



۲

نقد فلسفه

یا

تحقیق در آراء و عقاید فلاسفه

تألیف

غلامحسین آهنگی

معلم دانشکده ادبیات

بسرمايه



۱۳۴۰

بہاء یکصد ریال

مکتبہ اسلامیہ

کتابنرزشی شهریار

تالیف

۱۳۵۷

۲۶

۱

۴۳

دانشگاه آریا اصفهان

۲

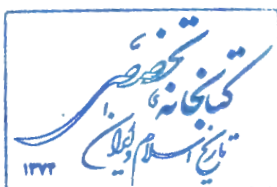


نقد فلسفه

اسکن شد

یا

تحقیق در آراء و عقاید فلاسفه



تألیف

غلامحسین آهنی

معلم دانشگاه آریا

بر مایه

تجارب و روشی سحر



بسمه تعالی

مقدمه

این کتاب «نقد فلسفه» که از نظر خوانندگان گرانمایه میگذرد، کتابی است در آراء و عقاید فلاسفه، از بحث هستی آغاز گردیده و بمراحل پس ازمرگ پایان پذیرفته است.

در نخستین قسمت این کتاب یعنی، الهیات بالمعنی الاعم بترتیب طبیعی کتب فلسفی از وجود و لواحق آن از قبیل حدوث و قدم و علّت و معلول و فعل و انفعال و جز آن، و در دومین قسمت یعنی، الهیات بالمعنی الاخص از واجب الوجود و صفات و افعال و آثار و آنچه بدان تعلّق دارد بحث میشود.

و در سومین قسمت یعنی طبیعیّات از فلکیّات و ستارگان ثوابت و سیّار و طبقات عناصر و تکوین معادن و کائنات جوّ و ابر و رعد و برق و قوس و قزح و صاعقه و باد و باران و شبنم و ژاله و هاله سخن بمیان میآید.

برخی از این مباحث چنانکه در بحث طبیعیّات ذکر شد ممکن است کاملاً با مباحث کتب طبیعی جدید مطابقت ننماید، اما چون مقصود ایراد اقوال و آراء پیشینگان بود بدون تصرف و اظهار نظر نقل گردید.

در بحث نفس از احوال و قوا و ادراکات جان و نبوّات و منامات و چگونگی

پیوند جان و خرد باهم و گشودن پرده‌ها و ره بردن بمفارقات نوری و بیان اینکه جان کارجوی، بوسیلهٔ مرگ طبیعی، مجرّد می‌گردد و این تن رسوارا در اینجا می‌گذارد و بمرگ ارادی از پیکر زنگاری و بندهای جهان مادی برون می‌آید و بسوی جهان فرشتگان می‌نگردد، بیان می‌شود.

و از این بحث روشن می‌گردد که این مرگ ویژهٔ اولیاء و اوصیاء و ارباب سلوک و اقطاب و ابدال و مشایخ و اشراف است، یعنی آنانکه از پرتو فروغ عرفان مایه گرفته و گفتهٔ پیمبر بزرگ: «موتوا قبل ان تموتوا و حاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا» را آویزهٔ گوش هوش خود کرده اند.

و هویدا می‌گردد که برای پیمودن ره فرشتگان و پیوستن بجهان بی‌اندوه و دژم، ضرورت ندارد که حتماً آدمی در خواب باشد یا بمرگ طبیعی از پیکر خاکی برون آید، زیرا چون سفلۀ جهان را آزمود، اگر بینا باشد بچاهش فرو نمی‌افتد و بچشم خردمندان، خطیر می‌گردد، و همواره تواند گفت:

از آن پس که این سفلۀ را آزمودم

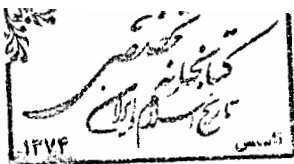
بچاهش درون نوقتم گر بصیرم (۱)

و کبوتر جان را، چون کود کان، پیش باز جهان جفا پیشه نمی‌اندازد، و از این خیمهٔ بی‌در مدور بیزار و مفلس برون نمی‌شود. و از گفتهٔ ناصر خسرو:

اندر سفری بساز توشه یاران تورفته اند بی‌مر (۲)

پیوسته بیاد می‌آورد.

و از این سخنان دانسته می‌شود که اگر جان گویا بدانش مایه گیرد و نیرومند و توانا گردد، و بر تن خویش سالار شود و تن آرزو جوی را اسیر کند، گیتی



ستمگاره او را اسیر نتواند کرد و بنده چرخ پیر نخواهد شد و با این سخن :
ایزد بر آسمانت همی خواند

تو خویشتن چرا فکنی در جر^۱

همواره دمساز خواهد بود .

اصول معجزات و کرامات و خوارق عادات در این کتاب موافق گفته دانشمندان از ره حدس و خیال و تصرف در مواد جهان عناصر مورد بحث قرار میگیرد ، زیرا چون نیروی حدس توانا گردد جان از این طارم فیروز گون فراتر رود و بجهان مُثُل و فرشتگان ره جوید ، و از فروغ انوار مفارقات بهره گیرد ، و بر ازهای پنهان جهان هستی دست یازد .

و از نیروی توانای خیال ، حس بنطاسیارا از حواس ظاهر بازدارد و پیوسته بتخیلات پردازد و مردم اشباح مثالی را پیش چشم آرد و از آنها بر امور جزئی و رازهای نهانی آگاه گردد و حوادث گذشته و آینده را بداند .

و از توانایی نیروی حسّاسه در مواد جهان عناصر تصرف نماید و هر صورتی را که خواهد از ماده بردارد و بدان دیگر صورت دهد .

در بحث معاد سخنان دانایان مورد پژوهش قرار میگیرد ، و روش اهل شرع که خدای توانا اجزاء لا یتجزّی بدنهای مردم را در هر گوشه ای باشد گیرد میآورد و دوباره جانها بتنها پیوسته میگردد : بر آنگونه که تنهای دوم بار ، مانده تنهای نخستین بار تواند بود (۲) روشن میشود .

۱ - دیوان ناصر خسرو ص ۱۴۷

۲ - بر این سخن آیه شریفه : وضرب لنا مثلا ونسی خلفه قال من یحیی العظام وهی رمیم ، قل یحییها الذی انشأها اول مرة وهو بکل خلق علیم (سوره یس آیه ۷۸) گواه است .

و زان پس سخن از معنی قبر و بعث و حشر بمیان میآید و هیولای دنیا و آخرت و نشأهای آنجهان و تطوّر رات سیر پویندگان راه خدا و تنفّر جانها از مرگ و میل آنها بزندگی جاوید و ساعت قیامت و نفخ صور و صراط و حساب و میزان و نشر صحف و میزان اعمال ابدال و اوتاد و اقطاب و چگونگی طبقات مردم در روز رستاخیز و وقایع صحرای محشر و اعراف و دوزخ و بهشت و خلود اهل نار و محلّ آلام و دوزخ بانان و دژخیمان سیه سارسرای جاوید و شجره زقوم و شجره طوبی و تبدّل جلود و تجدّد احوال بتفصیل مورد بحث قرار میگیرد . مطالب این کتاب گفته های دانایان پیشین است ، و نگارنده بسخن روشن تر جلوه گر ساخت .

و برای ایراد گفتار و توضیح سخن با شعار شعرای بزرگ استناد نمود و از افکار ناصر خسرو در موارد گوناگون بویژه در باره نکوهش جهان مادی که جان و خرد را آکنده باندوه و دژم میکند و باید از اینجای انده ز چشم پوشد و بجهان خرد شتابد و از آنجا مایه گیرد ، مدد جست .

صدر المتألهین شیرازی مراحل بعد از مرگ و حشر و نشر و عود و جز آن را با آیات و اخبار تطبیق کرد و نگارنده از سخنان او بهره فراوان برداشت و در این نقد بیاورد

مقصود از تألیف کتاب

قسمت فلسفه اسلامی رشته فلسفه و علوم تربیتی دانشکده ادبیات اصفهان سال گذشته براقم این سطور محوّل گردید . نگارنده برای دانشجویان نخستین بار از میان متون فلسفه پارسی دانشنامه علائی و گوهر مراد ملا عبدالرزاق لاهیجی را

برگزید و بتدریس آن همت گماشت . وزان پس برای آنکه دانشجویان با افکار حکمای اسلامی آشنا گردند دوره فلسفه را که از آغاز و انجام بشیوه پیشینیان گرد آورده بود ، سره کرد و از آن این نقد را در طبق اخلاص نهاد تا شاید بتواند ازاینره خدمتی درخور مایه و توانایی خود بجهان دانش و حکمت بنماید . کاندیرین ملك چوطاوس بکا راست مگس .

فائده این کتاب

این کتاب خواننده گرانقدر را از طرز اندیشه حکمای اسلامی در باره جسم و جوهر و عرض و صورت و ماده و آسمان و زمین و فرشتگان جان و خرد که زبرسوی اینجهانند آگاه میسازد .

و حقیقت مبدأ و معاد و حشر و نشر و بعث و میزان و صراط و دوزخ و بهشت و جز آنرا آشکار میکند و پایه عقاید را بر اساس استوار مینهد و ره پروردگار گیتی و دادار جهان را برپویندگان آسان میسازد .

هزیت این کتاب بر دیگر کتب فلسفی

نگارنده در این نقد جز دوره مباحث فلسفی «از آغاز هستی تا روز رستاخیز» که ویژه دیگر کتب فلسفی است پژوهشهای دانایان در باره مراحل پس از مرگ را گرد آورد . و در هر بحثی تا حدود توانایی از افکار شعرای عالیقدر که بدانها استناد توان کرد مایه گرفت ؛ و سره آنرا با ذکر مآخذ دست داد .

براستی این نقد ، الفنجگاه اندیشه های تابناک دانشمندان بزرگ و خردمندان سترک است بویژه که تا کنون آراء صدرالمتألهین شیرازی حکیم شهیر عالیقدر

در هیچیک از کتب فلسفه فارسی بدین وفور نیامده است .

تقاضا از خوانندگان

چون نگارنده در ایراد مباحث از رعایت حفظ امانت ناگزیر بود ، گفتار خردمندان را بدون کم و کاست نگاشت ، از این روی از خوانندگان ارجمند تقاضا دارد که اگر منبأب مثال در یکجا دیدند از اصالت ماهیت سخن میگویند و این سخن برخلاف مشرب آنها است انگیزته نگردند ؛ و بر فور بصفحه بعد و گفتار حق یعنی اصالت وجود التفات نمایند ، زیرا همه بحثها که بیکدیگر بسته است تأدیده نشود ، سخن روشن نمیگردد .

تذکر ضروری

چون مقصود از این نقد ایراد اقوال فلاسفه پیشین بود ، ناگزیر موافق مشرب آنان سخن گفته شد و پوینده ره شرع را از مآخذ شرعی و کتاب و سنت گزیر نیست .

در ختام این مقدمه از جناب آقای دکتر عباس فاروقی ریاست محترم دانشکده ادبیات اصفهان که این بنده را از روی مهر و شفقت در تألیف این کتاب تشویق فرمودند و دیگر فضلا و دانشمندان خاصه جناب آقای بدر الدین کتابی که همواره راهنمای من بوده اند صمیمانه سپاسگزاری و تشکر میکنم . و همچنین از عنایت خاص آقای نوری که در طبع این کتاب مبذول داشتند سپاسگزاری مینمایم .

پایان رسید مقدمه کتاب « نقد فلسفه » یا « تحقیق در آراء و عقاید فلاسفه » بدست اینخطای ناچیز غلامحسین آهنی اقال الله عثراته در شهر اصفهان

مهر ماه ۱۳۳۹

بسم الله الرحمن الرحيم

بنام خداوند بخشایشگری که وجود جمله موجودات بفروغ هستی او رخشان .
وهویت ممکن خاکي بنور وجودش تابان است . کوهر تابنده خرد از پرتو انوار ذاتش
مایه جان گرفت . وجانهای آسمانی از جلوۀ اشراق صفاتش پدید گردید
الواح اجرام چرخ واجسام زنگاری خاک برای نگارش واژه های او گسترش
یافت . و میان کائنات کوهر جان انسان نگهدار امانت او گشت . و درود و تحیت بیپایان
بر تابنده ترین خردها و استوارترین نقطه های برخورد قوسها ، پیمبر بازپسین و پیشوای رهبران
پیشین محمد بن عبدالله ﷺ و بر خاندان او باد که خزینه داران اسرار وحی و ابواب وصول
جوار حق و رخشنده ترین جانها بودند .

فلسفه

فلسفه دانستن حقیقت موجود است بر آن گونه که در خارج موجود است بطور تحقیق
و برهان عقلی نه بطریق کمان و از راه تقلید . و عبارت دیگر تصور جهان طبیعی است بر
آن گونه که خرد دریابد و بوجه کلی باشد و جهان بیرونی در تحت آن کلی قرار گیرد
و صورت ذهن همانند جهان گردد .

اقسام فلسفه

فلسفه دو قسم است نظری و عملی . فلسفه نظری : دانستن حقیقت وجود و بکار بستن
قوة نظر و فائده آن شناختن نظام و ترتیب جهان هستی میباشد .
فلسفه عملی : بکار بستن نیروی عمل و فایده آن بدست آوردن نیروی است که
جان بمدد آن بر کار خیر چیره میگردد .
فلسفه بتقسیم دیگر دو قسم است : الهیات و طبیعیات . الهیات : امور عامه یا الهی

بالمعنی الاعمّ و امور خاصّه یا الهی بالمعنی الاخصّ و طبیعیّات دانستن احوال اجسام از حیثی که واقع در تغییرند میباشد.

موضوع فلسفه الهی و طبیعی

موضوع فلسفه الهی موجود بما هو موجود بدون تخصّص طبیعی و ریاضی است و موضوع فلسفه طبیعی اجسام بر آنگونه که واقع در تغییرند میباشند.

مسائل فلسفه

شناختن ذات واجب و صفات و اسماء اوست و احوال موجود بما هو موجود و اجسام دیگر که در جهان طبیعت وجود دارد.

وجود

وجود را بهیچ هستی گویند. این وجود چون از هر چیزی واضح تر و آشکارتر است از تعریف حقیقی مستغنی است.

بنابراین آنچه حکما و متکلمین در تعریف آن گفته اند از قبیل «ثابت العین» او «الذی یمکن ان یخبر عنه» تعریف لفظی و مشتمل بر دور فاسدست

وجود بحدّ و رسم تعریف نمیشود، زیرا حدّ و رسم از سنخ ماهیّت است ولی وجود از سنخ ماهیّت نیست

هستی را خرد خود بشناسد بی حدّ و رسم. که او را حدّ نیست که او را جنس و فصل نیست که چیزی از وی عامتر نیست. و او را رسم نیست زیرا که چیزی از وی معرّوفتر نیست. آری باشد که نام او را بزبانی دون زبانی بشناسند پس بتدبیری آگاهی دهند که بدان لفظ چه خواهند مثلاً اگر بتازی گفته باشند، بهیچ تفسیر وی کنند یا اشارت کنند که: که وی آنست که همه چیزها اندر زیر وی آید. (۱)

التعریف اما ان یکون بالحدّ او بالرسم و کلا القسمین باطل فی الوجود اما الاول فلا ینما یکون بالجنس والفصل والوجود لکونه اعمّ الاشیاء لاجنس له فلا فصل له فلا حدّ له. و اما الثانی فلا ینما تعریف بالا عرف ولا عرف من الوجود، فمن رام

(۱) ابن سینا. دانشنامه علانی تصحیح احمد خراسانی ص ۸۲

بیان الوجود باشیاء علیٰ انہا ہی اظہر منہ فقد اخطأ خطأ فاحشا . (۱)

اصالت وجود

وجود اصیل است و ماهیت اعتباری (۲) بر خلاف قول شیخ اشراق شہاب الدین سہروردی کہ ماهیت را اصیل دانسته و وجود را اعتباری .
شیخ اشراق شہاب الدین سہروردی در اصالت ماهیت گوید : اگر وجود در خارج حاصل باشد دارای وجود خواهد بود و آن وجود نیز دارای وجود دیگری و آن ہم وجود دیگری خواهد داشت تا بہ بینہایت رسد . در رد قول وی گفته اند : وجود بنفس ذات خود موجود است نہ بغیر در این صورت مستلزم تسلسل نیست .
طرفداران اصالت وجود بر مدّعی خود دلّیلہائی آورده اند و بعضی از آنها را ایراد میکنیم .

دلّیل اول

ماهیت در ضمن وجود خارجی و وجود ذهنی محفوظ است . در ضمن وجود خارجی آثار از آن دیدہ میشود . کہ در ضمن وجود ذهنی آن آثار ظاہر نیست . نتیجہ میگیریم کہ اگر ماهیت اصیل بود بایستی در ذہن و در خارج منشأ اثر باشد .

دلّیل دوم

از راه اشتداد و حرکت بیان میشود مانند استحاله در حرکات کیفی کہ امری است متصل و ہر شیئی متصلی بمقدار غیر متناہی قسمت می پذیرد ، و از ہر حدّی از حدود آن ماهیتی بروز میکند ، پس در صورت اصالت ماهیت لازم می آید کہ ماهیات غیر متناہیہ بالفعل میان مبدئ و منتہای ہر شیئی متصلی قرار گیرد و این محال است .
دلّائل دیگری نیز هست کہ از جہت رعایت اختصار از ذکر آنها خودداری میشود

اشتراك وجود

ہمینطور کہ ہر موجودی ماهیت و وجودی دارد ، وجود نیز مصداق و مفہومی دارد

(۱) صدر المتألہین شیرازی . اسفار جلد اول ص ۵

(۲) نقال اعتبارت الشیئی اذا نظرت الیہ و راعیت حالہ (مطول تفتازانی ص ۲۲ چاپ محمد کاظم)

این مفهوم نسبت بمصادیق نظیر ماهیت است نسبت بوجودهای خاصه وشامل تمام افراد خود میشود واینست معنی اشتراك وجود . (۱)

دلیل اول بر اشتراك وجود

وجود نسبت بواجب وممكن وجوهر وعرض مقسم واقع میشود . ومقسم در تمام اقسام معتبر است . چنانكه گویند :

وجود یا واجب است یا ممكن . وجود ممكن نیز یا جوهر است ویا عرض ویا خارجی ویا ذهنی واین دلیل است بر اشتراك معنوی وجود .

دلیل دوم بر اشتراك وجود

وجود وعدم باهم متناقضند . وبدیهی است كه عدم بیش از يك معنی ندارد ، زیرا تمایز بطور كلی در اعدام نیست . در اینصورت باید معنی وجود هم یکی باشد والا ارتفاع نقیضین لازم میآید .

زیادت وجود بر ماهیت

اشاعره (۲) میگویند : مفهوم وجود عین ماهیت است ولی محققین حکماء مفهوم وجود را از مفهوم ماهیت جدا دانسته و ماهیت و وجود را دو سنخ متباین میدانند ، واز این شعر شبستری نیز همین معنی استفاده میشود :

وجود اندر کمال خویش ساری است تعینها امور اعتباری است

(۱) این مفهوم از صمیم مصادیق انتزاع میگردد و بر آنها حمل میشود . واین نوع انتزاع را اصطلاحاً عرضی خارج محمول مینامند .

(۲) اساس طریقه اشاعره از تعلیمات جهمیه مایه گرفت و در اواخر قرن سوم یا اوائل قرن چهارم هجری بعنوان فرقه اشعری ظهور کرد و بنام مشهورترین رؤسای این فرقه ابوالحسن اشعری معروف گردید و او از اخلاف ابوموسی اشعری است . ابوالحسن اشعری بر مخالفت معتزله قیام کرد و جمعی پیرو او شدند . عالم مشهور قاضی ابوبکر محمد باقلانی متوفی سنه ۴۰۳ هجری داشت و در تأیید و ترویج این طریقه کوشش بسیاد کرد . (نقل از لغت نامه دهخدا)

چنانکه در این شعر :

من و تو عارض ذات وجودیم مشبك های مشکاة وجودیم
نیز زیادت وجود بر ماهیت بیان شده است .

عروض وجود بر ماهیت

ماهیت را میتوان بدون وجود تعقل کرد ، چنانکه ماهیت مثلث بدون وجود تعقل میشود در صورتیکه بنابر قول اشعری بایستی یکی بدون دیگری تعقل نشود .
تبصره - امتیاز مفهوم وجود از مفهوم ماهیت بحسب وجود خارجی و وجود ذهنی نیست . بلکه بواسطه دقت و تعمّل عقلی است .

دلیل دوم

در اثبات وجود برای ماهیت بحدّ وسط احتیاج است . بنابر این اگر وجود و ماهیت متحد بودند بایستی نظیر سایر ذاتیات بین الثبوت بود ، و بحدّ وسط احتیاج نداشته باشند .

دلیل سوم

اگر مفهوم ماهیت عین مفهوم وجود بود تمام ماهیات متحد میشدند و امتیازی میان آنها نبود . در صورتیکه بدیهی است که ماهیات ذاتاً مختلف و متغایرند .

واجب الوجود صرف وجود و وجود صرف است

وجود واجب الوجود نظیر سایر موجودات نیست که بر ماهیت عارض شده باشد ، زیرا در صورت چنین فرضی لازم میآید که وجود وی معلول علّتی باشد . در اینصورت آن علّت یا نفس ماهیت او است یا علّت دیگری . اگر نفس ماهیت او باشد باید وجود مقدّم باشد ، بنابرین وجود معروض (یعنی ماهیت) یا عین وجود عارض است یا نه اگر عین وجود عارض باشد تقدّم شیئی بر نفس لازم میآید . و اگر وجود معروض (یعنی ماهیت) عین وجود عارض نباشد بلکه وجود دیگری باشد آن وجود یا واجب است ، یا ممکن ، اگر ممکن باشد لازم میآید که واجب معلول ممکن باشد . و این معنی لغو و بی اساس است . و اگر واجب باشد همان محذور که در واجب اول لازم آمد در واجب ثانی نیز

لازم می‌آید و موجب تسلسل می‌شود. از این مقدمه نتیجه می‌گیریم که واجب الوجود وجود صرف است و با ماهیت آمیخته نیست. (۱)

فارابی در فصّ اول بعد از بیان ترکیب موجودات از ماهیت و وجود و احتیاج آنها به وجود بسیط گوید: «فیجب ان تنتهی الی مبدء لاماهیته له مبانة للهویة». (۲)
الحق ماهیته انیته از مقتضای العروض معلولیته (۳)

حقیقت وجود واحد است

برخی از فلاسفه فرس قدیم وجود را حقیقت واحد میدانند. و می‌گویند مراتب آن بشدت وضعف و فقر و غنا تفاوت دارد و این تفاوت ذاتی است، یعنی مافیة التفاوت و ما به التفاوت در او یکی است. نظیر نور آفتاب که باختلاف قابلیت مراتب آن متفاوت است

قول حکماء مشاء در تعدد حقیقت وجود

حکمای مشاء برخلاف حکماء فرس وجود را حقایق متباینه میدانند، مانند اجناس عالیّه و مقولات عشر که هر یک نسبت بدیگری بتمام ذات متباینند. ولی این قول بی‌اساس است. زیرا انتزاع معنی واحد از حقایق متباینه محال است. و صدر المتألهین شیرازی قدس سرّه استحالة آنرا فطری میدانند.

قول محقق دوانی

محقق دوانی وجود را حقیقت واحد و قائم بالذات دانسته. و دیگر موجودات را ماهیات منسوب بوجود، و این مذهب را ذوق تأله نامیده است.

رد قول محقق دوانی

لازمه این قول اصلین و ثنویت است و با ادوات متألهین هیچ نسبتی ندارد. بلکه ذوق تأله مقتضی یک اصل بیش نیست.

۱ - رک: بدانش نامه علائی تصنیف بوعلی سیناص ۱۱۲ تصحیح احمد خراسانی. و اسفار

ملاصدرا ج ۱ ص ۲۱ چاپ سنگی.

۲ - فارابی فصوص. ص ۳. نقل از حکمت الهی. انتشارات دانشگاه

۳ - شرح منظومه سبزواری ص ۱۶

وجود ذهنی

هر شیئی غیر از وجود خارجی وجود دیگری در ذهن دارد ، که بنفسه محقق است نه بشبه آن

للشیئی غیر الـکون فی الاعیان کون بنفسه لدی الـاذهان (۱)

«قد اتفقت السنته الحکماء خلافاً لشرزمة من الظاهر بن علی ان الاشياء سوى هذا النسحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجوداً وظهوراً آخر غیر عنه بالوجود الذهنی الذی مظهره بل مظهره المدارك العقلیة والمـشاعر الحسیة» (۲)

ادله وجود ذهنی

دلیل اول - گاهی بر امور عدمیه بطور ايجاب حکم میشود . چنانکه گویند : اجتماع ضدین (۳) غیر از اجتماع نقیضین است (۴) و چون قضایای ايجابیه مشروط است بثبوت موضوع . و در این قضیه ثبوت موضوع در خارج محقق نیست میگوییم باید در ذهن ، موجود باشد .

«اننا نتصور اموراً غیر موجودة فی الاعیان ونحكم علیها احكاماً ثبوتیة واقعیة والحکم علی الشئی لایمکن الا بعد وجوده واذلیست فی الاعیان فهی فی الـاذهان . (۵)

دلیل دوم - از طریق ادراک ماهیت است ، باوصف کلیت و آنرا اصطلاحاً کلی عقلی مینامند . زیرا جایگاه آن ذهن است .

ایندو دلیل را محقق سبزواری بانهایت استادی در یک شعر بایجاز آورده است .

للمحكم ايجاباً علی المعدوم ولا نتراع الشئی ذی العموم

۱ - شرح منظومه سبزواری . ص ۲۲ چاپ تهران

۲ - اسفار صدر المتألهین شیرازی ج ۱ ص ۶۵ چاپ سنگی

۳ - امروبودی که با امروبودی دیگری قابل اجتماع نباشد . (منتهی الارب) . ۴ - التقیضان هما للذان لایصح اجتماعهما معاً ولا ارتفاعهما معاً بخلاف المتضادین ، فالمتضاد ان لایصح اجتماعهما ولكن یصح ارتفاعهما . (مفتاح العلوم سکاکی ص ۲۱۳ طبع مصر)

۵ - شواهد الربوبیة . صدر المتألهین شیرازی ص ۱۷ چاپ سنگی

دلیل سوم - از طریق ادراک ماهیت است ، بصرف حقیقت و بطور وحدت ، وبدون عوارض ، یعنی ماهیت بشرط لا که موطن آن ذهن است نه خارج ، چنانکه سبزواری گوید :
 صرف الحقیقه الذی ما کثرا من دون منضماتها العقل یری (۱)

اشکال بر وجود ذهنی

قاعده ایست مسلم که ذات و ذاتیات در ذهن و در خارج محفوظند . وقاعده دیگریست در اینکه ذاتیات اختلاف و تخلف پذیر نیستند . ومشهور است که علم از کیفیات نفسانی است . در اینصورت اگر جوهری را تصور کنیم بر طبق دو قاعده مذکور وقول مشهور در معنی علم ، اجتماع جوهر و عرض لازم میآید . بلکه تمام مقولات در تحت مقوله کیف (مخصوصاً کیف نفسانی) واقع میشوند . وذوات متعدّد و متناقض در موضوع واحد جمع میشوند .

حفظ ذات و ذاتیات در انحاء وجودات ، ولزومه آن که اجتماع جوهر و عرض است ، وبیان اینکه چگونه این اجتماع ممکن است . و چگونه کلیه مقولات تحت مقوله کیف قرار میگیرند ، بانهایت دقت در ایندو شعر ایراد شده است :

والذات فی انحاء الوجودات حفظ جمع المقابلین منه قد لاحظ
 فجوهر مع عرض کیف اجتماع ام کیف تحت کیف کل قد وقع (۲)

جواب اشکال

هر شیئی خواه جوهر و خواه عرض در ذهن بحمل اولی ذاتی عین ماهیت خود میباشد ، چنانکه ماهیات واعیان ثابته نیز در عالم اسماء و صفات بحمل اولی ذاتی عین ماهیات خود میباشد .

تبصره - اشراقات و تجلیات نفس نسبت بماهیّات نظیر تجلیات و اشراقات فعلی خداوندست نسبت بماهیّات واعیان ثابته . پس ماهیات در ذهن وجود مستقلی ندارند ، بلکه وجود آنها بر تو وجود نفس است مانند اعیان ثابته که بر تو اسماء و صفات موجودند .

۱- سبزواری . شرح منظومه . ص ۲۳

۲ - سبزواری . شرح منظومه . ص ۲۴

اتحاد عاقل و معقول

فروریوس (۱) که از اعظم حکمای مشاء است، با اتحاد عاقل و معقول قائل شده، و صورت معقوله را از حیث وجود عین وجود عاقل دانسته است.

دلیل اسکندر افریدیوسی بر اتحاد عاقل و معقول

بعقیده اسکندر (۲) نفس در مرتبه عقل هیولانی ماده معقولات است، و معقولات حاصله صورت آنها میباشد، و اتحاد ماده و صورت بحسب وجود معلوم است. بنابراین اتحاد عاقل و معقول از قبیل اتحاد ماده و صورت و لامتحصل و متحصّل است. تنبیه - مقصود از وجود ذهنی و عینی. وجود منسوب به ذهن و عین است، نه وجودیکه در ظرف ذهن و عین باشد. و اینمعنی مؤید همان کلام سابق است که گفتیم موجودات ذهنی یرتو وجود نفس اند.

تقسیم وجود و عدم باطلاق و تقيید

هر يك از وجود و عدم باطلاق و تقيید قسمت میشود. وجود مطلق آنستكه در جواب هل بسیطه واقع میشود چنانكه در جواب : هل الانسان موجود. گویند: نعم الانسان موجود.

و چون مقید: آنستكه در جواب هل مر كبّه واقع شود چنانكه در جواب هل الانسان كاتب. گویند: نعم الانسان كاتب. و معلوم است كه صنعت كتابت از كمالات بعد از وجود است.

وجود مطلق را مفاد كان تامّه میگویند چنانكه گویند: كان الانسان، ای وجد. و از صرف وجود انسان خبر دهند.

۱ - فروریوس: از بزرگترین فلاسفه متاخر است متولد بسال ۲۳۲ یا ۲۳۳ میلادی در باتانیا یا در صور و متوفی بسال ۳۰۴. نزد لونگین و اورینگن و ابلوئیوس و فلوپینس تلمذ کرد. و صاحب کتاب معروف ایساغوجی است كه مقدمه ای بر كتب منطق ارسطو محسوب میشود (رك: بتاريخ علوم عقلی. دكتر ذبیح الله صفا. ص ۹۸-)

۲ - اسکندر افریدیوسی فیلسوف معروف مشائی اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم میلادی (رك: بتاريخ علوم عقلی. دكتر ذبیح الله صفا. ص ۹۹)

وجود مقید را مفاد کان ناقصه میگویند چنانکه گویند: کان الانسان کائبا، ای صار الانسان الموجود، متصفاً بالكتابة. که در این مثال از وجود بعد از وجود یعنی اتصاف وجود انسان بکتابت خبر میدهند.

اهل ذوق و عرفان میگویند: وجود مطلق آنستکه محدود بعدی نباشد. مانند وجود واجب. و وجود مقید آنستکه محدود بعد امکان باشد مانند وجودهای خاصه اشیاء. عدم مطلق، و مقید رفع وجود مطلق و مقید میباشد. پس بنابر اعتقاد ارباب عرفان رفع وجود مطلق عدم مطلق و رفع وجود مقید عدم مقید است.

تکمله - وجود جوهر نیست. زیرا جوهر از سنخ ماهیت است، عرض هم نیست زیرا عرض ماهیتی است که قائم بموضوع میباشد. و وجود نه ماهیت و نه قائم بموضوع است، بلکه موضوع قائم بوجود است. پس جوهریت و عرضیت وجود بتبعیت ماهیات جوهریه، و عرضیه میباشد.

