلى الله عليه وآله، که «تفکّر ساعة خیر من عبادة سنة».

و ازین است که واقع است «نوم العالم خیر من عبادة الجاهل». و عالم را
نوم سبب زیادتی قوای دماغی گردد، و در فکر کوشد.

و جاهل چون معنی عبادت نفهمد، شاید باشد که عبادت کند، و نداند که
چرا و چه کار می کند، و ساکت باشد، و سکوت او چون سکوت بهایم باشد
(۹۵ پ). و تقلیل طعام کند، و از ضعف نتواند برخوردار است به عبادت، و بیداری
کشد چندانکه چشمش به درآید، و از عبادت باز ماند.

مجملاً در احادیث نبوی، صلى الله عليه وآله، واقع است که نواب طاعت به قدر عقل
است. و این از آن باشد که چون عقل کامل شود، تمام گردد. و دلیل این حدیث
عاید است در کتاب «کافی» (۲۴۳) مجملاً.

تفصیل این مجمل آنست که شرع نبوی محتوی است که «لا یغادر صغيرة
ولا کبيرة».

و اگر کسی کتابهای حکماء خواهد در باب سلوک و ریاضات و مجاهدات،
«کتاب براهمه هند» است، هر چند مسائل نظری آن نه بر نهج صواب است،
بعضی را در طریق عمل بسیار بسیار خوب نوشته اند، و مطالعه آن بسیار سبب
انزجار طبع شود از علایق جسمانی، و آن کتاب را «مهابارات» نام است. هدانا لله
و إخواننا طریق الرشاد.

مجملاً این ریاضات و مجاهدات سبب خلاصی نفس شود از مراتب طبیعت،
هر چند در اوایل بسیار شاق نماید. چون خوردن شربت بد^(۴۵۷) طعم از جهت
استفراغات اخلاط، هر چند اول ناخوش باشد، اما آخر سود عظیم بنمشد. اینست
مجملاً از آنچه دانایان به کتابهای خود نوشته اند (در باره) حواس جسمانی، که

هر گاه بر داشته شود، دیده بصیرت روشن گردد، و به آن دید دریا بد جناب احدیت را، چنانکه ممکن باشد ممکن را.

پس ازین سخنان معلم شروع کرد در زیادتى توضیح و گفت :

> پرده‌ها را به يك سوى نه تا به صقع ملكوت در آيى <

«فص». ان لك منك حجاباً^(۴۵۸) فضلاً عن لباسك من البدن. فاجهد ان ترفع الحجاب، وتمرّد. فحينئذ تلحق فلا تسائل عما تباشره. فان أملت فويل لك، و إن سلمت فطوبى لك. و أنت^(۴۵۹) في بدنك كأنك لست في بدنك، و كأنك في صقع الملكوت، فترى مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، فاتخذك عند الحق عهداً إلى أن تأتبه فرداً.

و اینست که سبب دوری وجدایی از تو است^(۴۶۰)، یعنی: از نفس مجرّد «وجود او فی نفسه»، و متوجه شدن به ذات خود در مرتبه نفسی. چه جای لباس بدن که مانعی (۹۶) دیگر است. بل موانع بسیار است از لذات و شهوات و اخلاق ذمیمه و اطوار مردوده، و از عادات ناپسندیده که به سبب مخالطت با خلق پدید آید، و آشنایی ابنای زمان. که افلاطون الهی گفت: «إنّ للنفوس جرباً کما لا لبان. چه نیکی و بدی، هر دو سیری بود، تا کدام غالب آیند، و غواشی بدنی. و حقیقت سخن آنست آخر درجه سلسله عود است، پس به طبیعت او را تمام قوت‌های جسمی از قابله و فاعله مثل قوه هیولانی و جسمی و معدنی و نباتی و حیوانی. چه مقرر است که طبیعت حرکت نکنند از نوعی اسفل به نوعی اعلی، تا تمامی کمالات ممکنه نوع اسفل را به فعل نیاورد. و الا، لازم آید که قوتی در طبیعت نظام معطل باشد. و این محال است چنانکه در فن الهی مقرر است.

و ارسطو طاليس (۲۴۴) به آن^(۴۶۱) تصریح کرده در چندین کتاب. پس

۴۵۸ - هاشم ط : غطاء فی نسخه .

۴۵۹ - فان .

۴۶۰ - م : نست .

۴۶۱ - م ط : با .

تمامی قوت‌های سلسلهٔ عودی در انسان جمع باشد. و همین اجتماع سبب محجوب بودن نفس باشد از یافتن خود، و برگشتن به عالم خود.

پس گفت: «فاجتهد أن ترفع الحجاب»، و این چنان است که انسان به حقیقت بداند که هر نوع را خاصیتی است که به آن خاصیت آن نوع^(۴۶۲)، بالفعل آن نوع است. مثالش شمشیر به برش از ساتور ممتاز است، نه به سطبری و وزن، یا بودن از یولاد، پس کمال شمشیر در شمشیر بودن به برش باشد. پس اگر در آن امور مشارکت تمام باشد، در^(۴۶۳) شمشیر بودن به حد کمال بود.

پس انسان را باید که تفحص از آن^(۴۶۴) چیزهایی که مشارک است با سایر انواع جسمانی چون جسمیت و نمو و حس و حرکت که به اینها آن انواع دیگر بالفعل اند کند، و از آنچه به آن ممتاز است و بالفعل انسان است، یعنی: ادراک کلی عقلی، تا بداند که انسان را باید مردمی، نه از استکمال آن قوت‌ها به فعل باشد، بل در حقیقت اگر در استکمال آن قوت‌ها سعی کند، هر آینه خواهد که خود را از حد مردمی بیرون اندازد، نه اینکه انسان بالفعل گرداند. چنانکه اگر ملکه حرص یا ابتدای خلق در خود استوار سازد، که خاصیت موش و مار است یا ملکه تهوّر که (۹۶پ) خاصیت شیر است. پس او را سعی باشد که از حد مردمی خود را بیرون برد، و در افق سباع یا بهایم یا حشرات زمین در آرد، و این محال باشد، و هرگز مطلوب او بر نیاید. لیکن خود را شبیه سازد، اولئك کالانعام . بل هم أضل. و نه کار خردمند باشد چیزی خواستن که وصول به آن محال باشد. و بر تقدیر محال اگر رسد، خود را از مرتبهٔ اعلیٰ به حد اسفل اندازد.

پس مردم باید که در استکمال صفت خاص خود که به آن مردم است،

۴۶۲ - م: که به آن نوع.

۴۶۳ - ط: نه در.

۴۶۴ - م: «آن» ندارد.

یعنی: ادراك حقایق سعی کند، تا به نهایت حد^(۴۶۵) مردمی^(۴۶۵) رسد، بل در گذرد و نام مردمی^(۴۶۶) ازو برخیزد، و نام خود یابد. و این نه موجب زوال و نقصان او باشد. چنانکه نطفه چون نام منویت گذارد، و نام نباتی بردارد، هیچ ازو کم نشود، بل فزایش گیرد. و چون نام حیوانی یابد، از نبات کم نیاید. و كذلك چون نام انسان برو افتد از حیوان کم نباشد^(۴۶۷). پس ضرور شد رفع حجاب.

و همانا معلم را مراد از حجاب آنست که افلاطون گفت، معرفت غریزی نفس است، لیکن علایق او را غافل دارد. پس به قدر^(۴۶۸) رفع علایق آن کمال ظاهر گردد، نه اینکه صورتی از خارج بدو پیوندد.

همانا اگر یاد آوری مباحث پیش را، این سخن افلاطون بفهمی. و اما طریق رفع حجاب چنانست که به یقین بدانند که بیرون از خرد هیچ نیست، و هر چه هست در خرد جمع است، و در نظر جزئی بیرون از خرد نماند، که ارسطو طالیس گفت:

«العقل هو الكل» بالفعل.

و چون این سخن به برهان بدانند؛ تأمل (۲۴۵) کنند در خود، و ملاحظه نمایند کیفیت ترقی معقولات بالقوه را از محسوس^(۴۶۹) و مخیل و پیوستن به جان گویا، تا بدانند که او را همین ترقی است از حد معقولیت بالقوه و رسید به حد معقولیت بالفعل بل عاقلیت بالفعل و احاطه تمام حقایق به یقین این است که مراد استاد کامل «بابا افضل کاشی» که گفت: یقین بازگشت^(۴۷۰) نظر است از چیزهای بیرون از خود، و رسیدن به خود چندانکه هیچ بیرون از خود نبینند،

۴۶۵ و ۴۶۶ - ط: مردمی.

۴۶۷ - م: نباشد.

۴۶۸ - م: عاقل اگر دارد پس تقدیر.

۴۶۹ - م: محسوسات.

۴۷۰ - م: «بازگشت» ندارد.

که تا از بیرون از خود ببیند، آگاهی او مضطرب باشد به یقین (۹۷ ر).
این مجمل را به کتابهای دانیان تفصیلی است تمام.

پس گفت: «و حينئذ تلحق» مراد لحوق به یقین است، و رسیدن به نهایت حدّ عقلی که حرکت و سکون از ذات او رفع شود، و او را هیچ منتظر نماند، به نحوی از ثبات مطلق بماند ابد الدهری امتداد زمان و تغییر و انتظار و الم و لذت حسی و بالقوه، و به سیر، بل از افق زمان در افق دهر باشد، و درازی روزگار هیچ بر او ننماید، بل کلّ زمان چون آنی بود که محیط باشد به کلّ. و گردش روزگار و افق اجسام و تغییر حدّی باشد از خرد. پس او را در همین هیكل جسم نه شادمان یابند و نه به حسد، و نه دوست^(۴۷۱) با کسی و نه دشمن. بل غرض او غرض کلّ باشد، و آنچه از علائق بدن رسیده باشد از صفات حسی تمام آورده باشد.

و به این اشاره کرد معلّم که: «فلا تسأل عما تباشره» پس گفت: «فان المیت، فویل لك. وإن سلمت، فطوبی لك». مرادالم و لذتی است که از استماع این حکایت پدید آید. چه اگر نفس را فی الجملة صفائی بوده باشد، چون از عالم او خبر دهند، خوشحال شود. و اگر فرو رفته باشد در عالم طبع؛ شنیدن این سبب انقباض او گردد، بل این سخنان را کذب و کزاف انگارد، بل گمان برد که آنان که این سخنان گویند غرضی را گویند از اغراض حسی جسمانی، چه ایشان خود جز این مطلب تصور نتوانند کرد.

پس گفت: «و أنت فی بدنك كأنتك لست فی بدنك، و كأنتك فی صقع الملكوت، فتری ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر علی قلب بشر».

و این سخن از آن گفت که در آن حال نفس را با ربط به بدن، احاطه باشد بر جهان کلی و عالم خرد، و ازین جهان را بیرون از خود نبیند. بل گفته اند که

جهان جسمانی را سایه خود بیند به یقین . و این مقام گاهی باشد ، و گاهی نه در
 اواسط حال . و این نیز تفکر بسیار و تذکر نام و ریاضات و مجاهدات و مواظبت
 بر عبادات از صیام و صلوة روی نماید . باید که چون متوجه به این جهان جسمی
 گردد ، با اختیار مدام در سعی بازگشت باشد به جهان حیات مطلق و عالم کلی ،
 تا آن دم که علایق جسمانی به تمامی کوتاه گردد ، که عبارت است (۹۷ پ) از
 مرگ طبیعی . اینست وصول تام و این گاهی بود (۲۳۶) که دیگر علائق را مدام
 از خود دور دارد و پاک فرد بر گردد با یقین . این است که گفت : « فاتخذ لك
 عند الحق عهداً إلى أن تأتيه فرداً » .

« آنچه نزد خدا است در پایهٔ بالای هستی بود »

قال المعلم : ما تقول الذى عند الحق تعالى عن الخلق ، و هناك صورة المشق ، فهو معشوق لذاته ؛ و إن لم يعشق لذيد عند ذاته ، ويلتذ به و إن لم يلحق .
تم وجوده فوق التمام بفضل^(۲۲۲) ، ليسمع على الا تمام .

در بعضی از نسخ یافتیم : « تعالی عن الحق » معنی بر نسخهٔ اول این باشد که چه گویی آنچه نزد خدا است در پایهٔ هستی بالا بود از حد مخلوق . و بر نسخهٔ دوم آنچه پیش حق تعالی است از حق است ، یعنی فیض او است . گویا نسخهٔ اول درست تر باشد از حیثیت ربط به ما بعد .

پس گفت : « و هناك صورة العشق » ارادهٔ بیان این دارد ذات اول عشق است و عاشق و معشوق .

عشق را شیخ رئیس در « اشارات » چنین گفت که : « العشق هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما » ، یعنی : [عشق] بهجت و خوشی است به دریافت ذاتی .

و چون واجب الوجود مدرك ذات خود است بر وجه کمال ، چنانکه شیخ رئیس گفت پس از آن عبارت که : « لانه ، یعنی : واجب الوجود ، اشدُّ الأشياء إدراكاً لأشدِّ الأشياء كمالاً » ، و چون مقرر است که لذت ادراك ملائم است من حيث إنه ملائم ؛ پس ادراك هر کمال لذت باشد . و چون واجب الوجود را همه کمالات عین ذات است ؛ ادراك خود او را لذت قصوی بود ، که فوق آن لذت محال باشد . پس واجب را عشق در مرتبهٔ کمال باشد ، و بهجت در حد تمامی که هیچ موجودی را سوای او آن لذت و بهجت و عشق نباشد ، و عشق بود و عاشق و معشوق بی تکثر و تفریق در ذات او ، چنانکه علم بود و عالم و معلوم . بل هر عشق

و هر کششی که بود در غیر او، ظل آن عشق بالحققیقه باشد، چنانکه سایر صفات کمال.

و غیر واجب، عاشق مشتاق تواند بود، اما واجب را شوق محال باشد، که شیخ گفته است: «والشوق هو الحرکه الی تمیم هذا الابهاج». پس شوق نحوی بود از حرکت و تغیر، و این نباشد مگر در نفوس که ایشان را بالقوه باشد^(۲۳۳)، و واجب بری باشد از قوه و امکان و نقصان.

و واجب را الم نباشد، که الم به فقدان کمالی تواند (۹۸ ر) بود، و واجب را همه کمالات عین ذات باشد.

پس گفت: «ثم وجوده فوق التمام». ناقص آن را گویند که بایسته خود نداشته باشد در حد خود، و تمام آن را که داشته باشد آنچه ممکن باشد آن مرتبه را، و فوق تمام آنکه بایسته خود داشته باشد و زیاده چندانکه به دیگری رسد. چنانکه گفت: «لیسمح علی الانمام». «یسمح ای یسیل». یعنی: چون واجب فوق تمام است، از واجب فیض رسد به سایر ممکنات از وجود و کمالات وجود، چنانکه بر مذهب اوایل وجود از واجب (۲۴۷) سایه اندازد به مراتب، و كذلك علم و قدرت و اراده و سایر کمالات، با آنکه هر چیز در خور بهره خویش از وجود کمال وجود درو ظاهر باشد.

> آنکه به مشاهده نایل آید ملازم حضرت باشد و دیگران هیچ <

قال المعلم : « من شاهد الحق ؛ لزمه لزوماً ، او تر که عجزاً ، ولا منزلةً بين هذين المنزلتين ، إلا منزلة الخمول . و من تر که عجزاً ، فقد أقام عذراً . و هو متجلى في شرق ، و سريع فيلحق ، فهو لا يضيع أجر المحسنين » .

آنکه بداند حق را به علم یقین، لزمه لزوماً، یعنی توجّه نکند به موجودی دیگر. بل گوئیم: آنکه به مقام شهود رسد، و آن مرتبه بالاتر است از علم یقین، و آن مرتبه ایست که نفس از مشاهده عالم کلی و جهان حیات صرف و آگاهی نرمد.^(۴۷۴) و این حالت پس از آن باشد که برهان وجود واجب الوجود چنانکه لایق است بداند، و به جمیع اعمال ناموسی قیام نماید، و لوازم ریاضات و مجاهدات بجای آورد، و حبس حواس کند، و دائم الفکر باشد، تا یقین برهانی در دل او رسوخ پیدا کند، و فرو گیرد. این مقام را شهود گویند، و لزوم درین حاصل بود منتهی را.

و گفتار معلم که آورد که عجز^(۴۷۵)، اشاره است به حال متوسطین از روندگان که گاهی عالم کلی بریشان ظاهر شود چون برق، و ناپدید گردد. و این حالت نه به واسطه پنهانی جهان کلی است، بل به واسطه عدم طاقت متوسطین است در مشاهده. و این حالت بصیرت رونده را چون حالت چشم دردناک است که در آفتاب باز نشود. و چون برابر آفتاب بگشاید به اراده، بالطبع برهم نهد. و آفتاب همان ظهور خود داشته باشد. که در جهان کلی حرکت و سکون نباشد، و ثابت بود، و عقل جزئی از مشاهده^(۹۸ پ) جهان کلی برمد، و تاب نیاورد.

۴۷۴ - م « نرمد » ندارد .

۴۷۵ - م : گفتار که تر که عجز .

این است که حکماء، اول، به علم طبیعی و ریاضی، نفس را به مشاهده کلتی معتاد کنند، تا چون کلتی صرف^(۴۷۶) بی اطلاق در یابد، نرمد. و اینست که معلّم گفت: «او تر که عجزا»، پس گفت: «ولا منزلة بین هذین المنزلتین إلا منزلة الخمول» که عبارت است از گمنامی و ناپدید گردانیدن خود، یعنی: متوجه نبودن به خود، تا آنگاه که شهود تام پدید آید. پس نوید داد سالک را که آنکه مقام شهود را از روی عجز^(۴۷۷) [ترك کند] پس قصد کند عذر را، «فهو متجلّی»، خبر «من» است، یعنی پس واجب ظاهر است و جلّی، پس درخشان شود بر دل سالک، و رو درخشان شود. هر گاه سالک^(۴۷۸) را از ترك نومیدی روی مینموده باشد؛ و در طلب کوشد، البته البته برسد به مطلب قصوی. این است که معلّم اقتباس کرد: فهو لا یضیع أجر المحسنین.

۴۷۶ - م : ضرب .

۴۷۷ - م ط : عجزا (؟)

۴۷۸ - م « و رود سالک » ندارد .

< آسمان و زمین و آب و باران همه نماز می‌گزارند >

قال المعلم: «فصل. صلّت السماءُ بدوراتها، والأرضُ بر حجّاتها، والماءُ بسيالته، والمطرُ بهطلانه، وقد تصلّى له ولا تشعُر، ولذکر الله اکبر».