وجود ضد چیزی نیست. زیرا ضدیت از خواص ماهیت است. و بعلاوه ضد آن دو امر وجودی هستند که بر موضوع واحد تعاقب نمایند. و وجود امر وجودی نیست یعنی وجود زائد بر خود ندارد. و موضوع هم در آن اعتبار نمیشود. زیرا تقدم موضوع بوجود است. و همانند نیز ندارد که با او در موضوع تعاقب نماید.

وجود مماثل (۱) چیزی نیست زیرا تماثل از اوصاف ماهیت است. بعلاوه تماثل در دو فرد از يك ماهیت است، نظیر تماثل زید و عمرو. در ماهیت انسان.

وجود جزء چیزی نیست، زیرا اگر جزء چیزی باشد، یا آن چیز امر وجودی است، و یا عدمی. اگر وجودی باشد باید این دو جزء بایکدیگر فعل و انفعال نمایند، تا ترکیب حاصل شود. و معلوم است که فعل و انفعال بر حقیقت وجود جایز نیست. و اگر آن چیز عدمی باشد ترکیب دو جزء از وجود و عدم معقول نیست.

وجود جزء ندارد. زیرا آن جزء یا جزء عقلی است (۲) یا جزء مقداری (۳)

۱- مماثل بچیزی مانند شونده و برابر (غیاث اللغه). ۲- جزء عقلی یعنی جنس و فصل.

۳- جزء مقداری یعنی قابل ابعاد

در صورتیکه جزء عقلی باشد. اگر جنس آن وجود باشد. و فصل آن هم وجود لازم میآید که مقسم مقوم واقع شود. یعنی خاصیت فصل که تقسیم جنس است عین جنس و مقوم آن باشد. و هرگاه جنس وجود، عدم یا ماهیت باشد. لازم میآید که تقوم وجود بنقیض خود باشد (یعنی عدم) یا آنچه در قوه نقیض است (یعنی ماهیت)

نتیجه - اگر وجود جزء عقلی نداشته باشد، جزء خارجی هم بطریق اولی نخواهد داشت. و در صورتیکه جزء خارجی نداشته باشد. معلوم است که جزء مقداری هم ندارد. حاصل بحث - جوهریت و عرضیت و ضدیت و ندیت و مماثلت و جزئیت هیچیک از سنخ وجود نیست. بلکه هر یک از اینها بوسیله وجود تحقق مییابد و جلوه گر میگردد فصدق فيه ليس كمثله شيء وبه يتحقق الضدان ويتقوم المثلان بل هو الذي يظهر بصورة الضدين. ويتجلى في هوية المثلين وغيرهما (۱)

کثرت وجود بماهیاتست

دو نحوه کثرت در وجود میباشد. یکی بواسطه ماهیات. و دیگری بواسطه تشکیک که در اصل حقیقت وجود است، بنابر این اختلافاتی که در وجودهای خارجی دیده میشود بسبب موضوعات و ماهیات مختلفه است، و اختلافات دیگر از قبیل شدت و ضعف و نقص و کمال و دیگر اقسام تشکیک باصل وجود بر میگردد. این دو کثرت با نهایت صراحت و وضوح در این شعر دیده میشود:

بکثرة الموضوع قد تکثرا و کونه مشککا قد ظهرا (۲)

اعلم ان الوجود وان كان حقيقة واحدة الا ان فيه كثرتان. كثرة نورية. و كثرة ظلمانية. اما الكثرة النورية فعبارة عن تكثره بواسطة الشدة والضعف. و التقدم والتأخر والاولوية. والاولوية الى غير ذلك، كتكثر النور بواسطة الشدة. و الضعف والتقدم والتأخر... واما الكثرة الظلمانية فعبارة عن تكثر الوجود بواسطة الماهيات والقوابل. (۳)

۱- اسفار. صدر المتألهین شیرازی ج ۱ ص ۸۳ چاپ سنگی ۲ - سبزواری. شرح منظومه ص ۳۸ ۳ - شروق الحکمة فی شرح الاسفار والمنظومه تألیف صدرالدین هاطلی.

ماهیات و مفاهیم حتی مفهوم وجود تشکیک پذیر نیستند. و گرنه لازم می‌آمد که در ذاتیات اختلاف و تخلف باشد.

معتزله ثبوت را از وجود، وعدم را از نفی اعم دانسته. و مابین موجود، و منفی واسطه قرار داده. و آن واسطه را معدوم ثابت نامیده اند و بهمن مناسبت ماهیات را ثابتات ازلیه و متقرر میدانند.

وجعل المعتزلی الثبوت عم من الوجود ومن النفی العدم (۱)

در صورتیکه لفظ وجود با ثبوت وعدم بانفی از لحاظ عقل و عرف ولغت مرادف است. و همچنین صفاتی ثابت کرده اند. که نه موجود است نه معدوم، بلکه اعتبارات و اضافاتی است که عارض صفات موجوده میشود مانند عالمیت و قادریت نسبت به عالم و قادر. و این صفات را احوال نامیده اند. چنانکه از این شعر بخوبی استفاده میشود:

بصفة الموجود لا موجوده كانت ولا معدومة محدودة (۲)

ای الحال محدودة بصفة الموجود كانت تلك الصفة لا موجودة ولا معدومة. ولی حقیقت آنستکه میان وجود وعدم واسطه ای نیست.

تمایز و علیت در اعدام نیست

بعضی از فلاسفه اعدام خاصه را از یکدیگر متمایز دانسته، بطوریکه عدم علت را علت عدم معلول قرار داده اند. در صورتیکه بهیچوجه در اعدام تمایزی نیست. ولی باید دانست که منشاء این توهّم در آمیختن عقل با وهم است زیرا نبودن ابر را سبب نیامدن باران دانسته اند. در صورتیکه نبودن ابر نمیتواند سبب نیامدن باران گردد. پس در اعدام بطور کلی علیت نیست. و اگر تصور کنند از باب تشبیه بملکاتست چنانکه در این شعر:

كذلك في الاعدام لا علیة وان بها فاهوا فتقریبة (۳)

معدوم بعینه خود نمیگردد

اعاده معدوم با جمیع مشخصات و عوارض و زمان و علت و شرط و معد و علت

۱- شرح منظومه سبزواری. ص ۳۹ ۲- محقق سبزواری. شرح منظومه ص ۴۰

۳- شرح منظومه. سبزواری ص ۴۲

علّت . و شرط علّت . و معدّ علّت . و همچنین عود استعدادات بطور کلی . و ادوار فلکی .
 و اوضاع کواکب . و تمام آنچه که در سلسله طولیه و عرضیه بوده ، ممتنع و محال
 است ، زیرا اعاده معدوم بستگی دارد . بر اعاده اینها که ذکر شد .
 شیخ الرئیس امتناع اعاده معدوم را ضروری دانسته ، و از اینجهت مورد استحسان
 فخر رازی واقع گردیده است .

اگر اعاده معدوم جایز باشد . تخلّل عدم در شخص معاد لازم میآید و بطلان
 اینمعنی بدیهی است . زیرا مستلزم اینست که شئی بر نفس خود تقدّم داشته باشد . و
 نیز لازم میآید که مماثل او مستأنفاً بوجود آید . و عود عین ابتداء گردد .
 انّ المعدوم اذا اعيد احتیج الی ان يعاد جميع الخواص التي كان بها هو ما هو ، و
 من خواصه ، و اذ اعيد وقته كان المعدوم غير معادلان المعاد هو الذي يوجد في
 وقت ثان (۱)

محقق سبزواری در امتناع اعاده معدوم . و در اینکه شیخ الرئیس این موضوع
 را ضروری دانسته گوید :

اعادة المعدوم مما امتنعا و بعضهم فيه الضرورة ادعى
 و بعضهم كالشيخ الرئيس فيه ای فی الامتناع الضرورة . و البداهة ادعى . و
 استحسّن الامام الرّازی دعوی الضرورة (۲)

الحکم بامتناع اعاده المعدوم بدیهی عند بعض الناس كما حکم به الشيخ الرئيس
 واستحسنه الخطيب الرّازی حيث قال كلّ من رجع الى فطرته السّليمة ورفض عن
 نفسه الميل والعصبية . شهد عقله الصّريح بأنّ اعاده المعدوم ممتنع (۳)
 متکلمین اعاده معدوم را جایز دانسته . زیرا پنداشته اند . که امتناع اعاده
 معدوم با حشر جسمانی تنافی دارد .

ماضٍ انّ الجسم غبّ ماقبى هو المعاد فى المعاد قولنا (۴)

۱- بوعلی سینا . شفا . ج ۲ . ص ۲۹۸ - ۲- شرح منظومه . سبزواری . ص ۴۳ طبع تهران
 ۳- صدر المتألهین شیرازی . اسفار . ج ۱ ص ۸۲ - ۴- شرح منظومه سبزواری . ص ۴۵

ای ماضر^۱ کون الجسم معادا في المعاد بعد فنائه قولنا .
القائلون بجواز اعادة المعدومات جمهور اهل الكلام المخالفين لكافة الحكماء
في ذلك ظنا منهم ان القول بتجوز الاعادة في الاشياء بعد بطلانها يصحح الحشر
الجسماني الناطق بوقوعه السنة الشرايع و الكتب الالهية النازلة على اهل السفارة و
اصحاب الزلفى صلوات الله عليهم اجمعين . ولم يعلموا ان اسرار الشريعة الالهية لا
يمكن ان يستفاد من الابحاث الكلامية والاراء الجدلية . (۱)

در دفع شبهه معدوم

در قضیه المعدوم لایخبر عنه و شریک الباری ممتنع ، برخی کمان کرده اند .
که از معدوم مطلق بوصف لاخبار و از شریک الباری بوصف امتناع خبر داده شده است
با اینکه قضیه موجب مشروط است . بوجود موضوع . و ندانسته اند ، که موضوع در
این قصایا معدوم مطلق نیست بلکه معدوم خارجی و موجود ذهنی است .

مناط صدق در قضیه

مناط (۲) صدق در قضیه خارجیّه مطابقت نسبت آنست با خارج . و در قضیه
ذهنیّه مطابقت نسبت آن با نفس الامر . و نفس الامر ، حد ذات و مقام واقع شیئی است و در
قضیه حقیقیّه مطابقت نسبت آنست با خارج ، اعم از آنکه ما فی الخارج محقق باشد یا مقدر

جعل

وجود بر دو قسم است : رابط . و نفسی . جعل نیز دو قسم است : تألیفی . و بسیط
جعل بسیط بوجود نفسی تعلّق میگیرد . و جعل مؤلف بوجود رابط . پس جعل بسیط :
جعل شیئی و افاضه نفس شیئی است . و بقول ادبا جعل متعدی بواحد . و جعل مؤلف :
جعل الشیئی شیئا . یا بقول ادبا ، جعل متعدی باثنین . میباشد .

چون در عالم تعقل بیش از سه چیز تصویر نمیشود . و آن عبارتست از وجود و
ماهیت و انتصاف ماهیت بوجود . در اینصورت میان فلاسفه اختلاف است ، در اینکه
کدامیک از این سه چیز مجعول بالذات . و متعلّق جعل بسیط است .

۱ - صدر المتألهین شیرازی . اسفار . ج ۱ ص ۸۸ ۲ - مناط : موضع تعلیق . و محل
آویختگی (ناظم الاطباء) . نوط : هر چه از چیزی در آویخته شود . در آویختن (صراح اللغة)

شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی ماهیت را مجعول بالذات دانسته و وجود و اتصاف را بالعرض. و برخی از حکماء مشاء اتصاف را مجعول بالذات. و وجود. و ماهیت را بالعرض دانسته اند. ولی واقع و حقیقت آنستکه وجود مجعول بالذات و ماهیت و اتصاف مجعول بالعرض میباشد.

خلاصه حکمای اشراق ماهیت را مجعول بجعل بسیط دانسته. و حکمای مشاء اتصاف را. ولی محققین مشائین وجود را مجعول بجعل بسیط میدانند.

فی کون ماهیة او وجود او صیرورة مجعولاً اقوالاً روبا
وعزى الاول للاشراقى و قد مشى المشاء نحو الباقى

لكن محققوهم مشوا الى جانب مجعوليّة الوجود وغيرهم الى مجعوليّة الاتصاف. و صیرورة الماهیة موجودة (۱)

دراهور ثلاث

وجود باعتبار دیگر دو قسم است: وجود رابط. و وجود را بطی. و وجود را بط همان جعل الشیئی شیئاً میباشد. ولی وجود را بطی از قبیل وجود اعراض است.

وجود باعتبار دیگر دو قسم است: وجود فی نفسه. و وجود لافى نفسه. وجود فی نفسه از قبیل وجود جوهر است. و آنرا وجود محمولی. و مفاد کان تامّة و متعلّق هل بسیطه میگویند. چنانکه وجود لافى نفسه از قبیل وجود رابط. و مفاد کان ناقصه. و متعلّق هل مر کبه میباشد.

جہات قضایا اعتباری هستند

وجود جہات یعنی کیفیات نسب، در ذهن، بتحلیل و تعمّل عقلی موجود است، نه در خارج، زیرا اگر این کیفیات در خارج بودند، با چیزهای دیگر مشارک بودند. و بایستی بواسطه خصوصیاتى از سایر چیزها ممتاز گردند. و بالاخره وجود اینها با ماهیاتشان مغایر میبود. در اینصورت برای اتصاف ماهیات اینها بوجود هایشان باز بیکی از این جہات نیاز مند بودیم و تسلسل میشد.

مواد ثلاث

هر يك از وجوب . و امكان . و امتناع بر سه قسم است : بالذات . و بالغير . و بالقياس الى الغير ، كه مجموعاً نه قسم ميشود . از اين اقسام ، امكان بالغير مسلوب و هشت قسم باقى ميمانند .

و كل واحد لدى الاكياس بالذات و بالغير و بالقياس
الا فى الامكان فغيرى سلب فليس ما بالذات منها ينقلب (١)

واجب الوجود بالذات مانند واجب الوجود . ممكن بالذات مانند ممكنات .
ممتنع بالذات مانند شريك البارى . واجب بالغير مانند معلول نسبت بعلة . ممتنع بالغير
مانند وجود معلول نسبت بعدم علت . ممكن بالغير چنانكه گفتهيم از اين اقسام مسلوبست .
واجب بالقياس الى الغير مانند معلول نسبت بعلة يا بعكس . ممتنع بالقياس الى الغير
مانند وجود معلول نسبت بعدم علت .

در كليۀ متضايقين وجود يكطرف نسبت بطرف ديگر واجب بالقياس الى الغير
است . و وجود يكطرف نسبت بعدم طرف ديگر ممتنع بالقياس الى الغير ممكن بالقياس
الى الغير مانند فرض دو واجب الوجود كه ذاتاً نسبت بيكدى ديگر ممكن باشند . ولى
بازلۀ توحيد بيش از يكي محقق نباشد . و بايد دانست كه ما بالذات از اينها بديگرى
منقلب نميشود .

فليس ما بالذات منها ، اى من كل واحدة من هذه المواد ، ينقلب (٢)

در بحث امكان

امكان عارض ماهيت ميشود ، ولى اين عروض بتحليل و تعمّل عقلى است زيرا عقل
ميتواند ماهيت را بدون وجود و عدم و علت وجود و عدم ملاحظه نمايد . و در اين صورت آنرا
بسلب ضرورتين توصيف كند ، چنانكه در هنگام اعتبار وجود آنرا وجود توصيف مينمايد .
و در هنگام اعتبار عدم بامتناع . پس در صورت اعتبار وجود ماهيت بامكان و وجوب
بالغير توصيف ميشود ، چنانكه در صورت اعتبار عدم بامكان و امتناع بالغير

١ - شرح منظومه . سبزوارى . ص ٦٠ ٢ - شرح منظومه . سبزوارى . ص ٦٠

تقسیم دیگر برای امکان

امکان باعتبار دیگر بر سه قسم است : امکان عام و امکان خاص . و امکان اخص . امکان عام : عدم امتناع عرفی است یعنی در طرف موافق شامل وجوب و امکان خاص میشود . و از طرف مخالف سلب ضرورت مینماید . و این معنای عدم امتناع بحسب فهم عرف است .

امکان خاص : سلب ضرورت از طرف مخالف و موافق حکم است .
امکان اخص : بعلاوه سلب ضرورت طرفین سلب ضرورت بحسب وقت یا بحسب وصف نیز مینماید .

برخی از فلاسفه قسم چهارمی باسم امکان استقبالی بر این اقسام افزوده اند . ولی بحسب تحقیق همان امکان اخص است .

در احکام وجوب فیزی یعنی وجوب معلول نسبت بعلت
برخی از متکلمین گمان کرده اند ، که صرف اولویت برای وجود معلول کافی است ، و ندانسته اند که تا شیئی از طرف علت واجب نشود یعنی علیت آن تمام نگردد موجود نمیشود . زیرا که آن اولویت خواه کافی باشد و خواه غیر کافی نمیتواند معلول را از حد استواء خارج گرداند .

استعداد یا امکان استعدادی

استعداد تهیوئی است که در محل قابل دیده میشود . مانند نطفه ای که استعداد صورت انسانی در آن موجود باشد . پس آن صورت انسانی را چون با این تهیوئ که در محل قابل است بسنجیم بامکان استعدادی توصیف میشود ، یعنی ممکن است این صورت نسبت باستعدادی که در آن محل قابل است موجود گردد . و ممکن است گفته شود : الانسان يمكن ان يوجد بالنسبة الى هذه النطفه .

خلاصه ، محل قابل را باستعداد ، و صورت بعدی را بامکان استعدادی توصیف میکنند .

قدیم و حادث

قدیم : موجودیست که مسبوق بغیر و یا بعدم نباشد . حادث : موجودیست که

مسبق بغیر و یا بعدم باشد

اذا الوجود لم یکن بعد العدم او غیره فهو مسمی بالقدم (۱)

هر يك از حادث و قدیم بر دو قسم است : حقیقی و اضافی . حادث و قدیم حقیقی معلوم است . اما قدیم اضافی آنستکه گذشت زمان وجود شیئی بیشتر باشد از گذشت زمان شیئی دیگر مانند گذشت زمان افلاطون الهی نسبت بگذشت زمان ابونصر فارابی . که افلاطون پیش از او بوده است .

حادث اضافی بر خلاف قدیم اضافی گذشت زمان وجود شیئی است کمتر از گذشت زمان شیئی دیگر مانند گذشت زمان فارابی نسبت بگذشت زمان افلاطون الهی ، که فارابی بعد از او بوده است .

تقسیم قدیم و حادث باعتبار دیگر

قدیم و حادث باعتبار دیگر بر دو قسم است : ذاتی و زمانی . قدیم ذاتی آنستکه مسبوق بهیچ نقصی از قبیل علت و عدم مقابل و مجامع و زمان و دهر و سرمد نباشد . حادث ذاتی آنستکه مسبوق باشد بلیسیت ذاتیه یا عدم مجامع که امکان ذاتی و لازم ماهیت است .

قدیم زمانی آنستکه مسبوق بزمان نباشد مانند موجودات دهری ، و سرمدی . حادث زمانی : آنستکه مسبوق بعدم ، زمانی و عدم مقابل باشد مانند موجودات عالم عناصر که صورتهای آنها بمقتضای حرکت جوهریه پیوسته متبدل میگردد ، و هر صورتی بصورت سابقه خود مسبوق میباشد .

و قریب بهمین حدوث زمانی ناصر خسرو گفته است : و نیز دلیل بر محدثی عالم آنست که اجسام طبیعی هریکی از ضد خویش گریزنده اند ، بطبع و چون این اعداد اندر اجسام جمع اند و بطبع از یکدیگر گریزنده اند ، و گریختن با جمع شدن بایکدیگر ضد اند ، این حال دلیل است بر آنکه فراز آمدن ایشان بقهر قاهرست ، و قهر سپس از طبع باشد ، و آنچه او سپس از چیز دیگر باشد محدث باشد پس آنچه مر طبایع را

پذیرفته است یعنی مفردات را آن جسم است ومحدث است (۱)

حادث دهری بنابر قول سید داماد

مسبق بودن عالم زمان است بعالم دهر ، بسبق فکسی ، وعدم مقابل ، نظیر حادث اسمی .

دهری ابتدا سید الافاضل کذاک سبق العدم المقابل (۲)

فرق حادث دهری وحادث زمانی

حادث دهری مسبوق بودن مرتبه ایست بمرتبه دیگر ، در سلسله طولیه چنانکه حادث زمانی مسبوق بودن مرتبه ایست بمرتبه دیگر ، در سلسله عرضیه .

حادث اسمی

محقق سبزواری بر این اقسام ، قسم دیگری افزوده ، و آنرا حادث اسمی نام نهاده است .

حادث اسمی : عبارتست از حدوث مفاهیم اسماء . وصفات . ورسوم از مرتبه احدیت بمرتبه واحدیت .

باید دانست که در مرتبه احدیت که مرتبه عمی . وغیب الغیوب . وغیب مصون است ، هیچ عین واثری از اسماء وصفات و مفاهیم آنها نبود ، ولی بمقتضای حدیث : کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف الخ ، جلوه گری کرده . و بتجلی لاهوتی مفاهیم اسماء وصفات ورسوم را (که اعیان ثابته اند) در مرتبه واحدیت بوجود آورد .

ومخفی نماند ، که سلسله موجودات عالم پس از اینکه اطوار و مراتب ارتقاء خود را پیمودند . و بمرتبه فنا رسیدند ، مفاهیم اسماء ورسوم ، نیز بصوب ساحت ملک دیان ، یعنی اصل حقیقت وجود ، برمیگردند . وعین واثری از آنها باقی نمی ماند .

والحادث الاسمی الذی مصطلحی ان رسم اسم جا حدیث منمهی (۳)

صدر المتألهین شیرازی در کتاب رسائل اقوال بسیاری از حکمای بزرگ از

۱ - زاد المسافرین ناصر خسرو . ص ۱۴۱ طبع برلین ۲ - شرح منظومه سبزواری . ص ۷۶

۳ - شرح منظومه سبزواری . ص ۷۷

قبیل ، زینون (الاکبرین؟) فارسی ، و ذیمقراطیس . وافاد امیا . وانباز قلس ، و اسنیقوس و فروریوس و ابرقلس ، و افلاطون ، را در حدوث عالم نقل کرده . و پس از آن در مقام تقدیس و تمجید مخاطباً لهم و مواجهاً لارواحهم : گوید : ما انطق برهانکم یا اهل الحکمة و اوضح بیانکم یا اولیاء العلم و المعرفة . ما سمعت شیئاً منکم الا مجدتکم و عظمتکم به فلقد و صقتم العالم و صفاعجیباً الیهیا . و علمتم الاء الله علماً شریفاً برهانیا . و نظمتم السماء و الارض نظاماً عقلیاً و رتبتم الحقایق ترتیباً حکمیتاً حقیقیاً جزا کم الله خیر الجزاء فلله در قوة عقلیة سرت فیکم ... ما اعلى و اشمنح قللتها . (۱)

در هر حج حدوث عالم

متکلمین عالم را حادث زمانی دانسته ، میگویند در قسمت محدودی از زمان اخیر عالم بوجود آمده است . و برای مرجح آن هر دسته ای عذری آورده اند .

قول کعبی

کعبی (۲) مرجح حدوث را نفس زمان دانسته ، زیرا باعتقاد او قبل از حدوث زمان ، زمانی نبوده است .

جواب کعبی

محققین در جواب کعبی گفته اند : چگونه ممکن است معلول حادث . و علت قدیم باشد .

قول معتزلی

معتزله (۳) میگویند : مرجح حدوث عالم ، علم پروردگار است . زیرا علم ازلی او ، اینوقت را برای ایجاد عالم شایسته تر دانسته است .

۳- صدر المتألهین شیرازی. رسائل ص ۱۰۵ و ۱۰۶ ۲- ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود البلخی الکعبی رئیس معتزله بغداد متوفی بسال ۳۱۹ . معاصر رازی بود . و چند رد بر کتاب العلم الالهی رازی داشت و رازی خود تألیفاتی در رد کعبی نگاشت . (تاریخ علوم عقلی . دکتر ذبیح الله صفا . ص ۱۷۲)

۳- معتزله : پیروان واصل بن عطا . (غیاث اللغة) . (فرهنگ نفیسی) . (گوهر مراد)

جواب معتزلی

در جواب قول معتزله گفته اند: چگونه ممکن است، که مصلحت خداوند ایجاب کند، که در لایزال عالم را، بوجود آورد، و در، لم یزل امساك وجود نماید.

قول اشعری

اشعری میگوید: برای حدوث عالم مرجحی نیست، زیرا وی معتقد است که میان علت و معلول ارتباطی نیست. و ممکن است، که معلول از علت تامه خود بخلف نماید. و همچنین تمام حوادث حتی خواص اجسام را بسته بجری عادت خداوندی دانسته است. و معلوم است که این قول از حد اعتبار بکلی ساقط است زیرا قول بجری عادت خطای صرف و صرف، خطاست.

ولی اصح اقوال آنستکه، حدوث عالم بمقتضای حرکت جوهریه ذاتی و طبیعی است.

و باید دانست که امور ذاتی معلول هیچ علتی نیستند، برخلاف امور عرضی که معلول علتند. نتیجه میگیریم که حدوث ذاتی عالم معلول علتی نیست.

اعتقاد موحدان

و موحدان که گفتند همه موجودات آفرید خداست، ایشان نیز بدو گروه شدند اندرین سؤال. و گفتند: خدای مر عالم را بخواست خویش آفرید. و ما را باخواست خدای کار نیست. و این گروه حشویان امتند که مر جهل را علم نام نهاده اند، و بر آن ایستاده اند. و کار دین بغلبه کنند، و دیگر گروه از موحدین که جویندگان حقایقند گفتند که چون عالم نبود، زمان نبود از بهر آنکه زمان خود حرکت فلك است. و چون فلك نبود، حرکت نبود. و چون حرکت نبود زمان نبود. (۱)

در اقسام سبق

سبق بر هشت قسم است: زمانی. بالر تبه، بالشرف، بالطبع، بالعلیه، بالماهیه بالحقیقه بالدهر.

سبق زمانی: اکثریت مقدار زمان شیئی سابق است بر زمان لاحق مانند سبق زمان افلاطون الهی بر ابونصر فارابی. در این سبق زمان سابق و لاحق وزمانی سابق و لاحق بوجود باهم جمع نمیشوند.

سبق بالرتبه: تقدّم و تأخّر دو چیز است بر رتبه. و این بر دو قسم است: سبق بر رتبه طبیعی. و سبق بر رتبه وضعی.

سبق بر رتبه طبیعی مانند تقدّم اجناس بر انواع درجواهر و اعراض. و سبق بر رتبه وضعی مانند تقدّم امام بر مأموم (در جماعت)

سبق بالشرف: تقدّم و تأخّر دو چیز است بحسب مزیت فضل مانند تقدّم فاضل بر مفضول.

سبق بالطبع: تقدّم و تأخّر دو چیز است بحسب وجود مانند تقدّم وجود واحد بر وجود اثنین.

سبق بالعلیه: تقدّم و تأخّر دو چیز است بحسب علّیت و معلولیت مانند سبق حرکت ید بر مفتاح و شمس و نار بر اشراق و احراق. در این سبق سابق و لاحق بحسب وجود جمع میشوند. هر چند بحکم عقل علّت سابق بر معلول است (چنانکه در سبق بالطبع و بالشرف نیز سابق و لاحق بوجود باهم جمع میگردند).

سبق بالماهیه: تقدّم و تأخّر دو چیز است بحسب تجوهر و قوام ذات مانند تقدّم اجزاء ماهیت بر نوع. در این سبق تقدّم و تأخّر بحسب مفهوم است. مانند تقدّم مفهوم واحد بر اثنین. (سه قسم اخیر ذاتی هستند).

سبق بالحقیقه: تقدّم و تأخّر دو چیز است بحسب تحقق مانند تقدّم وجود بر ماهیت. هر چند اتصاف ماهیت بمتحقق بطریق مجاز است.

سبق بالدهر: این سبق را سبق دهری و سرمدی نیز میگویند. و عبارتست از تقدّم و تأخّر دو چیز بحسب ظرف مانند تقدّم عالم غیب بر شهود. در این سبق انفکاک سابق از لاحق بحسب ظرف است، زیرا عالم دهر که ظرف عالم زمانست، تقدّم و اتصال و انفصال و سیلان در آن اعتبار نمیشود پس چون انفکاک دهر از عالم زمان بحسب باطن

است ، منافات ندارد ، که سابق ولاحق بحسب زمان مجتمع گردند . (۱)

ملاك در هريك از اقسام سبق

الاك (۲) در سبق زمانی: انتساب بزمان است مانند انتساب افلاطون و ارسطو بزمان . و معلوم است که انتساب افلاطون بزمان ، سابق است بر انتساب ارسطو .

ملاك در سبق بالرتبه: بر دو قسم است : سبق بالرتبه حسی و سبق بالرتبه عقلی . ملك در سبق بالرتبه حسی انتساب بمبدء معين است مانند نسبت دو نفر که در صدر مجلس پهلوی هم نشسته باشند . و بدیهی است که فرد اقرب بصدر بر فرد دوم سابق است . ملك در سبق بالرتبه عقلیه هم انتساب بمبدء معين است مانند نوع سافل و جنس عالی . پس هر گاه چیزی را در سلسله انواع بنوع سافل نسبت دهند ، آنچه بآن نزدیکتر باشد نسبت بمابعد خود سابق میباشد . و همچنین در سلسله اجناس اگر چیزی را بجنس عالی نسبت دارند ، آنچه بدان نزدیکتر باشد بر مابعد خود سابق میباشد .

ملاك در سبق بالشرف: فضل و مزیت است ، پس هر کرا فضل بیش است ، از دیگران پیش است .

ملاك در سبق بالطبع، تقدیم اجزاء علت ناقصه است بر وجود معلول مانند تقدیم اجزاء بیت بر بیت و مخفی نماید که سابق ولاحق اگرچه بحسب وجود اجتماع ندارد . ولی اباء از اجتماع هم ندارد .

ملاك در سبق بالعلیه ، تقدیم نسبت علت است بوجوب بر نسبت معلول بوجوب خود . هر چند که در وجود باهم جمع شوند مانند حرکت بد و مفتاح و شمس و اشراق و نار و احراق که بحسب وجود باهم مجتمع اند . اینمعنی بر صاحب شوارق دشوار آمده . و بدینجهت سبق دهری میر را با سبق بالعلیه فرق نگذاشته است .

ملاك در سبق بالتجوهر، نسبت هريك از كل و اجزاء است بتقریر . و معلوم

۱- سبق دهری را سید محقق داماد بر سایر اقسام سبق اضافه کرده است .

۲- ملك الامر : مايقوم به (صراح اللغة)

است که نسبت اجزاء بتقرّر، سابق است از نسبت کلّ بتقرّر.

ملاك در سبق بالحقیقه، نسبت هر يك از سابق و لاحق است بتحقیق مانند نسبت وجود و ماهیت بتحقیق و معلوم است که نسبت وجود بتحقیق، اقدم است از نسبت ماهیت بتحقیق.

ملاك در سبق دهری، نسبت هر يك از سابق و لاحق است بمتن واقع و کبد اعیان. و معلوم است که نسبت سرمد بمتن واقع و کبد اعیان سابق است بر نسبت دهر چنانکه نسبت دهر نیز نسبت بزمان، سابق است.

قوه و فعل

قوه بر چند معنی اطلاق میشود. اول قوه در مقابل فعل. دوم قوه در مقابل ضعف. سوم قوه ایکه مبدء تغییر و تأثیر در غیر است. مانند قوای نفس. چهارم قوه ایکه مبدء افعال و تأثیر از غیر است. مانند ماده فلك که قبول حرکت مینماید (۱)

در ماهیت و لواحق آن

ماهیت چیز یست که در پاسخ از حقیقت شیئی گفته میشود. مانند حیوان ناطق در پاسخ، انسان چیست؟

گاهی بر ماهیت ذات و حقیقت نیز اطلاق میشود. و این در صورتی است که وجود خارجی داشته باشد.