چون در فصل پیش سخن از مقام شهود و یقین گفت، خواست که بیان کند که همه موجودات در عبادت خودند^(۴۷۹) طبعاً و اراده. و این سخن نکفت مگر شوق سالکان را متوجه به جناب (۲۴۸) احدیّت. پس گفت: در اطاعت‌اند آسمانها به گردش خود و زمین به گرانی و ایستادن در میان همه، و آب به روانی^(۴۸۰)، و باران به باریدن خویشتمن.

«وقد تصلّى له ولا تشعُر» یعنی: در اطاعت‌اند و نمی‌دانند. «ولذکر الله اکبر» یعنی: به تحقیق که یاد خدا بزرگ‌تر است از اینک که چیزی از او بیرون باشد. و در بعضی نسخ چنین بود که: «و أنت تصلّى ولا تشعُر» یعنی توهم در اطاعتی و خبر نداری، یعنی: اطاعت طبیعی.

بباید دانست که آنچه معلم گفت از آسمان و زمین و آب و باران، کنایه است از جمیع موجودات. و غرض اینک که آسمان و زمین و ما بینهما اطاعت کنند ذات احدیّت را، اطاعت تسخیری طبیعی. و این طاعت به نماز تعبیر کرد. و این کنایه است از اطاعت تمام که فوق آن ممکن نباشد، چه هر گاه به نظر تحقیق ملاحظه کنی بیابی نماز را مشتمل بر جمیع^(۴۸۱) عبادات (۹۹) ر) وارده در شرع. بیان شمه‌ای از آن آنکه پس از معرفت و اعتقادات چنانی که کل آن در

۴۷۹ - م: خود اند.

۴۸۰ - م: براونی.

۴۸۱ - م: مشتمله جمیع.

نماز معتبر است ، مشتمل است بر نموداری از طاعات جسمانی ، چون حج و خمس و زکات و جهاد و صوم . پس بدانکه وضوء ساختن یا غسل کردن پیش از نماز بجای غسل احرام است . و جدا شدن از علایق و عوایق بجای برهنه گردیدن و خود را به صورت مردگان بر آراستن . و استیلا بر خواهش تن جسمانی بجای رکوب بر مرکب . و جمع کردن و به آرام داشتن اعضاء و قوای جسمانی و عقلی و توجه همه با نفس به خدا بجای رفقاء^(۴۸۲) . و ایمان صادق بجای زاد و نوحه . و اذان و اقامت بجای « لبیک » گفتن . و هر يك از آن تکبیرات بجای منازل طریق . و تکبیر احرام بجای دخول کعبه . و حرکات و سکنات بجای طوف کعبه حقیقی . و کشتن نفس بهیمی و نابود کردن او بجای قربانی . و این به حسب نظر جلی^(۴۸۳) باشد . و در حقیقت سلب انانیت و انمحای مطلق بجای قربانی کردن است ، چنانکه از امیرالمؤمنین و امام المتقین علی بن ابی طالب ، علیه افضل الصلوات و التحیات ، نقل کرده اند که در وقت نماز پیکان از پای مبارک آن حضرت بیرون می آوردند . اینست که شاعر فارسیان گفت :

گر نماز آن بُود که کرد آن مرد هیچ کس در جهان نماز نکرد
و کذاک گوئیم : حس باطن را از توجه به عالم جسمانی معطل داشتن
و متوجه گردانیدن به عالم بقاء صرف بجای خمس است . و حواس ظاهر را در
آن طریق صرف کردن بجای زکات . و مغلوب گردانیدن خواهش ها و آرزوها
به جای جهاد . و امساک ظاهر و باطن از توجه به غیر حق [بجای] صوم .

اینست که در طریق پیغمبر و ائمه معصومین ، صلوات الله علیه و علیهم اجمعین ، واقع است که نماز بهترین عبادت های جسمانی . و حی علی خیر العمل که مخصوص طریق شیعه است برین شاهد .

۴۸۲ - م : به جناب خدا رفقاء .

۴۸۳ - م و جلی : ندارد .

پس ازین گوئیم: پیش حکماء الهیین مقرر است که انسان آخر درجه موجودات است، انسان کبیر است که عبارت از عالم بالجمله است.

و ذکر شمه‌ای از آن آنست که نفس انسان را کار و کردار بالاتر است (۲۴۹) از نفوس دیگر از موجودات عنصری، چه او را حفظ تر کیب باشد و غذا خوردن (۹۹پ)، و [به] افزایش و دریافت جزئی و دریافت کلی ممتاز باشد. پس او را باشد قوه عقلی و نفسی و طبیعی، و مشتمل باشد بر جسم و هیولی و صورت. و انسان کبیر را موجودات در همین اجناس منحصر است.

و ایضاً به نوعی از خطابه گوئیم: فلك اقصی که خالی است از ستاره بجای عظم یا فوخ باشد، و فلك ثوابت بجای دماغ که دروست اکثر حواس، بل جمله حواس تا به او نرسد مدرك نتواند شد. و باقی افلاك بجای اندامهای دیگر. و کواکب هر يك بجای عضو رئیس و غیر رئیس از اعضای اندرون. و چهار عنصر بجای چهار خلط، و این هیکل شد بر نفس کلی. پس همه موجودات به جای يك شخص انسانی باشد، دایم به پای ایستاده، بالسانی ذا کرو دلی خاشع و اعضائی به آرام که هیچ ذره‌ای از او از طاعت واجب الوجود بیرون نباشد. و بیرون بودن محال و ممتنع باشد بالذات. و هر چیز در خور استعداد خود قبول کند فیض از واجب الوجود.

این است که در احادیث اهل البیت، عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، واقع است: «و هو الذی یشهدُ به اعلامُ الوجود علی إقرار قلب ذی الحجود».

پس باید که سالک به اراده خود را شبیه سازد به نظام، علماً و عملاً، و حرکات ظاهر خود را تمام متنسق دارد، و به آرام خالی از لهو و عبث، و باطن خود را نیز از غفلت و تعطیل، چنانکه در نظام هیچ چیز معطل و بیکار نیست و گزاف و عبث. و کارها مدام موافق عقل و شرع کند، که بالحقیقة شرع حکم عقل کلی است، بل حکم واجب الوجود، چنانکه در نظام تمامی موجودات را اطاعت تسخیر است نسبت

با واجب الوجود . پس آن را که علم و عمل با نظام یکی باشد ، تمامی کمالات او به فعل باشد عملاً و نظراً . هداانا الله و ایتنا کم طریق الرشاد بحق محمد و آله . چون معلم بیان کرد احوال نظام جملی ، و اطاعت این نسبت با واجب ، و بیان غایت کار روندگان ؛ خواست که بیان کند که از چه رو توان مشابه نظام کردید . و چون این نشود الاً به واسطه روح قدسی که آن را عقل کلی گویند ، و هر کس صاحب این نتواند شد ، مگر آنکه به مقام ولایت و نبوت رسیده باشد ؛ خواست که بیان کند احوال نبوت را ، پس از باب (۱۰۰) ر) مدخل بیان کرد حال روح قدسی را و گفت :

«روح بی شکل و آینده نگر و نقش پذیر عالم جبروت»

«فص». الروح لا يتشکل بصورة، ولا يتخلقُ بخلقه، ولا يتعینُ باشارة، ولا يترددُ بین حركة و سکون. فلذلك يدرك الممدوم الذي فات، و يدرك المنتظر الذي هو آت، و يسبح في عالم الملكوت و ينقش من علم الجبروت».

مراد به روح قدسی به گمان فلاسفه عقل فعال است چنانکه ظاهر عبارت بعضی است. و به حقیقت روح حدّ عقلی را گویند، هر مرتبه که باشد از مراتب عقول، تا به عقل کلی. و این سخن به صحت پیوسته بعد از تتبع. و اول مرتبه روح عقل فعال را گفته اند. و انسان چون به یکی از درجه عقول رسد او را صاحب روح قدسی گویند بر اختلاف مراتب. این حکایت را به کتابهای ایشان تفصیلی است (۲۵۰) زیاده که درین «نامه» گنجایش آن نیست.

مجملاً گویند: روح قدسی که عبارت است از جبرئیل او را محیط نشود حدود تا مصور و مشکّل گردد، چه روح قدسی عقل مجرد است، که نازل گردد بر قلب انبیاء، یعنی انبیاء به مقام او رسند. و حکایت مصور گردیدن جبرئیل پس ازین به گمان حکماء بیان خواهد کرد.

مجملاً گفت: روح قدسی متحرک و ساکن نیست، که خالی است از قوه. و حرکت خروج از قوه است تدریجاً. و ساکن نیز نتواند بود، که سکون عدم الحركة عما من شأنه الحركة، است. ازین جهت است که گویند مجرد نه داخل این عالم است، و نه خارج، و نه ملاصق، و نه میان به معنی انفراج، چنانکه میان دو شهر و دو جدار. مجملاً نه در سلسله زمان است، و نه در حدّ تغیر، و نه در مکان و وضع. ازینست که نسبت او به جمیع مکانها و زمانها مساوی است، بل نزد او زمان را مقداری ممتد نیست، که همه اجزاء زمان جمع است

و ما فیها در حدّ عقلی ، و محیط است به کل ، احاطهٔ عقلی .
 همانا پس از سخنان گذشته ما در شرح گفتار معلم و سایر حکماء اوایل
 تو را درین معنی شکّی نباشد .
 پس گفت : « و یسبّح فی عالم الملکوت » یعنی : این روح قدسی تسبیح خوان
 است در عالم مجرّات به اعتبار تنزیه ذات خود ، چه او را هیچ ربط نیست به
 هیولی و اجسام به تدبیر و تصرف ، و عالم است به ذات مبدأ خود ، و ملتذ و باقی
 به آن علم (۱۰۰ پ) ثابت .
 پس گفت منتقش گردد ، یعنی : عکس اندازد برین عالم . و عکس او و ظلّ
 او عبارت است از نفس کلّیه ، چنانکه مجملی به این سخن اشاره کردیم .

< روح انسان جامع عالم خلق و عالم امر >

« فسر . أنتَ مرگبٌ من جوهرین : أحدهما مشكِّلٌ مكیِّفٌ مقدِّرٌ متحرِّكٌ ساكنٌ متحیِّزٌ منقسمٌ ، والثانی مباینٌ للأوَّل فی هذه الصفات غیرُ مشاركٍ له فی حقیقة الذات ، و بعرض عنه الوهم . فقد جمعت من عالم الخلق و من عالم الأمر ، لأنَّ روحك من أمر ربك و بدنك من خلق ربك . »

چون از بیان حال روح قدسی بپرداخت که در حقیقت آخر درجه سلسله عود است ، خواست که بیان کند که چطور و از چه طریق ربط تواند بود میان نفوس انسانی و روح قدسی . پس گفت حقیقت انسانی حقیقتی است مرگب از دو امر : یکی جسم که صاحب کیفیات است و مقدار ، و در سلسله حرکت است و سکون و متجزی به اقسام تجزیه .

و دیگری نه چنین است ، و مشارک نیست با جسم در حقیقت ذات ، هر چند در افعال محتاج است به ماده . چون احساس و تخیل و توهم ، و مدرك است به ذات که به قوه عقلی امور معقول^(۴۸۴) بالقوه را از حد قوه به حد معقولیت بالفعل رساند ، و خود نیز از حد عاقلیت بالقوه به حد عاقلیت بالفعل رسد^(۴۸۵) ، به قوتی^(۴۸۶) عقلانی که او را کشد از حد عاقلی بالفعل . و كذلك تا به حد عقل کلی رسد ، و هیچ حجاب نماند میان او و عقل کلی ، اگر چه درجات عقل مختلف است .
فصیل آن را کتابی جدا باید نوشت .

پس محیط باشد به کل نظام ، و نظام وجود را (۲۵۱) چنانچه هست بداند ،

۴۸۴ - م : مقوله .

۴۸۵ - م « و خود نیز ... رسد » ندارد .

۴۸۶ - م : بقوه .

بل خود نظامی باشد . و چون مقرر است که نفس امر عبارت است از وجود شیء فی نفسه ، پس نظام وجود نفس امر است . و آنکه صاحب روح قدسی بود خود نفس امر باشد آنچه معقول او بود ، و تمامی حواس او از عقل کلّی که عبارت است از روح قدسی منفصل شود ، و هیچ نکوید و نکند الا به قوه قدسی .

این است معنی عصمت پیش حکیم . و این حالت گاه باشد که در نفسی پدید آید در بد و ایجاد به واسطه تأیید الهی بی هیچ آموزگاری ، مثل زدند حکماء این نفس را به کبریت ، و قوه عقل کلّی را به آتش که کبریت را استعداد نام باشد به واسطه قبول آتش بی (۱۰۱ ر) هیچ تغییری . چون موجود شود صاحب روح قدسی بود ، « ذلك فضل الله يؤتیه من یشاء ، و الله ذو الفضل العظیم » .

پس گفت : « فقد جمعت ، اه » . بدانکه عالم مجردات را عالم امر گویند و عالم جسمانی را خلق ، و كذلك مجرد را جبروت .

مجملاً معلّم گوید بدن از خلق است ، یعنی : عالم جسمانی ، و روح از عالم امر ، یعنی : عالم مجردات . و این فصّ چنانکه گفتیم بیان حال انسان است ، و « مابه الارتباط » انسان و روح قدسی ، و رسیدن انسان به پایه نبوت ، و کیفیت تنزل معانی از روح قدسی به نفس نبی ، و تنزل آن به قوه حواس به خلق .

بدانکه حکماء فلاسفه انحاء مطلق را در ذات عقل صرف کلّی که « اول ما خلق الله » است و احاطه نام به کلّ ممکنات « علی ما هی علیه » را ولایت گویند ، و دانش عقل جزئی احوال موجودات را به قدر طاقت عقل جزئی از آن روی که عقل جزئی است حکمت باشد^(۴۸۷) . و حکمت را دومرتبه باشد : اول عقل بالفعل ، و ثانی عقل مستفاد . و بعضی درجه اول از حکمت را عقل مستفاد گویند ، و دوم را بالفعل . مجملاً آخر درجه حکمت به اول درجه ولایت بسته باشد ، که گفتیم انحاء مطلق است در ذات و صفات عقل کلّی ، که غرض و اراده او

هرگز با غرض و اراده واجب الوجود مخالف نیست .

و اما نبوت عبارت است از توجه به عالم خلق بعد از انحاء مطلق . و همان توجه به این عالم جسمانی حجاب باشد نبی را از ملاقات ملك^(۴۸۸) . و هر چیز خواهد به توجه به عالم خویش که روح قدسی است دریابد . و پس از آن متوجه عالم خلق گشته آن را به قوت حیوانی^(۴۸۹) به خلائق رساند . چه قوای جسمی واسطه اند میان نفس و جسم . پس اگر قوت نفس نبی به حدی باشد که قدر انحراف نظام را دوائی آورد^(۴۹۰) موافق ، تارة مخصوص گردد به اسم رسول . پس آخر درجه نبوت به اول رسالت بسته باشد . چنانکه آخر ولایت به اول نبوت بسته^(۴۹۱) . پس^(۴۹۲) نبی را حد جامعیت باشد ، و ولی را نه . و آخر درجه ولایت به اول نبوت بسته باشد . و گاه باشد که ولی نبی نباشد ، و نبی رسول نه . ولیکن هر رسول نبی باشد ، و هر نبی ولی .

مجمعی معلم به این سخنان اشاره کرد : (۱۰۱ پ) .

۴۸۸ - م « و » ندارد .

۴۸۹ - م : بقوة حوالی ؛ ط : بقوة حوای .

۴۹۰ - م : آورد .

۴۹۱ - ط « بسته » ندارد .

۴۹۲ - م « پس » ندارد .

< نبوت دارای قوهٔ قدسیه و معجزات و مبلغ فرمان خدا >

«قال المعلم : فص . النبوةُ يختصُّ في روحها بقوهٔ قدسیةٌ یدعن لها غریزة عالم الخلق الأكبر ، كما یدعن لنفسك غریزة عالم الخلق الأصغر ، فبأنی بمعجزات خارجة (۲۵۲) عن الجبلة و العادة ، ولا یصدء مرآتها ، ولا یمنعها شیء من انتقاش ما فی اللوح المحفوظ من الكتاب ، و ذوات الملائكة التي هی الرسل ، فیبلغ ممّا عند الله إلى عامّة الخلق .»

یعنی مقام نبوت را مخصوص است قوتی قدسی که آن را قوهٔ عقلی گویند تا این قوه از کدام درجهٔ عقلی باشد . و مقام نبوت را یا ولایت را چه پایه بود چنانکه گفتیم . این حکایت را تفصیلی است « یدعن لها عزیز عالم الخلق الأكبر .» یعنی : مطیع آن قوهٔ قدسی است ذات عالم خلق اکبر ، که عبارت از نظام وجود است ، اطاعت نسخیری ، چه نفس نبی صاحب روح قدسی است که عقل کئی گویند . و عقل کئی مطاع بالطبع . که هیچ از موجودات از اطاعت روح قدسی سر نمیچند ، چنانکه نفس جزئی را بدن مطیع است که عضو را حرکت تواند داد موافق ارادهٔ خویش . پس نفس نبی را که گفتیم مرتبهٔ جامعیت مطلقه است میان افق انسانی و روح قدسی میسر باشد معجزات خارج از اصل خلقت و عادت .

و معجز کاری بود که خلائق از آن عاجز آیند . و این به محض تأثیر نفسانی بود و امداد روح قدسی پیش « حکیم » ، و پیش متکلم خرق عادت است مقرون به تعدی .

و این خرق عادت بنا بر مذهب « اشعری » چنین است که چون هیچ چیز لازم دیگری نیست ، و صحابت میان موجودات^(۴۹۳) به اتفاق است و بس ، که

عاده الله جاری شود که نور ایجاد کند عقیب طلوع شمس ، و حرارت عقیب رسیدن دست به آتش . پس چون نبی خواهد معجزه نماید خدا ترك آن عادت کند ، و صورتی پدید آید که به عادت نیابد ، چون آفتاب بی نور ، یا آتش سرد . و این حالت مقرون باشد به تحدی و دعوت نبوت . که ^(۴۹۴) اگر نه غیر این دعوی بود ، گویند جایز است که از غیر نبی نیز خارق عادات به ظهور رسد .

و اما معتزلی گوید : اصلح بر خدا واجب است ، و واجب الوجود بعضی از موجودات را دخیل بعضی گردانید بر نوع اصلح . و این لزوم و شراطت نه شراطت واقعی است و لزوم نفس امری ، که وقوع این بی آن شد (۱۰۲ر) از ذات واجب صدورش محال باشد ، به واسطه نقصان ذات آن ممکن ازین حد وجود ، که بی شرطی از واجب الوجود صادر شود ، چنانکه مذهب حکیم است . پس چون نبی معجزه خواهد نمودن ، اصلح خرق آن عادت باشد .

پس احتمال دو شد : یکی آنکه معجزه فعل نبی باشد که واجب الوجود جل و علا نبی را آن قدرت دهد که خرق عادت ازو به ظهور آید ، و یا معجزه فعل الهی باشد . به هر احتمال گروهی مایلند .