واز لواحق ماهیت آنست که نقایض از قبیل وجود و عدم و کلیت و جزئیت و عموم و خصوص. در مرتبه ماهیت بطور کلی نیست. زیرا اعتبار ماهیت باقطع نظر از وجود، و عدم. و سایر صفات متضاده است، با اینکه بحسب واقع خالی از یکی از اینها نیست.

در اعتبارات ماهیت

ماهیت سه قسم است: مخلوطه، مطلقه، مجرده.

مخلوطه: ماهیت مشروط بوجود است. و آنرا بشرط شیئی میگویند.

۱- برای اطلاع از اقسام قوه و فعل رجوع کنید باسفار، مرحله رابعه ج ۱ ص ۲۰۹

مطلقه: آنرا ماهیت لا بشرط میگویند. اعم از اینکه وجود داشته باشد یا نه،
مجرده: آنرا ماهیت بشرط لا میگویند. زیرا مشروط بعدم وجود است.

احکام اجزاء ماهیت

جنس و فصل چون لا بشرط اعتبار شود بر یکدیگر حمل میگردد. و هرگاه
بشرط لا اعتبار شود، ماده و صورت نامیده میشود، و بر یکدیگر حمل نمیشوند.
جنس و فصل لا بشرط حملا فمدة و صورة بشرط لا (۱)
پس جنس و فصل با ماده. و صورت بحسب وجود خارجی متحدند، ولی بحسب
اعتبار مختلف.

خلاصه - اگر جنس و فصل را بشرط لا فرض کنیم، ماده و صورت خارجی است.
و اگر لا بشرط فرض کنیم جنس و فصل عقلی.

حقیقت نوع فصل اخیر اوست

بقاء هر چیزی بقاء فصل اخیر اوست. در اینصورت تافصل اخیر باقی است، نوع
نیز بجال خود باقی خواهد بود. و چون تمام مراتب ماقبل در او موجود است، خود
بتهایی با وصف بساطت کمالات آنها را دارد. ولی اجناسی که پیش از او بودند،
تمام بطور ابهام در او موجودند. بنا برین جوهریکه در او اعتبار میشود، اعم است از
جوهر مادی و مجرد و همچنین حیات و نمو او، اعم است از نمو مقداری. و معنوی.
و حیات دنیوی، و اخروی، و غیره.

در کیفیت ترکیب اجزاء حدیه

حکماء متفق اند، در اینکه اجزاء حدیه بحسب ذات و وجود در ذهن متعددند.
و اختلاف دارند، در اینکه آیا این اجزاء در خارج نیز متعددند، یا متحد. و این
اختلاف بر سه قول منشعب میشود.

قول اول: این اجزاء در خارج بحسب ذات و وجود متحدند.

قول دوم: این اجزاء بحسب ذات متعددند و بحسب وجود متحد.

قول سوم: این اجزاء بحسب ذات و وجود متعدّدند.

قول چهارم: این اجزاء بحسب وجود متعدّدند، و بحسب ذات متحد (این قول فائل ندارد)

از این اقوال، قول دوم، استوارتر است، زیرا مناط حمل اختلاف بحسب مفهوم، و اتحاد بحسب وجود است.

در خواص اجزاء

برخی از فلاسفه اشکال کرده اند، در اینکه چگونه ممکن است، اجزاء ماهیت بر کلّ سبقت داشته باشد. با اینکه وجود اجزاء با کلّ هم زمانند، و هیچ تقدّم و تأخیری در آنها احساس نمیشود.

در جواب این اشکال گوئیم: تقدّم اجزاء بر کلّ بالتّجوهر، و در مقام تقرّر است، نه بحسب وجود،

میر سید شریف جرجانی در جواب این اشکال گفته است: کلّ دارای سه اعتبار است: بشرط اجتماع، بشرط اجتماع، اجزاء بالا سر، بدون قید اجتماع. و از این اقسام فقط، اجزاء بالا سر، مراد بوده است. نه دو قسم دیگر.

اجزاء شیئی هر کب، بیکدیگر محتاجند

هر شیئی که از چند چیز ترکیب شده باشد، بایستی میان آنها ارتباط، و احتیاجی باشد. و الاّ ترکیب حقیقی حاصل نمیشود.

در اینکه ترکیب ماده و صورت اتحادی است یا انضمامی

سید سند صدرالدین، و صدر المتألهین شیرازی میگویند: اجزاء عینیه در خارج متحدند. ولی حکمای قدیم ترکیب اجزاء عینیه را انضمامی میدانستند. و این قول در مقام تعلیم و تعلّم مناسبتر است، زیرا، مفید حمل میباشد.

ان بقول السید السناد ترکیب عینیّه اتحادی

لکن قول الحکماء العظام من قبله الترکیب الانضمامی (۱)

تشخیص

تشخیص هر شیئی بوجود شخصی اوست. اما قول فلاسفه که تشخیص را بعوارض مشخصه میدانند بی اساس، و بر خلاف تحقیق است، برای اینکه عوارض مشخصه با عرض عریض اعتبار گردیده است. پس کمیات و کیفیات. و سایر عوارض، بطور کلی اعتبار شده. و افاده تشخیص نمینماید. بلکه مفید تمیز است.

فرق بین تشخیص و تمیز

چون يك كلی را بکلی دیگر ضمیمه نمایند مانند انسان ضاحک افاده تمیز مینماید. نه تشخیص، برای اینکه مانع از صدق بر اکثر نیست، دیگر اینکه تشخیص وصف بحال موصوف است، و تمیز وصف بحال متعلق موصوف مانند امتیاز، زید و عمرو که بعوارض مشخصه است، و تشخیص آنها بوجود شخص آنها میباشد.

تقسیم تشخیص

تشخیص یا ذاتی شیئی است مانند واجب الوجود که وجود عین ذات اوست، و یا زائد بر ذات و آن بر سه قسم است: اول آنکه امکان ذاتی او در فیضان تشخیص و وجود کافی باشد مانند عقول. دوم آنکه امکان ذاتی او کافی نباشد بلکه بقابل نیز محتاج باشد، مانند فلک، و در اینصورت نوع منحصر در فرد است. سوم آنکه امکان ذاتی و قابل کافی نباشد بلکه بلواحق ماده از قبیل فصل و وصل و کون و فساد و احاله و استحاله نیز محتاج باشد مانند موالید، و در این هنگام افراد آن منتشر میگردد.

در وحدت و کثرت

وحدت از لحاظ تصور مانند وجود اعم اشياء است. در اینصورت از تعریف حقیقی بی نیاز است.

الوحدة کمثل ما سا وقها اعم الاشياء فیهی اعرفها

و سرّ اعرفیّة اعمّ سنخیّة لذاتك الاتمّ (۱)

و سرّ اعرفیّت اعمّ از اخصّ آنستکه نفس از عالم قدس و کلیّت و حیطة است. و از این لحاظ سنخیّت که شرط ادراک است بین او و اعمّ بر قرار میگردد.

اعلم انّ الوحدة، رفیق الوجود. يدور معه حیثما دار، اذهما متساویان فی الصدق علی الاشیاء فکلّ ما یقال علیه أنّه موجود. یقال علیه أنّه واحد. و یوافقّه ایضاً فی القوة والضعف، فکلّ ما وجوده اقوی کانت وحدانیّة اتمّ بل هما متوافقان فی اکثر الاحکام والاحوال. ولذا لک ربّما ظنّ انّ المفهوم من کلّ منهما واحد و لیس کذا لک بل هما واحد بحسب الذات. لا بحسب المفهوم. (۲)

وحدت با عقل تناسب دارد چنانکه کثرت با خیال، یعنی عقل بوحدت برخورد میکند و خیال بکثرت.

و وحدة عند العقول اعرف و کثرة عند الخیال اکشف (۳)

انّ الکثرة اعرف عند الخیال، والوحدة عند العقل، فکلّ منها و ان کانت من الاشیاء المرسمه فی الذهن بدّ یا لکن الکثرة مرسمه فی الخیال او لا لان ما یرسم فی الخیال محسوس. والمحسوس کثیر. والوحدة امر عقلي لانّ المعقولات امور عامّة (۴)

اقسام وحدت

وحدت یا حقیقی است و یا غیر حقیقی. وحدت حقیقی: اتّصاف نفس شیئی است بوحدت و آنرا وصف بحال موصوف میگویند مانند اتّصاف ذات زید بوصف وحدت. وحدت غیر حقیقی: اتّصاف نفس شیئی است بصفّ غیر و آنرا وصف بحال متعلّق موصوف میگویند مانند اتّصاف زید و عمرو بوحدت نوعی. و اتّصاف انسان و فرس بوحدت جنسی که وحدت در مثال اوّل، صفت نوع و در مثال دوم صفت جنس میباشد.

وحدت حقیقی نیز دو قسم است: وحدت حقّه حقیقیّه. و وحدت حقّه غیر حقیقیّه، وحدت حقّه حقیقیّه اتحاد موصوف و صفت است بدون اعتبار ذات مانند اطلاق

۱- شرح منظومه. سبزواری. ص ۱۰۳ ۲- اسفار صدر المتألهین شیرازی ج ۱ ص ۱۲۹

۳- شرح منظومه. سبزواری. ص ۱۰۳ ۴- اسفار. صدر المتألهین شیرازی ج ۱ ص ۱۳۰

واحد بر واجب الوجود که در کلمه واحد ذات مأخوذ نیست .
 وحدت حقه غیر حقیقه : تعدد موصوف و صفت است مانند اتصاف زید بوصف
 وحدت که صفت وحدت غیر از ذات زید است .
 وحدت حقه حقیقه نیز دو قسم است : یکی آنکه عین مصداق وحدت خارجیّه
 و حق وحدت است . و دیگر وحدت حقیقه ظلمیه ، که ظلّ وحدت حقیقه میباشد
 مانند نفس انسان کامل .

وحدت حقه غیر حقیقه بر چند قسم است : واحد بالعموم و واحد بالخصوص
 واحد بالعموم هم دو قسم است :
 واحد بالعموم مفهومی مانند کلیات خمس . و واحد بالعمومی که بمعنی سعه
 وجودی است مانند عقول فعاله

واحد بالخصوص نیز دو قسم است : واحد بالخصوصی که معروض آن قابل قسمت
 نباشد . و واحد بالخصوصی که معروض آن قابل قسمت باشد . واحد بالخصوصی که
 معروض آن قابل قسمت نباشد چهار قسم است :
 اول نفس مفهوم وحدت و عدم الانقسام بدون تحقق معروض مانند مبدء ترکیب
 اعداد .

دوم آنکه معروض آن ، ذات وضع باشد مانند نقطه واحد .
 سوم آنکه معروض آن ، ذات وضع نبوده بلکه مفارق باشد (تعلق بجسم هم
 نداشته باشد) مانند عقل واحد .

چهارم آنکه مفارق بوده و تعلق بجسم هم داشته باشد مانند نفس واحد .
 اما واحد بالخصوصی که معروض آن قابل قسمت است سه قسم است :
 اول آنکه معروض آن بالذات قابل قسمت باشد مانند مقدار واحد .
 دوم آنکه معروض آن بالعرض قابل قسمت باشد پس اگر اجزاء آن متشابه
 باشد مانند خاک واحد . یا آب واحد .

سوم آنکه اجزاء آن مختلف باشد مانند جسم مرکب واحد . و یا مانند انسان واحد

واحد غیر حقیقی که اتصاف نفس شیئی است بصفّت غیر و آنرا وصف بحال متعلق
موصوف میگویند بر چند قسم است :

واحد بالنوع . واحد بالجنس . واحد بالکمّ الی آخر المقولات .

در بیان حمل

یکی از لواحق وحدت حمل هو هویت است . حمل هو هویت از عوارض خاصه
وحدتست چنانکه غیریت از عوارض کثرت میباشد . هو هویت مقسم حمل واقع
میشود ، زیرا حمل اتحاد در وجود است . در آن دو جهت اعتبار میشود : یکی تعدّد
بحسب مفهوم و دیگری وحدت بحسب وجود مانند زید قائم است ، که زید و قیام مفهوماً
متعدّد و وجوداً متحدند .

اقسام حمل

حمل باعتباری دو قسم است : ذاتی . و شایع صناعی ، حمل اولی ذاتی
آنستکه موضوع و محمول از لحاظ مفهوم و ماهیت متحد باشند مانند انسان حیوان
ناطق است . که در این قضیه محمول عین موضوع است . فقط فرق موضوع و محمول
باجمال و تفصیل است . زیرا حیوان ناطق تفصیل ذاتیات انسان میباشد . وجه تسمیه
این حمل باولی ذاتی آنستکه این حمل را اولی میگویند برای اینکه صدق آن از
اولیاتست ، و ذاتی میگویند برای اینکه حمل اجزاء ذات بر ذات میباشد .
و حمل شایع صناعی آنستکه موضوع و محمول بحسب وجود متحد باشد و
بحسب مفهوم مختلف . مانند زید قائم است .

وجه تسمیه این حمل بشایع صناعی آنستکه این حمل شایع در صناعات است .

تقسیم دیگر برای حمل

حمل باعتبار دیگر بر دو قسم است : حمل موافات و حمل اشتقاقی .

حمل موافات آنستکه محمول بدون واسطه بر موضوع حمل شود ، مانند زید

ایستاده است . و این حمل را هو هو میگویند

حمل اشتقاقی آنستکه محمول بواسطه لفظ ذو بر موضوع حمل شود مانند زید

ذو فضل است . و در این قضیه چون محمول بشرط لا و قابل حمل نیست بدینجهت در موقع حمل لفظ (ذو) بمحمول اضافه مینمایند . تا قابل حمل گردد

تقسیم دیگر برای حمل

حمل باعتبار دیگر نیز بر دو قسم است : بتمیه و غیر بتمیه .

قضیه بتمیه آنستکه موضوع در خارج محقق باشد مانند هر انسانی حیوان است
قضیه غیر بتمیه آنستکه موضوع آن مفروض و غیر محقق باشد . مانند کل معدوم
مطلق لا ینخبر عنه

تقسیم دیگر برای حمل

حمل باعتبار دیگر بر دو قسم است : بسیطه و مرکبه .

قضیه بسیطه آنستکه محمول آن وجود صرف باشد مانند انسان موجود است .
و قضیه مرکبه آنستکه محمول کمال بعد از وجود باشد مانند انسان نویسنده است .
بعضی از فلاسفه بقضیه بسیطه اشکال کرده میگویند : در قضایای موجب ثبوت
موضوع شرط است یعنی ثبوت شیئی لشیئی فرع ثبوت المثبت له . و در قضیه بسیطه
موضوع وجود خارجی ندارد .

صدرالمتألهین شیرازی و محقق سبزواری در جواب این اشکال گفته اند : مفاد
قضیه بسیطه ثبوت الشیئی است نه ثبوت شیئی لشیئی ، در اینصورت بقاعده فرعیه احتیاجی
نیست ، بعلاوه در شبهه معدوم گفتیم در امثال این قضایا ثبوت موضوع در ذهن موجود است

تقابل و اقسام آن

تقابل عدم اجتماع دو چیز است ، در محل واحد . و زمان واحد از جهت واحد
این تقابل چهار قسم است :

تقابل تضایف ، تقابل تضاد ، تقابل سلب و ایجاب . تقابل عدم و ملکه .
تقابل تضایف : عبارتست از دو امر وجودی که تعقل هر يك موقوف بر دیگری
باشد . مانند ابوت و بنوت .

تقابل تضاد : عبارتست از دو امر وجودی که میان آنها غایت خلاف باشد مانند



سواد و بیاض

تقابل سلب و ایجاب : عبارتست از تقابل دو امر وجودی و عدمی بطوریکه در طرف عدم، قابلیت اعتبار نشده باشد. مانند پرویز ایستاده است، و پرویز ایستاده نیست، تقابل عدم و ملکه : عبارتست از دو امر وجودی و عدمی بطوریکه در طرف عدم قابلیت ملکه وجودی اعتبار شده باشد مانند عدم لویه از کوسج که مقابل است با وجود لویه و قابلیت ملکه لویه نیز در آن اعتبار شده است.

عدم و ملکه دو قسم است : مشهوری، و حقیقی.

مشهوری : آنستکه عدم آن ملکه در محل قابل و در زمان ملکه اعتبار شده باشد مانند عدم لویه از انسانی که قابل لویه در وقت، و زمان لویه هم باشد.

حقیقی : آنستکه قابلیت ملکه اعتبار شده باشد، هر چند در خارج وقت یا باعتبار نوع یا باعتبار جنس باشد، مانند عدم لویه از امری که در غیر وقت است و عدم بص از اکمه (۱) که باعتبار نوع قابلیت ملاحظه شده است، یا عدم البصر از عقرب که باعتبار جنس حیوان قابلیت بص در او اعتبار شده است.

تقابل تضاد نیز دو قسم است : تضاد حقیقی و تضاد مشهوری.

تضاد حقیقی : آنستکه میان دو امر وجودی غایت خلاف باشد، مانند سواد و بیاض تضاد مشهوری : آنستکه میان دو امر وجودی غایت خلاف نباشد، مانند احمر

و اقم (۲)

علت و معلول

علت چیزیستکه شیئی دیگری در مقام وجود، و قوام بدان محتاج باشد، و آن شیئی محتاج را معلول مینامند.

تقسیم علت

علت بر دو قسم است : علت وجود، و علت قوام، علت وجود عبارتست از فاعل و غایت، و ماده، و صورت، فاعل و غایت را خارجی، و ماده، و صورت را داخلی

۱- کور مادر زاد. (غیاث اللغه) ۲- سیاه فام یا خاکستری گون. (آندراج)

میکویند، علّت قوام : جنس و فصل است .

تقسیم دیگر

علّت بتقسیم دیگر دو قسم است : علّت تام ، و علّت ناقص .

علّت تام : آنستکه ایجاب معلول نماید ، و آنرا بوجود آورد ، علّت ناقص بر

خلاف آنست مانند وجود واحد نسبت باثنین .

هلال وجودی که اقسام چهارگانه آنرا ذکر کردیم هر یک دارای اقسامی است

اول علّت فاعلی و آن هشت قسم است : ۱- فاعل بالتجلی ۲- فاعل بالرضا

۳- فاعل بالعنایه ۴- فاعل بالقصد ۵- فاعل بالجبر ۶- فاعل بالتسخیر ۷- فاعل بالطبع

۸- فاعل بالفسر .

فاعل بالتجلی

عبارتست از تجلی ذات بر ذات ، در این تجلی هم ذات مکشوف است و هم افعال .

و حکما در این معنی گفته اند : بسیطة الحقيقة کلّ الاشياء ولا شیئی منها بالخصوص .

(بنابر قول عرفا) . و ذوق بعض المتأله انّ علمه تعالی بالاشیاء عین علمه بذاته . (۱)

فاعل بالرضا

آنستکه فعل او عین علم او باشد مانند صورتهای خیالیّه نسبت بنفس انسان (۲)

فاعل بالعنایه

آنستکه علم صور مرسمه . و زائد بر ذات . و منشاء افعال است . در خارج (۳)

فاعل بالقصد

آنستکه فاعل با شعور بوده . و قصد او زائد بر ذات باشد . (نه مانند واجب الوجود

که قصد او عین ذاتست)

فاعل بالجبر

آنستکه فعل او از روی شعور و دانایی باشد ولی از حیطة ارادة او خارج بود .

۱- فصوص . فارابی . ص ۲۹ . چاپ سنگی ۲- بنابر مذهب اشراق ۳- بنابر مذهب

شیخ الرئيس ابوعلی سینا

فاعل بالتسخير

آنستکه فاعلیت او در تحت تأثیر دیگری باشد مانند فاعلیت قوا که در تحت تأثیر نفس میباشد .

فاعل بالطبع

آنستکه فعل ملایم طبع او باشد مانند تأثیرات نفس در بدن .

فاعل بالقسر

آنستکه فعل منافر طبع او باشد مانند حرکات قسری عناصر .

گروهی از حکمای طبیعی و دهری مبدء موجودات را فاعل بالطبع دانسته اند . و جمهور متکلمین فاعل بالقصد . و شیخ الرئیس بر طبق عقیده حکماء مشاء مبدء عالم را باعتبار اشیاء خارجی فاعل بالعناية . و باعتبار صور علمیه . فاعل بالرّضا دانسته است . فاعلم انه ذهب جمع من الطبایة والدهریة خذلهم الله تعالى الى ان مبدء الكل فاعل بالطبع . و جمهور الکلامیین الى انه فاعل بالقصد . والشیخ الرئیس و فاقالجمهور المشائین الى ان فاعلیته للاشیاء الخارجیة بالعناية وللصور العلمیة الحاصلة فی ذاته علی رأيهم بالرّضا (۱)

در بیان اینکه کدامیک از اقسام فاعل سزاوار حضرت حق است

عرفا فاعلیت بالتجلی و حکمای مشاء فاعلیت بالعناية و حکمای اشراق فاعلیت بالرّضا و متکلمین ، فاعلیت بالقصد را لایق بجناب حق میدانند .

در اینکه نفس انسان جامع اصناف فاعل است

نفس فاعل بالتجلی است زیرا از نظر بساطت و تجرد ، تمام افعال و قوای خود را دارد . نفس فاعل بالرّضا است ، زیرا صورتهای خیالی را هنگام تخیل انشاء میکند . و این صورتهای عین جلوه گریهای اوست .

نفس فاعل بالعناية است ، زیرا صورتی در او مرتسم میگردد . و منشاء صدور فعل میشود مانند توهّم سقوط که موجب سقوط میشود .

نفس فاعل بالقصد است ، زیرا فعل او از روی قصد زائد صادر میشود .
 نفس فاعل بالجبر است ، مانند اینکه از طرف جبری مجبور گردد .
 نفس فاعل بالتسخیر است ، زیرا مستخر امر خدا است .
 نفس فاعل بالطبیع است ، زیرا صحت در بدن بوجود میآورد .
 نفس فاعل بالقسر است ، زیرا ایجاد علل در بدن مینماید .

تقسیم دیگر برای فاعل

فاعل دو قسم است : فاعل الهی . فاعل طبیعی .
 فاعل الهی معطی وجود است . و فاعل طبیعی معطی تحرك .
 معطی الوجود فی الهی فاعل معطی التحرك الطبیعی قائل (۱)

در هلت فاعلی

تمام اقسام فاعل از جواهر و اعراض حتی طبایع موجودات ، و نفوس کلیه
 سماویه . و عقول طولیه و عرضیه بسوی غایتی حرکت می کنند و این حرکت شوقی
 است و چون مقتضای حکمت پروردگار منعم آنستکه هر موجودی بغایت کمال خود
 برسد بنابراین قسر دائمی و اکثری در پیشگاه او تصور نمیشود .

از مقتضای الحکمة و العناية ایصال کل ممکن لغایة (۲)
 غایت ذاتاً و ماهیة علت فاعلیت فاعل است ولی وجوداً معلول فاعلیت فاعل میباشد

تکمله

برخی توهم کرده اند که عبث و کزاف . و اتفاقات . و عادات ضروری ، لغو و
 بیغایت است ، در صورتیکه اینها تخیلات حیوانی است .

امور اتفاقیه نظربنوع بی علت و غایت بنظر میرسد . در صورتیکه نسبت بعلم
 خود لازم و ضروری است . چنانکه اتفاق در حفر چاه و برخورد بگنج نظر بنوع حفر
 است . و الا نظر بشخص حفر و برخورد بگنج و نسبت بعلم خود لازم بنظر میرسد .

۱- شرح منظومه . سبزواری . ص ۱۱۸ ۲- شرح منظومه . سبزواری . ص ۱۱۸

قول ذیمقراطیس

ذیمقراطیس گوید: پیش از اینکه عالم بوجود آید، در خلأ غیر متناهی اجرام کوچکی در نهایت صلابت (ولا یتجزی) پراکنده بودند. و از برخورد اتفاقی آنها عالم بوجود آمد.

قول انباز قلس

انباز قلس پیدایش اجرام عناصر را اتفاقی دانسته، گوید آنچه بطریق اتفاق بوجود آید اگر هیأت اجتماعی آن صلاحیت توالد و بقاء داشته باشد باقی مینماید. و در غیر اینصورت از بین میرود.

زعم ذیمقراطیس آن وجود العالم انما یکون بالاتفاق و ذلك لان مبادئ العالم اجرام صغار لا یتجزی لصلابتها و هی مبثوثة فی خلأ غیر متناه و هی متشاکلة الطباع مختلفة الاشکال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت منها جملة و اجتمعت علی هیأت مخصوصة فتکون منها هذا العالم ولکنه زعم ان تکون الحیوان والنبات لیس بالاتفاق. واما انباز قلس فزعم ان تکون الاجرام الاسطقسیة بالاتفاق فما اتفق ان کانت هیأة اجتماعه علی وجه یصلح للبقاء والنسل بقى وما اتفق ان لم یکن كذلك لم یبق (۱)

در فلت صورتی

صورت چیزی است که شیئی را بفعلیت میرساند. و بر پنج قسم است: ۱- صورت جسمیه ۲- صورت نوعیه ۳- شکل ۴- مطلق هیأت ۵- صورت علمیه.

صورت جسمیه آنست که دارای سه بعد باشد. مانند صورت اجسام صورت نوعیه آنست که بعد از صورت جسمیه مبدء آثار مختلف نیز باشد و جسم بوسیله آن متنوع گردد.

شکل آنست که يك حد یا حدودی بآن احاطه نموده باشد. مانند اشکال هندسی از قبیل دایره و مثلث و جز آن.

مطلق هیأت: مطلق کیف است، یعنی هیأتی که در جسم قرار دارد. مانند

سفیدی و سیاهی و جز آن

صورت علمیّه: قسمتی از اقسام کیف و هیأتی است که در نفس قرار دارد.
آنچه مر چیزها را فعل دهد صورت باشد مر او را چنانکه گفتیم اندر صورت
شمشیر و انگشتی. (۱)

هر نوعی دارای صورت خاصی است که بدان صورت از سایر انواع ممتاز میگردد.
و یا اینکه هر نوعی يك صورت بیشتر ندارد افراد آن بوسیله شكلی و هیأتیهای مختلف از
هم جدا میشوند.

یکی است صورت هر نوع را و نیست گذار چرا که هیأت هر صورتی بود بسیار؟
این شعر را خواجه ابوالهشتم احمد بن حسن جرجانی گفته. و محمد بن سرخ
نیشابوری در شرح آن گوید:

بدانکه صورت آن بود که نوع از نوع جدا کند و هیأت آن بود که شخص از
شخص جدا کند هر چند مردم بوده است و هست و باشد، صورت همه یکسانست، چنانکه
یکی مردم از روم حاضر شود و یکی از سقلاّب و یکی از زنك و یکی از چین و ماچین
و یکی از اندلس و مغرب و یکی از عراق. هر که بیند ایشان را داند که این همه
مردمانند. بدانکه همه را صورت یکی بود. پس همچنین نیز هر نوع را صورتی است که
بدان صورت آن نوع از نوع دیگر جدا است، باز هر شخصی را از شخصهء این نوع
هیأت است خلاف یکدیگر، از بهر آنکه تا شخص نیز از شخص دیگر پدید بود. و
این هیأت جدا کننده بود میان دیگر شخصهها، که اگر همه شخصهها بريك هیأت بودی
واجب آمدی که همه نوعها بريك صورت بودی، و آنگاه محال بودی. که نوع از نوع
پدید نبودی. (۲)

علت مادی

علت مادی جزو خارجی. و حامل صورت شیئی است. مانند موضوع عرض و متعلق

۴-زاد المسافرین. ناصر خسرو. ص ۳۴. طبع برلین
۲-شرح قصیده فارسی
خواجه ابو الهشتم احمد بن حسن جرجانی. ص ۳۰۲

نفس . و هیولای اولی . و ثانیه که حامل قوه عرض لاحق ، و صورت انسانی ، و صورت خاصه خود میباشد .

اقسام ماده

ماده یا بدون ضمیمه و بدون تغییر حامل قوه صورتست . مانند صفحه کاغذ برای نوشتن . و یا با تغییر . و این تغییر هم دو قسم است . ذاتی و صفتی . تغییر ذاتی هم دو قسم است : ذاتی بحسب زیادت ، و ذاتی بحسب نقصان .

تغییر ذاتی بحسب زیادت مانند نطفه برای صورت انسان .

تغییر ذاتی بحسب نقصان مانند چوب از برای تخت .

تغییر صفتی نیز دو قسم است : صفتی بحسب زیادت . و صفتی بحسب نقصان .

تغییر صفتی بحسب زیادت مانند موم برای صورت بت .

تغییر صفتی بحسب نقصان مانند رنگ سفید برای رنگ سیاه که عروض رنگ سیاه مستلزم سلب رنگ سفید است .

و در صورتیکه ماده با چیز دیگری ضمیمه باشد نیز دو قسم است : یا با تغییر ، قابل صورتست یا بدون تغییر مثال اول مانند سنک و چوب برای صورت خانه . مثال دوم مانند ادویه مختلف برای صورت معجون .

تقسیم دیگر برای ماده

ماده بتقسیم دیگر سه قسم است : یا قابل صورت واحد است مانند هیولای فلک و یا قابل صورت متعدد ، و این بردو قسم است : یا متناهی است و یا غیر متناهی . متناهی مانند آب انگور که قابل سر که و شیر و شراب میباشد . و غیر متناهی مانند هیولای اولی که قابل صورتهای غیر متناهی است .

در احکام علل اربعه باختصار

هر يك از علل اربعه باعتبار بساطت و ترکیب و قرب و بعد و عموم و خصوص و کلیت و جزئیت و ذاتی و عرضی و فعل و قوه بر دو قسم است : و مثالهای آن بر چهل

و هشت صورت میرسد . (۱)

و العلة مطلقاً قد تكون بسيطة و قد تكون مركبة وايضاً اما بالقوة او بالفعل
وايضاً اما كلية او جزئية واما ذاتية او عرضية وايضاً اما عامة او خاصة . و ايضاً
اما قریبة او بعيدة . و ايضاً اما مشتركة او خاصة . (۲)

برخی از احکام علل جسمانی

تأثیر قوای جسمانی بمقتضای حرکت جوهرینه منتهای است ، زیرا هر قوه ای بقوای
عدیده ای منحل میگردد . و هر حدی از حدود آن بعدم سابق ولاحق محفوف میباشد .
تأثیر قوای جسمانی در منفعل خود مشروط بوضع و محاذاتست . و چون قوا در
مقام وجود مشروط بماده اند . در مقام ایجاد هم باید مشروط بماده باشند ، زیرا اگر
در مقام ایجاد ماده نداشته باشند در مقام وجود هم باید ماده نداشته باشند . و این
مستلزم غناء بالذات وعدم احتیاج بماده است .

در احکام علت و معلول

حکم اول : علت چون تمام گردد معلول باید بوجود آید . الفاعل مبدء التأثير
وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلوم . (۳)
شرایط التأثير ما يجمع يجب معلوله دون المعد أعرف تصب (۴)
حکم دوم : قانون الواحد است . یعنی الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، كما
ان الواحد لا يصدر الا عن الواحد . در توضیح این حکم گوئیم : هر گاه شیئی از تمام
جهات واحد باشد . اقتضای بیش از يك معلول ندارد . و گرنه باید متعدد باشد .
معلول واحد هم صادر نمیشود مگر از يك اقتضاء که در يك علت موجود است پس
اگر چند نفر بطور جمعیت سنگی کران را از زمین برداشند . محل اقتضاء متعدد است .