و اما پیش حکیم چون اجزای عالم را ذوات اسباب دانند ، گویند قوه نفس نبی به جای آن سبب شود و تأثیر کند در عالم . پس آنچه با سبب دیگر پیدا شود ، الحال به وساطت قوه قدسی که در نفس نبی است پدید آید ، و تواند بود که چیزی دوچیز یا زیاده ^(۴۹۵) به شرط حدوث شود بر بدلیت . بل گویند : نفس نبی احداث کند چیزی به واسطه قدسی ، چنانکه نفوس جزئیته در خیال . و این ^(۲۵۳) به واسطه اطاعت نظام باشد نفس نبی ^(۴۹۶) ، و پیدا شدن امر خارق جبلت

۴۹۴ - م « که » ندارد .

۴۵۹ - م « به » ندارد .

۴۹۶ - در (م) « احداث کند نبی » دوبار آمده است .

باز به لزوم باشد، نه به گزاف و انتفاق.

پس فرق بیان کنند میان معجزه و سحر، که سحر به واسطه استعدادی بود خفی ماده جسمی را، چنانکه ازو فعلی به ظهور آید خارج عادت، و معجزه به محض تأثیر نفس نبوی بود. مثال سحر چون مقناطیس است، که اگر کسی^(۴۹۷) ندیده باشد؛ گمان برد که حرکت آهن به سوی آن سنگ بر خلاف طبیعت است، و این را معجزه خیال کند.

ارسطوطالیس به کتاب «اُتولوجیا» گفت: سحر نباشد الاّ از امور طبیعی و افسونها که خوانند^(۴۹۸) تمام حيله و نیرنگ باشد فریب عوام را. پس گفت: «ولا یصدأ مرآتها» یعنی: هیچ چیز آینه ضمیر نبی را حجاب نشود از آنچه منقوش است در لوح محفوظ، که عبارت است از نفس کلّی. و ابضاً حجاب نباشد نبی را از ملاقات زوات ملائکه روحانی، که گفتیم حجاب به واسطه توجه است به عالم جسمانی.

۴۹۷ - م: کرسی.

۴۹۸ - م: خوانند.

باب از سخن در اثبات نبوت و بیان اینکه عالم از معصوم خالی
نتواند بود به اعتقاد حکماء

بباید دانست که حکماء را بر اثبات نبوت دو راه است: یکی مشهور که شیخ رئیس در مصنفات خود به آن اشاره کرد از شفاء و نجات و غیرهما. و آن چنان است^(۴۹۹) که انسان چون مدنی^۱ بالطبع است، از آن روی (۱۰۳ ب) که بادی البشرة است و مزاج او به اعتدال اقرب از سایر امزجه^۲ موالید، پس او را ملبوس و مأکول صناعتی باید. یعنی: آنچه طبیعت از اتمام آن فارغ شود غذا و لباس انسان نگردد، تا صناعی در آن صنعت نکند، چون طبّی^۳ و خیاطی. الا^۴ به ندرت. و چون يك شخص از عهده تمام لباس و غذاء خود بیرون نتواند آمد؛ ضرور شد اجتماع جمعی در يك جای از زمین، تا تعاون کنند یکدیگر را در امور لباس و غذاء. یعنی: هر يك صنعتی داشته باشند از صنایع نافعه یا ضروریّه، و معاونت کنند یکدیگر را. پس میان ایشان معامله و معاوضه پدید آید.

و اینکه گفتیم کمتر سببی است به واسطه عقد مدن. و اگر عقد مدن به واسطه اغراض دیگر نیز تواند بود، چون تقلب و یسار و حسب و کرامت، چنانکه قسم اول مدینه ضروری بود.

و ایضاً به واسطه امر معاد و تحصیل عقاید محموده که سبب انتظام امور معاد باشد^(۵۰۰)، يك شخص بس نباشد. و این نیز سببی است به واسطه عقد مدینه. و ایضاً نیز^(۵۰۱) گاه باشد که در مدینه ضروری که غرض ایشان کسب

۴۹۹ - م: و آن آن چنان است.

۵۰۰ - ط: نباشد (اصلاح شده).

۵۰۱ - ط: «نیز» ندارد.

معاش و معاد است ، نوابت^(۵۰۲) پدید آید . یعنی گروهی که غرض ایشان نه اغراض مدینه ضروری بود ، چون محرّفان و مرائیان که اهل مدینه را از کار خود باز دارند ، و امور غیر حق در لباس حق به عوام نمایند ، و به امور معاش و معاد انسان خلل رسانند .

شرح حال مدن و اقسام آن و بیان حال نوابت^(۵۰۳) و اقسامش در کتابهای سیاست مدن مذکور است ، ما را هم « نامه » ایست درین باب که پیش ازین انشاء کردیم . ولیک تمام سخن در کتابهای معلم ثانی و ابوعلی (۲۵۴) مسکویه است ، چون کتاب « طهارت » و « جاودان خرد هوشنگ » که الحال استاد ابوعلی داخل کتاب « آداب » کرده .

مجملاً ما را اینجا سخن در مدینه ضروری است که فروترین پایه مدن است در ضرورت وجود را . پس گوئیم مدینه ضروری پس از اجتماع به حال خود نماند ، به واسطه حرص و حسدی که لازم جبلت انسانی است . پس به یکی ازین مدن دیگر منقلب شود .

و ایضاً مدینه ضروری به همین (۱۰۳ ر) مدینه ضروری رسد ، پس نباشد که غرض عقلی به همین بیای بودن نوع باشد ، بل استکمال هر فرد نیز غرض است . بل غرض عقل عقده مدینه فاضله است که هر فرد را در آن مدینه امور معاش و معاد نیز منتظم باشد . پس بالضرورة مدینه را قانونی باید که خلق آن مدینه به تکافؤ باشند در اخذ و اعطاء ، تا کار نشأه اولی ایشان به نظام باشد ، و کل اهل مدینه صاحب عقاید صحیحه و اعمال و اخلاق پسندیده باشند ، تا نشأه آخری ایشان منتظم شود . در مدینه ضروری ایشان متقلب شود به مدینه فاضله . پس واجب آمد بعثت نبی طبیعت نظام را .

۵۰۲ و ۵۰۳ - م ط : نوابت ؛ ولی به گواهی سیاست مدینه فارابی (ص ۵۷ و ۷۲

چاب دکن) « نوابت » درست است .

شیخ رئیس گوید: این ضرورت کم نیست از ضرور بودن موی ابرو که از جهت محسنات فعل طبیعت است. پس هر گاه این امر که محض زینت راست در طبع نظام فوت نشود، امور ضروریته چون تواند شد. اگر چه این سخن در حقیقت از ارسطو طالیس است.

نشاید که گویند حکمت عملی با اقسامش باشد که (۵۰۴) بس بود حفظ نظام را. چه آنچه در حکمت عملی مبین شود، چون ضروریات بود نظام را، چون خوردن و آشامیدن یا ك شخص را. و ازین است که حکمت به درازی روزگار باطل نگردد، و حکیم قدر انحراف نظام نداند از اعتدال حقیقی که غرض واجب الوجود بودن نظام است بر آن. بل آن که قدر انحراف داند و موافق آن چیزی فرماید، از صیام و صلوة و جهاد و دیات، نبی^۵ بود. حتی اینکه نبی^۵ را تواند بود (۵۰۵) که ملت ناسخ ملل سایر انبیاء بود. و این حالت در حکیم نتواند بود. پس پیدا کردیم که نسبت حکیم به نبی، چون نسبت عامی است که ضروریات خود داند، به طبیب حاذق نظام را، که چون عامی بیمار شود عاجز آید. و به همین گفته اند حکماء که خلافت فاضله نباشد مگر به نص^۵، چنانکه معلم ثانی ابو نصر فارابی در کتاب «مبادی موجودات»، تصریح کرده که: اگر خلائق دانستندی که مستحق^۵ خلافت فاضله کیست، احتیاج به وجود نبی^۵ و اظهار معجزه نبودی. (۵۰۶)

برهانی دیگر به شبهه لم^۵، بلکه لم^۵، که مستفاد میشود از (۱۰۳ پ) سخنان اوایل و متقدمان بس متفرق است، فقیر مؤلف این «نامه» آن سخنان فراهم آورده می گوید که: چون مقرر است که هر حر کتی را غایتی باید، (۵۰۷) به این معنی که فعلیستی لاحق متحرک شود، که در مبدأ حرکت به قوه^۵ باشد. و این حرکت

۵۰۴ - م « که » ندارد.

۵۰۵ - م « حتی اینکه بود » ندارد.

۵۰۶ - سیاست مدینه ص ۴۸.

۵۰۷ - م : بود.

درین مقام که گوئیم اعم^۵ است از کون و فساد. پس گوئیم غایت حرکت در عالم عنصری وجود انسان است که آثار فعلیت و کمال وجود درو بیش است از سایر موجودات، و غایت وجود انسان عقل بالفعل است، و غایت عقل بالفعل عقل مستفاد، و غایت عقل (۲۵۵) مستفاد عقل کلی که صورت تمامی عالم است. پس اگر غایت حرکت پدید نیاید؛ یأس در طبیعت پیدا شود، و سلسله نمود تمام نگردد، و باعث اختلال نظام شود، و عدم متخلل شود میان وجود.

و شاید از مقدمات پیش ترا معلوم شده باشد که نظام وجود را اتصال واقعی عقلی است، پس چنانکه سایر مراتب واجب آمد واجب. و چون روح قدسی و نفسی کامل مطلق که تمام آثار عقلی ازو^(۵۰۸) به ظهور تواند آمد، و اگر نیاید به واسطه عدم مساعدت اوضاع فلکی یا عدم موافقت ابناء زمان، پس اگر با وجود ولایت مطلقه قوه توجه این عالم نیز باشد نبی^{*}، و اگر نه معصوم، چنانکه بیان کردیم معنی عصمت را بنا بر مذهب حکماء.

چه گفتیم که عصمت پیش ایشان عبارت است از انحاء مطلق در ذات عقل کلی، که هیچ حواس^{*} و قوای بدنی بیرون از غرض عقل کاری نکنند، بل همه از قوه عقلی منفعل باشند، پس ضرور شد وجود معصوم.

و هم پیدا شد معنی حدیث «أول ما خلق الله نوری»، و هم پیدا شد سخن ارسطو طالیس که «أول الدرك آخیر العمل»، که افتتاح کتاب «اثولوجیا» به آن کرد. و هم پیدا شد معنی «اولا ک لما خلقت الافلاک».

باید که در صحت و فساد این سخن فکر کنند، که آخر فکر حکماء است، هر چند به حسب ظاهر مناقشه را مجال است، اما بعد از تأمل در مقدمات ایشان هیچ شك نماند، اگر مقدمات پیش درست باشد. هداانا الله و ایدناکم طریق الرشاد، و ثبتنا علی الدین القویم بحق محمد سید الاولین و الاخرین و آله الطیبین الطاهرین.

> نبوت پیغمبر ما محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله <

پس از طی این (۱۰۴ ر) مراتب گوئیم: هیچ شك نباشد در نبوت پیغمبر ما محمد بن عبدالله، صلی الله علیه و آله، و بهترین معجزات از شق قمر و تسبیح حصی^۱ و غیر این، قرآن است و اخبار به غیب و انتظام شرع که بی آموزگاری آورده. این معنی را هیچ کس از اهل خلاف منع نتوانند کرد، و خصوصاً پیش آنکه او را فی الجملة از احوال نظام خبری بود، و با این تبسح اختیار کرده باشد و ممارست کتب سماوی. و هم پیدا گردد که افضل و اکمل است از سایر انبیاء، صلی الله علیه و آله.

ما از آن اختیار این دو معجزه کردیم که این دو موجودند تا روز رستاخیز، که هرگز نابود نگردند، و هیچ کس انکار این نتواند کرد.

هر چند این مسئله حکمی نیست، که حکیم اثبات نبوت حال نکند، بل کبری قیاس ثابت کند که آنکه معجزه نماید پیغمبر است. و متکلم صغری به آن ضم کند، و مسئله کلامی شود. چنانکه شأن علم جزئی است با علم کلی، که مدام اصول در علم کلی ثابت شود، و به ضم صغری علم جزئی شود.

و اینکه گفتیم: اثبات نبوت خاص وظیفه حکیم نیست از آن گفتیم که مسائل حکمت باید که به درازی روزگار باطل نگردد، و شرعی شاید که ناسخ شرعی^(۵۰۹) (۲۵۶) دیگر باشد، چنانکه بیان کردیم. این سخن را منکرند یهود و نصاری، و به گمان ایشان حکم خدا یکی است. و این سخن از آن گویند که نفهمند که نظام را مدام يك انحراف نیست، بل در هر قرنی شاید که قدری از انحراف داشته باشد، و در دوران شرعی فرود آید. و حکیم نسخ را مجوز داند. این است که در اول کتاب گفتیم که حکیم به همه انبیاء ایمان دارد، و متکلم لازم نیست > که چنان باشد <.

بباید دانست که نفوس کامله که ایشان را مقام نبوت تواند بود استعداد وجود

نپذیرد^(۵۱۰) مدام، بل به ندرت افتد. و آنچه ما گفتیم از ضرورت ضرورت ولایت مطافه است، که حکماء آنرا عصمت گویند، که هرگز خلاف حکم خدا از ایشان به ظهور نیابد. لازم آمد نبوت. عبادات تذکره معبود دیگر از آن، تا^(۵۱۱) خلق که مایلند به کسل و متابعت (۱۰۴ پ) شهوات به مرور روزگار شرع را فراموش نکنند. و كذلك هریک از امور و نواهی ناموسی را سرّی باشد عقلی، بعضی بر عقول جزئیّه، پیدا، و بعضی پنهان. پس پیدا کردیم که در مسئله حسن و قبح حکیم و معتزلی متفقند^(۵۱۲) که حسن و قبح عقلی است، و اشعری با ایشان مخالف است.

و نعود إلى الكتاب :

۵۱۰ - ط : نیز برد .

۵۱۱ - ط : با .

۵۱۲ - م : معتقدند .

> ملائکه صور علمیه است و روح قدسی با آنها در ارتباط <

«فص». الملائكة صورٌ علميةٌ، جواهرها علومٌ إبداعيةٌ، ليست كألواح فيها نقوشٌ، أو صدور فيها علومٌ. بل هي علومٌ إبداعيةٌ قائمة بذاتها، تلاحظ الأمر الأعلى، فينتبغ في هوياتها ما تلاحظ. وهي مطلقه، لكن الروح القدسيّة تخاطبها في اليقظة، و الروح النبويّة تعاشرها في النوم».

ملائکه در زبان حکماء اعم است از جواهر مجرد عقلائی، و از جسمانیات حافظه اجسام. و این قسم از ملک که نازل اند بر قلوب انبیاء به گمان ایشان عقول مجرد دماند. این است که گفت ملائک نه چون الواح اند که در آن الواح نقوش باشد، یعنی: جسمی جمادی نیستند، و نه چون ارواح متعلقه به اجسادند که به جسم خود حرکت کنند، بل علوم ابداعی اند، نه حادث در مادّات و مدّت که به استعداد پدید آمده باشند.

و آنکه گفت علوم ابداعی اند بنا بر این گفت که عقل و معقول را یکی دانست در خارج، چنانکه ما از اتولوجیا نقل کردیم که در افق دهر همه موجودات باشند از آسمان و زمین و آب و هوا، نار و موالید عقلی، و ثابت. و اینها شئون عقل کلّی باشند.

و به همین سخن جمع کردیم میان رأی افلاطون و ارسطوطالیس در این که ارباب انواع کلیّات مجردة قائمند به ذات یا نه. پس ملائک شئون عقول فعّاله باشند، همه قائم به ذات که ملاحظه کنند امر اعلی را یعنی: متوجه جناب حقّ اول شوند، تا هر مرتبه (۲۵۷) متوجه شود اعلی از خود را، و منتبغ شود در هویات ایشان - یعنی: ذوات ایشان - آنچه ملاحظه کنند از صور علمیه.

و این صور لازم نیست در ذات مبدأ موجود باشد، بل مبدأ فاعل این صور

باشد. و این نه حرکت باشد، بل چنین مبدع باشند.

پس گفت: «وهی مطلقه» یعنی: این ملائک در حد اطلاق (۱۰۵) صرف اند، و محیط به همه ما تحت خویش، نه چون نفوس متعلقه به ابدانند^(۵۱۳)، پس گفت: روح قدسی با این ملائک بر خوردند در بیداری، یعنی آنکه به مقام رسالت رسیده باشد در بیداری^(۵۱۴) ملاقات کند^(۵۱۵) اینها، علوم ابداعی را، و روح قدسی درین مقام نفس در آن مرتبه است. و گاه روح قدسی گویند، و همان عقول خواهند، چنانکه بیان کردیم. و روح نبوی، که گفت، اول مراتب نبوت خواست، چون آن انبیائی که خواب دیدی و جبرئیل بر ایشان فرود نیامدی.

۵۱۳ - ط: با بدانند.

۵۱۴ - م « یعنی آنکه در بیداری » ندارد.

۵۱۵ - ط: کند.

> تمهید بیان کیفیت نزول وحی به تجسم جبرئیل <
 - قال المعلم . د فص . إن الإنسان لمنقسمٌ إلى سرّ وعلن . أما علنه ،
 فهو الجسم المحسوس بأعضائه و أمشاجه ^(۵۱۶) . وقد وقف المحسوس على ظاهره و دلّ
 التشریح على باطنه . و أما سرّه فقوی روحه .
 این فص تمهید است برای بیان کیفیت نزول وحی به تجسم جبرئیل .
 و این معنی مبین نشود تا بیان قوی چنانکه هست معلوم نگردد ، که ما گفتیم
 نفس معانی را به قوت خیال و وهم به خلق رساند .

پس گفت : انسان منقسم است به پنهانی و پیدایی . اما پیدایی او پس او جسم
 محسوس است به اعضاء و اخلاط ، که ماده انسانی است . و باز ^(۵۱۷) ظاهر انسان
 منقسم است به پیدایی و پنهانی . پیدایی او آنست که محسوس شود به یکی از
 حواس ظاهر ، چون بصر و لمس . این نیست الا لون و ظاهر جسم و شکل . و قسم
 دیگر آنست که ابتداء محسوس نیست ، بل به تغیری چون تشریح ، تا پیدا شود
 که اعضاء انسان هر يك مرگب از چند عضو است ، چون لحم و عصب و رباطی
 و غشاء ، که عضلات آن مؤلف است . و باز تواند که عضله با استخوان ^(۵۱۸) و غضروف
 همه جزو عضوی دیگر شود . مجملاً در فن تشریح مبین شود هر يك از اعضاء
 مفرده و مرگبه انسان .