۱- برای اطلاع این اقسام رجوع کنید بکتاب شوارق تألیف ملا عبد الرزاق لاهیجی .
مسأله سابعه در اقسام احوال علل اربع ص ۲۳۵ چاپ سنگی ۲- شوارق . عبد الرزاق
لاهیجی . متن تجرید ۳- کشف المراد . متن تجرید الاعتقاد . خواجه نصیرالدین طوسی
ص ۶۵ چاپ قم ۴- سبزواری . شرح منظومه . ص ۱۲۷

ولی اقتضاء قدر جامع بین آنها خواهد بود ،
حکم سوم : دور ، مابین علت و معلول باطل است . زیرا مستلزم تقدم شیئی بر
نفس میباشد .

حکم چهارم : تسلسل ، در علت و معلول بمقتضای براهین ابطال تسلسل باطل است

از واحد حقیقی جز واحد صادر نتواند شد

آنجا که حکیم میگوید که از واحد حقیقی جز واحد صادر نتواند شد . بجهت
آنکه اگر از واحد حقیقی مثلاً دو موجود در يك مرتبه صادر شود ، اعتبار آنکه از او
موجود اول صادر شد غیر اعتبار آنست که از او موجود ثانی صادر شد . پس این دو
اعتبار متغایر اگر در ماهیت واحد حقیقی داخل باشند ، واحد حقیقی نبوده باشد . و
اگر از او خارج باشند سخن در صدور ایشان از او هم ، آن سخن بود ، در صدور آن
دو موجود که فرض کرده اند ، و چون این دو قسم باطل شد معلوم شد که از واحد
حقیقی دو موجود در یکمرتبه باهم صادر نتواند شد . پس معلول اول هم واحد است .
و آن عقل اول است . این تقریر سخن حکیم است . (۱)

رد قانون الواحد

بعد از تقریر این قواعد (یعنی قواعد حکیم در قانون الواحد) از آن غافل ماند
که بداند که چون از واحد حقیقی واحدی صادر شود بهمه حال با اعتباری صادر شده
باشد ، چه اگر صدور دو موجود اقتضای ثبوت دو اعتبار میکند ، صدور يك موجود
اقتضای صدور يك اعتبار کند ، پس آن اعتبار که باو معلول اول از مبداء اول صادر
شد آنستکه اگر از او قطع نظر کنند هیچ موجودی از او صادر نشود ، پس هیچ موجود
نبود . و درست شد که اثبات این اعتبار حکیم را هم از تمهید قواعد خود لازم آید . و
از جهت غفلت او از آن راه معرفت حق بر او مسدود گشت . (۲)

تسلسل

تسلسل عبارتست از وجود امور غیر متناهی در يك وقت ، بطوریکه هر يك از آنها

موقوف بر دیگری باشد.

تسلسل عبارتست از وجود امور غیر متناهی در يك وقت بر سبیل توقف که یکی از آن موقوف بر دیگری باشد. و آن دیگری موقوف بر دیگری از آنها و همچنین الی غیر نهایت. (۱)

براهین ابطال تسالی

برهان تطبیق: آنستکه، زنجیری که يك طرف آن متناهی و طرف دیگرش غیر متناهی باشد. از طرف متناهی آن مقداری متناهی میبریم، و زنجیر را فرود آورده تا بجای اول برسد، پس میگوییم: اگر این زنجیر بریده. با حالت اول برابر باشد، برابری زائد و ناقص لازم میآید. و اگر کوتاه تر باشد. لازم میآید که حالت پیش از بریدن، بمقدار متناهی بر زنجیر بریده زائد باشد. و زائد بر متناهی بمقدار متناهی، متناهی است برهان حیثیات: اگر چیزی دارای حدود و حیثیات معینی باشد. مانند سلسله زمان که دارای قرنهاي محدود است. مابین هر دو حدی از حدود آن (اگر چه مابین حدین، حدود غیر متناهی باشد) محصور بین حاضرین. و محدود بین حدین خواهد بود برهان وسط و طرف: هرگاه سلسله ای مرکب باشد از افرادی که هر يك هم علت و هم معلول باشند، ناگزیر تمام افراد وسط بین دو طرف خواهند بود. پس اگر این سلسله از ابتداء بعلة محض منتهی نشود لازم میآید. وجود وسطی، که طرف نداشته باشد.

برهان ترتب: هرگاه افراد سلسله ای هر يك بترتیب معلول سابق خود باشند. بایستی در صورت فقدان هر سابقی لاحق نیز زائل شود. بنابراین باید این سلسله، علت اولائی داشته باشد که تمام بدو مستند باشند، و کر نه زائل و منتفی میگردند.

برهان تضایف: هرگاه سلسله ای از علل و معلولات غیر متناهی مرکب باشد، بطوریکه هر فردی هم علت باشد و هم معلول، لازم میآید که عدد معلول بر عدد علت بیشتر باشد، زیرا افراد سابقه تمام دارای علیت و معلولیت میباشند جز معلول اخیر که

در برابر خود بحسب عدد علتی ندارد، پس میگوییم: در ابتداء سلسله باید علت محضه ای باشد که بوصف معلولیت، متصف نباشد، زیرا متضایفان، متکافی اند، برهان اسد^۱ اخصر: اگر آحاد سلسله غیر متناهی طوری باشد که هیچ فردی از آن یافت نشود مگر اینکه فردی پیش از آن موجود باشد، مجموع سلسله نیز یافت نخواهد شد، مگر اینکه پیش از آن فردی موجود باشد.

صدر المتألهین شیرازی این برهان را بفارابی نسبت میدهد، گوید:

«البرهان الاسد^۲ الاخصر للفارابی وهو انه اذا كان مامن واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا الى نهاية الا وهو كالواحد في انه ليس يوجد الا بوجود آخر ورائه من قبل كانت الاحاد الا متناهية باسرها يصدق عليها انها لا تدخل في الوجود مالم يكن شيئ من ورائها موجوداً من قبل فاذن بديهية العقل قاضية بانه من اين يوجد في تلك السلسلة شيئ حتى يوجد شيئ مابعد» (۱)

جوهر و اهراض

مجموع جوهر و اهراض را بنام مقولات هشر و بیونانی قاطینوریاس خوانند (۲)

پیش از شروع در مقصود کویم: جمهور حکماء بر آن متفق اند که معظم ماهیاتی که عقول و اذهان را بآن احاطتی تواند بود، در تحت این ده مقوله محصور است. (۳)

اعتماد در حصر این مقولات در این ده جنس هر چند در آن سخن بسیار گفته اند بر استقراء است. (۴)

تعریف جوهر

جوهر موجودی است که چون در خارج یافت شود محتاج موضوع نیست. بلکه

۱- اسفار صدر المتألهین شیرازی. ج ۱ ص ۱۵۰ ۲- مقولات عشر اولین قسمت از مجموعه رسائل منطقی ارسطو است که بنام ارغنون معروف میباشد. (اساس الاقتباس)
 ۳- اساس الاقتباس. خواجه نصیرالدین طوسی. ص ۳۴ س ۱۷ ۴- اساس الاقتباس.
 خواجه نصیرالدین طوسی. ص ۳۵ س ۱

بخود قائم است .

در رسم جوهر گفته اند : جوهر موجودی است نه در موضوع . (۱)

اقسام جوهر

جوهر پنج قسم است : هیولی ، صورت ، جسم ، عقل ، نفس
اگر جوهر محلّ جوهر دیگر باشد هیولی است . و اگر در جوهر دیگر حلول
نماید صورت ، و اگر جوهر از این حال و محلّ ترکیب یافته باشد آنرا جسم گویند .
و اگر جوهر هیچیک از این اقسام نباشد آنرا جوهر مفارق گویند .
این جوهر مفارق اگر نسبت با اجسام تعلّق تدبیری داشته باشد نفس و در غیر این صورت
عقل است .

محقق سبزواری در تعریف جوهر گوید :

الجوهر الماهیة المحصله اذا غدت فی العین لاموضوع له (۲)
و هیولی و صورت را که اولی محلّ و دومی حال است در نهایت ایجاز در این شعر
فی جوهر کان محلّ جوهر هیولی او حل به من صور
گفته است . چنانکه نفس و عقل را که اولی در اجسام تعلّق تدبیری دارد و
دومی بدون تعلّق و ذاتاً و فعلاً مجرد است در سطر دوم شعر زیر ایراد فرموده و در شعر
اول بتعریف جسم که از هیولی و صورت ترکیب مییابد اکتفا کرده است .

و جوهر لیس بذاک و بذان منهما رکتب جسم اخذا
و دونه نفس اذا تعلّق جسماً و الا عقل المفارق (۳)
خواجده نصیر طوسی جواهر را چنین تعریف کرده است :

جوهر بسیط و مرکب

جوهر یا بسیط بود یا مرکب . و بسیط یا جزو مرکب باشد یا نبود ، و جزء

۱- اساس الاقتباس . خواجده نصیر الدین طوسی . ص ۳۷ ۲- شرح منظومه . سبزواری

ص ۱۳۱ ۳- شرح منظومه . سبزواری . ص ۱۳۳ و ۱۳۲

مرکب یا محل بود ، و آن جزوی بود که مرکب با بقوت باشد ، و آنرا ماده خوانند ، و یا حال بود ، و آن جزوی بود که مرکب با فعل بود ، و آنرا صورت خوانند : و مرکب که مرکب بود از ایندو ، آنرا جسم خوانند ، و این سه نوع را جوهر مادی خوانند .

اما بسیطی که جزو مرکب نبود و آنرا جواهر مفارقه خوانند هم دو گونه بود یا متصرف بود در مادیات بر سبیل تدبیر و آنرا نفس خوانند ، یا نبود ، و آنرا عقل خوانند ، پس جوهر باین قسمت پنج نوع بود ، ماده و صورت و جسم و نفس و عقل (۱)

عرض

موجودی است که هر گاه در خارج یافت شود محتاج موضوع است .
وجود عرض عین تعلق و ربط بوجود معروض است ، نه اینکه عارض و معروض استقلال داشته باشند و بعد بهم پیوندند . (۲)
سبزواری در تعریف عرض گوید :
العرض ما کونه فی نفسه - الکون فی موضوعه لائسه (۳)

اعراض

ارسطا طالیس اعراض را نه قسم دانسته ، عبارتست از :
کم . کیف . وضع . این . متی . جده . فعل . انفعال . مضاف .
و خواجه ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی گوید :
زهر چیست که جوهر یکی و نه عرض است بدنه نرفت و نه برهشت کرد نیز قرار ؟
نجد بن سرخ نیشابوری گوید : آن مردمان که جوهر و عرض سخن ایشان است جوهر را حد نهادند . گفتند : جوهر قائم است بذات خویش . . . و حد عرض چنان گفتند که قائم است بغير خویش و بذات خویش قائم نیست . پس گفتند يك جوهر را نه عرض

۱- اساس الاقتباس خواجه نصیرالدین طوسی . ص ۳۸ ۲- تعلق وجود عارض بوجود معروض بحسب وجود است و تعلق اضافات مقولیه بحسب ماهیت فلا یشبه احدهما بالآخر .
۳- شرح منظومه سبزواری . ص ۱۳۲

است، بده نرسد، وهشت خوب نیاید. و این است عرضها :
کم، کیف، مضاف، جده. نصیبه، مکان، فاعل، زمان، منفعل (۱)

قول صاحب بصائر

صاحب بصائر اعراض را سه قسم کرده است: کم. کیف. نسبت. و نسبت را شامل اقسام هفتگانه اعراض دیگر که ارسطو و اتباع او از اجناس عالیّه قرار داده بوده اند، دانسته است.

ومن الناس من جعل المقولات اربعاً: الجوهر والكم والكيف وجعل النسبة جنساً للبعة الباقية ووافقهم صاحب البصائر (۲)

شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی اعراض را چهار قسم کرده است: کم و کیف و نسبت و حرکت.

وصاحب المطارحات جعلها (اي المقولات) خمسة. هذه الاربعة (اي الجوهر والكم والكيف والنسبة) والحركة. (۳)

بنابر تحقیق صدر المتألهین شیرازی. و محقق سبزواری حرکت نحوی از وجود است و هیچ ارتباطی با هیچیک از مقولات ندارد، فتبصر.

ان الحركة هي عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود، ولا ماهية له الا الكون المذكور والوجود خارج عن الماهيات الجوهرية والعرضية (۴)

کم

کم چیز بستکه ذاتاً قبول قسمت مینماید و بر دو قسم است متصل و منفصل.

الكم ما بالذات قسمة قبل فمنه ما متصل و منفصل (۵)

کم متصل

آنستکه دارای حدّ، مشترك باشد مانند خطّ و سطح و جسم تعلیمی. (جسم

۱- شرح قصیده خواجه ابوالهشیم احمد بن حسن جرجانی منسوب به محمد بن سرخ نیشابوری

ص ۷. ۲- اسفار. صدر المتألهین شیرازی. جلد دوم ص ۳۲۹ چاپ سنگی ۳- اسفار.

صدر المتألهین ج ۲ ص ۳۲۹ ۴- رك. باسفا صدر المتألهین شیرازی. ج ۲ ص ۳۲۹

۵- شرح منظومه. سبزواری. ص ۱۳۳

تعلیمی مقدار نیست که بر جسم طبیعی عارض میشود).

بندی اتصال ههنا قد قصدا ما فيه حد مشارک بدا (۱)

کم متصل دو قسم است: قار الذات و غیر قار الذات.

قار الذات آنستکه اجزاء آن موجود باشد مانند خط و سطح و جسم تعلیمی غیر قار الذات آنستکه تمام اجزاء آن در خارج موجود نباشد مانند امتداد

زمانی، که انقطاع هر جزئی از اجزاء زمان عین تکون و وجود جزء دیگر است.

خواجه نصیر الدین طوسی گوید: مقدار در اصطلاح حکماء کم متصل را گویند. و کم متصل دو قسم بود: یا قار الذات بود و یا غیر قار الذات.

وقار الذات آن بود که اجزائی که او را فرض کنند. باهم موجود توان یافت. و غیر قار الذات آن بود که هر گاه که او را اجزاء فرض کنند در حال وجود يك جزء دیگر اجزاء موجود نبود. و کم متصل قار الذات سه نوع بود: خط و او طول تنها بود، و عرض و عمقش نبود. (۲) و سطح و او را طول و عرض بود و عمق نبود (۳) و جسم و او را طول و عرض و عمق بود. (۴) و این جسم را تعلیمی گویند. و جسم را که نوع جوهر است جسم طبیعی. و وقوع جسم بر هر دو باشتراك محض بود. و بعضی این جسم را ثخن گویند یا عمق یا سمک و اما کم متصل غیر قار الذات یکنوع بود. و آن زمان است. (۵)

۱- شرح منظومه. سبزواری. ص ۱۳۳ ۲- خط: اگر بسیط را نهایت باشد آن نهایت او ناچاره خطی باشد و آن خط طولی باشد بی عرض و بیعمد یکی کمتر باشد از بعد های سطح. (رک. بالتفهیم ابوریحان بیرونی. ص ۶. مصحح آقای همایی)

۳- سطح: جسم ناچاره بی نهایت نبود بهمه سوها و نهایت او سطح است و این نام را از بام خانه گرفته و نیز او را بسیط گویند یعنی گزیده از ایراک سطح بر جسم گسترده است و سطح طول است و عرض و بس. (رک. بالتفهیم. بیرونی، ص ۴)

۴- جسم: آن چیز است که یافته شود بیودن و قائم بودن بتن خویش و جایگاه خویش بر کرده دارد و چیزی دیگر از آنکه مانده او بود باوی اندر جایگاه او نتوان بودن (رک. بالتفهیم، بیرونی مصحح آقای همایی، ص ۳)

۵- اساس الاقتباس، خواجه نصیر الدین طوسی، ص ۴۱ و ۴۰

گم منفصل

آنستکه اجزاء آن حد مشترك نداشته باشد . مانند اعداد .

ثانیهما یکون الاعداد فقط واول جسم و سطح ثم خط (۱)
محقق سبزواری در مصراع اول شعر مذکور برای گم منفصل و در مصراع دوم
برای گم متصل مثال آورده است .

خواجه نصیر طوسی در تعریف گم منفصل گوید :
«منفصل آن بود که اجزاء او را حد مشترك نبود ، مانند هفت چون آنرا بدو قسم
کنند بسه و چهار ، چه هیچ حد نباشد که نهایت يك قسم بود و بدایت دیگر ، » (۲)

خواص و لوازم گم

تضاد بطور کلی در انواع گم نیست ، در گم منفصل بعضی مقوم بعض دیگرند
مانند واحد لا بشرط نسبت بکلیه اعداد و در گم متصل بعضی عارض بعض دیگر
میشوند مانند اینکه خط عارض سطح و سطح عارض جسم تعلیمی میشود .
نصیرالدین طوسی گوید :

«از خواص گم آنستکه قابل تقدیر بود لذاته ، یعنی آنرا مقدر توان کرد و
بچیزی غیر او حاجت نبود در تقدیر او و اما اجسام که مقدر شود ، بواسطه کمیات
مقدر شود . پس گم قابل تقدیر بود لذاته و غیر او بواسطه او . و از لوازم کمیت آن
بود که تضاد ، بر او در نیاید ، و قابل اشد و اضعف نباشد » (۳)

کیف

کیف هیاتی است که در شیئی قرار دارد . و ذاتا قابل قسمت و نسبت نمیباشد .
الكيف ما قر من الیهات لم ينقسم و يقسم بالذات (۴)

نصیرالدین طوسی گوید :

«کیفیت هر هیاتی را خوانند که موضوع را بسبب او تقدیری لازم نیاید ، و در

۲- شرح منظومه . سبزواری . ص ۱۳۳ ۳ و ۲- اساس الاقتباس ، ص ۴۰ ۴- شرح
منظومه . سبزواری . ص ۱۳۴

و در تصوّر آن هیأت احتیاج نیفتد بتصوّر نسبتی غیر آن هیأت و مجموع این رسم دالّ باشد بر امتیاز کیفیت از دیگر مقولات . « (۱)

کیفیات بر چهار قسم اند: کیفیات نفسانی ، کیفیات مختصّ بکمیات ، کیفیات استعدادیه کیفیات محسوسه .

کیفیات نفسانی

هیأتی است که در نفس قرار میگیرد ، از قبیل علم و اراده و جبن و بخل .
 خواجه نصیرالدین طوسی گوید :
 « و آنرا حال و ملکه گویند (۲) . . . و آن هیأتی بود که اجسام ذو نفس را بسبب نفس ، یا نفوس را بمشارکت ابدان حادث شود مانند علوم و اعتقادات و ظنون و عدالت و عفت و شجاعت و سخاوت و دیگر فضائل و اضداد آن از رذائل و اخلاق نیک و بد ، و دیگر عوارض نفسانی چون خوف و غم و اندوه و خجلت و حیا و شادی و دوستی و دشمنی و خشم و کینه و صحت و مرض و امثال آن . (۳)

فرق حال و ملکه

هر چه از کیفیات سریع الزوال باشد مانند ظنون و اعتقادی که راسخ نشده باشد و مانند خشم و حلم و صحت و مرض و غم و اندوه و خجلت و حیا آنرا حال خوانند . و آنچه بطئی الزوال بود چون علوم و فضائل و رذائل و کینه و مانند آن آنرا ملکات گویند . (۴)

حال آن هیأتی بود که عارض شود و هنوز راسخ نشده باشد ، و چون راسخ گردد ملکه باشد ، پس نسبت حال باملکه چون نسبت طفل بود بامرد . (۵)

کیفیات مختصّه بکمیات

عبارتست از استقامت و انحنا و شکل که بکم متصل اختصاص دارد . و فردیت

۱- اساس الاقتباس . ص ۴۲ ۲- یعنی کیفیات نفسانی را ۳- اساس الاقتباس . ص ۴۴

۴ و ۵- ر ک . با اساس الاقتباس ، ص ۴۴

وزوجیت که بکم منفصل مخصوص است. صدر المتألهین شیرازی در این معنی گفته است
انه کیفیت تعرض اولاً لکمیتة وبواسطتها للجسم. (۱)

نصیرالدین طوسی گوید :

«کیفیتی بود که عارض شود کمیات را چون استقامت وانحناء در خط ، و چون استدارت واستواء در سطح ، و چون تغییر و تقبیب در جسم ، و چون شکل که ترییع و تمثلیت و تکعیب و مخروطی را شامل بود در سطح و جسم تعلیمی . و همچنین زاویه در این دو نوع و چون خلقت و آن هیاتی بود که بعد از اجتماع شکل ولون حاصل شود در سطوح اجسام طبیعی ، و چون زوجیت و فردیت و اولیت و ترکیب و دیگر عوارض کم منفصل در اعداد . » (۲)

کیفیات استعدادیه

عبارتست از استعدادات افعال و انفعالات و آنرا قوت و لا قوت میگویند .
قوت استعداد شدید است بعدم انفعال مانند مصحاحیت و صلابت . و لا قوت استعداد شدید است در انفعال مانند مراضیت و لینت .

صدر المتألهین شیرازی گوید :

انواع هذا القسم من الكيفية ثلاثة : الاول استعداد شديد على ان ينفعل كالمراضية واللين و يسمى 'باللا قوة' . والثاني استعداد شديد على ان لا ينفعل كالمصحاحية و الصلابة . والثالث استعداد شديد على ان ينفعل كالمصارعية وهذان القسمان يسميان بالقوة . (۳)

نصیرالدین طوسی گوید :

«نوع سیوم استعدادات افعال و انفعالات بود ، و آنرا قوت و لا قوت خوانند . و آن چنان بود که چون چیزی در موضوعی بقوت بود و طرف حصول و لا حصول را ترجیحی نه ، بعد از آن يك طرف را استعدادی حاصل آید که مقتضی رجحان آن طرف

۱- اسفار . ملا صدرا شیرازی . ص ۲۸۳ ج ۲ - ۲- رك . باساس الاقتباس ، ص ۴۵

۳- اسفار ، ملا صدرا ، ج ۲ ص ۳۶۲

باشد و لا محاله آن استعداد هیأتی باشد در موضوع ، پس اگر آن استعداد موجب ترجیح طرف صدور فعلی باشد از آن موضوع ، مانند هیأت مصراعی (۱) در مرد ، که مقتضی آن باشد که آسان قریب خود را در کشتی بتواند افکند ، یا موجب ترجیح طرف قابل نابودن موضوع انفعالات را ، مانند هیأت مصحاحی در مردم که مقتضی آن باشد که مزاج او از صحت بآسانی منحرف نشود و مانند هیأت صلابت در جسم که مقتضی قابل نابودن خرق و تفریق انفعال باشد ، بآسانی ، آن استعداد را قوت خوانند و اگر موجب ترجیح طرف قبول و انفعال باشد ، مانند هیأت انصراف و مراضی و لین ، آن استعداد را لا قوت خوانند . « (۳)

کیفیات محسوسه

کیفیاتی است که بوسیله حواس پنجگانه احساس میشود ،
نصیرالدین طوسی گوید :

«کیفیات محسوسه بحواس پنجگانه و آنرا انفعالیات و انفعالات خوانند ، و این نوع را نامی نگفته اند بیک لفظ مفرد و چون حواس پنج است این کیفیت پنج نوع شود . « (۴)

محسوسات بحسب بصر

الوان و اضواء و اشکال است .

خواجه نصیرالدین طوسی گوید :

«محسوس بحاسة بصر ، و آن الوان باشد ، چون سیاهی و سپیدی و سرخی و زردی و سبزی و کبودی ، و آنچه از ترکیبات آن خیزد ، و اضواء چون ضوء آفتاب و ماه و ستاره و آتش و غیر آن . « (۴)

محسوسات بحسب سمع

اصوات و نغمات است . خواجه نصیرالدین طوسی گوید :

۱-ظاهراً باید مصراعی باشد منسوب بمصارع ۲-نقل از اساس الاقتباس ، ص ۴۴ و ۴۵

۳-اساس الاقتباس ، ص ۴۴ و ۴۵ ۴-اساس الاقتباس . ص ۴۲ و ۴۳

« محسوس بحاسته سمع و آن اصوات باشد و کیفیاتی که در اصوات باشد که بسبب آن اصناف حروف حادث شود . و دیگر کیفیات که موجب گرانی و تیزی و بلندی و پستی و التذاز و تنفر اصوات شوند . » (۱)

محسوس بحس شم

« محسوس بحس شم و آن بویهای خوش و ناخوش بود ، و انواع آن . » (۲)

محسوس بحس ذوق

« محسوس بحس ذوق و آن طعوم نه گانه بود یعنی : شیرینی و ترشی و شوری و تیزی و تلخی و دسومت و عفوصت و قبض و تفاهت و همچنین آنچه از آن مرکب شود » (۳)
کیفیت پیدایش طعوم در این بیت ذکر شده است :

حل حرافت حغ مرارت شور حم	بل حموضت بغ عفوصت قبض بم
مل دسم مغ حلو باشد مم تفه	طعمها زین جمله آمد ملتئم

محسوس بحس لمس

عبارت از حرارت و برودت و رطوبت و بیبوست که با وائل ملموسات معروف است . ولینت و خشونت و لزوجت و امثال اینها که از ثوانی ملموسات بشمار میرود . نصیرالدین طوسی گوید :

« محسوس بلمس و آن کیفیات اربعه بود یعنی حرارت و برودت و رطوبت و بیبوست و توابع آن ، مانند خشونت و ملاست و ثقل و خفت و آنچه بدان ماند . » (۴)

انفعالیات و اتصالات

« و این کیفیات دو گونه بود : راسخ مانند زردی زر و سرخی خون ، و غیر راسخ چون سرخی خجل و زردی وجل . و اول را انفعالیات خوانند و دوم را انفعالات . و امتیاز میان این دو بامور عارضی باشد نه بامور ذاتی ، چه رسوخ و عدمش از عوارض ماهیت بود نه از مقومات . » (۵)

محقق سبزواری گوید :

«الکلیفیات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سمیت انفعالیات لانفعال الحواس عنها و لكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر ، وان كانت غیر راسخة كحمرۃ الخجل وصفرة الوجہ سمیت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ینفعل . » (۱)

در بیان حقیقت علم

علم نوعی از وجود است و مراتب آن بشدت وضعف تفاوت دارد . و عبارتست از :
 مرتبه اول واجب الوجود . در این مرتبه علم عین ذاتست .
 مرتبه دوم جواهر عقول که از سنخ وجود و عالم بذات خود میباشد .
 مرتبه سوم جواهر نفوس که اینها هم از سنخ وجود و عالم بذات خود میباشد .
 مرتبه چهارم جواهر ذهنی ، زیرا کلیات جواهر در ذهن جواهرند و پیر تو وجود نفس موجود میباشد .

مرتبه پنجم بنابر قول مشهور کلیفیات نفسانی است . ولی بنابر تحقیق ، علم عین اشراق نفس و از سنخ وجود است .

مرتبه ششم معنای اضافی انتزاعی است که در فارسی بلفظ دانش از آن تعبیر میشود . برخی از فلاسفه قدیم علم را کیف نفسانی دانسته و برخی انفعال و برخی اضافه .

توضیح اقوال

هر گاه چیزی تعین کرد ، ذهن از معلوم بالذات منفعل میشود . و بعد از مقایسه معلوم بالذات با معلوم بالعرض میان آنها اضافه ای بوجود میآید . پس علم وجود صورتی است که در ذهن حاصل میشود ، و انفعال اضافه بتبع آن تحقیق پیدا میکند . در اینصورت قائلین بانفعال اضافه مغالطه نموده اند و ما بالعرض را در مکان ما بالذات قرار داده اند .

تقسیم علم

علم دو قسم است : حصولی و حضوری . حصولی آنستکه معلوم بواسطه صورت

خارجی در ذهن حاصل شود .

حضور آنتسکه معلوم بدون صورت خارجی در ذهن عالم حاضر باشد مانند علم واجب الوجود بذات خود ، و علم علّت بمعلول وفانی بمقتی فیه .

علم باعتبار دیگر دو قسم است : اجمالی و تفصیلی .

علم اجمالی : ملکه بسیطه ایست که معلومات عدیده داشته باشد و شخص عالم در وقت حاجت از آن استمداد جوید .

علم تفصیلی . احضار معلوماتست بصورت‌های متمایزه .

علم باعتبار دیگر دو قسم است فعلی و انفعالی .

علم فعلی : انشاء معقولاتست در ذهن بطوریکه بر طبق آن معلوم بالعرض تحقیق

یابد ، مانند نقشی که مهندس در ذهن رسم نماید و بر طبق آن ساختمانی بوجود آورد .

علم انفعالی آنتسکه ذهن از صورت اشیاء خارجی منفعل گردد .

در این دو قسم اخیر علم و معلوم متعاکس میشود . یعنی در علم فعلی ، علم سبب

معلوم ، در خارج میشود ، و در علم انفعالی معلوم خارجی سبب علم است .

خواجه ابوالهیشم احمد بن حسن جرجانی در مراتب علم گوید :

کسی که رنج نبرداشتست از تعلیم	بعضی علم نباشد بسیش دست گذار
چو حد علم نداند و حد عقل که چیست	سخن گزافه بگویند ، شرم نی و نه عار
ز علم باری بر علم خود قیاس کنند	شدند لا جرم از راه راستی بیزار
میان مدرک و ادراک فرق باید کرد	اگر شدستی از خواب غافلی بیدار

و محمد بن سرخ نیشابوری در شرح آن گفته است : علم یکی است از افاضتها و

عقل پس عقل از علم ما فاضل تر و بزرگوار تر است . فاما علم ایند از عقل اول که

مبدع نخستین است ، فاضل تر که قوام و ثبات عقل بدوست ، و پدید آمدنش بدو بوده

است . و آن بیچارگان که نگه کردند و غلط کردند که فرق نکردند میان علم ایند

و میان علم خویش ، تا آن محالها بگفتند ، اگر این فرق بکردندی . صواب بودی (۱)

حاصل بحث از اشعار خواجه ابوالهیثم و شرح محمد بن سرخ اینست که مرتبهٔ اول علم، علم واجب الوجود و مرتبهٔ دوم علم عقول و مرتبهٔ سوم علم نفوس است، و بعضی تفاوت مراتب را نفهمیده و هر يك را بدیگری قیاس کرده اند. و مقصود از سطر چهارم: میان مدرك و ادراك فرق باید کرد اگر شدستی از خواب غافلی بیدار اینست که مدرك عقل فعال است که افاضهٔ ادراك از جانب اوست و ادراك همان صورت علمیّه نفس است.

اقسام هفتگانهٔ اعراض نسبیّه

اعراض هفتگانه عبارتست از: این، متی، جده، وضع، مضاف، فعل، انفعال.

این

بودن جسم است در مکان خود

متی

بودن جسم است در زمان، یا در طرف زمان و آن آن بود، (۱)

محقق سبزواری در تعریف این و متی گوید:

هیأت کون الشیء فی المكان این متی الیهیات فی الزمان (۲)

این هیأت: بودن چیزی است در مکان خاص مانند «بر تخت نشستن»

متی: هیأت انتساب چیزیست بزمان خاص خود مانند «جامهٔ پارینه» (۳)

جده

هیأت احاطهٔ شیئی است بشیئی دیگر، بطوریکه در انتقال ملازم یکدیگر باشند

مانند، زنده پوشی و خوش لباسی. (۴)

محقق سبزواری در تعریف جده گوید:

هیأت ما یحیط بالشیء جده بنقله لنقله مقیده (۵)

۱- اساس الاقتباس. ص ۵۰ ۲- شرح منظومه سبزواری. ص ۱۳۸ ۳- رك بمنطق نگارنده. ص ۵۶ ۴- رك: بمنطق تألیف نگارنده. ص ۵۶ ۵- شرح منظومه. ص ۱۳۸

خواجه نصیرالدین طوسی گوید :

« دیگر مقوله جده و ملك وله است . و این هر سه نامها این مقوله است . و آن نزدیک متقدمان ، بودن چیز است چیزی را ، مانند علم و شجاعت و صحت و جمال و مال و فرزند و مکان ، و امثال آن زید را . و نزدیک متأخران هیأتی است که جسم را باشد بسبب نسبت او با ملاصق یا محیطی یا شاملی که منتقل باشد با انتقال آن جسم ، مانند تلبس و تسلیح و تقصص و تزین و تنعل و غیر آن . و بعضی از آن ذاتی بود ، چون بودن حیوان در پوست خود . و بعضی عرضی بود چون پوشیدگی بجامه و بعضی کلی بود ، چون پوشیدگی بکل و بعضی جزوی بود ، چون پوشیدگی بجزو . » (۱)

وضع

هیأتی است که از دو نسبت برای شیئی حاصل میشود ، یکی از نسبت بعض اجزاء ببعض دیگر ، و دیگری نسبت اجزاء با خارج مانند ایستادن و نشستن .
محقق سبزواری گوید :

الوضع هیأت لشیئی حاصلًا من نسبة الاجزاء بعضها الى بعض و من نسبتها لخارج
للكون بالحس مشارقیدی (۲)

نصیرالدین طوسی در تعریف وضع گوید :

« و آن هیأتی باشد که هر کس را حاصل شود بسبب نسبی که اجزاء او را با یکدیگر و نسبتی که اجزاء او را با جهات عالم افتد مانند قیام و قعود ، و استقلال (۳) و انبطاح (۴) و غیر آن . » (۵)

وضایف

نسبت مکررّه است میان دو چیز بطوریکه تعقل هر يك منوط بتعقل دیگری باشد مانند : ابوت (۶) و بنوت (۷)

۱- اساس الاقتباس ، ص ۵۱ ۲- شرح منظومه . سبزواری . ص ۱۳۹ ۳- استقلال برقفا خفتن (منتهی الارب) ۴- انبطاح : بر روی افتادن (منتهی الارب) ۵- اساس الاقتباس . ص ۴۹ ۶- ابوت : پدر شدن (غیاث اللغه) ۷- بنوت : پسر و فرزندی (غیاث اللغه)

نصیرالدین طوسی گوید :

«مضاف از مقوله های بزرگ است که بیشتر موجودات را عارض شود . و در رسم او گفته اند مضاف امری باشد که ماهیت آن بقیاس با غیر آن ماهیت معقول باشد . و این رسم بحسب شهرت است نه رسمی حقیقی ، چه پدر مثلاً که مضاف است امریست که ماهیت او بقیاس با پدر معقول تواند بود ، پس مضاف بود و مضاف از آنجا که ذات اوست از مقوله جوهر است . و یک چیز بحسب ماهیت نشاید که از دو مقوله بود ، پس مضاف بحقیقت آن هیأت باشد که پدر بآن پدر است ، و آن پدریست ، چه پدر بی این هیأت مردی بود ، و از مقوله جوهر بود ، و پدری هیأتی است نه از مقوله جوهر و نه از مقوله دیگر ، الا از مقوله مضاف . و پدر مجموع این دو معنی است ، که یکی از جوهر است و یکی از مضاف . و بحسب این تحقیق معلوم شود که در رسم مضاف حقیقی قیدی زیادت باید کرد تا مضاف مشهور از آن جدا شود . و آن چنان بود که گویند :

مضاف امری باشد که ماهیت آن بقیاس با غیری معقول بود و او را وجودی دیگر جز این نباشد ، چه پدری باین صفت است و او را جز این معنی وجودی دیگر نیست ، اما پدر را بجز این معنی وجودی دیگر است و آن جوهر بودن او است « (۱)

فعل

تأثیر تدریجی شیئی است در شیئی دیگر مانند تأثیر آتش در آب برای گرم کردن آن .

انفعال

تأثیر تدریجی شیئی است از شیئی دیگر مانند گرم شدن آب از آتش .
محقق سبزواری مقوله فعل و انفعال را در این شعر بایجاز و اختصار آورده است
الفعل تأثیراً بدا تدرجاً تأثیر کذاک الانفعال جا (۲)

نصیرالدین طوسی گوید :

«دیگر مقوله ان یفعل و مقوله ان ینفعل و آن دو مقوله است ، یکی دال بر هیأتی

که مودی فعل را باشد از آن روی که مؤثر بود در وقت تأثیر. و دیگر دال بر هیأتی که فاعل فعل را باشد از آن روی که متأثر بود در وقت تأثیر. و لا محاله وجود آن بر سبیل تجدّد و انصرام بود، پس غیر قار الذّات باشد مثال فعل چون قطع و احراق و مثال انفعال چون تقطیع و احترام. (۱)

مقولات عشر را خواجه در این يك بیت نظم کرده:

مردی، دراز، و نیکو، مهتر، بشهر، امروز

جوهر، کم، کیف، اضافه، این، متی

با خواسته، نشسته، میکرد، خویش فیروز

ملك، وضع، فعل، انفعال

این شعر را خواجه ببحر مضارع اُخرَب گفته و قطب الدّین شیرازی شاگرد او نیز

مقولات را در این بیت:

کل، ببستان، دوش، درخوشتَر اِباسی، خفته بود

جوهر، این، متی، ملك، وضع

يك، نسیم، از کوی جانان، خاست، خرّمتر شکفت (۲)

کم، کیف، اضافه، فعل، انفعال

ببحر رمل مَثْمَن نظم کرده است. و شاعر دیگر در مقولات گوید:

ز جوهر و کم و کیف و متی و وضع و جدّه ز این و فعل و قبول و مضاف حظّ داری (۳)

و این شعر از مزاحفات بحر مجتث است.

پایان الهیات بالمعنی الاعم

۱- اساس الاقتباس، ص ۵۱

۲- این شعر و بیت پیش از آن از کتاب احوال و آثار خواجه تألیف آقای مدرس رضوی

ص ۶۰ نقل شد. ۳- نقل از تاریخ معجم

چون الهیات بالمعنی الاعم به بحث جواهر واعراض پایان یافت . میپردازیم به بحث الهیات بالمعنی الاخص بعون الله وتيسره .

الهیات بالمعنی الاخص

عبارتست از بحث اثبات واجب الوجود وصفات وافعال او .
الهیات بالمعنی الاخص جزء امور عامه است با این تفاوت که در امور عامه وجود و عوارض موجود مورد بحث قرار میگیرد و در الهیات بالمعنی الاخص اثبات واجب الوجود و صفات وافعال او مورد بحث است . و علم طبیعی و ریاضی از این بحث خارج است زیرا موضوع علم طبیعی جسم و موضوع علم ریاضی مقدار است .

ماء شارحه چیست؟

آنستکه بوسیله آن از شرح لفظ پرسش میکنند مانند « ما العنقا ، عنقا چیست؟ و در پاسخ آن گویند، مرغی است . پس اگر بوسیله ماء شارحه از شرح لفظ واجب الوجود پرسند، کوئیم : ذاتی است متحقق بخود و معلول غیر نیست . یعنی بنفس خود تحقق دارد نه بوجود زائد . محقق سبزواری در پاسخ این پرسش ذات بذاته حق را مصداق لفظ موجود قرار داده است در این شعر :

ما ذاته بذاته موجود الحق العلی صفاته

تا اینکه تعیین مصداق نکرده باشد .

اثبات واجب پیرهان لمی

در عالم بیش از سه چیز تصور نمیشود : وجود و ماهیت و عدم . از این سه چیز وجود، واجب الوجود است ، زیرا در غیر اینصورت یا باید ماهیت علت وجود باشد و یا عدم ، چون ماهیت و عدم نمیتوانند علت وجود باشند خلف فرض لازم میآید و ناگزیر باید وجود ، واجب الوجود باشد .

اثبات واجب پیرهان انی

متکلمین در اثبات واجب الوجود میگویند : وجود دو مرتبه دارد، واجب و ممکن وجود ممکن مستند است بوجود واجب ، و در صورت امکان واجب یا دور لازم میآید یا

تسلسل . و چون دور و تسلسل باطل است ، میگوییم علت ممکنات ، واجب الوجود است .

اثبات واجب بطریق حکمای طبیعی

حکمای طبیعی وجود واجب الوجود را از طریق حرکت بسه بیان اثبات میکنند
بیان اول از نفس حرکت . بیان دوم از حرکت فلک ، بیان سوم از حرکت نفس .

بیان اول از طریق نفس حرکت

عبارتست از اینکه هر متحرّکی باید منتهی شود بمحرّکی که متحرّک نباشد
والّا دور و تسلسل لازم میآید . نظامی گفته است :

بلی در طبع هر داندۀ ای هست که بر ، کردندۀ گردانندۀ ای هست

بیان دوم از طریق حرکت فلک

حرکات افلاک از روی شهوت و غضب و ایصال منافع مادون خود نیست ، بلکه
شوقی و ارادی و از روی توجّه بواجب الوجود است یا آنچه بدو منتهی میشود .

بیان سوم از طریق حرکت نفس

نفس در آغاز امر در مرتبه عقل هیولانی و ظلمت جهل میباشد ، و باید مخرج
فاعلی او را از نقص بکمال برساند ، این مخرج یا واجب الوجود است یا چیزیکه باو
منتهی گردد .

این نفس بمخرج غائی نیز احتیاج دارد ، زیرا حرکت ناگزیر بسوی جایی است
و باید بمقصودی برسد ، و پیداست که نفس بهر مقصودی برسد درنگ نمیکند تا اینکه
بمقصود کلّ برسد و او واجب الوجود است ، « الا بذکر الله تطمئنّ القلوب » (۱)

و اینجاست که نفس از مرتبه اضطراب بمرتبه اطمینان رسیده و در این معنی است
ایه شریفه « یا ایتهما النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیه مرضیه » (۲)

فایده

صاحب شوارق میگوید : مقصود از لفظ « یا غایه منای » در او را ، و « یا غایه الغایات »
در لسان حکماء منتهای حرکت واجب الوجود است . بر خلاف عقیده متکلمین که غایه

الغایات را بدست آورن پاداش و رهایی از عذاب میداند .

قول صدر المتألهین در اسفار

صدر المتألهین شیرازی در کتاب اسفار گوید : راهبای اثبات واجب بسیار است ولی بعضی از آنها از بعضی دیگر استوار تر و بهتر است چنانکه در آن برهان که حدّ وسطش ذات واجب الوجود باشد ، راه مقصود عین مقصود و آفتاب دلیل آفتاب خواهد بود ، و این راه صدّیقین است که بر وجود واجب ، استشهاد ، بخود واجب ، میکنند ، نه بچیز دیگر ، و از ذات او بصفتش و از صفاتش بافعالش یکی پس از دیگری استدلال میکنند و آیه شریفه « اولم یکف ربّک انّه علی کلّ شیئی شهید » (۱) بر همین دلیل گواه است .

و متکلمین و طبیعیین و دیگران برای معرفت واجب الوجود و صفاتش بواسطه چیز دیگر توسّل میجویند مانند امکان برای ماهیت و حدوث برای خلق و حرکت برای جسم و اگرچه اینها نیز دلیل بر ذات و صفات او است ولی راه صدّیقین که پیش از این ذکر کردیم استوارتر و شریفتر است . و آیه شریفه « سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتّی یتبین لهم انّه الحق » (۲) با ایندلیل مطابقت دارد .

قول ناصر خسرو در اثبات صانع

مصنوعات بعضی دانشی و خوددنی و دیدنی و جز آنست و بعضی داننده و خورنده

و بیننده و جز آنست ، پس صنع اندر ایندو مصنوع بخلاف یکدیگر رونده است و فعل بخلاف یکدیگر جز بدانش نباشد از فاعل و صنع اندر جسم که اثر پذیر است اثر است و اثر اندر اثر پذیر از اثر کننده دلیل باشد و اثر کننده جز اثر پذیرنده باشد ، پس تو اکنون مر آن اثر کننده را که اثر کردن او بدانش ظاهر کردیم خواهی صانع کوی و خواهی نام دیگر نهش چون دانستی که او جسم نیست از بهر آنکه اگر جسم بودی اثر پذیر بودی و اندر او اثر کننده دیگر لازم آمدی (۳)

۱ و ۲-سوره فصلت آیه ۵۳

۳-زاد المسافرین ، حکیم ناصر خسرو . ص ۱۶۵ طبع برلین

محقق سبزواری در اثبات واجب الوجود گفته است :

اذا الوجود كان واجباً فهو

ومع الامكان قد استلزمه (۱)

یعنی اگر وجود ، واجب الوجود باشد فهو المطلوب و اگر ممکن الوجود باشد حتماً بایستی بواجب الوجود منتهی گردد ، زیرا در غیر اینصورت دور یا تسلسل لازم میآید ، الموجودان كان واجبا فهو المطلوب والآ استلزمه لاستحالة الدّ وروالتسلسل (۲)

قول فیضری در شرح فصوص محیی الدین عربی

الوجود واجب لذاته از او كان ممكناً لكان له علّة موجودة فيلزم تقدّم الشيء على نفسه لا يقال الممكن في وجوده لا يحتاج الى علّة وهو غير موجود عند نالكونه اعتبارياً لانّ لا نسلم انّ الاعتباری لا يحتاج الى علّة فانه لا يتحقق في العقل الاّ باعتبار المعبر فهو علته وايضاً المعبر لا يتحقق في الخارج الاّ بالوجود اذ عند زوال الوجود عند مطلقاً لا يكون الاّ عدماً محضاً فلو كان اعتبارياً لكان جميع ما في الوجود ايضاً اعتبارياً اذ الماهيات منفكة عن الوجود امور اعتبارية وهو ظاهر البطالان وتعقل الشيء نفسه لا يخرج عن كونه امراً حقيقياً ولانّ طبيعة الوجود من حيث هي حاصلّة للوجود الخاصّ الواجب وهو في الخارج فيلزم ان يكون تلك الطبيعة موجودة فيه لكن لا بوجود زائد عليها وحينئذ لو كانت ممكنة لكانت محتاجة الى علّة ضرورة (۳)

خواجه نصیرالدین طوسی در رساله اثبات واجب گوید :

و باید دانست که ارباب علم اصول دین در اثبات صانع بچهاروجه استدلال کرده اند : اول بامکان ذوات ، دوم بامکان صفات ، سوم بحدوث ذوات ، چهارم بحدوث صفات ،

چون مقصود مااختصار است وجه سیم را نقل میکنیم و برای سه وجه دیگر باید خوانندگان باصل رساله رجوع فرمایند .

وجه سیم - که استدلال بحدوث ذوات است ، آنستکه اجسام با سرها محدثند . و

۱- شرح منظومه . ص ۱۴۱ طبع تهران ۲-خواجه نصیرالدین طوسی . متن تجرید

ص ۱۷۲ کشف المراد ۳- شرح فصوص محیی الدین عربی

هر محدث در وجود خود محتاج بود بمحدث ، پس اجسام باسرها محتاج باشند بمحدثی و آن محدث روا نباشد که جسم بود ، که اگر جسم بوده باشد ، لازم آید که او محدث نفس خود بود . و این محال است . (۱)

اثبات توحید

برای اثبات توحید چند برهان اقامه کرده اند :

برهان اول در اثبات توحید

اگر وجود ذاتاً واحد باشد، توحید ثابت است و اگر ذاتاً کثیر باشد باید واحد در عالم یافت نشود و اگر ذاتاً نه واحد باشد و نه کثیر ، لازم می آید که واجب الوجود در وصف وحدت معلول دیگری باشد .

برهان دوم در اثبات توحید

اگر واجب الوجود متعدد باشد ، در وجوب وجود مشترك خواهد بود و باید مابه الامتیازی باشد که هر يك را از دیگری جدا نماید و این مستلزم ترکیب میشود .

امام فخر رازی برهان حکما را در اثبات توحید چنین بیان میکند :

« اگر در وجود، دو واجب الوجود باشد آن هر دو واجب الوجود در واجب الوجودی برابر باشند و در تعیین و تشخیص برابر نباشند و آن چیز که در آن برابر باشند غیر آنست که در آن برابر نباشند ، پس وجوب وجود هر يك، غیر تعیین او باشد الخ ، (۲)

برهان سوم در اثبات توحید

چون حقیقت وجود بسیط است و موضوع و ماهیت و هیولی ندارد ، تعدد و اثثنیت در او اعتبار نمیشود .

این معنی را محقق سبزواری در نهایت ایجاز و لطافت بیان کرده است .

اما الوجود ما له من ثان لیس قرأ وراء عبّادان

قول فارابی در فصوصی

فارابی در اثبات توحید گوید « وجوب الوجود لا ینقسم بالحمل علی کثیرین

۱- رساله اثبات واجب . ص ۳ ضمن مجموعه رسائل ، انتشارات دانشگاه شماره ۳۰۸

۲- رساله کمالیه امام فخر رازی ص ۵۰ - انتشارات دانشگاه

مختلفین بالعدد والآ لكان معلولاً له ، (۱)
و مقصود اینستکه واجب الوجود نوع نیست و الآ در تعینات و تشخصات افراد
معلول خود خواهد بود .

در تشیی تعدد صانع عالم

چون تعدد عالم مستلزم خلاء است و عالم حسن منحصر بیک عالم نیست ، در
اینصورت اگر صانع عالم متعدد باشد ، توارد دو علت مستقل بر معلول واحد شخصی
لازم میآید

فخر رازی گوید : « و اگر دو عالم باشد باید که هر دو کره باشد و لامحاله میان
ایشان خلاء افتد ، لکن خلاء محال است ، پس وجود دو عالم محال باشد . » (۲)

شبههٔ این گهر نه

ابن کمونه گفته است : چه مانعی دارد که دو واجب الوجود بسیط الذات و
مجهول الکنه در عالم موجود باشد و وجوب وجود بر هر دو صدق نماید . ؟

جواب شبهه

در پاسخ او گفته اند : انتزاع مفهوم واحد از دو ذات بسیط مختلف الکنه
محال است .

دفع شبههٔ ثنویه به مشرب ارسطاطالیسی

ارسطاطالیس حکیم وجود را پنج قسم دانسته : ۱- خیر محض ۲- شر محض
۳- غالب الخیر ۴- غالب الشر ۵- متساوی الطرفین .
قسم اول حتماً باید ایجاد شود . زیرا ترك آن موجب شر محض میشود .
قسم دوم نباید ایجاد شود ، و بر واجب الوجود روا نیست .
قسم سوم باید ایجاد شود ، زیرا ترك آن موجب پدید آمدن شر کثیر و خیر قلیل
است و این ترجیح مرجوح بر راجح خواهد بود .

۱- فصوص ، فارابی . ص ۳۲ چاپ سنگی ۲- نقل از رسالهٔ کمالیه تألیف فخر رازی

ص ۸۶ ، از انتشارات دانشگاه شماره ۳۶۲

قسم چهارم بر واجب الوجود روا نیست زیرا شرّ آن بیشتر است .
 قسم پنجم هم روا نیست زیرا ترجیح بلا مرجح لازم میآید یعنی فعل وترك فعل
 مساوی میگردد .

از این اقسام دانسته میشود که مبدء ، واحد است وبدو مبدء نیازی نیست .

مشرّب افلاطون

افلاطون شرور ، را از قبیل امور عدمیه دانسته وموجودات را خبر محض میداند ،
 وتأثیراتی که از اعدام وجود ها دیده میشود باعدام ملکات استناد داده میگوید : اصلاً
 شرّی در عالم وجود ندارد ، تا مبدئی داشته باشد .

واز اینجاست که گویند : قتل از لحاظ توانایی قاتل وتندی آلت قطع وپذیرفتن
 عضو مقتول شرّ نیست ، بلکه آن از لحاظ زوال حیات شخص مقتول است و آن قید
 عدمی ودیگر قیود وجودی واز قبل خیرات میباشد . وعبارت لاهیجی در شوارق اینست :
 «القتل لبشر من حیث ان القاتل کان قادراً علیه ولا من حیث ان اللّالة
 كانت قاطعة ولا من حیث ان عضو المقتول کان قابلاً للقطع بل من حیث انه ازال
 الحیة عن ذلك الشخص وهو قید عدمی وباقی القیود الوجودیة خیرات (۱)

در بساطت و واجب الوجود

واجب الوجود بسیط است ، اجزاء حدیه وماده وصورت خارجی وزهنی ومقداری ندارد
 زیرا اگر اجزاء داشت وهمه آنها واجب بودند ، تعدّد واجب لازم میآمد ، یعنی هر کدام
 واجب الوجود مستقلاً بودند ، وارتباطی باهم نداشتند ، با اینکه باید اجزاء مرکب با
 هم ارتباط داشته باشند ، واکر فرض کرده شود که اجزاء بهم نیازمندند ، انقلاب واجب
 بممکن لازم میآید .

در تقسیم صفات

صفات واجب الوجود چهار قسم است :

۱- صفات سلبيه ۲- صفات حقیقیه محضه ۳- صفات حقیقیه ذات اضافه ۴- صفات

اضافیه محضه .

صفات سلبیه

بوسیله این صفات سلب نقص از واجب الوجود میشود ، اعمّ از اینکه بتوسط حرف سلب باشد یا نه مانند ، آنه لیس بجسم . و قدوسیت که بمعنی سلب ماده بالمعنی الاعم میباشد .

صفات حقیقیه محضه

این صفات را صفات کمالیه گویند و برای ذات واجب الوجود محقق است و در اینها اضافه بغیر اعتبار نمیشود مانند حیات ذاتی و وجوب ذاتی و علم بذات .

صفات حقیقه ذات اضافه

این صفات را نیز صفات کمالیه گویند و در مفهوم اینها اضافه بغیر اعتبار شده است مانند علم بغیر و اراده بغیر و قدرت بغیر .

صفات اضافیه محضه

این صفات عبارتند از اضافه وانتساب میان موصوف و صفت مانند عالمیت و قدرت که عبارتست از نسبت میان علم و معلوم و قدرت و مقدور .

در بیان اینکه کدامیک از صفات هین ذاتست و کدامیک زائد بر ذات

صفات حقیقیه محضه و حقیقیه ذات اضافه عن ذات واجب الوجود است بدو برهان :

برهان اول

اگر ذات واجب الوجود از صفات مذکوره خالی باشد ، مسلماً باضداد آنها متّصف نخواهد شد . و برای بدست آوردن کمال باید آماده باشد ، در اینصورت اگر موضوع تهیوه ، امکان ذاتی فرض شود ، امکان از لوازم ماهیت خواهد بود و پیش از این ثابت شد که واجب الوجود ماهیت ندارد .
و اگر موضوع تهیوه ، امکان استعدادی فرض شود ، حامل آن باید ماده باشد و ماده بصورت نیازمند است ، و بر این فرض ترکیب و احتیاج لازم میآید .

برهان دوم

اگر صفات مذکوره خارج از ذات فرض کرده شود ، عرضی و معلّل خواهد بود ، واتّحاد فاعل وقابل لازم آید . زیرا فاعل وقابل عین ذات او میباشد . صفات اضافیّه محضه از مقام ذات بکلی خارج است ، زیرا اگر عین ذات باشد لازم آید که ذات اعتبار صرف باشد . صفات سلبيه نیز از مقام ذات خارج است ، زیرا مراد از صفات سلبيه ، سلب نقائص از ذات واجب الوجود است . پس اگر گوئیم : او جوهر نیست ، مقصود سلب ماهیّتی است که در حدّ جواهر اخذ گردیده و الاّ قیام بذات که خاصیت جواهر است شدید ترین آن برای واجب الوجود میباشد .

اتّحاد صفات در واجب الوجود بحسب مصداق

چون صفات حقیقیّه واجب الوجود تمام از سنخ وجود است ، و وجود حقیقت واحد ، وامتیاز مراتب آن بشدتّ وضعف میباشد ، بنابراین تمام صفات حقیقیّه از سنخ وجود وعین حقیقت او خواهد بود . وباتعدّد واختلاف مفاهیم تنافی ندارد مانند توصیف ذات بوصف قدرت و علم و اراده ومشیت ورضاء وجز آن از صفات واسماء که همه از يك مصداق انتزاع گردیده اند .

در ذکر اقوال متکلمین در حقیقت صفات واجب الوجود

اشاعره صفات واجب الوجود را زائد بر ذات وقديم میدانند ، واین درست نیست زیرا موجب تعدّد قدما خواهد بود . معتزله ذات واجب الوجود را از صفات کمال خالی دانسته گفته اند : ذات او در آثار نایب مناب صفات است .

این گفتار هم بی اساس است . زیرا ذات را از صفات خالی دانسته اند . محقق سبزواری این دو مذهب را در شعر زیر آورده است :

والا شعری باز دیاد قائله و قال بالنیابة المعتزله

کرامیه (۱) و مجسمه صفات کمالیه را زائد بر ذات و حادث دانسته اند ، این گفتار نیز بر اساسی نیست . زیرا بتجسم ذات و عروض صفات قائل گردیده اند .

در بیان اینکه خداوند عالم بذات خویش است

خداوند بذات خود علم دارد ، زیرا عقول طولیه و عرضیه را که عالم بذات خویشند آفریده ، و معلوم است که معطی شیئی فاقد شیئی نیست ، چنانکه محقق سبزواری گفته است :

و هو تعالی عالم بالذات از منه وجود عالمی الذات اخذ (۲)

هر مجردی عاقل است

هر موجود مجردی ممکن است معقول واقع شود ، یعنی برای معقولیت آن مانعی است و بامکان عام که دارای دو فرد است یکی امکان خاص و دیگری وجوب این امر تحقق مییابد . پس در صورت عدم امتناع این امر ، واجب المعقولیت او بالفعل است و بحکم تضایف مستدعی عاقل بالفعل میباشد . و چون در این مقام عاقل دیگری نیست ناگزیر همان ذات مجرد معقول عاقل بالفعل خواهد بود .

در علم واجب الوجود بمعلولات

چون واجب الوجود بسیط و جامع تمام وجودهاست ، بنابراین هم بذات خود و هم بذات غیر داناست ، زیرا علم بسبب مستلزم علم بمسبب است ، چنانکه علم بذات علم بحیثیات مقتضیه معلولات هم هست ، و تخلف مسبب از سبب معقول نیست . پس در عین اینکه عالم بذات خود میباشد علم بمعلولات نیز دارد . مانند منجم و طبیب که از سبب بی بمسبب میبرند و از خسوف و مرض خبر میدهند .

اقوالی که در علم واجب الوجود است

برخی از فلاسفه گفته اند : خداوند علم بذات خود ندارد ، زیرا علم از مقوله اضافه است و برای او طرف اضافه نیست .

برخی از فلاسفه دیگر گفته اند : علم بذات خود دارد ، ولی علم بمعلولات ندارد

۱- گروهی که بمحمد بن کرام منسوبند ، و بجوهریت باری اعتقاد دارند (ناظم الاطباء)

۲- شرح منظومه . سبزواری . ص ۱۵۷

زیرا علم بمعلولات بنا بر قول حکماء مشاء مستلزم ارتسام صورت است در ذات ، و لازمه
ارتسام صورت، تعدّد قدما میباشد .

معتزله میگویند : علم خداوند ثابتات ازلیّه ، یعنی ماهیات ثابتّه در عین میباشد
این ماهیات نه موجودند ، نه منفی ، بلکه در خارج واسطه میان نفی و وجود میباشد .
و این قول بر اساس درست نیست .

قول محی الدین عربی

محی الدین عربی و پیروان او میگویند : علم واجب الوجود اعیان ثابتّه اند که
لازمه اسماء و صفات میباشد ، این قول نیز بر اساس درستی نیست ، زیرا ماهیات قبل
از وجود تحقق نداشته ، بلکه اعتبار صرف بوده اند ، بعلاوه علم خدا قدیم است در صورتیکه
اسم و رسم حادث میباشد .

قول افلاطون الهی

افلاطون الهی گوید : علم واجب الوجود . مثل نوریه و ارباب انواع میباشد ، وجود
اینها پیش از افراد وجود طبیعی خود بوده است ،

قول شیخ اشراق

شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی گوید : تمام موجودات علوی و سفلی حضوراً
نزد واجب الوجود تحقق دارند .

و نیز از سخنان اوست : صفحات الاعیان عند الله کصفحات الازهان عندنا

قول ثالیس ملطی

ثالیس ملطی گفته است ، علم خداوند بعقل اول حضوری و نسبت بسایر موجودات
ارتسامی است ، زیرا صورتهای موجودات در عقل اول ارتسام یافته است

قول انگیسمایس و ابوعلی سینا و ابونصر فارابی

انگیسمایس حکیم و شیخ الرئیس ابوعلی سینا و ابونصر فارابی گفته اند : علم
واجب الوجود عبارتست از صورتهائی که بطور علم فعلی در ذات او ارتسام یافته مانند نقشه ای
که مهندس در ذهن خود تنظیم کرده ، بر طبق آن ساختمان میکند .

قول فرفوروس حکیم

فرفوروس حکیم از اعظم حکماء مشاء است وی علم واجب الوجود را مانند اتحاد عاقل و معقول متحد با ذات دانسته است .

برخی از متأخرین فلاسفه علم واجب الوجود را بغیر خود اجمالی و خلاق امور تفصیلی دانسته و امتیاز او را با ممکن الوجود بآن میدانند که در ذات واجب ملکه عین ذات و در ممکن زائد بر ذات میباشد .

برخی دیگر از متأخرین فلاسفه میگویند : علم واجب الوجود نسبت بعقل اول بطور تفصیل و نسبت بمادون او بطور اجمال است . زیرا علم بعلم مستلزم علم بمعلول میباشد و نیز گفته اند : علم او بهر علتی بعد از معلول اول بطور تفصیل و نسبت بمعلولات آن اجمالی است .

علم واجب الوجود باشیاء بعقل بسیط و اضافۀ اشراقیه است

علم واجب الوجود باشیاء اضافۀ اشراقیه و اشراق وجود منبسط است ، چنانکه قدرت او نیز افاضۀ این نور بسیط میباشد و انشاء های نفس یعنی علم و قدرت نیز از همین قبیل است

مراتب علم واجب الوجود

علم واجب الوجود شش مرتبه دارد : غایت ، قلم ، لوح ، فضای تفصیلی ، قدر علمی قدر عینی یا سجل کون .

غایت : عبارتست از وجود بسیط که جامع آغاز تا انجام وجود میباشد ، و همه مراتب وجود را در بر دارد ، و پیش از تمام موجودات وجود داشته و سبب پیدایش آنها نیز شده است .

قلم : عبارتست از عقل اول یا تمام عقول . زیرا عقول واسطه پیدایش صورتهای موجودات بر مواد میباشد و اینست معنی فضای اجمالی .

لوح : عبارتست از نفس کلی فلکی ، زیرا بمنزلۀ لوح خارجی است نسبت بعلومی که از عقول بر آن افاضه میگردد . و توان گفت که آنهم علم خداست

فضای تفصیلی عبارتست از ارباب انواع که هر يك جامع تمام افراد طبیعی خود میباشد قدر علمی : نفوس منطبعة سماوی است که بعقیده حکمای مشاء صورتهای جزئیة موجودات در آنها رسم میشود و بعقیده حکمای اشراق قالبهای مثالی موجوداتست که در مقابل عالم برزخ میباشد .

قالبهای مثالیة در قوس صعود برابر قالبهای مثالیة در قوس نزول است ، و این قالبها را مثل معلقه مینامند ، یعنی مثالهاییکه مرتبة نازله ارواح اند و بدون بدن در فضای افلاك معلق گردیده .

قدر عینی یا سجل کون : عبارتست از موجودات عالم کون ، و این موجودات هر گاه نسبت بمبادی عالیه سنجیده شود فضای عینی از آنها تعبیر مینمایند (۱) و هر گاه نسبت بعلم ما سنجیده شوند قدر عینی خواهند بود .

در قدرت واجب الوجود

قدرت از صفات ثبوتیة واجب الوجود است . و در ذات واجب الوجود بطوری است که هر گاه اراده امری نماید ، بوجود آید .