و اما سرّ انسان پس قوای روح او است . هر چند در حقیقت قوای نفس
 دو تا است : یکی قوه نظری ، و یکی عملی . و اما هر يك ازین دو قوه کارکنان
 و خدم باشند از حواس ظاهر و باطن . و باشد مرا مطلق قوی باشد از طبیعی ، چون
 غایبه و نامیه و موکده ، و از حیوانی چون قوت شهوت و غضب ، و نفسانی چون ادراک .

۵۱۶ - شرح غزالی ص ۸۱ : امشاجه ؛ م و ط : اشباحه .

۵۱۷ - م : وبا . ۵۱۸ - م : باستخوان .

< قوای روح انسان موکل بر عمل و موکل بر ادراک >

د قال المعلم : « فص . (۱۰۶ پ) إن قوی روح الا انسان منقسم إلى قسمین : قسمٌ موکل بالعمل ، و قسمٌ موکلٌ بالادراک . و العمل علی ثلاثة أقسام : نشائی و حیوانی و (۲۸۵) انسانی . و الادراک قسمان : حیوانی و انسانی . و هذه الأقسام الخمسة موجودة في الانسان ، و یشارك في كثير منها غیره .

ازین فص معلوم است که مذهب معلم اینست که در انسان همین نفس ناطقه است که کار همه ازو آید به قوی و آلات ، نه اینکه در انسان جمع باشد نفس نباتی و حیوانی ، این است که گفت : قوای روح انسان منقسم است به دو قسم : قسمی موکل اند بر عمل ، چون قوای نباتی ؛ و قسمی موکل بر ادراک ، چون حس و حرکت ، و ادراک جزئی و کلی .

و این اقسام خمسہ ، یعنی : عمل نشائی و حیوانی و انسانی و ادراک حیوانی و انسانی در انسان موجود است ^(۵۱۹) . و این اقسام را همه در فصوص آینده بیان کند . پس گفت : غیر انسان نیز در بعضی ازین قوی شریک اند ، چون عمل نشائی و حیوانی و ادراک حیوانی ، که درین سه حال انسان با سایر حیوانات شریک است ، و به آنچه ممتاز است عمل انسانی و ادراک انسانی است ، چه در انسان دو قوه است که انسان به آن بالفعل انسان باشد : یکی قوه عملی و دیگری قوه نظری ، که به قوه نظری همه چیز چنانچه هست بداند . و قوه عملی کارهای بیک کند ، و اکتساب صفات فاضله ، و ازاله صفات رذیله نماید ، تا انسان بالفعل گردد ، که تمامی کمالات درو به فعل باشد ، و نام انسان ازو بیفتد ، و نام عقل یابد .

< حفظ شخص و حفظ نوع >

قال المعلم : « العمل النشائي في غرض حفظ الشخص و تنميته و تبقیته بالتولید ، وقد سلط علیها إحدى قوی روح الانسان ، ولا حاجة لنا إلى شرحها » .
 گوید : غرض من از عمل نشائی هر چند به حسب لغت آنست که مبدأ نشو و نما نشود آنست که حفظ شخص کند و حفظ شخص^(۵۲۰) ، و نمو بخشد او را تا به منتهای نشو رسد . و « تبقیته » این ضمیر راجع است به شخص ، چه مولده^(۱) از قوای مبقیة نوع است . و مراد اینککه شخصی را بیای دارد ، تا نوع بیای باشد ، که وجود نوع در حد حسّی به وجود^(۵۲۱) شخص قائم بود ، هر چند در حدّ عقلی و واقعی نوع شخص را بیای دارد ، چنانکه (۱۰۷) مکرّر درین کتاب بگذشت .
 پس گفت : « وقد سلط علیها إحدى قوی روح الانسان » . یعنی : قوت نباتی .
 « ولا حاجة بنا إلى شرحها » . مجملی از شرح آن این است که چون حقیقت انسانی اعلی است در مرتبه وجود . و چنانکه پیش ازین بیان کردیم طبیعت از نوع اسفل ترقی به نوع اعلی نمی کند ، مگر تمامی کمالات ممکنه نوع اسفل را به فعل آورد ، تمامی قوای نباتی و حیوانی در انسان جمع باشد .
 و نفس نباتی را سه قوه باشد : دو از برای کمال شخص ، که شخص جسم سیال است^(۵۲۲) ، هر روز از او چیزی جدا شود ، پس باطل گردد .

۵۲۰ - در هر دو نسخه چنین است و گویا افتادگی دارند .

۵۲۱ - م : بود .

۵۲۲ - م : از جنس نوع اسفل .

۵۲۳ - م « ترقی به نوع ممکنه » ندارد .

۵۲۴ - م : شالیست .

۱ - ط : چه تا مولده .

و ایضاً مادّهای که اولاً شخص از آن به وجود آمده باشد بسیار کم بود . پس به ضرورت دو قوت ضرور شد : یکی آنکه غذاء ، یعنی : خارج از جسم نباتی به آن رساند ، و جزء او کنند . و دویم نامیه که او را کشش دهد ، و [به] کمال نشو رساند .

و چون هیچ شخص را بقاء ابدی ممکن نیست ، و غرض عقلی به گمان حکماء بقاء نوع است ، پس ضرور شد قوی دیگر که پاره‌ای از غذا را از آنچه صالح باشد صرف مادّه فردی دیگر کند ، و این را مولده گویند .

نفسیل این قوی و خادمان و غایت فعل هر يك و موضوعش در کتابهای داناتان مذکور است (۲۵۹) . ما را غرض درین کتاب نه بیان اقسام^(۵۲۵) علم طبیعی است . و این را هم که گوئیم استبتاعی بود .

< عمل حیوانی جذب منافع و دفع مضار است >

قال المعلم: «العمل الحيواني جذب المنافع؛ وتقتضيه الشهوة، ودفع المضار، ويستدعيه الخوف، ويتولاه الغضب». وهذه من قوى روح الانسان.»

حیوان به سبب نبات مخصوص است به دو قوت: یکی شهوانی و یکی غضبی. که به قوت جذب ملایم کند از غذا و جماع. و دیگری غضبی که به آن دفع منافر کند و این هر دو از ادراک شود، که ملایم یا منافر را ادراک کند به قوت خیال و وهم، پس اراده کند. و این صورت به سبب تشنج اعصاب و عضلات شود. و در نبات چون شعور نباشد به این دو قوت حاجت نیفتد، بل از اصل طبیعت غذا به او رسد. و از همین حکم کردند حکماء که نفس نباتی را شعور نیست. و اگر لازم نمود او را وجود قوتی که به آن جذب ملایم و دفع ضار کند، و اگر نه این (۱۰۶ پ) این شعور در او معطل بودی، و تعطیل در نظام محال باشد.

> عمل انسانی اختیار جمیل و نافع و سد فاقت جهل و سفه است <
 قال المعلم : « العملُ الانسانیُّ اختیار الجمیل والنافع فی المقصد المعبورِ إلیه
 بالحیوة العاجلة ، و سدُّ فاقتِ السفه علی العدل . و یهتدی إلیه عقل یفیده التجاربُ
 و تؤتیه العشرة و یقلده الأدیب بعد صحمة العقل الأصبیل .

«المعبور إلیه» از عبور است ، یعنی : گذشتن . « تافه »^(۵۲۶) در اصل «درینغ
 خوردن» است ، و درین مقام «ظلم» است . چنانکه «شارح شطاری» گفته ، و گفته
 اضافه « تافه »^(۵۲۷) به « سفه » بیانی است . عشرت معاشرت است با خلق . و ادیب
 فعیل به معنی مفعول است ، یعنی اینکه چون فارغ شد معلم از بیان اعمال و قوای
 عملی از پنج قسم مذکور ، خواست شروع کردن در اقسام علمی ، لهذا اولاً شروع
 گردد در معنی ادراک و گفت :

۵۲۶ - شارح « تافه » خوانده است .

۵۲۷ - م ط : ضد تافه السفه ؛ غازی ص ۸۴ و گمنام ۱۷۵ : سد فاقت السفه ، غازی

گفته است : السفه النبی هو الظلم ، در چاپ مصر ص ۸۲ آمده است : المجهود الیه ...

< مناسبت ادراك با انتقاش >

« فص . الادراك يُناسبُ الانتقاش . و كما أن الشمعَ يكونُ أجنبيّاً عن الخاتم ، حتّى إذا عانقه معانقةً ضامّةً ، زحّل منه بمعرفة ، و مشاكلة صورة ، كذلك المدرك (يكون) أجنبيّاً عن الصورة . فإذا اختلس عنه صورته ، عقد معه المعرفة ، كالحسّ يأخذُ من المحسوس صورة يستوصفها الذّكر ، فتخيّل في الذّكر . و إن غاب (في المحسوس) .

عانقه ، اى لاقاه . معانقة ضامّة ، اى مجامعة قويّة . زحل ، اى افترق . مراد اينكه ادراك مناسب است به انتقاش . و اما اين حكايه بيش از اين از ساير مصنّفات معلّم نقل كرديم .

پس گفت : « و كما أن » الخ . يعنى : چنانكه موم اجنبى نقش خاتم است ، و هر گاه ملاقات كند با خاتم ملاقات سخت جدا مى شود از خاتم با شناختى ، و شبه موم مى گردد از حيثيت صورت . گفتن اين حالت موم را « معرفت » ، از باب اطلاق اسم شبه است به مشبه به .

پس گويد : « كذلك المدرك » ، يعنى : چنانكه منتقش مى گردد از خاتم ، حس اجنبى محسوس است ، پس اگر جدا شود از محسوس صورت ، ملاقى شود با مدرك شناختى و صورتى .

پس از اين مثالى آورد از ظاهر ترين قسمى از اقسام مدركات كه حس است ، و گفت : چون نقش گرفتن موم است از (۲۶۰) خاتم ، منفعل (۱۰۷) ر شدن حس از محسوس ، كه از محسوس صورتى بر گيرد ، چنانكه صورت اولاً به جليديّه آيد ، و از آن به حسّ مشترك و به خزانه خيال رسد ، كه معلّم او را ذكّر گفته ،

پس در خیال بماند هر چند محسوس غایب یا زایل گردد .
 و هر چند پیش ازین در بحث علم استقصاء کردیم معنی علم و ادراک را ،
 مجملی به آرای طوایف اشاره کنیم و گوییم :

گروهی در اصل به وجود ذهنی نگویند ، بل به ثبوت معدومات قایل باشند ،
 و ادراک را گویند عبارت است از نسبتی که میان مدرک و آن معدوم ثابت پدید
 آید ، تا آن معدوم ثابت را از آن حیثیت که منکشف است علم دانند . این سخن
 از آن گویند که نفس را صورتی دانند در ماده . و بعضی جزئی دانند لا یتجزئی
 در میان دل جای گرفته . و بعضی گویند : جزه لا یتجزئی است ، اما معلوم نیست
 که داخل تن است ، بل مربوط است به تن .

و برخی دیگر گویند جسمی لطیف است و ساری در تن ، چون آب در گل .
 اما رأی « عبدالملک ابن جبیب » که یکی از متکلمان است گوید : جسمی
 است بر هیکل تن ، دو دست دارد و دو چشم و دو گوش و دو پای ، و جمیع اعضاء
 او جسم لطیف است به بعضی ازین « شارح شطاری » اشاره کرده .

مجملاً چون متکلمان پیش مجرد را انکار کردند ، نتوانستند گفت که صورت
 معقول مجرد در ذات دانا مرتسم است ، لهذا گفته : میان دانا و صورت معقول
 نسبتی پدید آید . و چون « الشیء ما لم یتشخص لم يوجد » را درست دانسته ؛
 گفتند : صورت عقلی موجود نیست ، پس میان وجود و عدم واسطه نهادند . و ما
 پیش ازین در صحت و فساد این توهم سخن گفتیم . اگر دلایل این طایفه ، یعنی :
 قایلین به ثبوت را بیان کنیم ، سخن دراز شود .

مجملاً گروهی دیگر که به ثبوت قایل نیستند ، چون اشعری ، علم را
 نیز اضافه دانند . لیکن بریشان کار مشکل شود .

و اما حکیم صورت عقلی را در ذات مدرک مرتسم داند ، از آنکه به ثبوت
 قائل نباشد ، و این معنی را به وجدان حواله کند ، هر چند مفیض صور را واجب

الوجود دانند. (۱۰۷ پ) پس الفاظ ایشان مختلف باشد: گروهی علم را از مقوله کیف دانند، و گروهی علم به هر مقوله را از آن مقوله. و گروهی به اتحاد عاقل و مقول قابل باشند.

و آنکه معلم گفت: «یناسب الاتقان» با همه جمع آید. چه معنی این نباشد، الا اینکه علم به اقسام صور است، پس کیف تواند بود^(۵۲۸)، وهم تواند علم به هر مقوله از آن مقوله بودن، و بر اتحاد نیز درست آید، چنانکه پیش ازین تفسیر^(۵۱۲) اتحاد کردیم، و پس ازین در ختم کتاب نیز بیان کنیم تمام تر إن شاء الله. و اما معلم به حصول اشیاء بانفسها در ذهن قابل است، چه تشخیص را نحو وجود داند، و ما بیان کردیم. و هر گاه تشخیص نحو وجود طبیعت باشد، طبیعت را در نحو وجود باشد: یکی عقلی و یکی حسی، یا گوئیم: یکی ذهنی و یکی خارجی. و این نباشد «حصول اشیاء بانفسها» در ذهن.

چون فارغ شد از معنی ادراك و تفسیر آن، شروع کرد در بیان ادراك حیوان:

۵۲۸ - م: گفت بداند.

۵۲۹ - م: تفصیل.

< ادراك ظاهرى و ادراك باطنى در حيوان >

قال المهلم؛ د فصر^{۵۳۰}، إدراك الحيوان إمّا في الظاهر و إمّا في الباطن . و إدراك الظاهر بالحواس الخمسة التى هى المشاعر ، و الادراك الباطن من الحيوان هو الوهم^(۵۳۰) (۲۶۱) .

گفته اند : چنانکه عقل را در انسان سلطان است بر قوای دیگر که متصرف است در ایشان ، و مدرك مدركات آن قوى به آيئت ایشان در حيوان ؛ وهم را همین سلطان است ، لهذا گفت : ادراك باطن حيوان توهم است .

< تأثر هر يك از حواس از محسوس خود >

قال المعلم: «كل حس من الحواس يتأثر من المحسوس مثل كيفيته. فان كان قوياً، خلف فيه صورته. كالبصر إذا أحرق الشمس تمثل فيه شبح الشمس. فاذا أعرض^(۵۳۱) عن جرم الشمس، بقي فيه ذلك الأثر زماناً. وربما استولى على غريزة الحدقة، فأفسدها. وكذلك السمع إذا أعرض عن الصوت القوي، باسره طنين متعب مدّة، وكذلك حكم الريحه و الطعم. وهذا في اللبس أظهر».

ابن فصّ چون دلیلی است فصوص گذشته را که ادراک مناسب انعکاش است، چه حسّ از محسوس منفعل شود. و اگر محسوس قوی باشد، صورتی ازو بماند در حس، چون که گفت: «خلف فيه صورته» چنانکه اگر کسی به آفتاب (۱۰۸) نگاه کند زمانی، پس چشم بردارد و به جای دیگر نگردد، همان صورت شمس بیند. و اگر چشم را ضعیفی یا نقاهتی بود، بیشتر بماند. و گاه باشد که استیلاء بصر حدقه را فاسد کند. این حالت در هر ابای مقابله شمس ظاهر تر باشد.

و چنین است حال سمع که هر گاه آوازی قوی بشنود، و پس از آن متوجه صدائی دیگر شود؛ در او بماند طنینی، یعنی آواز ضعیف آزار دهنده.

و چنین است حالت رایحه و طعم که چون بوی خوش شنیده باشد، بوی دیگر چنانچه هست ادراک نکند. و چون طعمی^(۵۳۲) طرش چشیده باشد، طعمی دیگر چنانچه هست نتواند دریافت، بل بائامیل نیز این حالت باشد. و این نشان این است که اثری از طعم در حاسه بماند، وهم پیدا شود که حواس از مدرکات خود خالی اند، یعنی ذائقه را هیچ مزه نبود، و شامه را هیچ بو، و باصره را هیچ لون.

پس ازین شروع گردد در بیان حال بصر و سایر قوی ظاهر حیوان، پس گفت:

> بصر ، سمع ، لمس ، شم و ذوق <

« فص . البصر مرآة يشبح فيها خيال المبصر مادام يحاذيه . فاذا زال ، ولم يكن قوياً ؛ انسلخ عنها السمع جوبة^(۵۳۳) ، يتموج فيها المنقلب عن متصا كين على شكله ، فتسمع للمس في عضو معتدل ، بحس بما يحدث فيه ، من استحالة بسبب ملاق مؤثر . و كذلك حال الشم و الذوق ، .

مراد به خيال مبصر صورت حاصله در حس است . و اینکه «لم يكن قوياً» معنی این باشد که اگر قوی بود به مجرد ازالة محاذات منسلخ ، بلزمانی بماند . پس گفت : «السمع جوبة» ، یعنی فرجه‌ای که هوایی که از دو چیز که بر هم سایند بر گردد ، و به او رسد بر شکلی مناسب آن اصطکاک .

این حکایات را در کتابهای قوم تفصیلی است که ما را درین «نامه» بیان آن احوال غرض نیفتاد . پس هر که خواهد به کتابهای قوم رجوع کند .

قوت لمس اگرچه در تمامی تن موجود است ، بل هیچ حیوانی از قوت لمس خالی نتواند بود ، که مجرد اعتدال حیوانی از مزاج قوت لمس پدید آید . لیکن در اعدل اعضاء زیاده بود ، چون سرانگشت سبابه . و آنکه گفت : «من استحالة» (۱۰۸ پ) اشاره به این است که در حس لمس افعال (۲۶۲) ظاهرتر است ، و هم ملاقات در حس لمس با محسوس در کار است . و به واسطه احساس نتواند بود . چون ابصار که به واسطه هواء مشف باشد . پس گفت : «كذلك حال الشم و الذوق» که اینها هم به وصول هوای مکئیف به کیفیت مشموم باشد ، یا به وصول رطوبت لعابی مکئیف به مذوق .