در تعریف قدرت او گفته اند : « القادر هو الذی اذا شاء فعل ، واذا لم يشاء لم يفعل » متکلمین گفته اند : « القادر هو الذی یصح منه الفعل و التّرك و یعتبر فی الفعل

التّأخّر عن الفاعل . »

متکلمین بر تأخّر فعل از فاعل برهانی اقامه نکرده اند ، اما صحّت و ترک آن در جمله اول مستلزم امکان قدرت واجب الوجودست با اینکه واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات است .

در بیان مفهوم قدرت واجب

قدرت واجب الوجود بر تمام اشیاء ، حتی خیرات و شرور ، و اعمال بندگان تعلّق میگیرد ، و بر این مدعا چند دلیل است .

دلیل اول بر عموم قدرت واجب

علت اینکه قدرت واجب الوجود بر تمام موجودات تعلّق میگیرد، اینست که تمام ممکن الوجودند، و ممکن الوجود، فقیر و محتاج بجاعل است، بنابراین موجودات، در فقر و معمولیت مشترکند و جز ذات واجب الوجود صلاحیت اعطاء وجود ندارد زیرا جز او با قوه و عدم مقروند، ولی قوه و عدم در حقیقت وجود، غیر معقول است. فلا مؤثر فی الوجود الا الله.

دلیل دوم بر عموم قدرت واجب الوجود

علم واجب الوجود فعلی و ذاتی و منشاء افعال و مبادی اختیاری بند کاست فعل اختیاری، فعلی است که بر مبادی چهارگانه، علم و قدرت و مشیت و اراده قرار داشته باشد. هر چند این مبادی لازم و واجب باشد، و محتمل است این شعر منسوب بحکیم عمر خیّام میخوردن من حق زازل میدانست
گر می نخورم علم خدا جهل بود
مبتنی بر همین فلسفه باشد، یعنی می خوردن مرا بعلم عنانی که علم فعلی و منشاء فعل است میدانسته، و در صورتیکه ترك کنم علم عنانی او بجهل تبدیل میشود. (این شعر در کتاب نقد معانی تألیف نگارنده، در بحث معتقد خلاف واقع مورد انتقاد قرار گرفته است.)

و محتمل است بر طبق عقیده متکلمین باشد (۱)

معتزله علم او را فعلی ندانسته، با اینکه مبادی فعل اختیاری را مقهور مشیت او میدانند و اینست معنی امر بین امرین و شعر معروف منسوب بخواجه نصیر الدین طوسی:
علم ازلی علت عصیان کردن
نزد عقلا زغایت جهل بود

۱- و منهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا يلزم يكون تلك الحوادث ممكنة و واجبة معاً و التالي باطل للتنافی بین الامكان والوجوب، بیان اللزوم انها ممكنة لكونها حادثه، و واجبة ايضاً و الا لا يمكن ان لا توجد به فيقلب علمه تعالى جهلاً و هو محال و الجواب ما مر من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له و مفيد الوجود و لو سلم فنقول انها ممكنة لذواتها و واجبة لغيرها و هو تعلق علم الباری تعالى بوجوده و لا تنافی بین الامكان بالذات و الوجوب بالغير و الى هذا اشار بقوله و يمكن اجتماع الوجوب و الامكان باعتبارین (شرح تجرید قوشجی، مقصد ثالث در علم واجب)

که ظاهراً در جواب شعر معروف : میخوردن من الخ حکیم عمر خیام است محتمل است مبنی بر همین عقیده باشد .

دلیل سوم بر هجوم قدرت

ایجاد فرع وجود است ، یعنی اگر وجود حقیقی باشد وبا امکان و فقر نیامیخته باشد وجودیکه از آن صادر میشود هم ، حقیقی خواهد بود ، و در صورتیکه وجود حقیقی نباشد بلکه بامکان آمیخته باشد ، فعلی که از او صادر میشود حقیقی نیست بلکه آمیخته بامکان است .

و این نتیجه بدست میآید که ممکن نمیتواند وجود صرف بوجود آورد ، پس اگر ایجاد وجود صرف را بدان نسبت دهند ، خلاف واقع است .

مذهب جبر چه میگوید ؟

جبری مذهب انفعالی که ازبندگان صادر میشود ، از توانایی آنان ساقط دانسته وبواجب الوجود نسبت داده اند ، و این خطا از آن جاست که معلولی که واجب بالغیر است با واجب بالذات فرق نگذاشته ، بلکه تمام معلولات را واجب بالذات و معلول واجب الوجود دانسته اند .

فیلسوفان در پاسخ جبری مذهب ان گفته اند : معلولات در عین اینکه واجب المعلولیت اند ، ممکن بالذات نیز میباشد ، و از امکان ذاتی خود خارج نمیکردند ، کسانی که کارها را بخواست و اراده انسان نمیدانند بگفته ناصر خسرو مست و شیدايند :
و آنکه کویدخواست ما را نیست میگوید خرد کاین همانا قول مرد مست ، یا شیدايتی

مفوضه چه میگویند ؟

مفوضه میگویند : بعد از اینکه خداوند انسان را آفرید ، تمام کارهای او را بخود او واگذار کرد .

جواب مفوضه

در پاسخ مفوضه گفته اند : ملکاتی که در نفس حاصل میشود ، از حرکات نفس و بدن میباشد ، و چون این ملکات بحسب وجود عین نفس اند لازم میآید که ایجاد ذات ،

مابخودما واگذار شده باشد، و چون ما ذات خود را ایجاد نکرده ایم پس افعال ما نیز منسوب بما نخواهد بود.

اخرین امرین چیست ؟

معتزله و امامیه میگویند : خداوند اراده و اختیاری بطور مجاز ببندگان خود داده و آنان را قادر مختار ساخته تا با این اختیار و اراده مجازی بر افعال خود اقدام نمایند ، با اینکه در عین اختیار و اراده ایکه دارند مقهور قدرت و مشیت او میباشند ، برانگونه که اگر خواهد از فعل بنده جلو گیری میکند ، و اگر نخواهد او را بحال خود میگذارد مانند رئیس اداره ایکه معاونی داشته باشد . و این معاون در زیر نظر او با اختیار و اراده خود کار کند ، و با این اراده و اختیار چون تعدی و تجاوز نماید ، مورد اعتراض قرار گیرد ، و از او بازخواست شود و مأخوذ و گرفتار گردد .

حیات و سمع و بصر و واجب الوجود

حی کسی را گویند که در اک و فعال باشد ، و پس از اثبات علم و قدرت باثبات آن نیازی نیست ، زیرا در اک لازمه علم ، و فعال لازمه قدرت میباشد . اما سمع و بصر در مورد واجب الوجود ، عبارت از علم او بمسموعات و مبصراتست .

قول شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی

شیخ اشراق گوید : اگر علم را ببصر ارجاع کنیم از ارجاع بصر بعلم بهتر است ، زیرا علم واجب الوجود حضوری است و مرتبه سمع و بصر پیش از مرتبه علم میباشد .

تکلم واجب الوجود

سخن مردم از برخورد نفس با مقاطع بیست و هشتگانه حروف هجای تازی که بعد منازل قمر است تألیف مییابد ، بهمین طریق از برخورد نفس رحمانی حق با مقاطع بیست و هشتگانه ماهیات عالم که عبارتست از عقل کل و نفس کلی و نه چرخ و چهار ارکان و موالید و عالم مثال و مقولات نه گانه اعراض ، کلمات الهیه تحقیق یافته است . پس همینطور که الفاظ موضوعه بتوسط وضع حاکی از معنی است ، موجودات نیز بوضع الهی مظاهر اسماء و صفات میباشد .

فرق کلمات لفظیه و الهیه

دالات کلمات الهیه بر معانی خود ، ذاتی و ثابت است ، ولی دالات الفاظ بر معانی بتوسط وضع واضع میباشد .

تقسیم کلمه

کلمات الهی بر چند قسم است :

اول : تجلیات و جلوه کربهای ذات واجب الوجود بر ذات خود ، و اینقسم عالیتین کلمات میباشد . زیرا مراد از اینها دالات نفس ذات است بر ذات و اصطلاحاً تجلی ذاتی نامیده میشود .

دوم : عقول طولیه و عرضیه در سلسله نزول و صعود که اینها نیز از کلمات تامه واجب الوجودند و حالت منتظره ندارند .

سوم : نفوس کلیه و جزئیة سماویه .

چهارم : موجودات عالم مثال .

پنجم : موجودات عالم طبیعت .

فرق کلام و تسبیح

کلام : سنجیدن موجود است نسبت بصانع خود تسبیح : سنجیدن موجود است نسبت بماهیات خود .

فرق حمد و تسبیح

حمد در صفت ثبوتی و تسبیح در صفت سلبی استعمال میشود .

اراده واجب الوجود چیست ؟

اراده واجب الوجود عبارتست از دانستن نظام احسن و پسندیدن آن ، که دانستن و پسندیدن موجب پدید آوردن آن گردیده است .

مقصود واجب الوجود از ایجاد عالم

فلاسفه میگویند : مقصود واجب الوجود از ایجاد عالم ، ابتهاج ذات بذات و از ابتهاج ذات بذات ، ابتهاج ذات بآثار بوده است . و چون آثار عین ذاتست پس مقصود

همان ابتهاج بذات وغایت فعل، رضای بدان باید بوده باشد.

تقسیم فعل واجب الوجود

افعال واجب الوجود سه قسم است، مبتدع، مخترع، کائن
مبتدع: فعلی است که بماده و مدت مسبوق نباشد مانند عقول.
مخترع: فعلی است که بماده تنها مسبوق باشد، بدون مدت مانند افلاك.
کائن: فعلی است که بماده و مدت مسبوق باشد مانند موالید.

تقسیم فعل واجب الوجود بطریق دیگر

فعل دو قسم است تام و ناقص
فعل تام: آنستکه حالت منتظره در آن نباشد مانند عقول.
فعل ناقص دو قسم است: یا میتواند باندیشه خود اکتفا نماید یا نه، اگر بتواند
از قبیل نفوس انبیاء است، و اگر نتواند از نفوس دیگر مردم.

تقسیم دیگر از فعل واجب

فعل یا محرک است یا متحرک، یا از حیثی محرک است و از حیث دیگر متحرک.
۱- محرک فقط مانند عقول که محرک نفوسند. ۲- متحرک فقط مانند جسم
و هیولی ۳- محرک و متحرک مانند نفوس و طبایع (۱)

تقسیم دیگر

فعل یا از لاشیئی است مانند اجسام که از ماده بوجود آمده اند و ماده فعلیت ندارد.
و یا شیئی است که از شیئی دیگری بوجود میآید مانند نفوس که از عقول بوجود آمده
اند، و یا شیئی است که از لا من شیئی بوجود میآید مانند عقول.
حکمای اشراق و مشاء نسبت بهر يك از این افعال اصطلاح خاصی دارند.

افعال واجب الوجود از نظر حکمای مشاء

افعال واجب الوجود از نظر حکمای مشاء عبارتست از جبروت و عقل و ملکوت

۱- فرق نفوس با طبایع در حرکت، آنستکه تحریک و تحرك در نفوس از دو سنخ اند
و در طبایع از سنخ واحد.

و نفوس واجسام .

افعال واجب الوجود از نظر حکمای اشراق

افعال واجب الوجود از نظر حکمای اشراق عبارتست از نور الانوار و نور قاهر و نور اسفهبید و برآزخ . بعضی از حکمای اشراق بجای برآزخ مظاهر گفته اند .

افعال واجب الوجود از نظر دیگران

دیگران ، افعال واجب الوجود را ملائکه صافات و سابقات و مدبرات میگویند . و مقصودشان از ملائکه صافات ، عقول طولیه . و از سابقات ، عقول عرضیه . و از مدبرات نفوس فلکیه میباشد . و مجموع عوالم صافات و سابقات و مدبرات را ملکوت سماوات و عالم غیب نامیده اند . و موجودات عنصریه را بعالم شهادت موسوم میسازند .

ترتیب صدور افعال از واجب الوجود

واجب الوجود در مرتبه اول قواهر اعلین و در مرتبه دوم قواهر ادنین و در مرتبه سوم نفوس کلیه فلکیه و در مرتبه چهارم مثل معلقه و در مرتبه پنجم عالم طبع و در مرتبه ششم صورت و در مرتبه هفتم هیولی را بیافرید چنانکه محقق سبزواری گفته است :

قاهر اعلی مثل ذی شارقه	و نفس کل مثل معلقه
فا لطبع و الصورة و الهیولی	و اختتم القوس بها نزولا (۱)

صادر اول عقل اول اصمت

ممکن بر دو قسم است : جوهر و عرض ، هر یک از اینها را با واجب الوجود میسنجیم تا ببینیم کدامیک با او تناسب صدور دارند و از آن پس میگوییم جوهر پنج قسم است : جسم ، صورت ، هیولی ، نفس ، عقل .

جسم . چون مرکب است نمیتواند صادر اول باشد ، زیرا صدور کثیر از واحد لازم میآید .

صورت ، نمیتواند صادر اول باشد ، زیرا با هیولی متلازم است .

هیولی ، نیز نمیتواند صادر اول باشد بهمان دلیل که در صورت ذکر شد .
 نفس ، نیز نمیتواند صادر اول باشد ، زیرا لازم میآید متعلق خود را ایجاد نماید .
 عقل ، از اقسام جواهر مذکور فقط عقل میتواند صادر اول باشد ، زیرا وجود
 صرف و از تمام جهات واحد است .

اما اعراض . از نظر اینکه هریک متقوم بموضوع خود میباشد آنها نیز نمیتوانند
 صادر اول باشند .

خردر اولین موجود دان پس نفس و جسم آنکه نبات و کونه کون حیوان و آنکه جانور گویا
 همه هریک بخود ممکن بدو موجود و ناممکن همه هریک بخود پیدا بدو معدوم و نا پیدا

قول خواجه نصیر الدین طوسی در صدور عقل

خواجه نصیر الدین طوسی دلیلهائی که بر صدور عقل آورده اند مدخول دانسته ،
 میگوید : فاعل در اینجا مجرّد است نه مادی و فاعل مجرّد افعال غیر متناهی از او صادر
 میشود در صورتیکه فاعل مادی بیش از یک فعل از او صادر نمیکرد .

کیفیت صدور کثرت در عالم

حکمای مشاء برای صدور کثیر از واحد دو اعتبار در عقل اول فرض کرده اند .
 اعتبار اول : عقل چون ممکن است و هر موجود ممکنی از ماهیت و وجود تر کیب
 یافته ، در وجود آن دو جهت اعتبار میشود : یکی اضافه و انتساب بمبدء و دیگری
 اضافه و انتساب بذات و ماهیت ، پس از جهت انتساب بمبدء منشاء ایجاد عقل ثانی و از
 جهت انتساب بذات منشاء ایجاد فلك اطلس گردیده است .

اعتبار دوم : در عقل دو نحوه از تعقل فرض کرده اند : یکی تعقل بمبدء و دیگر
 تعقل ذات ، که از تعقل بمبدء عقل ثانی و از تعقل ذات خود فلك اقصی را بوجود
 آورده است : و این دو اعتبار در تمام عقول تصور میشود تا اینکه عقول طولیه و افلاك
 نه کانه پدید آید و نوبت بعقل عاشر رسد ، و عقل عاشر از جهت وجوب صور و نفوس غیر
 متناهی و از جهت ذات ، هیولای اولی را بوجود آورده و چون استعداد هیولی در انفعال و
 تاثیر عقل عاشر در ایجاد ، و حرکات افلاك در دوام غیر متناهی است ، بنابراین برکات
 وجودیه در عالم عناصر استمرار یافته و موجودات غیر متناهی ایجاد میگردند .

قول شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی

شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی در کیفیت صدور کثرت از واحد گوید :
 « النور الاقرب (۱) لما حصل منه برزخ (۲) ونور مجرد (۳) ومن هذا نور
 مجرد آخر (۴) وبرزخ (۵) فاذا اخذ هكذا الى ان يحصل تسعة افلاك و العالم
 العنصری ، النخ ، (۶)

ربط حادث بقديم

سبب حادث باید حادث باشد ، زیرا اگر قديم باشد ، حادث هم بناچار باید قديم
 باشد . پس چون تمام ممکنات معلول و حادث اند ، و واجب الوجود ، علت و قديم ،
 ناگزیر برای ربط معلول حادث ، بعلة قديم باید اندیشه ای کرد ، و دلیلهائی آورد ،
 که برخی از آنها ایراد میشود

دلیل اول در ربط حادث بقديم

این دلیل از راه حرکت است . و حرکت دو قسم است : توسطیه و قطعیه .

حرکت توسطیه

امر ثابتی است که در میان مبدء و منتهای هر چیزی واقع میشود ، مانند نقطه نسبت
 بدایره ، و آن سیال نسبت بامتداد زمانی .

حرکت قطعیه

امتدادیست ، که از حرکت توسطیه در ذهن یا در خارج رسم ، میشود .
 پس آن امر ثابت را بعلة قديم نسبت داده ، و قطعات امر ممتد را شرط حوادث
 دانسته اند .

دلیل اول بعبارت دیگر

برای ربط حادث بعلة قديم میگوییم حرکت بردو قسم است : توسطیه و قطعیه
 حرکت توسطیه عبارتست از متحرك بين المبدء والمنتهى . و حرکت قطعیه عبارتست

۱- عقل اول ۲- فلك اعلى ۳- عقل ثانى ۴- عقل ثالث ۵- فلك نوابت

۶- شرح حکمة الاشراق ، ص ۳۴۲ چاپ سنگی

از مقداریکه در نیروی خیال ما از حرکت متوسطه رسم میشود .
بنابراین حرکت متوسطه مستند بمبدء قدیم ، و حرکات قطعیه و تجدّد نسب آن
شرط ایجاد حوادث میباشد .

خلاصه تمام حوادث منسوبند بنسب و اوضاع حرکات افلاك ، و ذات خود فلك
قدیم ، و منسوب ، و واجب الوجود است .

حرکت دوریه تجدّد نسبها و ذاتها قد ثبت (۱)

دلیل دوم در ربط حادث بقدیم

صدرالمتألهین شیرازی ربط حادث بقدیم را از راه حرکت جوهریه اثبات کرده
میکوید :

طبیعت خامسه فلکیه و صورت نوعیه آن مستند بعقل فعال است ، و تبدل صور
جزئیّه آن شرط حدوث حوادث میباشد . و این حرکت ذاتی است و ذاتی معلل نیست .

تقریر دیگر در ربط حادث بقدیم

طبیعت خامسه فلکیه مستند بواجب قدیم ، و حرکات جوهریه ذاتیه آن ،
مبدء ایجاد حوادث است .

کیفیت حصول تگثر از نظر شیخ اشراق

شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی در کتاب حکمة الاشراق میگوید :

عقول متکافئه عرضیه از اشراقات و مشاهدات قواهر اعلی بوجود آمده اند . بدینطریق
که قاهر اعلی قواهر محدودی بیافرید ، و هر يك علت آفرینش دیگری گردیدند تا اینکه
قواهر بنهایت ضعف رسیدند پس نور الانوار بهر يك از اینها بواسطه و بیواسطه اشراق کرد
و قواهری که در تحت آنها قرار داشتند ، نور الانوار و قواهر بالاتر را بواسطه و بیواسطه
مشاهده نمودند .

خلاصه قواهر بالا ، قواهر پایین اشراق کردند ، و قواهر پایین قواهر بالا را مشاهده
نمودند ، تا از زیادت اشراقات و مشاهدات ، عقول عرضیه غیر متناعی بوجود آمد .

من نسب الفواهر الطولية قد وجدت قواهر عرضیه (۱)
قواهری که از اشراقات ایجاد گردید منشاء موجودات عالم طبیعت ، وقواهریکه
از مشاهدات بوجود آمد منشاء موجودات عالم مثال گشت .

تمایز اشعه عقلیه

امتیاز اشعه عقلیه از اشعه حسیه بآنستکه ، اگر فروغ هزاران چراغ بر دیواری تابش
نماید ، دیوار نمیتواند زیادت اشعه را درک نماید ، در صورتیکه محل عقلی دارای شعور
و ادراک است ، و هر قدر شعاعها بر آن تابش کند میتواند ادراک نماید ، مانند اشراقات عقل
بر نفس که از زیادت اشراق ، کوهر نفس بکوهر عقل تبدیل مییابد .

تطابق عالم حسی و عالم عقل

تمام موجودات عالم طبیعت ، اشکال شکفت انگیز و سحر آسای پرهای طاوس ،
برتری ماه و خورشید بر دیگر ستارگان ، چیرگی عشق و محبت در ستاره زهره ، خفت
و خواری در عناصر اربعه ، و دیگر چیزها که عالم طبیعت از آنها تشکیل یافته ، فروغ
انوار عقول عرضیه میباشند . خلاصه هر طبیعتی صنم عقل مخصوصی است ، و هر اثری
که در آن عقل است در این صنم نیز یافته میشود .

رنگهای فریبای پرهای طاوس و پدیده های عالم محسوس که هر یک بت عقل
عرضی خویشند ، در شعر زیر بخوبی گنجیده است :

کهنه الالوان فی الطّائوس بل کلماتی العالم المحسوس (۲)

افعال متقنه در این عالم بالهائم رب النوع است

شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی ساختمان خانه زنبور و عنکبوت که بشکل
مسدّس و مثلث است و شکل صنوبری شعله را الهام از باب انواع و قواهر عرضی دانسته
است .

بالربّ للتحل المسدّسات و للعناكب المثلثات (۳)

۱- شرح منظومه سبزواری . ص ۱۸۸ ۲- شرح منظومه ، سبزواری . ص ۱۹۳

۳- غرر الفرائد . سبزواری . ص ۱۹۴



مثلی افلاطونی

افلاطون و استادش سقراط برای هر نوعی از انواع عالم طبیعت ، يك فرد مجرد عقلی فرض کرده و آنرا قائم بذات میدانند . محقق سبزواری گفته است :

و عندنا المثال الافلاطونی لکل نوع فردة العقلانی (۱)

ارسطاطاليس شاگرد افلاطون در میمر رابع از کتاب اثولوجیا گفته است :

زیر سوی عالم طبیعت آسمان و زمین و دریا و حیوان و نبات و انسان سماوی موجود است ، و تمام آنها موجودات سماوی هستند ، و در آنجا شیئی ارضی نیست .

موجودات روحانی آن عالم با انسانی که در آنجاست ، آمیخته و سازگارند و تنفر و تضادی ندارند ، زیرا زادگاه ، آنها یکی و تمام از يك گوهرند و بر چیزهایی مینگرند که کون و فساد ندارد ، و هر يك از اینها ذات خود را در ذات صاحب خود می بینند . زیرا نور صرفند و تیرگی و زنگاری طبیعت با آنها نیامیخته است الخ . (۲)

عین همین کلام را میر محمد باقر داماد در کتاب قبسات (ص ۱۱۱ س ۲۳) ، آورده است .

آراء حکماء در تفسیر کلام افلاطون

محقق سبزواری و صدر المتألهین شیرازی گفته اند :

مراد افلاطون از مثل ، فرد مجرد عقلانی است ، که در عالم ابداع ، مجرد و قائم بذات میباشد ، و چون این افراد عقلی پرتوی از اسماء و صفات حق و مماثل افراد طبیعی خود میباشد ، بدین اسم خوانده شده اند .

معلم ثامی ابو نصر فارابی گوید : مراد از مُثُل ، صور علمیه واجب الوجود است ، و قیام این صور بذات واجب الوجود از قیام بذات خود شدید تر است .

محقق سبزواری بر تأویل ابو نصر فارابی اشکال کرده میگوید : اگر کسی صور علمیه ای را که ابو نصر گفته است بر مُثُل افلاطون تأویل نماید ، از تأویل مُثُل بصور

۱- غرر الفرائد . سبزواری . ص ۱۹۴ ۲- حاشیه قبسات . میمر رابع . ص ۲۱۴

بهتر است ، زیرا بگفته ابونصر لازم میآید که صور علمیّه متمم ذات واجب الوجود باشد . وهو تعالى عن ذلك علّواً کبیرا .

سید داماد میگوید : مراد از مثل همین صور هیولانی عالم طبیعت است ، ولی نسبت بعلم حضوری موجودات عالم دهر .

محقق سبزواری بر تأویل او اشکال کرده میگوید : مراد افلاطون نقطه رأس مخروط و مقام کثرت در وحدت است ، نه قاعده مخروط و مقام وحدت در کثرت بعضی از فلاسفه مثل افلاطونی را بمثل معلقه تأویل کرده اند ، در صورتیکه مثل افلاطونی افراد مجرد عقلی ، و مثل معلقه قالبهای مثالی میباشد .

شیخ الرئیس ابوعلی سینا ، مثل افلاطونی را بکلیات طبیعیه ایکه از عوارض و لواحق ، مجرد گردیده اند تأویل کرده است ، و ثبات آنها را بثبات کلیات بتوسط تبادل افراد دانسته است .

محقق سبزواری در رد تأویل الرئیس گفته است : کلیات طبیعیه ، کلی هستند ، در صورتیکه مثل افلاطونی جزئی ، و نیز کلیات بتجريد مجرد ، مجردند ، ولی مثل افلاطونی ذاتاً مجرد میباشد .

قاعده ممکن اشرف

شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی برای اثبات عقول عرضیه میگوید : چون موجوداتی اخس در عالم طبیعت تحقق یافته اند ، بایستی پیش از آنها موجوداتی شریف تر تحقق یافته باشند و الا لازم میآید که قدرت واجب الوجود برای موجود اشرف وافی نباشد . و اگر موجود اشرف مسبوق بموجود اخس باشد ، لازم آید که موجود قوی معلول موجود ضعیف باشد و اگر هر دو باهم صادر شود صدور کثیر از واحد لازم میآید . پس از این مقدمات دانسته میشود که عقول عرضیه پیش از نفوس ایجاد شده اند .

و النور الاسفهبذ از یبرهن
علیه فالقاهر ایضاً کائن (۱)
(پایان الهیات بالمعنی الاخص)

طبیعیات

در بحث طبیعیات این کتاب مطالبی که ذکر میشود از قبیل فلکیات و ستارگان ثوابت و سیار و طبقات عناصر و تکوین معادن و کائنات جو و ابر و رعد و برق و قوس و قزح و صاعقه و باد و باران و شبنم و زاله و هاله و جز آن با اینکه شاید اکثر با کتب طبیعی جدید مطابقت ننماید، با اینوصف چون مقصود ما ایراد اقوال و آراء پیشینگان است بدون تصرف و اظهار نظر نقل میکنیم.

در حقیقت جسم

پیشینگان در حقیقت جسم بسط یازده احتمال داده اند:

احتمال اول از نظر متکلمین

متکلمین جسم بسیط را مرکب از اجزاء لا یتجزی و محدود و متناهی دانسته اند.

احتمال دوم از نظر نظام

نظام جسم را مرکب از اجزاء لا یتجزی و موجود بالفعل و غیر متناهی میدانند.

احتمال سوم از نظر محمد شهرستانی

محمد شهرستانی جسم را متصل واحد و قابل انقسام متناهی دانسته است

احتمال چهارم از نظر حکماء

حکماء جسم را متصل واحد و قابل انقسام غیر متناهی دانسته اند.

این احتمالات را خواجه نصیرالدین طوسی فاضل شارح اشارات در بحث تجوهر اجسام، نمط اول بدین طریق آورده است:

«فیهنا احتمالات اربعة اولها کون الجسم متألفا من اجزاء لا یتجزی متناهية و هو ما ذهب الیه قوم من القدماء و اکثر المتکلمین المحدثین و ثانیها کونه متألفا من اجزاء لا یتجزی غیر متناهية و هو ما التزمه بعض القدماء و النظام من متکلمی المعتزلة و ثالثها کونه غیر متألّف من اجزاء بالفعل لکنه قابل لانقسامات متناهية و هو ما اختاره محمد الشہرستانی ... و رابعها کونه غیر متألّف من اجزاء بالفعل لکنه قابل لانقسامات

غیر متناهیة وهو ما ذهب الیه جمهور الحکماء . (۱)

احتمال پنجم قول ذیمقراطیس در حقیقت جسم

ذیمقراطیس میگوید : جسم از اجزاء صغارصلبه تألیف یافته ، این اجزاء از جهت صغر وصلابتی که دارند قسمت پذیر نیستند ، ولی قسمت وهمی می پذیرند .

فرق اجزاء ذیمقراطیس و متکلمین

ذیمقراطیس اجزاء را اجسام گفته و قابل قسمت وهمی دانسته ولی متکلمین اجزاء را اجزاء گفته و قابل قسمت وهمی ندانسته اند .

احتمال ششم

جسم را مرکب از خطوط جوهریه دانسته اند .

احتمال هفتم

جسم را مرکب از سطوح جوهریه دانسته اند .

احتمال هشتم

جسم را مرکب از خطوط و سطوح جوهریه دانسته اند .

احتمال نهم

جسم را مرکب از خطوط و سطوح جوهریه و اجزاء لایتجزی دانسته اند .

احتمال دهم

جسم را مرکب از خطوط جوهریه و اجزاء لایتجزی دانسته اند .

احتمال یازدهم

جسم را مرکب از سطوح جوهریه و اجزاء لایتجزی دانسته اند .

از این اقوال و احتمالات ، قول حکماء که جسم را متصل واحد و قابل انقسام غیر متناهی میدانند ، نزد محققین پسندیده تر و تحقیقی تر است ، و ترکیب جسم از هیولی و صورت از همین طریق اثبات میشود .

اثبات هیولی

برای اثبات هیولی دو دلیل آورده اند : دلیل فصل و وصل . دلیل قوه و فعل .

دلیل فصل و وصل

هر جسم متصلی قابل انفصال نیست ، والا معدوم میشود . قابل اتصال هم نیست ، زیرا شیئی ، قابل نفس خود نمیشد . و نیز شیئی موجود خارجی بحسب وجود و وحدت و اتصال و تشخیص و ماهیت متحد است ، پس اگر انفصال عارض او شود ، دلیل است بر وجود هیولائی که قابل اتصال و انفصال میباشد .

تبصره - صورت نوعیه فلکیه و اجزاء ذیمقراطیسی هر چند قابل قسمت خارجی نیستند ولی قابل قسمت و همی میباشد ، بنابراین ، برهان اثبات هیولی در آنها جاری است .

دلیل قوه و فعل

در هر موجودی دو جهت دیده میشود : جهت نقص و جهت کمال ، از جهت نقص بسوی کمال میگراید .

ایندو جهت در هر موجودی هست و در دو جهت قوه و فعل او دلالت میکند ، جهت فعل را صورت و جهت قوه را هیولی میگویند .

قول شیخ الرئیس ابوعلی سینا

شیخ الرئیس ابوعلی سینا برهان قوه و فعل را در کتاب شفا چنین بیان میکند :
« فان الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمیه فهو شیئی بالفعل و من حيث هو مستعد ای استعداد شئ فهو بالقوه ولا يكون الشیئی من حيث هو بالقوه شیئاً
هو من حيث هو بالفعل شیئاً آخر فيكون القوه للجسم لا من حيث له الفعل فصوره الجسم
يقارن شیئاً آخر غيرا له فی انه صورة فيكون الجسم جوهرأ مرکباً من شیئی عنه له
القوه و من شیئی عنه له الفعل فالذی له بالفعل (۱) هو صورته و الذی له عنه القوه
هی مادته وهو الهیولی » (۲)

تعریف هیولی

هیولی جوهریست که قابل صورت جسمیه است ، توضیح اینمطلب آنستکه : قوه مانند وجود و علم مراتب آن شدت و ضعف تفاوت دارد ، یعنی يك مرتبه آن کیفیت

استعدادی و امر عرضی و قائم بمحلّ است و مرتبه دیگر آن نفس وجود قوّه و قوّه الوجود است ، بدون آنکه چیزی بر آن ضمیمه شود . این قوّه در قبال فعلیت نور الانور قرار دارد ، و تمام استعدادات از آن انتزاع میگردد ، و انفعالات بر آن وارد میشود . پس دانسته میشود که هیولی مرتبه ناقصی است که از آن ناقص تر نیست ، چنانکه واجب الوجود مرتبه کاملی است ، که از آن کاملتر نیست ، محقق سبزواری در تعریف هیولی گفته است :

بجوهر ذا محض قوّه الصّور جسمیّة حدّ الهیولی مشتهر (۱)

اسامی هیولی

هیولی را باعتبارات مختلف از قبیل مبدء تر کیب و حمل صورت و قابلیت و جز آن بلفظ عنصر و موضوع و طینت و اسطقس و ماده تعبیر میکنند ، و تعریف هر يك از تعبیرات مذکور بدینقرار است :

عنصر

هیولی را عنصر گویند ، زیرا اجسام از ان التیام یافته و مبدء تر کیب جسم میباشد .