« مصوره ، واهمه ، حافظه ، مفکره و متخیله »

قال المعلم : « فص . إن وراء المشاعر الظاهرة شركاً وحبایل لاصطياد^(۵۳۴) ما يقتنصه الحس من الصور . ومن ذلك قوّة تسمى مصوّرة هي التي تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامحة الحواس ، فيزول عن الحس ، ويبقى فيها . وقوّة تسمى وهماً مثل القوّة التي في الشاة إذا اشبح^(۵۳۵) صورة الذئب في حاسة الشاة فتشبهت^(۵۳۶) عداوته و رداثة فيه . إذ كانت الحاسة لا تدرك ذلك . وقوّة تسمى حافظه ، وهي خزانه ما يدركه الوهم ، كما أن المصورة خزانه ما يدركه الحس . وقوّة تسمى مفكّرة ، وهي التي تتسلط على الودائع في خزانتى الحافظه والمصوّرة ، فيخلط بعضها ببعض ، فيفصل بعضها عن بعض . وإنما تسمى مفكّرة ، إذا استعملها روح الانسان و العقل . و إذا استعملها الوهم ، سميت متخیلة . »

« شركاً » جمع « شرك » به فتح شين معجمه « دام » را گویند . و « حبایل » جمع « حبل » و « يقتنصه » ای « یکنسبه » و « تستثبت » به معنی « تبقى » است از « ابقاء » نگاه داشتن . غرض ازین فص بیان قوای باطنی است بر وجه اجمال . پس غیر این حواس ظاهر دامهاست از جهت صید آنچه کسب کرده باشد آن را حواس ظاهره . ازین قوتمی است که آن را مصوره گویند ، یعنی قوت خیال^(۵۳۷) . او این است که باقی میدارد صورت های حاصله در قوت حسّی را بعد از آنکه از مسامحة حسّ زایل شدند ، چنانچه هر کس پیش ازین دیده باشد ، و باز بیند ، گوید این

۵۳۴ - م : بالاصطياد .

۵۳۵ - م ط : الشبح .

۵۳۶ - م ط : فتشبهت .

۵۳۷ - م : و .

شخص را دیده‌ام. و چون این صورت در حس ظاهر نماند، به ضرورت قوتی باید حافظ آن در (۵۳۸) باطن، و آن خیال است.

و دیگری از قوای باطنی وهم است که ادراک کند حیوان به آن معانی جزئیته را از محبت و عداوت، چنانکه گویند هر گاه صورت کرک در حاسته او درآید، عداوت او متمثل شود و درآید در واهمه او (۵۳۹). و این معلوم است (۱۰۹) که معنی عداوت را احساس نتوان کرد. و خیال هم پس نباشد، چه آن مدرك صورت است. پس ماند که به قوتی دیگر باشد و آن وهم است.

و چون مدرك معانی وهم شد؛ قوتی باید حافظ این معنی، آن را حافظه گویند، چنانکه (۵۴۰) خیال خزانه و حافظ صور است، که مدرك حس ظاهر است. و قوتی دیگر است که آن را مفکره گویند و متصرفه و متخیله به اعتبارات، چنانکه گفت يك قوت است که اگر وهم او را به کار دارد متخیله گویند، و اگر عقل استعمال کند مفکره و فاکره.

معلم، اعلی الله درجانه، حس مشترک را بیان نکرد و بگذاشت، چه خواست که بیان منامات و وحی نزدیک باشد بیان آن قوت که موقوف است بیان منامات بر آن.

۵۳۸ - م: یابد حافظ آن دران.

۵۳۹ - م و او ندارد.

۵۴۰ - م: چنانچه.

< حس ظاهر معنی مخلوط و حاضر را ادراک می‌کند >

قال المعلم: «الحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى، بل خلطاً ولا تستثبته (۲۶۳) بعد زوال المحسوس. فان الحس لا يدرك زیداً من حيث هو صرف إنسان، بل إدراك إنسان له زيادة أحوال من كمّ و كيف و أين و وضع و غير ذلك. ولو كانت تلك الأحوال داخلية في حقيقة الانسان لشارك فيها الناس كلهم. و الحس مع ذلك ينسلخ هذه الصورة، إذا فارقه المحسوس. فلا يدرك الصورة إلا في المادة، و إلا مع علايق المادة».

حس ظاهر ادراک نمی‌کند معانی عقلی عام را، بل مخلوط ادراک می‌کند. ازین سخن معلوم شد که کلی طبیعی موجود است در خارج به اعتقاد معلم. و اگر نه، بایست گفت که شخص را ادراک می‌کند و پس، نه اینکه مخلوط درمی‌یابد حقایق را. بنای این حکایت بر آن است که تشخیص را نحو وجود می‌داند معلم، پس زید نباشد الا نحو وجود حقیقت انسانی، که تواند بود که شخص عقلی را در مرتبه دیگری تعدد باشد که شخص مجرد است. و هر معنی مجرد را در حد دیگری انحاء^(۵۴۲) وجودات تواند بود. و این سخن از آن گفت که تشخیص اگر به عوارض خارجی بودی، لازم آمدی که تشخیص لاحق امر مبهم شود. و اگر عارض تشخیص شدی، شخص پیش از عوارض مشخص بودی. پس تشخیص^(۵۴۳) را نحو وجود گفت که از جاعل بود چون وجود.

ما حصل گفتار اینکه حقیقت چون (۱۰۹ پ) در خارج موجود شود؛ به

۵۴۱ - ط هاشم: فی ان الکلی الطبیعی موجود فی الخارج.

۵۴۲ - م: اتحاد.

۵۴۳ - م: شخص.

علت شود، و وجود و تشخیص ازو منتزع شود. یعنی از آن ذات موجود بی اینکه چیزی بود در او در خارج، که آن را تشخیص گویند، و چیزی بود که وجود، بل تشخیص و وجود نیست الا عین ذات موجود در خارج. و چون نیک تأمل افتد هستی ازین ذات منتزع نشود. الا در مرتبه تمییز نه اینکه تمییز را تقدم بود. و كذلك تمییز در مرتبه هستی بود، بل در حقیقت هستی نبود الا تمییز او. و این بین است. پس تشخیص نباشد الا نحو وجود حقیقت شخص در خارج. پس حس چون شخص را دریابد حقیقت را دریافته باشد مخلوط.

و ایضاً گویند: زید مثلاً نباشد الا «هذا الانسان»، و «هذا الانسان» چون در خارج بود، انسان «لا بشرط» نیز بود. و اگر نه، «هذا الانسان» نخواهد بود. پس گفت: «ولا نستثبته بعد زوال المحسوس». یعنی چون محسوس از محاذات حاسه برود، ثابت نماند در حس. پس هیچ چیز به تمام اعراض دوبار مرئی نتواند شد. بل هر گاه به نظر درآید، دیگری بود یا از روی ذات یا به اعتبار لوازم و اعراض. پس گفت: حس زید را مثلاً ادراک نکند ازین روی که انسان صرف است، بل ادراک کند انسان را با کیفی و کمی و این و وضعی، که نحو وجود انسان در خارج چنین بود که با کمی و کیفی^(۵۴۴) بود، و انسان را در عقل این حالات جدا نبود از حقیقت انسانی، بل انسان عقلی «لا بشرط» بود که محمول شود بر انسان خارجی، و جمیع انحاء وجودات درو گویا مجمل بود، و چون در خارج موجود شود به تفصیل آید.

این است معنی انسان عقلی. تمام این سخن در کتاب «انولوجیا» است از مصنفات معلم اول ارسطو طالیس.

و مجملی از آن این است که انسان عقلی راهست تمام آنچه (۲۶۴) انسان حسّی را بود بر نحوی اشرف و اعلی، که انسان حسّی نیست الا منم و مثال انسان

عقلی و سایه او که انسان تمام است ، و انسان حسنی بالقوة است . پس معلّم گفت
اگر این عوارض در حقیقت انسان معتبر بودی ، هر ^(۵۴۵) انسان را این عوارض
خاصه ^(۵۴۶) بودی .

وایضاً گفت : چون محسوس از محاذات حسّ زایل گردد ، محسوس (۱۱۰)ر
نشود . پس نیابد محسوس الا صورت در ماده را . که اگر صورت مجرد بودی
به زوال ^(۵۴۷) محسوس زایل نکستی ، که عقل در یابد حقیقت و کنه امور را چنانکه
هست ، و حقیقت امور باقی بود بی تغییر . پس صورت عقلی باقی بود .

و ایضاً صورت عقلی را عقل جزئی در خود یابد ، و صورت حسنی را بیرون
از خود . و امور بیرون از خود از آن رو که بیرون ^(۵۴۸) از خوداند ، از خود
نباشند . پس زوال را مستعد باشند . و هر چیز از آن روی که در خود است باقی
بود . ازین است که یقین هرگز زوال نپذیرد . ^(۵۴۹) خدا روزی کند یقین ما را
و شما را ، و احتیاج در دانش از ما دور گرداند ، بحق محمد و آله !

۵۴۵ - م : ه .

۵۴۶ - م : معتبر .

۵۴۷ - م : زوایل .

۵۴۸ - م : از خود ... بیرون « ندارد .

۵۴۹ - ط : نیزبرد .

> وهم و حس باطن معنی مخلوط و حاضر را ادراک می کند <
 قال المعلم: «الوهم والحس» الباطن لا يدرك المعنى صرفاً، بل خلطاً.
 ولكنه يستثبته بعد زوال المحسوس. فان الوهم والتخيل أيضاً لا يحضران في الباطن
 صورة انسانية صرفة، بل نحوماً يحس من خارج مخلوطة بزوايد و غواش من
 كم و كيف و أين و وضع. فاذا حاول أن يتمثل فيه الانسانية من حيث هي
 إنسانية بلا زيادة اخرى، لم يمكنه ذلك. بل إنما يمكنه استثبات الصورة الانسانية
 المخلوطة المأخوذة عن الحس، و إن فارق المحسوس.

می فرماید که وهم و حس باطن در نمی یابند معنی کلتی صرف را، بل
 مخلوط درمی یابند. ولكن بر خلاف حس ظاهر ثابت می دارد بعد از زوال محسوس
 از (۵۵۱) حس ظاهر با زوال او فی نفسه از طرف خارج.

و درین سخن شاید که حس باطن تفسیر وهم باشد. بنا بر آن تاویل که
 کردیم در آن (۵۵۲) مقام که گفت: حس باطن حیوان وهم است. و باشد که مراد
 باقی حس باطن بود، که وهم به تنهایی از جهت بیان استیلاهی او بود بر سایر قوی
 باطنی. بیان این مطلب که ما (۵۵۳) پس از زوال محسوس باشد که احضار کنیم
 محسوس را و مشاهده نماییم، بی اینکه در برابر حاسه ظاهر بود، پس ما را قوتی
 بود حافظ صور محسوسه. و چون ما را آن صورت مشاهده (۵۵۴) شد، با مقداری

۵۵۰ - م ط و ان « ندارد. از شرح غازانی ص ۹۸ آورده شد.

۵۵۱ - م: و از.

۵۵۲ - م: درین.

۵۵۳ - م: یا.

۵۵۴ - م: شاهد.

و وضعی مشاهده شود، نه حقیقت آن صورت از آن روی که معنی کلی است. بل اگر^(۵۵۵) خواهد در یابد معنی کلی را بی مقداری و وضعی و کمی و کیفی (۱۱۰ پ)، ممکن نباشد او را از آن روی که حقیقت کلی که با هر مقداری و بی هر مقداری و با هر وضعی و بی هر وضعی و با هر کیفی و بی هر کیفی تواند بود، در نیاید^(۵۵۶) در قوتی متجزئی جسمانی.

و ما^(۵۵۷) پیش ازین این سخن را اقوای دلایل ارسطو طالیس شمردیم بر تجرّد نفس، و گفتیم: نفس در یابد معنی جانور عام کلی «لا بشرط» (۲۶۵) که نسبت با پیل و پشه یکی، که هم به مقدار پیل تواند بود و هم به مقدار پشه، و هم صفات شتر تواند داشت و هم خصال روباه، و هم سیاه تواند بود و هم سفید، و هم بیرون ازینها، و این معنی را پیوند نباشد به جز^(۵۵۸) با چیزی که او را «بی نفس» قدری و مقداری و مکانی و این و کیفی نباشد.

این معنی چون در ذهن مردم روشن شود؛ به مرور او را الفت و آشنایی پدید آید با کلی، و دیده بصیرت باز کند، که در اول حال مردم لفظ کلی به زبان آورد، و از آن نفهمد مگر معنی وحدت «بالمشابهة» که افراد انسان را یکی گوید، اما نه^(۵۵۹) به معنی عام، بل به محض شباهت ایشان در استقامت قامت و شکل و چهره. چون وحدتی که میان اسب باشد و صورتش بر دیوار نگاشته. و این وحدت را حیوانات نیز در یابند، و ازین نتوانند گذشت. حال چنین نفسی در مشاهده کلی چون چشم دردناک باشد که در برابر خورشید باز نتواند شد.

۵۵۵ - م «اگر» ندارد.

۵۵۶ - م «در نیاید» ندارد.

۵۵۷ - م: یا.

۵۵۸ - ط: بحرد، م: بخرد.

۵۵۹ - م «نه» ندارد.

پس این مردم هر گاه خواهند تصوّر مجرّد کنند البته با قدری یا مقداری دریابند، و هیچ به فکر معنی نیفتد. بل مجرّد را همین به لفظ بر زبان آورند. و باشد که وجود مجرّد را حاشا کنند، که هر چند در خود ملاحظه کنند، هیچ معنی نیابند که این جهت نباشد به مقدار و وضع. این مردم در افق حیوانات قریبه به انسان باشند، چون بوزینگان و مرغان سخن گوی، هر چند به صورت به آدم مانند، و صلاح معاش خود توانند دانست.

و اما آنکه به معنی کلی نفس را آشنا کند، و دریابد چنان معنی که صفت کرده شد به حقیقت؛ او را دریافتن مجرّد هیچ شکّی نماند که نحو وجود مجرّد درست^(۵۶۰) چون نحو وجود کلی است، بل عالم مجرّدات جهان کلی و ثابتات است^(۵۶۱). (۱۱۱) که پس از ملاحظه فصوص پیش این سخن را بتوانی یافت.

و اما حسّ و وهم دریابد مگر صور و معانی جزئی را، و مدام چیزها را آمیخته با لوازم جسم و هیولی دریابد، و ازین برنگردد.

۵۶۰ - م « درست » ندارد.

۵۶۱ - م « است » ندارد.

> روح انسانی معنی را به حقیقت ادراک می کند <

قال المعلم : د فـص . الروح الانسانية هي التي يتمكن من تصور المعنى بحدته و حقيقته ، منقوصاً عن اللواحق الغريبة ، مأخوذاً من حيث يشترك^(۵۶۲) فيه الكثرة . و ذلك القوة لها يسمي العقل النظري ، و هذه الروح كمرآة ، و هذا العقل النظري كصقالها . و هذه المعقولات يرسم فيها من الفيض الالهي ، كما يرسم الأشباح في المرايا الصقيلة ، إذا لم يفسد صقالها بطبع ، [و] لم يعرض لجهة من صقالها عن الجانب الأعلى ، شغل بمانحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل . فاذا عرضت^(۵۶۳) عن هذه و توجهت تلقاء عالم الأمر ؛ لحظت الملكوت الأعلى ، و اتصلت باللذة العليا .

می فرماید نفس انسانی که آخر موجودات عودی است و بالقوة متصل با عقل و مجرد از صور و کیفیات او را (۲۲۶) ممکن است تصور حقیقت بحدته و حقیقتته .^(۵۶۴) نه چون حواس است که تصور نتوانند کرد حقیقت را مگر به وجه جزئی خاص ، بلکه حقیقت انسانی که او را نفس گویند برسد به کنه حقایق عام که در واقع تمام جزئیات به آن قایم اند و سایه آن . و آن حقیقت را دریابد در حالتی که جدا^(۵۶۵) باشد از لواحق غریبه ، چه حقیقت را نحو وجودی بود آمیخته با اعراض چون کم و کیف و این و وضع ، که در حقیقت این حالات اطوار حقیقت بود . و همین حالات سبب کثرت شود در حد حس . و حقیقت مشترک باشد

۵۶۲ - از شرح غازانی ص ۹۸ « هی » افزوده شده است .

۵۶۳ - م : و اذا .

۵۶۴ - م « حقیقه نه » ندارد .

۵۶۵ - م : با موجد .

میان این همه ، بل به اعتباری عین همه باشد ، که هیچ از حقیقت بیرون نباشد ، لاجرم حمل صحیح باشد .

« و ذلك القوة لها يسمي العقل النظري » این قوه را که در نفس است که به آن قوه در یابد حقیقت هر چیز را ، و به کنه آن رسد ، عقل نظری گویند . و حکمت استکمال این قوه بود ، و متوسط میان حد افراط این قوت که آنرا گریزه گویند ، و میان تفریط که آنرا بلادت گویند . و در (۱۱۱ پ) حقیقت گریزه صرف همین قوت باشد ، بل آمیخته باشد با وهم . ولیکن اوهام لطیفه باشد که ناقصان را به گمان اندازد . چنانکه در زمان ما مدار فضل و دانش بر یاد گرفتن چنین اوهام باشد تا حدی که گویند : هیچ حکم عقلی نباشد که در برابرش سخنی نتوان گفت ، آیا نه اینست ^(۱) که مراتب بحث را غیر متناهی گویند ، و حواشی نویسند بر کتابهای یک دیگر الی غیر النهایة .

و اما طرف تفریط عقل نظری آن باشد که نفس را یارای انتقال نباشد از مبادی به مطلوب . نسبت نسبت این شخص یا صاحب گریزه و حکمت چون نسبت دراز گوش سواری بود در گل فرو رفته ، و نسبت گریزه به حکمت چون سوار اسب توری بود که عنایتش نتوان نگاه داشت تا به هر جاه و گوی ^(۵۶۶) که رسد ملاحظه نکند با اسب با تعلیم که عنایتش توان داشت موافق اراده .

و انسان را قوتی دیگر است که آنرا قوت عملی گویند ، که به آن قوت کارهای او از حد افراط و تفریط بیرون بود ، و میانه روی کند در هر کاری که اصول آن به حقیقت دو است نظر به شخص واحد : عفت و شجاعت . پیش ازین معلم به آن قوت عملی اشاره کرد که گفت : « العمل الانسانی » آه ^(۵۶۷) . پس گفت :

۱ - ط : ن اینست .

۵۶۶ - م : چاهی و کرهی .

۵۶۷ - م : الخ .

وهذه الروح كمرآة وهذه العقل النظري كصقالها . یعنی : روح انسانی چون آینه است ، و عقل نظری بجای صیقل زدن آن ، که آن روح مستعد فیضان صور^(۵۶۸) عقلی سازد از مبدأ اعلی ، هر گاه روح را فساد نباشد بالطبع . چون نفوس ضعیفه که ایشان را قوت استنباط نظری از بدیهی نباشد ، چون مردمی که در اطراف معموره باشند ، یا فاقد بعضی باشند به واسطه عارضه .

و اینکه گفت : « إذا لم تفسد صقالها » شرط است ، و جزای آن مقدم است که گفت : « یرتسم فیها » . پس شرط (۲۶۷) دیگر کرد بر سبیل منع خلو^۱ که گفت : « إذا لم یعرض لجهة من صقالها عن الجانب الاعلی » . « شغل شغل » متعلق^(۵۶۹) « عن الجانب الاعلی » است . معنی^(۵۷۰) اینکه تا^(۵۷۱) عارض نشده باشد آن جهت صقال نفس را که از جانب اعلی است ، یعنی : روی نفس راست با عقل . « شغل » فاعل « لم یعرض » است . یعنی : عارض شده باشد آن جهت نفس اینکه^(۵۷۲) مشغول باشد به « ما تحت » یعنی : به جانب شهوت (۱۱۲ ر) و غضب و حس و تخیل . « فاذا عرضت عن هذه ، وتوجهت لتقاء عالم الامر ؛ لحظت الملکوت الاعلی ، واتصلت باللیذة العلیا » . لفظ اتصال اشاره است به اینکه صورت عقلی را با نفس پیوند بود ، چنانکه تمیز^(۵۷۳) در خارج نباشد .

حقیقت سخن چنانکه حکماء در کتابهای خود بیان کرده اند آن است که عقل کلی که تمام چیزها است ، که ارسطو طالیس گفت : « العقل کل الأشياء

۵۶۸ - م : صورت .

۵۶۹ - م : متعلق .

۵۷۰ - م : یعنی .

۵۷۱ - م : یا .

۵۷۲ - م : که .

۵۷۳ - م : تمیز .

بالفعل». و نفس بالفعل بالفعل نفس است و عقل بالقوه. و ایزد جل و علا در ذات نفس گذاشته قوت تصدیق به امور اولی، چنانکه «الکلی اعظم من الجزء» و «الواحد نصف الاثنين» و «الوجود و المعدم لا یجتمعان ولا یرتفعان». و این حالت او را بالطبع و الوجود باشد. اینها را مبادی اول و اول اوایل گویند. و این امور صادق باشد^(۵۷۴)، و صدق ایشان بیّن، بی آنکه نفس را در بیان صدق این امور وسطی باید یا تجربه، به این معنی که نفس چون معنی کل فهمد، و تصور کند؛ به یقین داند که اعظم است از جزء، و صدق این حکم ضرور ندارد که البته در بیرون از نفس کلی و جزئی موجود یا ثابت بود، بل حکم راست به تقدیر وجود. و این حکم از نفس حقیقت کل و جزء پدید آید، چون اربعه و زوجیت، که زوجیت از نفس ماهیت اربعه لازم آید بر تقدیر وجود.

و صدق این احکام چون صدق قضایا مقدره باشد، نه اینکه صدق اینها به واسطه وجود این احکام بود در عقل، بل صحابت میان این صدق و وجود در عقل به اتفاق باشد. به این معنی که چون محیط است به همه چیزهای نفس امری، و اینها نفس امری اند، پس در عقل موجوداند. پس این حکم هر ماهیتی را خواه موجود و خواه معدوم لوازم بود، به این معنی که اگر موجود گردد، چنین باشد. لازم نباشد که این ماهیت را ثبوتی بود پیش از وجود، و به آن ثبوت متمحیّز باشد. مجعلا بودن چیزی نفس امری لازم ندارد ثبوت و تحقیقی را پیش از وجود. بل نفس امری بودن را معنی بودن شیء است «فی نفسه کذا». یعنی: هر گاه عقل ملاحظه کند؛ بی وسطی بداند، یا با وسطی بداند که این حقیقت در حال وجود چنین است. (۱۱۲ پ) چه اگر او را بی وجود ملاحظه کند، بل نفس ماهیت را ملاحظه کند؛ چنین یابد.

پس این حقیقت «فی نفسه» این لازم را خواهد. و این حالت لازم ندارد غیر

ماهیت را در حال عدم . چنانکه بعضی فهمیده‌اند و گفته که : احکام صادقۀ نفس امری را واقعی باید ، چنانکه گوئی : سه زاویه مثلث مساوی دو قائمه است ^(۵۷۵) .
و این حکم مخصوص نباشد به « احدی الوجودین » . پس ماهیت مثلث در عدم متمیز باشد و ثابت .

این سخن نباشد الاً از قصود فهم .

و اینکه در کتابهای یافت شده که : نفس امر عقل است ، یا نفس امر را دو فرد است ذهن و خارج ، (۲۶۸) معنیش نه این بود که چیز ^(۵۷۶) نبودن در عقل نفس امری شود ، حتی اگر تساوی زوایا با مثلث با یک قائمه فرضاً اگر در عقل بودی ، نفس امری بودی . بل چون ^(۵۷۷) عقل کل اشیاء است ، و کل اشیاء نفس امری ؛ عقل مشتمل باشد بر امور نفس امری .

ماحصل اینکه اگر چیزی بیرون از نفس موجود باشد به یکی از دو وجود ، یعنی : خود باشد ، و یا منشأ انتزاع داشته باشد ؛ صدق این احکام به مطابقت باشد یا خارج . و اگر نباشد ، و نتواند شد ؛ احکام به قضایای شرطیه بر گردد ، که « کل ما لو وجد ، و کان أربعة ؛ فهو بحيث لو وجد ؛ کان زوجاً » ، و این حکم از نفس ذات اربعه لازم آید ، پس از تصور آن . و اگر در ذهن باشد و بس ، به دو روی حکم در واقع باشد ؛ و اگر در ذهن نباشد ، به عنوانی در آید فرضاً و تقدیراً ، و محکوم علیه گردد . چنانکه گوئیم : هر چیز را که ما بدانیم به ^(۵۷۸) صورتی بود در ذهن ما که این حکم سرایت کند به چیزهای که مجهول بالفعل باشند ^(۵۷۹) .

۵۷۵ - م : اند .

۵۷۶ - م : خیر .

۵۷۷ - م « چون » ندارد .

۵۷۸ - ط « به » ندارد .

۵۷۹ - م : باشد .

پس ازین گوئیم : چون انسان مفظور است بر اینککه تصدیق داشته باشد به امور اولی ، وهم توالی^(۵۸۰) انتقال چندانکه به همه معقولات دسد ، پس انسان را در بدو خلقت هیچ از صور معقولات نباشد این مرتبه را ، بل نفس درین مرتبه را عقل هیولائی گویند . و چون انتقال کند به مبادی حقایق نظریه ، عقل بالملکه . و چون بداند نظریات را چندانکه هر گاه خواهد احضار کند بی کسب جدید ، مستفاد . و چون همه را بالفعل مشاهده کند ، بالفعل . و در مشهور این اخیر را مستفاد (۱۱۳) گویند ، و سیم را بالفعل .

و ملاقات نفس باصورت عقلی چنان باشد که در خارج تمیز نماید میان نفس و صورت عقلی . و چون نفس عقل بالقوه است ، چون به فعل آید عقل بالفعل^(۵۸۱) ، و کل اشیاء باشد ، انتقال کند از افق تغییر^(۵۸۲) و زمان به افق دهر و نبات ، و فیض رساند ، و نفس امر باشد ، و کل بالفعل ، که^(۵۸۳) هرگز کم نگردد و الم نیابد از هیچ ، بل لذت مطلقه باشد که لذت ادراک کمال است ، چنانکه پیش به این سخنان اشاره کردیم . تأمل باید کرد در فصول گذشته ، تا آن را که تأیید الهی بود درین معانی از لفظ بگذرد ، که بسیار شنیدند^(۵۸۴) عقل بالفعل و دهر و زمان و انتقال نفس و نیافتند مگر لفظ .

و بیاید دانست که این سخنان را ایشان نه به مجاز گویند ، بل به حقیقت . نفهمد هیچ کس معنی این سخن را ، مگر بعد از مطالعه کتب اوایل ، و تأمل بسیار ، و ریاضات و مجاهدات .

۵۸۰ - ط : توانی .

۵۸۱ - م « بالفعل » ندارد .

۵۸۲ - م : تغییر .

۵۸۳ - م « که » ندارد .

۵۸۴ - م : شنیدن .

> روح قدسی از ملک فراگیرد و در اجسام عالم تأثیر گذارد <

قال المعلم : « فص . الروح القدسیة لا يشغلها جهة تحته عن جهة فوقه ، ولا يستغرق حسنها الظاهر حسنها الباطن ، و يتمدّی تأثيرها عن بدنها إلى أجسام العالم و ما فيه ، و يقبل المعقولات من الروح الملكية بلا تعلیم من الناس . »
چون گفت که : روح انسان را ممکن است دریافتن معقولات اگر او را توجه به عالم اسفل از حس و تخیل مانع نیابد ^(۵۸۵) . خواست بیان احوال روح قدسی را که نه چنین است ، که : ^(۵۸۶) « قال لا يشغلها شأن عن شأن » . چه گفتیم که : تمام حواس^۲ و قوای روح قدسی از عقل او منفعل باشند . پس مدام آگاه بود از عالم عقلی ، وهم از عالم حسّی ، آن را مقام «جمع الجمع» گویند اولیاء را گاهی این . پس باید گفت که : روح قدسی از آن روی که روح قدسی است چنین باشد . و این نباشد الا جولان نفس کامل . و ضرور نباشد که صاحب روح قدسی را مدام (۲۶۹) این حالت بود .

مجملاً گوید اثر روح قدسی بگذرد ^(۵۸۷) از تن او ، و به اجسام عالم رسد ، چنانکه ما پیش گفتیم که : چنانکه نفس هر خیالی که خواهد کند ، و این صورت در قوتی از او پدید آید از روح قدسی تواند بود ، که آن صورت در خارج (۱۱۳ پ) متمثل گردد ، که همه عالم بینند . و تواند بود که بماند روزگار دراز . و معقولات روح قدسی نه چون معقولات ما بود از مبادی اول به فکر دراز به سالهای بسیار پدید آمده ، بل او را در همه معقولات به حدس باشد ، و معقولات برو فایض ^(۵۸۸) شود از عقول فعّاله ، چنانکه پیش ازین اشاره کردیم .

۵۸۵ - ط : نیابد . ۵۸۶ - ط « که » ندارد . ۵۸۷ - ط : بگذرد .

۵۸۸ - م : فایز .

> ارواح عامیه به میل به ظاهر از باطن وا مانند <

قال المعلم : و فص . اعلم إن الأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن ، غابت عن الظاهر . و إذا مالت إلى الظاهر ، غابت عن الباطن . و إذا ركنت إلى مشعر ، غابت عن الآخر . و إذا حجبت في الباطن من قوة ، غابت عن أخرى . فلذلك البصر يختل بالسمع ، و الخوف يشغل عن الشهوة ، و الشهوة يشغل عن الغضب ، و الفکر یصد عن الذکر ، و كذلك التذکر یصرف عن التفکر . و الروح القدسیة لا يشغلها شأن عن شأن .

در کنت، ای مالت بهضمین معنی التوجه إلى مشعر، و ذکر درین مقام عبارت است از استعمال وهم قوة متخیله را (۵۸۹) . و فکر عبارت از استعمال عقل آن قوت را . و بیان ظاهر است .

چون معلم به پرداخت از بیان روح قدسی و احوال و معنی (۵۹۰) نبوت ، و بیان قوای نفس از ظاهری و باطنی و بیان قوت عاقله نظری و عملی ؛ خواست که بیان کند حال منامات و وحی و کیفیت نزول ملک . و چون این بیان موقوف بود بر بیان قوتی در نفس که آن را حس مشترک گویند ، و ما پیش ازین همین وجه گفتیم از برای تأخیر این قوت ؛ پس شروع کرد در بیان حس مشترک و گفت :

۵۸۹ - م « را » ندارد .

۵۹۰ - ط « احوال و » ندارد .

> حس مشترك در خواب و بیداری فعالیت دارد <

« فص . في الحد المشترك بين الباطن والظاهر قوة هي مجمع تأدية الحواس ،
وعندها بالحقيقة الاحساس ، و يرسم عندها صورة آلة تتحرك بالعجلة ، فتبقى
الصورة محفوظة فيها . و إن زالت حتى نحس كخط مستقيم او كخط مستدير
من غير أن يكون كذلك الآن ، و ذلك لا يطول ثباته فيها . و إن لهذه أيضاً مكان
عند النوم . فان المدرك بالحقيقة هو ما يتصور فيها ، سواء ورد عليها من خارج ،
او صدر إليها من داخل . فما يتصور فيها حصل مشاهداً^(٥٩١) . و إن امتنعها الحس
الظاهر ، تعطلت عن الباطن . فاذا عطلتها الظاهر ؛ تمكن منها الباطن الذي لا يهدأ ،
فتثبت (١١٤ ر) فيها ، مثل ما يحصل في الباطن ، حتى يصير مشاهداً ، كما في النوم .
و لربما جذب^(٥٩٢) الباطن جاذباً جداً في شغله . فاشتدت حركة الباطن اشتداداً
يستولى (٢٧٠) بساطانه . فحينئذ لا يخلو من وجهين : إما أن يعدل .

هذا آخر^(٥٩٣) ما وجد بخط الشارح الفاضل ، المحقق المدقق التحرير ،
مولانا محمد تقي ، أفاض الله على ترتيبه بركاته الغامرة بمحمد و عترته الطاهرة ، وقد
وقع كتابة هذه النسخة الشريفة والصحيحة المنيفة من نسخة كان بعضها بخطه الشريف
ورقمه المنيف ، بإشارة من منزلته من الشارح المحقق منزلة الأخوة ، و حقه
علني حق الأبوّة ، و هو المولى ، العالم العامل ، الكامل المتين ، مولانا محمد أمين ،
حفظه الله . و أنا الفقير إلى رحمة ربه الهادي ، ابن محمد علي ، محمد أمين الشريف
الاسترآبادي ، قد تم في يوم الجمعة ، سابع عشر شهر جمادى الثاني ، من شهر
سنة ١٠٩٧ .

٥٩١ - م ط : مشاهد .

٥٩٢ - م : جرب .

٥٩٣ - م : هذا آخر ما وجد بخط الشارح الفاضل طاب ثراه و الحمد لله اولاً
و آخراً و الصلوة على نبيه و آله ظاهراً و باطناً في سنة الف و احدى و مائة - از مستنسخ
بسيار فلطی نقل شد .

(38) v. Kh. Georr, *op. cit.*, p. 31 et suiv.

(39) IV, p. 432.

(40) c'est le ms. d'Istanbul Murad Mulla, 1408. Il est, d'après l'opinion de Mohammad Shafi, éditeur du *k. tatimmat siwân al-hikma*, le meilleur qui soit. La liste complète se trouve également dans deux autres mss. d'Istanbul "Köprülü 902, presque aussi bon que le ms. qui vient d'être cité, et Bashir Agha 494, daté de 689 h. (*V. k. tatimmat siwân al-hikma*, fasc. 1, Lahore, 1935, p. 313). Elle figure également dans une biographie d'Avicenne contenue dans ms. Paris ar. 5889, foll. 116 b-120 a, et qui est, pour sa plus grande partie (jusqu' à la fin de la liste, fol. 119a, l.5 d'en bas), extraite de l'ouvrage d'al-Bayhaqi. La *r. al-firdaws* est citée dans ce ms. fol. 119a; et dans l'édition du *k. tatimmat siwân al-hikma*, p. 190. La liste complète y est reléguée dans les notes (p. 187 et suiv.), vu que l'édition est basée sur le ms. Berlin (Petermann II, 737), tardif (il date de 1150/1737) et où le catalogue des écrits d'Avicenne ne cite que 43 titres, tandis que les mss. anciens en comptent 119.

(41) *V. k. tatimmat siwân al-hikma*, p. 190.

(42) Deux siècles seulement séparent cette mort de l'an 639 h. dont date le plus ancien ms. du *k. tatimmat siwân al-hikma*, où figure cette attribution. Les mss. de la *r. al-firdaws* fourniront peut-être d'autres points de repère chronologiques. Il est évident que ces mss. devront être utilisés pour une édition critique de la *r. al-fusûs*, le travail de Horten étant à refaire.

(43) Conformité fondamentale qui se manifeste notamment en ce qui concerne la théorie des facultés d l'âme; domaine embroussaillé qui a fourni à la démonstration de M. Georr les arguments les plus valables.

(44) Terme commode en l'occurrence, parce que d'une extension mal définie. Soufi serait plus précis, mais inapplicable à Avicenne, car, dans la mesure où l'on peut juger, c'est en tant que philosophe qu'il s'intéresse aux mystiques musulmans; en quoi il innove. En effet, il est, semble-t-il, le premier philosophe au sens strict du terme qui ait reconnu (dans le *k. al-ishârât wa'l-tanbihât*) — et ce fait marque une étape mémorable de l'histoire des idées dans le monde musulman — que la psychologie, l'expérience religieuse, les locutions théopathiques des grands soufis étaient un sujet valable d'études et qui méritait d'être agrégé au système général des sciences. Conception qui l'amènera à assimiler les prophètes aux mystiques, les uns et les autres étant compris dans la catégorie d'*ârifûn*. D'où un renouvellement de la théorie de l'illumination et de l'inspiration prophétiques — qui influencera jusqu'à Maïmonide, pourtant relevant d'une autre tradition et rebelle aux prestiges avicenniens.

cette page ne traite que de la logique et ne contient aucune remarque sur la psychologie.

(26) Voici un spécimen de ce style particulier différent, non seulement de celui de Farabi, mais encore du style de la lignée de tous les grands philosophes de l'Islam:

"Ne crois pas que la plume est un instrument inanime, la tablette, une surface plane, et l'écriture des signes tracés. La plume est un ange spirituel, la planchette, un ange spirituel et l'écriture, l'action de reproduire les vérités..." (P. 77, 47).

"Le ciel prie par sa rotation, la terre par son poids, l'eau quand elle coule, et la pluie quand elle tombe". Ils Le prient sans le savoir: pense que Dieu est grand" (p. 1, § 25).

(27) L'esprit animal, qui joue un rôle si important dans la physiologie des passions chez Descartes, se trouve chez les philosophes arabes, notamment chez Ibn Sina (*Canon*, édition de Rome, p. 34). Ceux-ci l'ont puisé chez Galien et Hippocrate (Voir sur cette question V. Magnien *Revue des Etudes grecques*, 1927, article: "Quelques mots du vocabulaire grec exprimant des opérations ou des états de l'âme", pp. 117 et sq.). — Madkour, op. cit., p. 126 et n.6.

(28) Cf. *Le Monde oriental*, 1934, p. 116, n. 3. ou M. Straus fait allusion de façon très enveloppée à cette découverte.

(29) V. *La place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, Paris, 1934, p. 123.

(30) V. *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, Paris, 1937, p. xiii.

(31) V. *Plotin chez les Arabes*, Le Caire, 1941, p. 270 n.3.