اسطقس

هیولی را اسطقس گویند ، زیرا جسم مرکب ، بعد از انحلال اجزاء بدان منتهی میشود ، و آن اجزاء منحلّه را اسطقس مینامند .

محقق سبزواری این دو تعبیر را در اینشعر آورده است :

فعنصر من حیث منها التّما و اسطقس از الیها اختتما (۲)

موضوع (۳)

هیولی اگر بالفعل حامل صورت باشد ، موضوع است ، و در غیر اینصورت همان هیولی است .

۱ و ۲- شرح منظومه ، سبزواری . ص ۲۱۴ و ۲۱۶

۳- موضوع سه قسم است : اول هیولی ، باعتبار قبول صورت ، دوم موضوع عرض و در اینصورت آنرا محل مستغنی میگویند زیرا از عروض عرض مستغنی است ، برخلاف هیولی که از صورت مستغنی نیست ، سوم موضوع مقابل محمول .

موضوع از بالفعل جا ، قبولا من حيث ما بالقوة ، هیولی (۱)

طینت

چون هیولی نسبت به تمام اقسام صورت قابلیت و تهیوۃ دارد ، بلفظ طینت و ماده از آن تعبیر میکنند (۲)

این دو تعبیر نیز در این شعر دیده میشود :

للاشتراک بین ما استعداد من صور فطینته ومدّه (۳)

ماده

مقصود از لفظ ماده ، ماده بالمعنی الاعم است ، که بر موضوع عرض ، و متعلق نفس ، و هیولی اطلاق میشود .

و آخر الاسماء لموضوع العرض و متعلق النفوس منتهض (۴)

و آخر الاسماء ، همان ماده است .

در ابطال جزء لا یتجزی

چون اثبات ترکیب جسم از هیولی و صورت موقوف بر نفی جزء لا یتجزی است ، میگوییم :

سنگ آسیایی که حرکت میکند ، اگر طوق اعظم آن با طوق اطراف محور در وقت حرکت جزء بجزء باهم حرکت نماید ، لازم میآید که دو دایره باهم مساوی باشد ، و این برخلاف حس است . و اگر اجزاء دایره کوچک حول محور توقف کند تا در حرکت با طوق اعظم برابر شود ، لازم میآید که اجزاء سنگ آسیا از هم منفک گردد . و اگر حرکت دایره حول محور بطیئی و حرکت طوق اعظم سریع باشد ، تجزیه جزء لازم میآید ، و از اینمقدّمات ، بطلان جزء ثابت میشود .

۱- شرح منظومه سبزواری . ص ۲۱۶

۲- موضوع فلك بماده و طینت تعبیر نمیشود ، زیرا ماده هر فلكی بصورت فلكیه خود اختصاص دارد نه بدیگر صور ، و ما گفتیم طینت و ماده میان تمام اقسام صورتی که استعداد آنها را دارد مشترك است . ۳ و ۴- شرح منظومه ، سبزواری . ص ۲۱۶ و ۲۱۷

اثبات تناهی ابعاد

برای اثبات تناهی ابعاد، مثلثی متساوی الساقین که ساقه‌های آن غیر متناهی باشد در نظر گرفته و بعدی در وسط دو ساق آن فرض میکنیم که فوق آن ابعاد غیر متناهی قرار داشته باشد، بطوریکه زیادت هر يك بر مادون خود بمقدار مساوی باشد، البته معلوم است که هر بعد فوقانی مشتمل است بر بعد زیرین با زیادت آن. در اینصورت بعدیکه فوق تمام ابعاد است، مشتمل بر زیادت غیر متناهی خواهد بود، با اینکه در میان دو ساق مثلث محصور گردیده است. (و این برهان سلمی است)

ولا تناهی البعد ینفی السلمی فی ضلعی الزاویه فلیجسم
 یوتر فاخر زید قدر ثم بذالقدر باوتار اخر
 کلّ الزیادات ففی بعد ظہر فی الحاصرین الا تناهی انحصار (۱)

صورت از هیولی جدا نمیشود

بمقتضای برهان تناهی ابعاد، هر جسمی متناهی و دارای شکل است. (۲)
 شیخ الرئيس در کتاب اشارات گفته است:

« فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود، (۳) »

برای علت پیدایش شکل یکی از سه چیز بنظر میرسد: صورت جسمیه، فاعل مفارق، هیولی.

صورت جسمیه

چون صورت جسمیه نسبت به تمام اجسام یکسان است نمیتواند، منشاء اشکال مختلف گردد، زیرا يك طبیعت بیش از يك اثر ندارد.

فاعل مفارق

چون فاعل مفارق در تأثیر نسبت به تمام اجسام یکسان است. در اینصورت مخصصی

۱- شرح منظومه، سبزواری. ص، ۲۲۳، ۲۲۴ ۲- شکل: صورتی بود که کرد برگرد او يك خط باشد یا بیشتر. (التفهیم ابوریحان بیرونی. ص ۸) ۳- شرح اشارات شیخ الرئيس ابوعلی سینا، ص ۱۶ س ۲۸

برای اشکال مختلف بنظر نمیرسد .

هیولی

چون هیولی لواحقى از قبیل فصل و وصل واحاله واستحاله وتخلخل وتکائف وعروض کیفیات فاعله و منفعله از حرارت و برودت و رطوبت و یبوست در او موجود است ، میتواند منشاء اشکال مختلف گردد . و از اینمقدّمه دانسته میشود که صورت متناهی الشکل از هیولی جدا نمیشود .

صورت از هیولی جدا نمیشود

اگر هیولی بدون صورت فرض شود ، از دو حال خارج نیست : یا ذات وضع است یا نه ، در صورتیکه ذات وضع باشد لازم میآید که هیولی بدون صورت متحیّز باشد . و در صورتیکه ذات وضع نباشد نسبت آن بتمام اماکن صورت ، متساوی و برای اکتساء هر صورتی بمخصّص خارجی محتاج است . در صورتیکه برای اکتساء صورت مخصّصی نیست ، تا اینکه بدان تخصیص یابد ، پس باید هیولی با صورت از فاعل مفارق ، ایجاد گردد ، نه بکنهائی .

هیولی و صورت بهم محتاجند

هیولی معلول صورت است ، و صورت در تشخیص و امارات آن از قبیل زمان و مکان و وضع و هیأت و شکل و حرّز آن محتاج به هیولی میباشد . بعضی فیلسوفان اشکال کرده اند ، که چگونه ممکن است صورّةٔ ما علّت ایجاد هیولی گردد ، و ندانسته اند که علّت ایجاد هیولی فاعل مفارق است . نه صورت بطور کلی ، بلکه صورت شرط وجود و شریک علت است .

صورت توحیدیه

صورت‌های نوعیّه ، مبادی آثار موجودات عالم طبیعت اند . و در پیدایش این صورتهای هر یک از حکمای اشراق و مشاء طریقى اختیار کرده و راهی در پیش گرفته اند . حکمای اشراق استناد امور مختلفه را باریاب انواع داده و حکمای مشاء بصورت مرتسمه و اختلافی صور مرتسمه را بمفاهیم اسماء و صفات .

پایان مباحث اجسام



تعریف حرکت

حرکت خروج تدریجی از قوه بفعل است . (۱)

حرکت بر شش چیز موقوف است

۱- موضوع ۲- مبدء ۳- منتهی ۴- مقوله ۵- فاعل ۶- زمان .

موضوع : چیزیستکه حرکت بر آن عارض میشود .

مبدء : آغاز شروع است .

منتهی : پایان حرکت است .

مقوله : نوع حرکت است از قبیل حرکت در جوهر و کم و کیف و وضع و آیین .

فاعل : چیزیستکه حرکت بوسیله آن ایجاد میشود .

زمان : مدتی است که حرکت بر آن منطبق میشود

اقسام حرکت

حرکت باعتبار موضوع بر دو قسم است : ارضی و سماوی .

حرکت ارضی فصری

حرکات هریک از عناصر است ، بجایگاه خود ، در صورتیکه قاسری آنها را از جای

خود خارج نماید .

حرکت سماوی

حرکاتی است متشابه و حول مرکز خود ، و یا غیر متشابه و حول خارج مرکز

حرکت باعتبار مبدء و منتهی

حرکت باعتبار مبدء و منتهی بر دو قسم است : مستدیره و مستقیمه .

حرکت مستدیره

آنستکه از نقطه ایکه حرکت آغاز میشود بهمان نقطه منتهی گردد مانند

۱- معلم اول در تعریف حرکت گفته است :

کمال اول لما با لقوة من حیث ان قل لا بسته قوه
(شرح منظومه . سبزواری . ص ۲۳۳)

حرکت دایره (۱)

حرکت مستقیمه

آنستکه مبداء و منتهی مختلاف باشد مانند خط مستقیم که از نقطه ای آغاز گردیده بنقطه دیگر پایان یابد.

حرکت باعتبار مقوله یا نوع

حرکت باعتبار مقوله یا نوع پنج قسم است : ۱- جوهریه ۲- کمیّه ۳- کیفیه ۴- وضعیه ۵- اینیه .

حرکت باعتبار فاعل

حرکت باعتبار فاعل چهار قسم است : ۱- حرکت عرضی ۲- حرکت طبیعی ۳- حرکت قسری ۴- حرکت ارادی .

حرکت عرضی

آنستکه حرکت وصف متعلق موصوف باشد ، نه خود موصوف مانند حرکت کمیکه در کشتی نشسته است ، و بتبع کشتی حرکت میکند .

حرکت طبیعی

آنستکه متحرک شعور و اراده نداشته باشد مانند حرکت سنگ که آنرا از بالا پایین اندازند .

حرکت قسری

آنستکه حرکت آن ذاتی و بواسطه فاعل خارجی باشد مانند گلوله ای که در فضا پرتاب شده باشد ، که حرکت آن ذاتی طبیعت مقسوره ای است که در او وجود آمده است . و در صورتی که حرکت ، ذاتی آن نباشد بلکه از فاعل خارجی باشد باید بمعدوم شدن فاعل ، حرکت قطع گردد .

۱- دایره : شکل است بر سطحی که گرد بر گرد او خطی بود که نام او محیط است و دور نیز خوانند و بمیان او نقطه ایست که او را مرکز گویند و همه خطهای راست که از مرکز بیرون آیند و به محیط رسند همچند یکدیگر باشند راست . (التفهیم . ص ۸)

حرکت ارادی

آنستکه فاعل آن شعور داشته باشد مانند حرکات شوقی که از افراد بشر بوجود میآید .

حرکت باعتبار ذات دو قسم است : قطعیّه و توسطیّه .

حرکت توسطیّه

آنستکه متحرک میان مبدء و منتهای حرکت باشد ، و حرکت بتوسط آن رسم شود ، پس حرکت توسطیّه در خط مستقیم ، نقطه و در زمان ، آن سیال میباشد .

حرکت قطعیّه

امتداد موهومی است که بوسیله حرکت توسطیّه در خیال رسم میگردد مانند خط و دایره که از فطره های باران و شعله آتش گردان در خیال رسم میشود .
حرکت باعتبار دیگر دو قسم است : ذاتی و عرضی .

حرکت ذاتی

حرکت ذاتی آنستکه حرکت وصف خود موصوف باشد مانند حرکت کشتی .

حرکت عرضی

حرکت عرضی آنستکه حرکت وصف متعلق موصوف باشد نه خود موصوف مانند حرکت کسبیکه در کشتی نشسته است .

حرکت باعتبار زمان و تطبیق با آن دو قسم است : سریع و بطیئی .

حرکت سریع

حرکت سریع آنستکه متحرک مسافت زیادی را در مدت کمی بپیماید .

حرکت بطیئی

حرکت بطیئی آنستکه متحرک مسافت کمی را در مدت زیادی بپیماید .
اقسام حرکت باعتبار مقومات ششگانه در این شعر آمده است :

مما به ما منه ما الیه ما فیه ما عنده وما علیه (۱)

و مآما به (موضوع) . مآمنه (مبدء) ما اليه (منتهی) . ما فيه (مقوله یا نوع) . ما عنه (فاعل)
ما عليه (زمان) . میباشد .

محرک غیر متحرک است

برای اثبات مغایرت متحرک از محرک میکوییم :
اگر متحرک عین محرک باشد لازم میآید ، تمام اجسام عالم متحرک باشند و هیچ
جسمی بطور کلی ساکن نباشد . زیرا طبیعت امتداد بیش از یک خاصیت ندارد .
و همچنین اگر متحرک عین محرک باشد اتحاد فاعل و قابل لازم میآید ، یعنی لازم
میآید که یک جسم که هم محرک و هم متحرک است بوصف ایجاب فاعلی و بوصف امکان
قابلی هم موصوف گردد .
و نیز اگر متحرک عین محرک باشد لازم آید که یک شیئی در تحت دو جنس باشد
زیرا تحریک از مقوله فعل و تحریک از مقوله انفعال است .
از این دلایل دانسته میشود که محرک ، غیر متحرک است .

حرکت جوهریه

حرکت جوهریه عبارتست از اینکه هیولی در آغاز با صورت مشخص و معینی
پدید آمده ، و از آن پس ، صورتها یکی پس از دیگری بر آن وارد گردیده است . پس
موضوع حرکت جوهریه هیولی و صورته ما ، است ، یعنی آن ، کلی صورت که قدر جامع
همه صورتهای متبادله میباشد .

قرنها بر قرنهای رفت ای همای	این معانی بر قرار و بر دوام
شد مبدل آب این جوچند بار	عکس ماه و عکس اختر در کنار

و چون کلی طبیعی ، بتعاقب افراد محفوظ است ، بنابراین موضوع حرکت ، یعنی
وجود صورته ما باقی خواهد بود . و برای اثبات آن گوییم :

تمام فلاسفه حرکات اعراض از قبل این وضع و کم و کیف را ثابت کرده و بدان
معتقدند . اما باید دانست که حرکات اعراض بتبع حرکات موضوعات آنها است
(یعنی جواهریکه این اعراض بر آنها عارض گردیده اند) . و اگر طبیعت معروض

ثابت باشد ، باید اعراض نیز بتبع آن ساکن باشند ، و ثبات جواهر و اعراض مستلزم امساک فیض ازواجب الوجود خواهد بود . و اگر حرکات اعراض را نسبت بواجب الوجود دهیم ، لازم آید ، که اعراض قدیم باشند ، یا واجب الوجود حادث ، زیرا تناسبی میان علت قدیم و معلول حادث نیست .

در حقیقت زمان

همینطور که فرق جسم طبیعی و تعلیمی با بهام و تعیین است ، زمان و حرکت قطعیه نیز بر اینگونه از هم ممتاز میگردند .
حرکت قطعیه بطور اطلاق وبدون مقدار و مبهم است تا وقتی که بسبب مقدار تعیین شود ، و آن مقدار را زمان گویند .

مکان

مکان بعقیده حکمای اشراق بعد مجرّدی است که تمام اجزاء جسم را فرا میگیرد مانند آب ، در داخل کوزه ، که داخل کوزه بعد مجرّد ، و تمام اجزاء جسم را گرفته است .

چون این مکان بواسطه حلول متمکن مادی ، ذات وضع ، میشود . بنابراین تجرّد آن ، نظیر تجرّد موجودات عالم مثال است نه تجرّد مصطلح فلسفی و الا قابل اشاره حسیه نخواهد بود .

قول متکلمین در باره مکان

متکلمین مکان را بعد موهوم دانسته ولی این قول بی اساس است ، زیرا مکان ذات وضع و قابل اشاره حسیه است .

قول حکمای مشاء در باره مکان

حکمای مشاء مکان را سطح باطن حاوی که مماس با سطح ظاهر محوی باشد دانسته اند ، و اینقول هم براساسی نیست ، زیرا لازم میآید که ساکن متحرک باشد و متحرک ساکن .

مثال اول همچون : سنگی که در آب جاری افتاده باشد : مثال دوم : همچون

خورشید که از لفافه خود بیرون نیاید . و هم مستلزم آنستکه مجدداً الجهات بدون مکان باشد ، با وصف اینکه جسم است ، و تمام اجسام را در بردارد .

مکان طبیعی چیست ؟

مکان طبیعی آنستکه هر گاه یکی از عناصر بوسیله قاسر از محل طبیعی خود خارج گردد ، بالطبع بمحل خود بازگشت مینماید . مکان طبیعی اجسام مرکب ، جزء غالب آنهاست . چنانکه اگر اجزاء خاکی جسم مرکبی از دیگر اجزاء آن زیاده‌تر باشد ، مکان طبیعی آن ، اطراف مرکز ارض خواهد بود . محقق سبزواری گفته است :

ان الطبيعي مکان طلبا ان قاسر یخرج بهج اقربا
لکل جسم ، ثم للمركب کان المكان بالجزء غالب (۱)

دو امتناع خلاء

اگر خلاء وجود داشته باشد لازم می‌آید که حرکت جسم با معارق و بیمعارق مساوی باشد ، زیرا اگر فرض کنیم متحرکی مسافتی را بدون معارق در یکساعت طی کند ، متحرک دیگر همین مسافت را با معارق در ده ساعت ، یعنی زمان حرکت بیمعارق عشر زمان حرکت با معارق باشد ، وزان پس عائق متحرک دوم را ده قسم کنیم و نه قسم آنرا برداریم تا با یکقسم ، همان مسافت را یکساعت طی کند ، لازم می‌آید که حرکت با معارق و بدون معارق برابر باشد ، و این معقول نیست .

مشکل چیست ؟

هر جسم بسیطی ، از عنصری و فلکی شکل طبیعی آن کروی است . چنانکه محقق سبزواری گفته است :

کل بسیط فلکی عنصري شکل طبیعی له والکری (۲)

زیرا فاعل شکل ، صورت نوعیه ، وقابل آن ، هیولی است ، و فاعل واحد در قابل واحد بیش از یک اثر ندارد .

فالطبع واحد و فعل واحد فی واحد لم يك غير الواحد (۳)

زمین را حرکات قسریّه از قبیل باد و باران از کرویّت حقیقی خارج کرده ،
ولی از کرویّت حسّی خارج نیست .

والارض اخرجت قویّ قسریّه من کرویّة سوی حسیه (۱)

زیرا برآمدگیها و فرو رفتگیهای آن نسبت بتمام کره نسبت هفت يك جو
است ، بکره ایکه قطر آن یکذراع باشد . (۲)

جهت چیست ؟

جهت طرف امتداد موهومی است که بدان اشاره مینمایند . و یا اینکه متحرّک
بسوی آن حرکت میکند . چنانکه شیخ الرئیس ابوعلی سینا در کتاب اشارات گفته
است .

« لما كانت الجهة ذات وضع فمن البين ان وضعها في امتداد مأخذ الاشارة و
الحركة ، (۳)

جهت امر وجودی و قابل اشاره حسیه است . فلاسفه برای اثبات مجدد الجهات
جهت فوق و تحت را اثبات کرده میگویند : ایندو جهت از یکدیگر در نهایت بُعد هستند ،
و نهایت بُعد در تمام اطراف مقتضی فلك مدوّری است که جهت سفلی ، در داخل و جهت
علوی ، سطح زیرین او باشد .

جهت علوی و سفلی ، جهت های طبیعی و غیر متناهند .

و کونها ستاو لیست فنحصر تقریبه الخاصی والعامی اشتمل (۴)

در عرف مشهور است که جهات شش قسم است ، زیرا هر جسمی دارای سه بُعد و
هر بُعدی دارای دو جهت میباشد .

اقوال ارباب مذاهب و ملل در حدوث و قدم اجسام

ارباب مذاهب و ملل از قبیل یهود و نصاری و مجوس و مسلمانان جسم را ذاتاً و

۱- شرح منظومه ، سبزواری . ص ۲۵۶

۲- اذ قد تقرر فی الهیة ان نسبة ارتفاع اعظم الجبال الى كرة الارض كنسبة سبع عرض
شعيرة الى كرة قطرها ذراع . (شرح منظومه . ص ۲۵۶) ۳- شرح اشارات خواجه

نصیرالدین طوسی . ص ۳۹ . سطر ۹ ۴- شرح منظومه . سبزواری ص ۲۵۷

صفة حادث دانسته اند. زیرا بمقتضای حرکت جوهریه، جسم متحرك ومتجدد است.

قول ارسطاطاليس در قدم عالم

ارسطاطاليس و پیروان او جسم را ذاتاً و صفةً قدیم دانسته، و دلیل آنها اینست که افلاك و عناصر کلی از لحاظ ذات و صفت و شکل و وضع قدیم است.

قول ثاليس ملطی

ثاليس و پیروان او که پیش از ارسطاطاليس بوده اند، اجسام را از لحاظ ذات قدیم و از لحاظ صفت حادث دانسته اند، و در ذات قدیم اختلاف دارند.

ثاليس آب را ذات قدیم دانسته و گفته است: آب کثیف و کدر گردیده و بخاك تبدیل یافته و بلطافت و صفا، هوا آتش شده و از دود لطیف آسمان بوجود آمده، (ظاهراً ثاليس اینمعنی را از تورات برداشته است) بعضی از فلاسفه مبدء ایجاد موجودات را هوا و بعضی دیگر آتش دانسته اند.

قول ثنوی مذهبیان در پیدایش عالم

ثنوی مذهبیان مبدء پیدایش را نور و ظلمت میدانند.

قول محقق خفزی در تأویل سخن ثنوی مذهبیان

محقق خفزی در تأویل سخن ثنوی مذهبیان گفته است: شاید مراد از نور، وجود و از ظلمت امکان بوده است زیرا وجود منبسط و وجود ممکن هر دو قدیم اند و باعتبار عروس بر ماهیات ممکنه بر ظلمت نیز مشتمل میباشند.

قول ذیمقراطيس در پیدایش عالم

ذیمقراطيس میگوید: اجزاء صغار صلبه که در فضای غیر متناهی پراکنده اند از برخورد آنها عالم بوجود آمده است.

قول انگسافورس در پیدایش عالم

اجزاء صغاری از هر جنسی از اجناس عالم با هم در آمیخته و در فضا پراکنده بوده، برخورد آنها سبب پیدایش عالم گردیده است.

قول حرانیون در مبدء عالم

حرانیون پنج چیز را که عبارتست از باریتعالی ، نفس ، زمان ، مکان ، هیولی قدیم دانسته اند .

قول فیثاغورسی در مبدء عالم

فیثاغورس و پیروان او گویند : مبدء پیدایش عالم اعدادند ، یعنی وحدتهائی که بدون موضوع خارجی بوده و ذات در آنها مأخوذ نبوده است . وزان پس ذات وضع و قابل اشاره حسیه گردیده و نقطه بوجود آمده و از اضافت نقطه ای بنقطه دیگر خط و از اضافت دو خط سطح و از اضافت دو سطح جسم پیدا شده است .

قول اهل طبایع بر ازلیت عالم

واهل طبایع مرعالم را ازلی گفتند ، و گویند که چیزها از این چهار طبع همی بوده شود ، چون گرمی و سردی و تری و خشکی بی آنکه تدبیری و تقدیری از جزایشان همی بدیشان پیوند د .

وهمی نگرند که این چهار چیز صفتها اند و هر صفت را از موصوف چاره نیست تا بر او پدید آید و آن موصوف که مر این چهار صفت را بر گرفته است ، جسم است . که مراودا حرکت قسریست و کشتن احوال است و مکان گیر و قسمت پذیر است ، پس این چیز نیست دارندۀ چهار صفت نه مفردات طبایع . (۱)

قول ناصر خسرو در رد سخن اهل طبایع و بیان اینکه او را هدبری نیست
کزین موصوف که مر این چهار صفت را بر گرفته است ، این چنین دانای گویای
فاعل باخواست که مردم است چرا مر کتب شد ؟

و اگر مر آن صفت پذیر را که مر آن چهار صفت را پذیرفته است ، مدّری و مقدّری
نیست ، آن جسم صفت پذیر بشکلهای و صورتهای بسیار مختلف ، چرا قسمت پذیرفت ؟
و چون بعضی از این چیز که مر گرمی و سردی و تری و خشکی را بر گرفته است ،
جمع شد از او مرغی بی عقل و بی نطق و پرنده آمد ، و بعضی هم ازین چیز جمع شد

۱- زادالمسافرین ، ناصر خسرو ، چاپ برلین . ص ۱۴۲

و از او مردی عاقل و سخنگوی و رونده آمد ، و بعضی هم از این چیز جمع شد و از او کل خوشبوی و نر کس مشکین آمد . و بعضی هم از او جمع شد و از او زهر گیاه و زاک ناخوش بوی آمد ، دانستیم که این معانی مختلف اندرین مصو رات نه ازین صورت پذیر آمد ، بلکه از مدبری آمد . (۱)

در فلکیات

اجرام فلکی را اجرام علوی و اثری میگویند . (۲) زیرا بالای تمام عناصر واقع شده اند .

آن صانعی که هست ز تأثیر صنع او چندین هزار شمع دل افروز در اثر
(سوزنی)

گاهی اثر گویند و از آن کره ناز که بالای کره هواست اراده کنند .
یکی آتشی داند اندر هوا بفرمان یزدان فرمانروا
که دانی هندوش (۳) خواند اثر سخنها ی چرب آرد و دلپذیر
(فردوسی)

همّت او که با فلک تدویر و چرخ اثر برابری میکرد بدست تقدیر زبون شد .
(ترجمه یعینی)

بچاه اندرون بودم آن روز من بر آوردم ایند بچرخ اثر
(ناصر خسرو)

فلک جرمی بسیط و دارای شکلی مستدیر و از طبایع عناصر و صفات آنها یعنی گرمی و سردی و تری و خشکی و میل مستقیم از سویی بسویی دیگر خالی است و مجدد جهات عناصر میباشد .

دلیل بر این معنی آنستکه در این عالم موجوداتی از عناصر ترکیب یافته و این

۱- نقل از زادالمسافرین ناصر خسرو ، باختصار . ص ۱۴۳

۲- الجسم عنصری او اثری من فلک و کوکب منیری

۳- محتمل است که اصل (یونانش) بوده و با تصرف کاتب هندوشده است . (لغت نامه دهخدا)

ترکیب دلیل است بر اینکه مبدء فعال، بقدر وجبر، هر يك از عناصر را از مكان طبیعی خود، در ضمن موجودات مرکب کرد آورده است. و از اینجا دانسته میشود که عناصر حرکت مکانی دارند و از سویی بسویی حرکت میکنند (چنانکه از بالا پایین و از پایین بالا)

و تمام جهات بتحت و فوق طبیعی میگردانند، و میان فوق و تحت غایت بعد است. پس از این مقدمات دانسته میشود که حرکات اینست عناصر بالذات بجرمی که از تمام جهات مدور است منتهی میگردد، و این جرم مدور را فلک و سماء میگویند.

فلک چیست ؟

جسمی است چون گوی گردنده، اندر جای خویش، و اندر میان او چیزهاست که حرکت ایشان بسرشت خویش بخلاف حرکت فلک است، و ما اندر میان اویم. و او را فلک نام کرده اند از بهر حرکت او که کرده است همچون حرکت باد ریه و فیلسوفان او را اثیر نام همی کنند. (۱)

نخستین آنچه پیدا شد ملک بود	وزان پس جوهر گردان فلک بود
وز ایشان آمد این اجرام روشن	بسان کل میان سبز گلشن

سماء چیست ؟

این نام بتازی بر آن چیز افتد که زیر تو باشد و بر تو سایه کند چون ابر. و چون بام خانه. و لکن مطلق نبود. که بدانچه منسوب درده بود، (۲) و چون بچیزی منسوب نبود نام عالم بود. و آن فلک است که گفتیم و یارسیان او را آسمان نام کردند یعنی مانده آس از جهت حرکت او که کرده است. (۳)

ساخت تو ندارد در این جهان دریا	سیاست تو ندارد بر آسمان بهرام
--------------------------------	-------------------------------

(عنصری)

۱- التفهیم ابوریحان بیرونی. ص ۵۶. ۲- یعنی آنچه که بچیزی منسوب باشد مطلق

نیست، و چون در اینجا مطلق است، آسمان است. ۳- التفهیم. ص ۵۸

کرد رو بر آسمان کای آسمان تدبیر چیست آسمان گفتش ترکت الرّای بالرّی در جواب
(سلمان ساوجی)

تقسیم افلاک

فلك بر دو قسم است : کَلْمی و جزئی . فلك کَلْمی آنستکه مصدر و مدبر حرکات
مختلف فلکهای است ، که در داخل آن قرار دارد .
فلك جزئی آنستکه در تحت حرکت فلك کَلْمی و شامل فلکهای جزئی خود میباشد .
فلاسفه قدیم برای ضبط حرکات کواکب نه فلك کَلْمی و پانزده فلك جزئی اثبات
کرده اند .

قول ابوریحان بیرونی در فلکها

فلکها هشت کوی اند ، يك بر دیگر پیچیده ، همچون پیچیدن توبهای پیاز . و
خرد ترین فلکها آنستکه بما نزدیکتر است . و ماه اندر او همی رود ، و همی بر آید ،
و فرود آید تنها بی هنباز ، (۱) هر کره ای را مقدار است از ستبری . و ستاره او را از بهر
آن دو بُعد اوفتد ، یکی در دورترین و دیگری نزدیکترین . و کره دوم که زیر
وی همی گردد آن عطارد است . و سوم آن زهره است . و چهارم آن آفتاب است . و پنجم
آن مریخ . و ششم آن مشتری . و هفتم آن زحل . این کویهای هفت ستاره اند . و زیر
این همه ، کویی است ستارگان بیابانی را که ثابته خوانند ایشان را یعنی ایستاده ، و
گروهی زمر فلك هشتم فلکی دیدند نهم ، آرمیده ، بی حرکت . و این آنستکه ، هندوان
او را بر همانند خوانند زیرا که محرك نخستین جنبنده شاید . و زیر این او را آرمیده
کردند . و لکن نیز جسم نشاید ، پس او را فلك نام کردن هم خطاست . و گروهی از
پیشینیان ز آنسوی تهی بنهادند بی کرانه ، و گروهی جسمی بر نهادند آرمیده بی کرانه .
و نزدیک ارسطو طالیس بیرون از عالم نه جسم است و نه تهی . (۲)

و نیز فلکها را از نظر حرکت سوی شرق و غرب و سریع و بطیعی و موافق با مرکز
و مخالف با آن قسمت کرده و تفصیل آن در کتب هیأت ضبط گردیده است .