(32) V. *Farabi est-il l'auteur de Fuṣūḥ al hikam*, R.E.I., 1941-1946, pp. 31-39. L'hypothèse qui retire à al-Fârâbî la paternité de la *r. al-fusûs* n'est pas restée sans contradicteur. En effet, M. Cruz Hernandez tient, malgré les arguments contraires, pour l'attribution traditionnelle (V. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1951, p. 304 et suiv.). Les données du problème changeraient évidemment s'il y avait lieu de croire que la pensée d'al-Fârâbî avait subi à certaine époque une transformation profonde; que, par exemple, il s'était pris dans sa dernière période de sympathie pour le soufisme (ainsi que l'affirme Ibn Sab'în, v. *Correspondance philosophique avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen*, éd. Şerefettin Altkaya, Etudes Orientales publiées par l'Institut français d'archéologie de Stamboul, VIII (1948), p. 74). Ce n'est point probable.

(33) Op. cit., p. 39

(34) D'après Brockelmann, G.A.L., 2^o éd., p. 595 (n^o52), il faut ajouter à cette liste le ms. Patna, II, 4419, 2590, 1.

(35) V. *Ibni Sina Bibliografyasi*, in *Büyük türk filisof ve tib ustadi Ibni Sina Sasiyeti ve eserleri hakkında tetkikler*, Istanbul, 1937, p.27, n^o124.

(36) V. *Essai de Bibliographie avicennienne* (en arabe), Le Caire, 1950, p. 291, n^o233.

(37) Le catalogue du Br. Mus. constate d'une part que la *r. fi mâhiyyat al-insân* anonyme (ms. 1349,7) cat. identique à la *r. al-firdaws* et transcrit d'autre part une observation consignée en arabe par un des anciens propriétaires du ms. de ce premier écrit: note où s'exprime la croyance à l'identité de la *r. fi mâhiyyat al-insân* avec la *r. al-fusûs* attribuée à al-Farabi. Si cette observation avait été vérifiée, on aurait du même coup découvert qu'il y avait également identité entre ce dernier ouvrage et la *r. al-firdaws*. Il semble que le titre *r. al-firdaws fi mâhiyyat al-insân* figurant chez Brockelmann (*loc. cit.*) et chez le P. Anawati (*loc. cit.*) soit dû à un télescopage de ces deux autres titres: *r. al-firdaws* et *r. fi mâhiyyat al-insân*. Les flottements de l'opinion en ce qui concerne la question qui nous occupe apparaissent dans le ms. Berlin Petermann II, 400 contenant la *r. al-fusûs*, sans titre ni indication d'auteur écrits par le copiste même du texte, les mots *risâla li-Ibn Sînâ rahimahullâhu* (fol. 20b) sont surajoutés et barrés, remplacés par ceux-ci: *risâla li-Fârâbî*. Et ailleurs (fol. 20a) on trouve le titre: *risâlat Fârâbî mashhûr bi-fusûs*. Indications tracées dans trois écritures différentes.

(9) Dieterici, op. cit., p.67

(10) Ibid., p. 70 — Avicenne donne du plaisir la définition textuelle que nous trouvons ici: "Le plaisir, dit-il, est l'appréhension du bien qui convient" (*idrak al khair al mula'im*). *Najat*, p. 400.

(11) La copie mot pour mot de ce passage des *Fuṣuṣ* constitue l'épître sur les facultés humaines, attribuée à Ibn Sina d'après l'opinion de Hajji Khalifa (Voir Madkour, op. cit., p. 123, note 2. — Mlle Goichon, op. cit., p. 505).

(12) Dieterici commet dans la traduction de ce passage une méprise grave. L'auteur des *Fuṣuṣ* dit textuellement: "Une faculté appelée *muṣawwira*; elle a été située à l'avant du cerveau. C'est elle qui conserve les images (des objets) sensibles quand ceux-ci n'impressionnent plus les sens. Ils (les objets sensibles) disparaissent (du domaine) des sens, et elles y demeurent. Et une faculté, appelée *wahm*..." Il est clair que dans le texte arabe, le premier pronom se rapporte aux objets sensibles et le second à la faculté elle-même. Dieterici traduit: "Eine Kraft, welche die formgebende heisst, sie liegt wohl geordnet im Vorderteil des Hirns. Sie ist es, welche die Formen des Wahrgenommenen festhält, nachdem dieselben von den Berührungspunkten der Sinne oder ihren Treffpunkten geschwunden und somit die Wahrnehmung gewichen ist. Est bleibt in ihnen eine Kraft welche Ahnung (Fantasie) heisst" (*Alfarabi's philosophische Abhandlungen. Aus dem Arabischen übersetzt von Dr Fr. Dieterici. Leiden, 1892 p. 121*). — Il est vrai que Dieterici a été induit en erreur par le fait que la conjonction qui relie *wahm* à *muṣawwira* a été omise dans le manuscrit qu'il a reproduit et que du point de vue grammatical, le texte, tel qu'il l'a établi, porte à cette confusion. Mais le *wahm* est défini par la suite comme étant une faculté indépendante qui n'a rien d'un résidu de la *muṣawwira*. A cet égard, la leçon donnée par l'édition de Haidarabad est plus correcte que celle de Dieterici.

(13) Nous avons donné ici les correspondants latins à ces termes, bien que l'auteur des *Fuṣuṣ* les emploie dans un sens un peu différent de celui que nous trouvons dans le vocabulaire des philosophes arabes.

(14) *Kitab ara'ahl al madina al fadila*, p. 34, ch.XX, intitulé: Des parties de l'âme humaine et de ses facultés.

(15) *Kitab al siyasat al madaniyya*, pp. 4 et suiv.

(16) *Kitab ara'ahl al madina al fadila*, p. 47, ch. XXII, intitulé: De la raison. Comment elle connaît et quelle est la cause de cela.

(17) Ibid., pp. 37 et suiv., on trouve un assez long développement de cette question. Cette idée se trouvait déjà chez Aristote (voir à ce sujet Chaignet, *Essai sur la psychologie d'Aristote*, Paris, 1885, pp. 339 et suiv.).

(18) *Fuṣuṣ*, pp. 73 & 36.

(19) Il faudrait sans doute lire ici: étranger au sensible.

(20) *Fuṣuṣ*, p. 73, 33. Le texte établi par l'édition de Haidarabad offre des variantes très marquées avec le texte de Dieterici, mais les leçons de ce dernier sont en général bien plus satisfaisantes (éd. de Haidarabad, p. 10).

(21) Farabi, *Kitab ara'ahl al madina al fadila*, p. 45.

(22) Farabi *Jawabat ala masa'il*, dans l'édition Dieterici, pp. 97-98.

(23) *Fuṣuṣ*, p. 78, §§ 48 et 49

(24) Ibid., pp. 77 et 78 § 47.

(25) Madkour, *La place d'al-Farabi*, pp. 15 et 16. — Pourtant, M. Madkour a fait un large usage du livre des *Fuṣuṣ*, sans hésiter un seul instant sur la légitimité de son attribution à Farabi. C'est sur cet ouvrage qu'il s'est principalement basé pour l'étude de la psychologie farabienne (pp. 123 et sq.) et il n'a pas fait ressortir l'opposition qui se trouve entre cet ouvrage et les autres écrits de Farabi. Le renvoi fait à la page 123, note 3, à l'édition de Dieterici (*Al-Farabi's philosophische Abhandlungen*), p. 93, est erroné, car

fusûs à al-Fârâbî fût accréditée. Or, il semble que la *r. al-firdaws* soit citée comme oeuvre d'Avicenne par un bibliographe bien antérieur à Hâjjî-Khalîfa. En effet, un traité de ce nom figure dans une liste d'écrits de ce philosophe se trouvant dans les meilleurs mss. (dont l'un, le plus ancien, date de 639 h.)⁴⁰ du *k. tatimmat siwân al-hikma*, recueil de biographies de savants composé par Zahîr al-Dîn Abu'l Hasan Alî al-Bayhaqî (m. en 565 h.) Il ne fait guère de doute que c'est cette liste plutôt que celles tronquées figurant dans certains autres mss.⁴¹ et où la *r. al-firdaws* n'est pas nommée, qui remonte à al-Bayhaqî. L'attribution de la *r. al-fusûs*, désignée par un autre titre, à Avicenne paraît ainsi être attestée, à une époque qui n'est postérieure que de 130 et quelques années, tout au plus, à la mort du philosophe⁴².

Du moment que la paternité d'al-Fârâbî ne peut être retenue qu'au prix de grosses difficultés, y a-t-il des raisons valables pour récuser ce témoignage? Aucune, semble-t-il, qui procède de la critique interne de l'écrit en cause, dont la doctrine ne paraît pas être en désaccord avec celle, d'ailleurs multiforme, d'Avicenne⁴³. Au fait, celui-ci auteur de la *r. al-fusûs* n'étonnerait guère. Dans cette supposition, l'écrit se classerait, de par son style et sa symbolique, parmi les traités que Mehren a qualifiés de mystiques⁴⁴; on découvrirait dans son enseignement l'ilm *al-ghayb* avicennien, ainsi nommé par Averroès, et que celui-ci rejette.

La conclusion: pas de certitude absolue évidemment, mais aucun doute, non plus, à ce qu'il me semble, quant aux probabilités. Elles font pencher la balance, de façon décisive, en faveur de la tradition qui, désignant l'ouvrage en cause par le titre de *r. al-firdaws*, l'attribue à Avicenne.

S. PINES.

(1) Al Qifti, *Tarikh al hokama'*, abrégé par Zawzani, ed. G. Lippert, Leipzig, 1903, pp. 277-280. — Ibn Abi Oçaibia, *'Uyun al anba fi tabaqat al atibba'*, éd. von Müller en 2 volumes, Königsberg, 1884, t. II, pp. 134-140.

(2) Hâjjî Khalîfa, *Kachf al zhunun*, etc. éd. Flügel en 7 vol., London, 1835-58, t. iv, p. 432, n° 9075 (Comp. avec Ibn Khallikan, éd. de Slane, tr. angl., I, 632).

(3) Dieterici, *Alfarabi's philosophische Abhandlungen, aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*. Leiden, E. J. Brill, 1890, pp. 66-83. Apparat critique liste des Mss. utilisés, pp. XXXV-XXXVLL.

(4) *Kitab al Fuçuç, lil mu'allim al thani al hakim... al Farabi*, Haidarabad, 1345/1926.

(5) M. Horten, *Das Buch der Ringsteine Farabi's mit dem Kommentare des Emir Isma'il el Huseini el Farani (um 1485) übersetzt und erläutert*, in *Beitr. zur Gesch. der Philos. des Mittelalters*, B.V. Munster, 1906.

(6) M. Steinschneider, *al-Farabi des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, in *Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de St-Pétersbourg*, VII^e Serle, t. XIII, n° 4, P. 111, n° 13.

(7) I. Madkour, *La place d'al Farabi dans l'école philosophique musulmane*, Paris, 1934, p. 15.

(8) A. M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, Paris, 1937, p. 132.

Goichon³⁰ qui firent, eux aussi, indépendamment de M. Straus (et le premier vers la même époque que celui-ci), cette constatation, était différente. Ils conclurent qu'il fallait ôter la *r. fi'l quwâ al-insâniyya* à Avicenne. P. Kraus élargit la discussion, ne met pas en cause seulement telle ou telle partie de la *r. al-fusûs*, mais l'ouvrage tout entier et suggère que l'opinion commune qui l'attribue à al-Fârâbî est erronée. Ses raisons, en plus de l'indice fourni par M. Straus: "Ni la prose cadencée des *fusûs*, ornementée de synonymes et de répétitions, ni leur terminologie extravagante d'allure ismaélienne (*qalam, lawh, 'arsh, rûh qudsiyyâ*, etc.....), ne cadrent pas avec la sobriété et la précision qu'on reconnaît être un des traits caractéristiques du style fârâbîen³¹"

Observations justes. Et, par surcroît, les doctrines ne s'accordent pas. C'est ce que montre M. Khalil Georr, en confrontant, notamment dans le domaine de la psychologie, les opinions d'al-Fârâbî et celles qu'on trouve dans la *r. al-fusûs*³².

Cela étant, qui est l'auteur de cet écrit? M. Georr en fait la caractéristique: "un philosophe formé à l'école de Fârâbî."³³, mais ne propose aucun nom, considérant que nous manquons de données qui permettraient de répondre à la question.

C'est sur ce point qu'une nouvelle indication est fournie par certains manuscrits qui permettent de déceler un fait analogue à celui signalé par MM. Straus et Madkour et par Mlle Goichon, mais plus grave parce que mettant en cause la *r. al-fusûs* dans son intégralité. En effet, ces manuscrits, à savoir Br. Mus., ms. ar. 978, 7 mss. d'Istanbul (Ahmed-i-Thâliḥ 3447, Aya Sofya 4853, Hamidiye 1448, Pertev Pasha 617, Nurosmâniye 4894, Université 1458, Yildiz Khusûsî 395), et deux mss du Caire, *falsafa 349* et *falsafa 396*³⁴, contiennent la *r. al-firdaws* attribuée à Avicenne. Or cet écrit, tel qu'il figure dans le premier des mss. énumérés, le seul que j'aie pu consulter, est identique à la *r. al-fusûs* complète. Il semble, à en juger par l'*incipit* et l'*explicit* indiqués par M.O. Ergin³⁵ et par le P.G.C. Anawati³⁶, que le même texte non tronqué se trouve dans les mss. d'Istanbul et dans ceux du Caire³⁷.

Ainsi il apparaît qu'une tradition aussi nette, si moins connue que celle qui considère al-Fârâbî comme l'auteur de la *r. al-fusûs*, attribue cet écrit, sous un titre différent, à Avicenne.

Ajoutons que cette tradition semble plus ancienne que l'autre, si du moins on s'en tient au témoignage des sources bibliographiques³⁸. En effet, on n'y trouve pas de mention de la *r. al-fusûs* oeuvre d'al-Fârâbî avant Hâjjî-Khalîfa, auteur postérieur à Isma'il al-Fârânî, dont le commentaire de ce traité philosophique est cité dans le *kashf al-zunûn*³⁹. Donnée importante, car il paraît probable que c'est en grande partie sur la foi de l'assertion d'al-Fârâbî que l'attribution de la *r. al-*

parle des facultés de l'âme, il les appelle: "*quwa ruh al insan*". Farabi, au contraire, emploie toujours et partout le mot "*nafs*" et quand il parle du "*ruh*", il veut alors désigner l'esprit animal, sorte de souffle produit par le coeur²⁷.

Le mot "*huwiyya*", désignant la quiddité dans les *Fuçuç*, n'est presque jamais employé par Farabi, qui se sert, pour rendre la même idée, du mot "*anniyya*". Nous pourrions aisément multiplier les exemples, mais nous pensons que ce que nous avons dit sur cette question est suffisant.

*
* *

Après avoir donné les raisons qui nous poussaient à croire que ce livre attribué jusqu' à présent à Farabi n'était pas de lui, il serait de notre devoir de rechercher le véritable auteur de l'ouvrage. Malheureusement, aucun indice ne nous permet de l'identifier. Cependant nous avons des raisons sérieuses de croire que c'était un philosophe formé à l'école de Farabi, mais dont il a déformé la pensée, sur plusieurs points, par des apports mystiques et des éléments puisés probablement dans les fameuses *Rasa'il* des Frères de la Pureté.

KHALIL GEÖRR,
Docteur ès-lettres,
Professeur à l'Ecole supérieure
des Lettres de Beyrouth.

IBN SINA ET L'AUTEUR DE LA RISALAT AL-FUSUS FI'L-HIKMA:

Quelques données du problème

La *risalat al-fusûs* passe pour être d'al-Fârâbî sur la foi de nombre de manuscrits de l'écrit qui portent ce nom d'auteur et sur l'affirmation expresse d'Ismâ'îl al-Fârânî, savant du xv^e siècle, qui a écrit un commentaire de ce traité de philosophie "mystique". Cette attribution n'a pas été mise en doute par les deux éditeurs européens de ce texte, Dieterici et Horten. Celui-ci incline toutefois à penser que la dernière partie de la *r. al-fusûs* porte la trace d'élaborations postérieures: elle contiendrait des doctrines dérivant d'al-Ghazâlî.

Le problème — guère ou point reconnu comme tel — en était là lorsque M. L. Straus fit une constatation troublante. Il découvrit que la *r. fil-quwâ al-insâniyya wa-idrâkâtihâ* publiée (dans *tis' rasâ' il*) sous le nom d'Avicenne est identique à une partie de la *r. al-fusûs*. Ce dernier écrit ne serait-il pas l'oeuvre du philosophe postérieur? M. Straus était porté à le croire²⁸. L'opinion de M.I. Madkour²⁹ et de Mlle A.M.

C. — *La liberté et le déterminisme.*

Sur cette question l'auteur des *Fuçuç* est catégorique. Il n'y a de choix que le choix éternel. Tout ce qui arrive dérive de causes issues de la Volonté éternelle²³; il a été écrit à l'avance sur une tablette, d'où prend naissance le *qada* (fatum), qui est inexorablement transmis aux créatures par l'intermédiaire des anges²⁴.

Cette conception est tout à fait étrangère à Farabi, partisan résolu de la liberté humaine. L'homme, d'après lui, "possède un désir raisonnable qui le distingue des atures animaux; ce désir s'appelle le libre choix, ou libre arbitre; c'est lui qui permet à l'homme de faire ce qui est louable ou ce qui est blâmable, les bonnes et les mauvaises actions; c'est d'ailleurs en considération de cela qu'il existe une récompense et un châtement²⁵".

D. — *Le vocabulaire et le style.*

Toutes ces différences, pourtant bien grandes, n'apparaissent qu'après un examen minutieux du texte. Ce qui frappe, à première vue, c'est le style. Farabi a un style qui lui est personnel: "Personnel dans ses idées, notre philosophe est aussi personnel dans sa façon d'écrire; celui qui connaît son style n'hésite pas un instant à affirmer si un morceau est de sa plume ou non²⁶." Cette remarque est très exacte, et c'est le style particulier des *Fuçuç* qui a fait naître en nous le doute sur l'authenticité de son attribution au "second maître". M. Madkour caractérise assez bien le style de notre auteur, et la lecture d'un seul traité écrit de sa main suffit à en donner une idée assez précise. Or, ce style concis, parfois trop concis pour être clair, ne ressemble en rien à la langue des *Fuçuç*. Il est vrai que cette dernière est parfois obscure à force de concision, mais cette obscurité vient plutôt des idées exposées que du style lui-même. A côté des considérations d'ordre purement spéculatif, nous rencontrons, à chaque page, surtout dans la seconde partie de l'ouvrage, des considérations d'ordre mystique ou religieux, des sentences morales et des versets du Coran, dont les développements ultérieurs ne constituent qu'une sorte de commentaire. Dans plusieurs passages, l'auteur prend un ton dogmatique pour énoncer des propositions d'ordre métaphysique sans se donner la peine de les prouver ou d'en démontrer la légitimité. Nulle part, dans les écrits de Farabi, nous n'avons rencontré ces procédés, ni quoique ce soit qui s'en approche.

En outre, certains termes très familiers à l'auteur des *Fuçuç* sont étrangers au vocabulaire farabien, ou présentent chez notre philosophe une signification différente. C'est ainsi que l'auteur des *Fuçuç* ne fait aucune distinction entre "*ruh*" et "*nafs*" et emploie de préférence le premier de ces termes pour désigner l'âme. Quand il

Par contre, ce dernier mentionne le *wahm* dont notre philosophe ne s'occupe jamais quand il traite d'une façon assez détaillée la question des facultés humaines. Quant à la faculté que ce dernier appelle *mutakhayyila*, elle correspond chez l'auteur des *Fuṣuḥ* à la *muṣawwira*, terme que nous n'avons jamais rencontré chez Farabi.

L'auteur des *Fuṣuḥ* ne situe pas les facultés, à l'exception de la *muṣawwira* qu'il place dans la partie antérieure du cerveau; Farabi, au contraire, dit que toutes les facultés ont leur siège dans le cœur, et cette idée, à laquelle il tient¹⁷, est en pleine contradiction avec celle des *Fuṣuḥ*¹⁸, suivie d'ailleurs par les autres philosophes arabes.

B. — La connaissance.

L'auteur des *Fuṣuḥ* distingue la raison théorique, faculté grâce à laquelle l'âme connaît les intelligibles purs. Ces intelligibles se reflètent dans l'âme, par la vertu d'une émanation divine, et cette raison, dont l'unique rôle consiste à rendre l'âme transparente à ces intelligibles, ne joue aucun rôle actif dans l'acquisition de la connaissance, pas plus que le polissage dans la glace qui reflète passivement les objets. Parlant de la perception, cet auteur la considère comme une impression: "Comme la cire est étrangère au cachet jusqu'au moment où elle s'y applique, pour en prendre la forme exacte... ainsi celui qui perçoit est étranger à l'image(?)¹⁹; quand il en extrait l'image, il en reçoit la connaissance, comme le sens qui extrait du sensible une image qui demeure dans la mémoire et s'y reproduit, même quand le sensible a disparu²⁰."

Ce texte, assez embrouillé, nous permet cependant de dégager l'idée maîtresse de l'auteur qui est la passivité absolue de l'esprit en face de l'intelligible. Pour Farabi, la raison théorique joue un rôle des plus actifs; c'est elle qui saisit les intelligibles purs qui passent de la puissance à l'acte, grâce à l'intervention de l'intellect agent²¹. Voici d'ailleurs comment il explique la part qui revient à chaque faculté dans l'acquisition des idées: "On pourrait supposer que l'intellect acquiert, sans intermédiaire, les images des objets sensibles, quand ceux-ci sont tombés sous les sens: la vérité n'est pas telle, et il existe des intermédiaires. Les sens extraient les images des objets sensibles et les transmettent au sens commun qui les transmet, à son tour, à l'imagination. De là elles passent par le discernement qui les rectifie et les épure, avant de les transmettre, ainsi épurées, à l'intellect²²." On voit combien cette théorie diffère de l'explication simpliste de l'auteur des *Fuṣuḥ* qui ne fait intervenir aucune faculté dans l'acquisition des idées.

b. — *Al quwwa al hassa*, ou faculté sensitive.

c. — *Al quwwa al mutakhayyila*, ou faculté imaginative, qui conserve les impressions des sens après la disparition des objets sensibles. Elle combine les sensations les unes avec les autres ou les sépare les unes des autres, de diverses façons, les unes vraies et les autres fausses.

d. — *Al quwwa al natiqa*, ou raison, grâce à laquelle l'homme peut saisir les intelligibles, distinguer le beau du laid et acquérir les sciences et les métiers.

e. — *Al quwwa al nuzu'iyya*, ou faculté appétitive, qui préside aux tendances et aux émotions de l'âme¹⁴.

Toutes ces facultés ont leur siège dans le coeur et ne font partie que d'une seule et même âme.

Dans un autre ouvrage, Farabi classe les facultés selon leur ordre d'importance; ces facultés sont:

a. — *Al quwwa al natiqa*, qui se divise en *nazhariyya* ou théorique, et en *'amaliyya* ou pratique.

b. — *Al quwwa al nuzu'iyya*.

c. — *Al quwwa al mutakhayyila*.

d. — *Al quwwa al hassa*¹⁵.

Plus loin, il écrit: "Les facultés de l'âme sont donc au nombre de cinq: la raison théorique — la raison pratique — l'appétitive — l'imaginative et la sensitive".

On voit que dans les deux textes la classification ne varie pas. Si dans *al siyasat al madaniyya*, Farabi considère la raison comme deux facultés distinctes, selon qu'il s'agit de la raison théorique ou de la raison pratique, c'est qu'il veut montrer ici la part qui revient à chaque faculté dans l'acquisition du bonheur. la raison théorique a pour rôle de connaître ce bonheur, l'appétitive le désire, et c'est la raison pratique qui l'acquiert. Dans *ara ahl al madina al fadila*, son but était de montrer comment la raison connaît les intelligibles. Après l'avoir fait, il revient à la *quwwa al natiqa* et distingue alors une raison théorique et une raison pratique qui est au service de la première¹⁶. Il est vrai que dans le second traité nous ne trouvons aucune trace de la *ghadhia*, mais nous pouvons nous demander s'il s'agit bien là d'une véritable faculté, ou d'une partie de l'âme, commune aux trois espèces d'êtres vivants.

Une simple comparaison de cette classification avec celle des *Fuṣuṣ* suffit à montrer que la distance qui les sépare est énorme. En effet, chaque fois qu'il aborde cette question, Farabi ne manque jamais de mentionner l'appétitive. Cette faculté qui joue, chez lui, un rôle si important, est complètement passée sous silence par l'auteur des *Fuṣuṣ*.

dans la partie antérieure du cerveau. Elle a pour rôle de conserver les images des choses sensibles, quand ces dernières ne sont plus perçues par les sens¹².

b. — *Al Wahm* (fantasia). C'est une faculté qui perçoit du sensible ce qui ne tombe pas sous les sens, comme la faculté que possède la brebis qui a peur de loup, sans avoir un sens particulier qui lui permette de percevoir la méchanceté et l'inimitié de cet animal.

c. — *Al quwwa al hafizha* (vis memorialis)¹³ qui conserve ce qui est perçu par le *wahm*, comme la *muçawwira* conserve ce qui est perçu par les sens.

d. — Le produit de la *muçawwira* et de la *hafizha* est utilisé par une faculté spéciale appelée *mufakkira* (cogitative). Elle ne porte ce nom que si elle est utilisée par l'âme ou l'intellect. Si elle est utilisée par le *wahm*, elle s'appelle *mutakhayyila* (fantasia imaginabilis).

Toutes ces facultés appartiennent au sens interne. Ce sens ne perçoit pas l'intelligible pur, mais mêlé à ses accidents, même quand les sens ont accompli leur mission; seule, *al ruh al insaniyya* (l'âme humaine) est capable d'avoir une représentation de l'intelligible pur, grâce à une faculté spéciale appelée *al 'aql al nazhari* (l'intellect théorique). Ces intelligibles ne se reflètent d'ailleurs dans l'âme que grâce à une émanation divine, exactement de la même façon que les objets sensibles se reflètent dans un miroir.

Entre le (sens) interne et les (sens) externes se trouve une faculté qui réunit les données sensibles et les rend assimilables à l'intelligence. Cette faculté ne cesse jamais son action. Au moment de la veille, elle élabore les images externes fournies par les sens; pendant le sommeil, elle fonctionne sur les images internes et produit les rêves.

En somme, les facultés de l'âme se ramènent en dernière analyse à quatre: la *muçawwira*, le *wahm*, la *hafizha*, la *mufakkira* et la *mutakhayyila*, ces deux dernières étant deux noms de la même faculté, envisagée sous deux aspects différents.

Qu'y a-t-il de farabien dans tout cela?

La *maqala fi mahiyat al nafs* composée par notre philosophe, et dans laquelle nous aurions trouvé en détails sa théorie sur cette question, ne nous est pas parvenue dans l'original arabe. Par contre, nous possédons plusieurs textes relatifs à ce sujet, qui nous permettront de dégager ses idées maîtresses là-dessus. Nous en utiliserons principalement deux qui contiennent la théorie du "second maître", développée assez longuement.

Le premier de ces textes se trouve dans l'ouvrage intitulé: "*Ara' ahf al madina al fadila*", où Farabi étudie la genèse des facultés. Il distingue:

a. — *Al quwwa al ghadhia*, ou faculté nutritive.

d'Avicenne, a été atteint; mais, le grand usage que M. Madkour fait des *Fuṣūḥ* dans l'exposition de la philosophie farabienne peut avoir des conséquences assez graves si comme nous le pensons, Farabi n'est pas l'auteur de cet ouvrage.

La seule voie d'investigation qui nous soit ouverte pour élucider cette question est celle de la critique interne du texte, voie qui serait insuffisante, si les résultats auxquels elle nous mène ne nous semblaient probants. Nous procéderons donc à une analyse sommaire de l'ouvrage et nous en comparerons ensuite le contenu avec ce que nous connaissons de la philosophie de Farabi.

* * *

L'auteur commence par établir la distinction entre la *mahiyya* et la *huwiyya*. Tout être (créé) a une *mahiyya* (quiddité) et une *huwiyya* (ipséité) qui sont distinctes et irréductibles. L'ipséité et l'existence sont des accidents; puis il ajoute; "Tout être dont l'ipséité se distingue de la quiddité et des caractères constitutifs de cette dernière tient d'autrui son ipséité. L'être dont l'ipséité et la quiddité se confondent est l'être nécessaire", qui est Dieu⁹. Il passe ensuite à l'appréhension ou perception: "Toute appréhension a pour objet des choses qui conviennent et d'autres qui ne conviennent pas. Le plaisir est l'appréhension de ce qui convient, la douleur celle de ce qui ne convient pas¹⁰. L'homme est divisé ensuite en corps et en âme; les anges sont définis au § 29. Les § 30-50 traitent des facultés humaines¹¹. Le § 56 s'occupe de la définition qui se compose du genre (prochain) et de la différence (spécifique); enfin, l'auteur revient au Premier Principe et se livre à diverses considérations sur les significations du mot "Premier".

A première vue, le fond de cet ouvrage ne semble pas être en opposition flagrante avec la philosophie de Farabi, mais une étude plus minutieuse fait clairement ressortir que cette ressemblance n'est qu'apparente, et que, sur des questions capitales, la pensée de notre philosophe est tout autre. Voyons les plus importantes de ces questions.

A. — *Les facultés humaines.*

L'auteur des *Fuṣūḥ* divise les facultés humaines en deux groupes distincts: le premier concerne la perception et le second l'action. L'action est de trois sortes, végétale, animale et humaine. Quant à la perception, elle est seulement animale et humaine. L'action végétale a pour but la préservation de l'individu et sa croissance; l'action consiste dans le choix du beau et de l'utile — Les facultés de l'âme sont:

a. — *Al quwwa al muṣawwira* (facultas formalis), qui a son siège

F A R A B I

est-il l'auteur de *Fuṣūḥ al hikam*?

Certains ouvrages ont eu, dans l'histoire de la philosophie, une destinée des plus curieuses. C'est ainsi que la *Théologie apocryphe*, faussement attribuée par le premier traducteur arabe à Aristote, a marqué, de son cachet particulier, toute la spéculation philosophique musulmane et introduit, dans le péripatétisme arabe, une note entièrement étrangère à la pensée du maître stagirique. Moins glorieux fut le rôle joué par *Fuṣūḥ al hikam*, jusqu'ici attribué à Farabi, et dont le contenu ne s'écarte pas moins de la pensée farabienne que celui de la Pseudo-Théologie de la pensée d'Aristote. Ici, cependant, les conséquences de cette erreur furent moins graves, car les *Fuṣūḥ* n'ont pas eu une grande influence sur le développement de la pensée philosophique elle-même. Mais sur un autre terrain, celui de l'histoire de la philosophie, il n'en a pas été de même; et nombre d'auteurs modernes, qui se sont occupés de Farabi, ont mis sur le compte de ce philosophe des idées qui, croyons-nous, ne sont pas les siennes propres.

* * *

Fuṣūḥ al hikam n'est mentionné ni par al Qifti, ni par Ibn Abi Ocaïbi 'a¹. Par contre, Hajji Khalifa cite un livre intitulé: *Al Fuṣūḥ fi al Hikma, du Cheikh Muhammad Ibn Muhammad... al Farabi*, et son commentaire, par l'Emir Isma'il². Dieterici, qui, le premier, a édité l'ouvrage³, s'est servi de plusieurs Mss. qui tous l'attribuent à Farabi, et l'édition de Haïdarabad ne lui donne pas un autre auteur⁴.

Horten⁵ et tous ceux qui, comme lui, se sont occupés de notre philosophe n'ont soulevé aucune difficulté contre cette attribution. Steinschneider propose simplement la rectification du titre et la substitution du mot "*Fuṣūḥ*" au mot "*Fuṣūḥ*". Cette remarque montre que cet auteur n'a pas eu le texte entre les mains⁶. M. I. Madkour se contente de dire que "dans cet opuscule de quelques pages, se trouve presque tout entière la doctrine de Farabi"⁷. Plus tard, Mlle Goichon, dans son grand ouvrage sur *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, montre péremptoirement que toute la théorie avicennienne de la distinction "se trouve en germe dans les *Fuṣūḥ* de Farabi"⁸. La remarque de Mlle Goichon est tout à fait exacte et son but, qui était de remonter jusqu'aux sources de la pensée

XXVII I. Juvainî

al-Shâmil Fi' Uşûl al-Dîn, edited and Introduced by R. Frank (under print)

XXVIII A. Āmirî

Al-'Amad 'al aal- Abad, edited and Introduced by E. Rowson (Bairout 1979)

XXIX J. Mujtabavî

Bunyâd i Hikmat i Sabzavâri, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavâri* (under print)

XXX Hasan Ibn i Shahid i Thâni

Ma 'alim al-Uşûl, with English and Persian Introduction, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (under print)

XXXI Nasir Khusraw

Zâd al-Musâfirin, Persian Text edited by G. M. Wickens (under Preparation)

XXXII Nasir Khusraw

Zâd al-Musâfirin, English Translation by G. M. Wickens (under Preparation)

XXXIII S. A. Alavi

Sharh i Qabasât, edited by M. Mohaghegh (under Preparation)

by B. Thirvatián with a French Introduction by M. Arkoun (Tehran 1976).

XVII M. Mohaghegh

Bst Guftár, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects, and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).

XVIII A. Zunûzi (ob. 1841)

Anwâr-i Jaliyyah, Persian text edited with Persian Introduction by S. J. Ashtiyânî, and English Introduction by S. H. Nasr (Tehran, 1976).

XIX A. Jâmî, (1414 - 1492)

al-Durrat al-Fâkhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi, Behbahani (Tehran, 1980).

XX Asîri Lâhiji (ob. 1506)

Divân, edited by B. Zanjânî, with an English introduction by N. Ansari (Tehran, 1978).

XXI Nasir Khusraw (1004-1091)

Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).

XXII A.T. Istarâbâdî

Sharḥ i Fuṣūṣ al-Ḥikmah, Persian text edited by M.T. Danishpazûh, with two articles on *Fuṣūṣ* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).

XXIII Sultân Valad

Rabâb Nâma, edited by A. Sultani Gord i Farâmarzi (Tehran, 1980)

XXIV Nasîr al-dîn Ṭûsî

Talkhîṣ al-Muḥaṣṣal, edited by A. Nûrânî (under print)

XXV Rukn al-dîn Shirâzî

Sharḥ i Fṣūṣ al-Ḥikam, edited by R. Mazlûmî (under print)

XXVI M. Tabrizî

Sharḥ i Bist va Panj Muqaddimah i Ibn i Maymûn, Translated into Persian By J. Sajjâdî (under Print)

- VII Mîr Dâmâd (ob. 1631).
al-Qabasât
 Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî,
 T. Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).
- VIII *Collected Papers on Logic and Language*
 Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).
- IX *Henry Corbin Festschrift*
 Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).
- X H.M.H. Sabzawârî
Sharh-i Ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah
 Part One "Metaphysics" Translated into English by T. Izutsu and
 M. Mohaghegh (New York, 1977).
- XI T. Izutsu
*An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtiyânî's Com-
 mentary on Sabzawârî's Sharh-i Ghurar al-Farâ'id (in Preparation).*
- XII Mîr Dâmâd
al-Qabasât
 Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary
 and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and
 I. DiBâjî (in Preparation).
- XIII A. Badawî
Aflatûn fi al-Islâm : Texts and notes (Tehran, 1974).
- XIV M. Mohaghegh
Filsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i-Zakariyyâ-Râzî (Tehran, 1974).
- XV Bahmanyâr Ibn Marzbân :
Kitâb al-Tahsil, Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numâ* ed. by
 A. Nûrânî and M.T. Danishpazuh (under print).
- XVI Ibn - I Miskawayh (932-1030)
Jâvidân Khirad, Translated into Persian by T.M. Shûshitari edited

WISDOM OF PERSIA

General Editors : M. Mohaghegh and G. J. Adams

- I H.M.H. Sabzawâri (1797-1878).
Sharh-i Ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah
Part One : "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian Introduction and Arabic-English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969).
- II M.M. Ashtiyânî (1888-1957).
Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawâri's Sharh-i Manzûmah")
Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûri and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).
- III M.M. Ashtiyânî
Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah
Vol. II: Persian and German Introductions, indices and commentary, by A. Falâtûri and M. Mohaghegh (under print).
- IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*
Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).
- V N.A. Isfarâyinî (1242-1314).
Kâshif al-Asrâr
Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).
- VI N. Râzî (fl. 13th century).
Marmûzât-i Asadi dar Mazmurât-i Dâwûdi
Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shaffî Kadkani, and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

WISDOM OF PERSIA

- SERIES -

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

McGill University, Tehran Branch

In Collaboration with Tehran University

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH

**Professor at Tehran University, Iran
Research Associate at McGill University**

CHARLES J. ADAMS

**Professor at McGill University, Canada
Director of the Institute of Islamic Studies**

**Institute of Islamic Studies McGill University
Tehran Branch, P.O. Box 314/1133**

Printed by Haidari Press, Tehran-Iran



McGill University



Tehran University

**McGill University, Montreal, Canada
Institute of Islamic Studies, Tehran Branch**

In Collaboration with
Tehran University

Muhammad Taqî Istarâbadî (d. 1648)

Sharh i Fusûs Al- Hikmah

attributed to

Abû Nasr al - Fârâbî

edited by

M. T. DANISHPAZUH

Tehran 1980

M. T. ISTARABADI

d. 1648

SHARH I FUSUS AL - HIKMAH

TEHRAN 1980