۱- هنباز بوزن و معنی انبا زاست که شریک و نظیر باشد . (برهان قاطع) ۲- التّفهیم
ابوریحان بیرونی ص ۵۶ و ۵۷ و ۵۸ . (نه جسم است و نه تهی . ای لا خلاء ولا ملاء)

قول ناصر خسرو در فلکها

نخستین فلک ماهرا منزلست	دگر تیر را باز ناهید راست
چهارم فلک باز خورشید را	کزورم جهان را سراسر ضیاست
زیر باز به ام و برجیس و باز	زحل آنکه تخم بلا و جفاست
و چرخ مهین است و کیهان زیر	که چرخ مهین معدن بر جهاست
مهین عالم آنرا نهد فیلسوف	که منزلگه انبیا و اصفیاست
چو آنجا رسیدی سخن بسته شد	ندانم برون زین خایام (است) (۱)

ستارگان ثوابت را چرا ثوابت گفتند؟

ستارگان ثوابت را بنا بر بطوء حرکت ایشان و یا ثبات اوضاع ایشان با یکدیگر ثوابت خوانند (۲)

عدد ثوابت

هیوین^۱ قدیم ستارگان ثوابت را هزار و بیست دو عدد، رصد کرده اند. (۳) و آنرا بر چهل و هشت صورت و همی تقسیم نموده، از آن صورتها دوازده بر مطلق البروج افتاد. و بیست و یک از او بر شمال، و پانزده از او بجنوب. (۴)

کواکب ثوابت از کثرت بحدیست که احصاء آن ممکن نیست و از آنجمله یک هزار و بیست دو کواکب را رصد کرده اند و مواضع آنها را از فلک تعیین نموده اند و این کواکب را از این جهت کواکب مرصوده خوانند و جهت تعیین مواضع اینها چهل و هشت صورت توهم^۲ نموده اند چنانکه بعضی از این کواکب بر نفس این صور واقع شوند یعنی بر خطوطی که این صور از آن خطوط متوهم شده اند و یا در میان آن خطوط و آنها را کواکب داخل الصور خوانند. و چون خواهند که از این کواکب خبر دهند گویند کو کبی که بر سر فلان صورتست یا بردست راست او یا بر پای چپ او بر این قیاس و

۱- دیوان ناصر خسرو. ص ۸۳ ۲- گوهر مراد. ملا عبدالرزاق لاهیجی، ص ۴۹

چاپ افست ۳- التفهیم ص ۸۸ س ۳ ۴- التفهیم ص ۹۰

بعضی که بیرون این صور واقع باشند آنها را کواکب خارج انصور خوانند و چون از آن کواکب خبر دهند گویند کوکبی که بقرب پای چپ فلان صورت است یا بقرب ذنب فلان صورت و بر این قیاس ، (۱)

پس دانسته میشود که عدد ستارگان مرصوده هزار و بیست و دو ، و غیره مرصوده را جز خدا کسی نمیداند ،

کواکب ثوابت قد ، رصدت الف و اثنان و عشرون ، بدت
و غیر مرصود فلیست تنحصر لم یحصها الا العزیز المقتدر (۲)

صورتها که بر منطقه البروج است چگونه اند ؟

آنستکه بروج را بدان نام کردند و نام نخستین صورت از آن ، هرکام که ابتدا از اعتدال بهاری کبی حمل است ، همچون صورت کوسپندی نیم خفته ، وزپس همینگرد ، تا دهان او بر پشت شده است .

دوم ثور ، بر صورت نیمه پیشین از کواوی زیراک بر ناف جای بریدن اوست و نیمه پسین بر جای نیست ، و سرفرازی کرده دارد زخم را .

و سوم صورت ثوآمان (۳) همچون دو کودک بر پای ایستاده ، هریکی يك دست بر دیگر پیچیده دارد ، تا بازوی او بر کردن دیگر نهاده شد .

و چهارم صورت سرطان ، همچون خرچنگ ، و پنجم صورت اسد همچون شیر . و ششم صورت عنذرا ، ای جوان زن ، همچون کنیزك باد ویر ، و دامن فرو هشته ، (۴) و هفتم

صورت میزان همچون ترازو و هشتم صورت عقرب ، همچون کژدم . و نهم صورت رامی (۵) ای تیر انداز ، همچون اسبی تا بگردنگاه ، آنگاه از آنجا نیمه زیرینش بر شیه آدمی شود و کوسویها فرو هشته از پس ، و تیر در کمان نهاده و سیر کشیده . و دهم صورت جدی ای بزغاله و این تا بروشکم چون نیمه پیشین از بزی است ، و باقی چون

۱- گوهر مراد . ملا عبدالرزاق لامیجی . چاپ افست . ص ۴۹ ۲- شرح منظومه ، سبزواری . ۲۶۹ ۳- ثوآمان در میان مردم بجوزا مشهور است . ۴- عنذراء همان سنبله است . ۵- رامی قوس است

نیمهٔ پسین از ماهی با دنبال . و یازدهم صورت ساکب الماء (۱) ای ریزندهٔ آب ، همچون مردی ایستاده و هر دو دست دراز کرده و یکدست کوزه ای دارد نگونسار کرده تا آب از آنجا همی ریزد و برپایش همی رود . و دوازدهم صورت سمکه ، (۲) همچون دو مامی ، دنبال یکی از دنبال دیگری آویخته برشته دراز او را خیط الکتان خوانند یعنی رشته کتان . (۳)

صورت‌های شمالی گداهند ؟

صورت نخستین دبّ اصغر ، ای خرس خرد ، و صورت دوم دبّ اکبر ، ای خرس بزرگ ، و هر دو برپای اند ایستاده و دنبال کشیده و صورت سوم تنین ، ای مار بزرگ و چهارم قیفاوس چون مردی با کلاه و بریک زانو نشسته و دو دست دراز کرده ، و پنجم صورت عوا ای بانگ کننده ، چون مردی برپای هر دو دست دراز کرده . و ششم صورت فکه ، او را نیز اکلیل خوانند ای افسر . و عامه مردمان او را بکاسهٔ یتیمان و مسکینان مانتد کنند . و هفتم جائی علی ز کبتیه ای زانورده . و صورت او همچون نام اوست . و هشتم لورا و آن چنگ رومی باشد . و گاه گاه او را کشف نام کنند . و نهم صورت دجاجه ای ماکیان چون طی است کردن دراز کرده و هر دو پر کشاده بر کردار پرندگان . و دهم صورت ذات الکرسی ای خداوند کرسی ، چون زنی نشسته بر تختی بر کردار منبر و یازدهم صورت برساوس و او را نیز حامل رأس الغول خوانند ، ای برندهٔ سر غول که در بیابان مردم را بیراد کند . و چون مردی است ایستاده بر پای و بدست او سری است بریده سخت زشت . و دوازدهم صورت ممسک العنان ای دارندهٔ عنان . چون مردی بیک دست عنان گرفته دارد و بدیگر دست تازیانه . و سیزدهم صورت حوا ای مار افسای ، مردی برپای ایستاده . و چهاردهم صورت حیة الحوا ای مار مار افسای ، همچون ماریست و مار افسای میان او بدو جای بهر دو دست گرفته دارد ، و مار سر و دنبال بر آورده دارد از سر مار افسای بلندتر . و پانزدهم صورت سهم ای تیر . و تیر او را نوک خوانند ، از جهت آنکه چیز است دراز، بی صورت . و صورت شانزدهم عقاب . و او بر تیر نشسته است . و صورت هفدهم دلفین

۱- ساکب الماء دلواست ۲- حوت است ۳- نقل از التفهیم . ص ۹۰

و این جانوری است دریایی همچون خيک ، مردم را دوست دارد . و بکشتیها انس یابد . غرقه شدگان را برهاند اگر مرده باشند یا زنده . و صورت هژدهم فرس اول ای اسب نخستین ، همچون سراسبی تا کردنگاه او واز بهراین او را که گاه پاره اسب خوانند . و نوزدهم صورت فرس ثانی ای اسب دوم ، و آن چون نیمه پیشین اسب است باد و پر و پای ندارد زیرا که نیمه زیرینش بریده است چون گاو که بصورتهای بروج گفتیم . و بیستم صورت اندرومیدا و نیز او را المرأة التي لم تر بعلا خوانند ، ای آن زن که شوی ندیده است . و نیز او را سلسله خوانند ای بزنجیر بسته و او چون زنی است ایستاده . و صورت بیست و یکم مثلث ای سه سو و صورت او همچون نام اوست . (۱)

صورت‌های جنوبی گدأمند ؟

نخستین صورت قیطس و این جانوری است در دریا و دو دست دارد و دنبالش چون آن مرغ . و دوم جبّار، ای بزرگ منش . چون مردی است کمر بشمشیر بسته . و سوم صورت نهر، ای جوی و در او پیچهاست . و چهارم صورت ارنب ای خرگوش و پنجم صورت کلب اکبر ای سگ بزرگ . و ششم صورت کلب مقدم ای سگ پیشین . و هفتم صورت شجاع، ای مار باریک دراز . و هشتم صورت سفینه، ای کشتی . و نهم صورت کأس ای جام و نیز او را باطیه خوانند . و دهم صورت غراب ای کلاغ و صورتهای اینان چون ناهای ایشانست و یازدهم صورت قنطورس . و این نیم مرد است و نیم اسب همچون رامی و صورت دوازدهم سبع است ای شیر . و مرد قنطورس دستهای او را گرفته دارد و از جای برداشته . و سیزدهم صورت مجمره ، چون عود سوزی است . و چهاردهم صورت اکلیل جنوبی ، ای افسر . و پانزدهم صورت حوت ، ای ماهی ، و همچون خویشتن است . (۲)

خیام گفتار منجمین را قطعی ندانسته آنرا از پژوهش در باره اجرام چرخ که موجب تردد خردمنداند تعذیر میکند ، زیرا بهنادر او اجرام سماوی که مدبر جهانند خود ، سرگردانند ! :

اجرام که ساکنان این ایوانند اسباب تردد خورد منداند
هان تا سر رشته خورد کم نکنی کانا که مدبرند سرگرداند! (۱)

در بساط و کیفیات آنها

فلاسفه قدیم بساط را چهار قسم دانسته اند: باد و خاک و آب و آتش، که هر يك كروی و کیفیت خاصی دارند. و گفته اند: کره آتش زیر فلك قمر با کیفیت گرمی و خشکی قرار دارد. وزیر آن کره هوا با کیفیت تری و گرمی. وزیر آن کره آب با کیفیت تری و سردی. وزیر آن کره خاک با کیفیت خشکی و سردی.

اثیر و پس هوا، پس آب و پس خاک که زادستند این هر چار زافلاك پس بدین عقیده دانسته میشود که چرخ بلند، بر خاک و هوا و آب و آذر قرار دارد.

این چرخ بلند را همی بین بر خاک و هوا و آب و آذر (۲)

طبقات عناصر

زمین را سه طبقه کرده اند: طبقه مجاور مرکز و طبقه طینیه و ربع مسکون یا ربع مکشوف، که جای سکونت جانورانست.

در وجه تسمیه زمین بر ربع مسکون و ربع مکشوف محقق سبزواری گفته است: لکثرة الوها د، ربعه انکشف او لانجذاب الماء بالشمس انتشف (۳) فرورفتگی های زیادی در اطراف کره زمین بود، آبها از اطراف فروریخت، و در آنها نفوذ کرد و ربع آن بیرون ماند، و خشک گردید.

یا اینکه خورشید رطوبتها را جذب کرد و آبها را بخود کشید تا بدینسان قابل سکونت میباشد.

«زمین را يك ربع برهنه شد، بسبب بسیاری بخاری که از این ربع صاعد گشت و بالا رفت، و طبع آب آنستکه سنك شود چنانکه بعضی جایها معهود است و برای العین

۱- ترانه های خیام مصحح هدایت ص ۷۱ ۲- دیوان ناصر خسرو طبع مجلس ۱۵۳

۳- شرح منظومه سبزاری . ص ۲۷۱

دیده میشود. پس کوها پدیدار آمد از آب بتابش آفتاب، و زمین از آنچه بود در بن پاره ای بلند تر شد، و آب ازوفرو دوید و خشك شد برین مثال که دیده میآید. پس این را ربع مکشوف خوانند بدین سبب، و ربع مسکون خوانند بدانکه حیوانات را بر، وی مسکن است. (۱)

و نیز هوا را چهار طبقه کرده اند: طبقه مجاور زمین و طبقه زمهریر و طبقه صرفه و طبقه دخانیته که مجاور کره نار است و آبرایك طبقه دانسته اند.

قول محقق سبزواری در طبقات هوا

محقق سبزواری چنانکه یاد کردیم هوا را چهار طبقه دانسته است: «الهواء المجاور للأرض، و الماء ثم الطبقة الزمهريرية ثم طبقة الهواء القريب من الخلوص ثم طبقة الدخانية التي يتلاشى فيها الدخنة المرتفعة من السفلى». (۲)

قول زین الدین عمر بن سهلان ساوی در طبقات هوا

زین الدین سهلان ساوی هوا را سه طبقه دانسته است: طبقه نخستین که با زمین دارد آب ناکست بسبب آمیختگی بخارهایی که از روی آب برخیزند با او، لکن آنچه ازین طبقه با زمین نزدیکتر بود گرم بود بسبب شعاع آفتاب که از زمین بازگردد، و هوایی که بنزدیکی او بود گرم کند، و آنچه از اودورتر بود هم آب ناک بود ولیکن سرد بود. طبقه دوم هوایی بود خالص. طبقه سوم هوایی بود با دود آمیخته زیرا که دود سبک تر بود، و حرکتی نیز دارد بسوی بالا و با تیش با او هم چنین بسوی بالا میرود و تا نزدیکی آتشی که بسوی بالاست برسد. (۳)

قول شیخ الرئیس ابوعلی سینا در طبقات هوا

شیخ الرئیس ابوعلی سینا نیز هوا را سه طبقه دانسته است: «الهواء أيضاً فهو طبقات، طبقة بخارية، و طبقة هواء صرف و طبقة دخانية» (۴)

۱- نظامی عروضی، سمرقندی. چهارمقاله. ص ۸ تصحیح معین ۲- شرح منظومه.

ص ۲۷۱ س ۱۰ ۳- الرسالة السنجریة فی الکائنات العنصریة. تألیف زین الدین عمر بن

سهلان ساوی. ص ۱۳ ۴- شعاب ابوعلی سینا جلد اول. ص ۲۲۷

تفصیل طبقات عناصر در جلد دوم کتاب شفا ، مقالهٔ اوّل از فنّ رابع در افعال و انفعالات آمده است ، برای مزید فائدت بصفحهٔ ۲۲۶ و ۲۲۷ از آن کتاب رجوع کنید .
پایان بسائط

اصناف مرکبات

فلاسفهٔ قدیم معتقد بودند که تابش آفتاب و دیگر ستارگان در عناصر اربعه تأثیر کرده و از تفاعل کیفیات آنها در یکدیگر مزاج حاصل گردیده ، و موالید بوجود آمده است .

کائنات جو

اشیاء مرطوبه در اثر حرارت بخار و اشیاء یابسه در اثر سوزاندن بدود تبدیل میشوند .

رطبٌ من الاجسام حين سخنا بخس و الیاس منها دخنا (۱)

و بخار ودود مبدئ تشکیل کائنات جو میشود . و نیز گفته اند : اگر بخار ودود بطبقهٔ زمهریر ، نرسد ، باران خفیف میآید و چون برسد اگر منجمد گردد ، تگرگ و در صورتیکه منجمد نگردد برف و شبنم میشود . و گاه ممکن است ، هوا بدون بخار ودود در اثر تأثیر طبقهٔ زمهریر ، بباران و برف تبدیل یابد .

و

بخاری است که در میان ابرها حبس گردیده ، آنها را درهم می شکند :

فی المزن ان یحبس دخان حصلا رعد بمزق ریشما تغلقلا (۲)

چون بخاری دود آمیز از روی زمین برخیزد و قصد بالا کند ، و سرمای چنانکه گفتیم بپذیرد و میخ شود ، و دود در میانهٔ آن میخ بماند ، تا هم گرم یاسرد شود ، اگر گرم بماند قصد بالا کند و میخ را بدراند ، و از آن در انیدن آواز رعد خیزد ، و اگر سرد شود کران شود و قصد زیر کند ، و همچنین میخ را بدراند ، و از او رعد خیزد ، و از

سختی در انیدن اندر فروزد و برق خیزد . (۱)

وقت باشد که بخارهای گرم از زمین برخاسته باشد و بر بالای میشود ، و بخار سرد از بالا بزمین آید ، در راه بیکدیگر برسند و یا بیکدیگر مقاومت و مزاحمت و تحمل کنند ، پس یکی بر یک جانب قوت کند و آن دیگر بر جانب دیگر و خود را راه کنند و برهم ساینند بقوت تمام ، و آن یکی بر بالا شود و دیگر بزمین فرو آید ، و از آن حرکت بر یکدیگر سائیدن ایشان آوازی عظیم پدید ، آید آن نیز رعد باشد . (۲)

و بسیار بود که برق بینند و رعد نشوند اگر چه موجود گشته باشد اما چون قوی

و بلند نباشد بما نرسد بحکم بعد مسافت . (۳)

رعد تبیره زنت ، برق کمند افکنست وقت طرب کردنست ، می خورکت نوش باد (۴)

رعد را پارسى تندر گویند ، از ریشه اوستائی «تن» بمعنی نعره و صدا :

نه چرخ است و اجزای آن چون ستاره نه ابر است و آوای او همچو تندر (فرخی سیستانی)

خروشی بر کشیدی تند تندر که موی مردمان کردی چوسوزن (۴)

برق

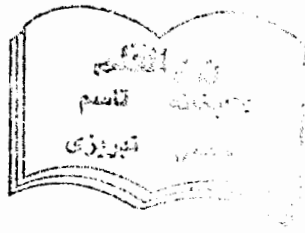
وقت باشد که هوا آمیخته با ماده دخانی در میان هردو گرفتار شود ، و از عنف این دو حرکت نیک گرم شوند و آتش کردند ، چنانکه آن ماده دخانی شعله ای زند و درگیرد و بحسب بصر مدرک شود ، و این آن باشد که اوزا برق خوانند . (۵)

صافقه

اشتعال مواد دخانی در میان ابرهاست .

برقی که از ابر بر زمین افتد ، پاره آتش هلاک کننده که از آسمان فرود آید

-
- ۱- رساله سنجریه . زین الدین عمر بن سهلان ساوی . ص ۳۴ ۲- رساله آثار علوی .
 - تألیف شرف الدین محمد مسعود مروزی . ص ۸۸ ۳- رساله آثار علوی ، شرف الدین محمد مسعود مروزی . ص ۹۰
 - ۴- دیوان منوچهری ، دبیرسیاقتی . ص ۱۸ س ۱۳
 - ۵- دیوان منوچهری . ۶- رساله آثار علوی . شرف الدین محمد مسعود مروزی . ص ۸۹



با بانگ سخت . (۱)

اگر این دود از میخ بیرون جهد کران بود و بسیار وسخت سوزان شده بود بسوی زمین رسد ، صاعقه بود و هر چه افتد بسوزاندش . و بسیار بود که آهن را بر در بگدازد و چوب را آسیب نرسد . و بسیار بود که کوه را بشکافد . و بسیار بود که بدریا فرو شود و جانورانی را که در زیر آب باشند بسوزاند ، و باشد که زر را در صرّ بگدازد و صرّ را نسوزد . (۲)

صرّ نیز از زر کداخته محترق میشود چنانکه شیخ الرئيس ابوعلی سینا در شفا گوید :

« و كذلك فقد يذيب الذهب في الصرّة ، ولا تحرق الصرّة الا ما يحترق عن الذّوب و ربّما كان اشدّ من ذلك » (۳)

و کداختن زر و آهن و نسوختن صرّ و چوب برای تخلخل صرّ و چوب است که صاعقه میتواند از آن عبور کند و جسم غیر متخلخل داخل آنرا بسوزاند و از سوختن آن صرّ و چوب نیز سوخته گردد .

« و ربّما كانت مؤثرة فيما يقوم في وجهها لكنها ينفذ في الاجسام المتخلخله ولا يحرّقها ولا تبقى فيها اثرا » (۴)

صاعقه را بهارسی آذرخش گویند ، رود کی گفته است :

نباشد زین زمانه بس شکفتی اگر بر ما بیاید آذرخشا
(لغت فرس اسدی)

نزول جرقه های الکتریکی هوا توأم با رعد و برق که بین ابری الکتریسته دار و زمین یا ابری دیگر حادث شود ، صاعقه نام دارد . (لغت نامه دهخدا)

۱- ترجمان القرآن جرجانی . ص ۶۳ نقل از لغت نامه ۲- الرسالة السنجریه فی الکائنات العلویه . زین الدین عمر بن سهلان ساوی . ص ۳۴ و ۳۵ ۳- شفا . جلد اول ص ۲۷۳ ۴- شفا جلد ۱ ص ۲۷۳

باران کان رحمت خدای جهانست صاعقه کردد همی وسیله باران

(ابوحنیفه اسکافی)

گر چه کیتی زا بر تازه شود اندر او بیم صاعقه است و بلا

(فرخی)

این بار نار صاعقه افتاد بر دلم واین بار آب واقعه بگذشت از سرم

(خاقانی)

او از هول آن صاعقه ورعب آن حادثه خنجری که داشت بر کشید و سینه خویش

فرو درید .

(ترجمه یمینی . نقل از لغت نامه)

در دل از تف سینه صاعقه ایست بر تن از آب دیده طوفانی است

(مسعود سعد)

چنان پر صاعقه ابری است ، کاندز جنگ بهراسد

روان نوح پیغمبر ، ز آتش رنگ طوفانش

(مختاری غزنوی)

گشیت پدید آمدن ، ابر ، باران ، شبنم ، ژاله ، باد ، رود ، برق ، صاعقه

بخار در وقت برخاستن از زمین چند قسم میباشد : گاهی لطیف میباشد و بسبب

خفت بسیار بالا میرود و بمکانی میرسد که انعکاس شعاع آفتاب از زمین تا آن مکان

منقطع میگردد . و سردی و تکاثف می پذیرد و قطره قطره شده بر زمین می چکد . و آن

بخار متکاثف را ابر گویند . و آن فطرات را باران نامند ، و گاهی چندان لطیف نمیشد

بلکه ثقیلی دروهم موجود است و بنا بر ثقات بسیار بلند نمیرود و این بخار بسبب سردی

و برودت آخر شب زود منجمد شده میافتد و آنرا شبنم گویند . و گاهی بسبب شدت

برودت هوا بخار متکاثف که نزول میکند در راه منجمد شده و بر زمین میافتد و آنرا

ژاله میگویند .

و نیز گفته اند که هر گاه بخار و دخان و غبار از زمین مخلوط شده برمیخیزند و بعد از برخاستن از هم جدا میشوند پس بادهای تند میوزد و کور باد میآید ، و گردباد می انگیزد . و نیز چون بخار و دخان بعد^۱ برودت میرسند بخار سرد میگردد . و دخان در اثنای آن تغلغل میکند . تا راه نفوذ ببالا پیدا کند و از این تغلغل آواز تند حادث میشود که اورا رعد میگویند . و گاهی بسبب شدت حرکت و تغلغل آندخان مشتعل میشود ، و برق مینامند ، و گاهی بسبب شدت تکاثف و کثرت برودت بخار منجمد شده بر زمین میافتد که آنرا صاعقه مینامند .

(لغت نامه دهخدا ، بنقل از تفسیر عزیزی)

و در ولایت فرغانه درختی دیدم شکرف که صاعقه بر او زده بود و سر تا پای او بدو نیم فرو آورده بود و دیگر نیمه افتاده بود و يك نیمه همچنان برقرار مانده بود و بسیار باشد که صاعقه بر کوه زند و کوهرا بشکافت . (۱)

قول ابن سینا در پیدایش ابر

ابن سینا در پیدایش ابر گوید . ابر بخاری متکاثف است که در اطراف هوا میگردد و از یکی از سه چیز پدید میآید : اوّل تحلیل آب بوسیله حرارت و آمیختن با هوا دوم : انقباض هوا در اثر سردی . سوم : از اجتماع هردو سبب ، و گویا کیفیت تکوین ابر را خود در کوههای طوس و طبرستان دیده است چنانکه گوید :

« انّا کثیراً ما شاهدنا الهوائ یبرد فی اعالی الجبال الباردة فیقبض بعد الصبح و سحاباً دفعةً ثمّ یشلج و قد شاهدت هذا بجبل طبرستان و بجبال طوس . و اما تصعد البخار و انعقاده سحاباً ما طراً فذلک امر قد شاهدناه کثیراً فی کلّ البلاد الجبلیّة . » (۲)

شرف الدین شمس مسعود مروزی در رساله آثار علوی گوید :

ابر بخاریست غلیظ شده و منعقد گشته . و سبب پدید آمدن او آنستکه بخارتر که از آبها و از زمینهای نمناک بسبب تابش و تپش آفتاب برمی خیزد چنانکه یاد کردیم ، چون بحکم حرارتی که دروست بر هوا شود ، و از طبقه اوّل که هوای گرم است در گذرد

۱- نقل از رساله آثار علوی مروزی . ص ۱۱ - ۲- شفا . ج ۱ ص ۲۵۹

و طبقه دوم رسد که هوای سردست ، سرمای آن طبقه بر وزند و او را کثیف و ثقیل گرداند و منعقد شود که فعل برودت تعقید است . (۱)

باران

هر گاه که بخار بر هوا شود و سرما بر او زند و ابر گردد ، اگر ابر بحکم حرارتی که درو مانده است بالاتر شود ، یا باد او را تحریک کند و بالاتر شود ، یا بهوای سرد رسد آن سرما بقیّت حرارتی که در او مانده است کسر کند و نیست گرداند ، و او را نیک غلیظ و کثیف گرداند و صفت بخاری از او باطل کند و صفت آبی بوی باز آورد چنانکه پیش از آن بوده است ، پس قطره قطره از هوا بزمین آید ، سبب پدید آمدن باران اینست . (۲)

برف

سبب تولّد برف آنستکه بخاری که بهوای سرد رسد و ابر شود و بسبب اندک حرارتی که درو مانده باشد بر بالاتر میشود تا آنگاه که سرمای سخت بر او زند ، و او را غلیظتر گرداند ، و پیش از آنکه قطره های آب خواهد شد بیفسرد ، چون منجمد و فسرده کشت ثقیلی درو پدید آید ، آن ثقل سوی زمین آید . چون محلولج ندف کرده باشکال مختلف (۳)

فوس و قزح

اثیر الدین مفضل بن عمر الابهری گوید : فوس و قزح از تابش خورشید در اجزای شفافیکه از انحلال ابر در فضا پراکنده است ، بصورت مستدیر ، بوجود میآید . و اختلاف الوان آن بسبب اختلاف نور خورشید و رنگهای کونا کون ابر میباشد .
« واما فوس و قزح فهی تحدث من ارتسام ضوء النیر الاکبر فی اجزاء رشیة صغیرة مستدیرة و اختلاف الوانها بسبب اختلاف ضوء النیر والوان الغمام المختلفة . » (۴)

۱- رساله آثار علوی ، ص ۸۴ ۲- رساله آثار علوی ، مسعودی مروزی ، ص ۹۱

۳- رساله آثار علوی . ص ۹۳ ۴- شرح هدایه . میبدی . ص ۱۲۳ و ۱۲۴

هر گاه که هوا بآمدن باران نیک تر شود و ابری رقیق و تری عظیم منعقد شود ، و صفالتهی وزدایشی بسبب باران درو پدید آید ، اگر اتفاق افتد که در آن وقت آفتاب بافق مشرق یا مغرب نزدیک بود ، و در پیش آفتاب هیچ ابر و غبار و بخار نباشد ، بلکه کشاده و صحو بود ، و اگر در برابر آفتاب این چنین بخاری بود که گفتیم ، عکس آفتاب برین بخار رقیق تر با صفات افتد ، چنانکه در آینه صورتهای چیزهایی که در مقابله او بود بتوان دید ، پس قوسی پدید آید در برابر آفتاب بر رنگهای مختلف . و وقت باشد که دو رنگ بیش نباشد ، و ظاهر است که این فوس از عکس آفتابست . (۱)

و نیز محمد بن مسعود مروزی در رساله آثار علوی گوید :
 « و فاضلترین متأخران ابوعلی بن عبدالله بن سینا در بعضی از کتب خویش چنین میگوید : که سبب اختلاف الوان او چنانکه باید روشن و معلوم نگشته است . »
 خواجه بوعلی حکایت کند که وقتی بر آن کوه بودم که در میان طوس و باورد است و آن کوهی بلند است ، و آنجا که من بودم آسمان کشاده بود و در زیر من آنجا که نیمه کوه بود میغی بود تر و بسیار آب و آفتاب بر میانه آسمان بود ، چون فرومیغ نگاه میکردیم دایره‌ای تمام پیدا بود برمیغ بلون فوس و قرح ، و هر چند از کوه بزیر تر می آمدیم آن دایره کوچکی می شد ، تا چون بمیغ رسیدیم بیک بار کی نا پیدا شد . (۲)

و این حکایت را بوعلی در کتاب شفا آورده است :
 وقد رأيت بجبل بين ابیورد وبين طوس وهو مشرف جداً كان قدا طبق تحته غيم عظیم عام وهو دون قله بمسافة يعتد بها لكن الهواء الذي فوقه كان بهذه الصفة و قد كانت ظهرت هذه القوس على الغمام ونحن ننزل عنه الى الغمام فنرى هذا الخيال ما بيننا وبين الغمام المتراكم متبشحاً على السحاب فينثلم في الاستدارة لشق الجبل لا ينقص عن

۱- رساله آثار علوی . محمد بن مسعود مروزی ، ص ۹۹ ۲- رساله سنجریه . تألیف

زین الدین عمر بن سهلان ساوی . ص ۳۲

الدائرة الآ قدر ما يكسره الجبل وكنّا كلّما امعنا في النزول صغر قدره ونقص قطره
حتّى صارت دائرة صغيرة جدالان قريبا منها و بعد الشمس غنا كان يزيد و يصير
المخروط البصرى اصغر قطعاً فلما قرّ بنا من السحاب وكدنا نخوض فيه اضمحل و لم
يتخيّل بعد فهذا هو صورة المرأة التى تخيّل هذا الخيال . (١)

قوس و قزح قوس وار عالم فردوس وار كبك درى كوس وار، كرد قفا نيك ياد (٢)

هاله

دائرة سفید تمام یا ناقصی است که در اطراف ماه و جزآن دیده میشود ، و این
در وقتی است که ابر نازکی روی ماه را فرا گرفته باشد ، بطوریکه آنرا نپوشاند .

شیخ الرئیس ابوعلی سینا در کتاب شفا هاله را چنین تعریف کرده است :
« واما الهاله فانها دائرة بيضاء نامّة او ناقصة ، تري حول القمر وغيره ان اقام
دونه سحاب لطيف ، لا تغطيه » (٣)

خرمن ماه را پارسى ، هاله گویند ، و آن دایره‌ای باشد روشن کرد ماه در گرفته
چنانکه ماه مرکز آن دایره شود و سبب پدید آمدن خرمن ، هرگاه که ماه بر میان
آسمان بود و میان ماه و میان بصر ما ابری باشد رفیق و لطیف و تر ، و در لطافت و وقت
چنان بود که مانع نگردد از دیدن جرم ماه و نفوذ کردن روشنایی او . (هاله بوجود
میآید) (٤)

گواکب منتقضة وذوات اذئاب و دیگر هلاکتها

مادّة این شهابها بخاری است آمیخته بدود لطیفی که بزودی تحلیل میشود ، این
دود چون بکره آتش رسد ، بر افروزد و آتش درهمه اجزائش رخنه کند و چنان نماید
که خواهد فرو افتد و باز تحلیل گردیده ، همچون ستاره ای که فرود آید نموده شود .
« ومن ذلك شهب الرّجم ومادتها ايضاً البخار الدخاني اللّطيف السّريع التحلّل
و ذلك ان هذا الدخان اذا وصل الى الجوّ المحرّق اشتعل وسري فيه الاشتعال كانه

١- رجوع کنید بکتاب شفا ج ١ ص ٢٦٦ ٢- منوچهری . بکوشش دبیر سیاقی ص ١٨

س ١٤ ٣- شفا ، ج ١ . ص ٢٦٣ ٤- آثار علوی ، محمد مسعود مروزی ، ص ١٠٦

يَقْظَفُ وَيَكُونُ كَمَا يَشْتَعِلُ يَتَحَلَّلُ فِيرِي كَانٌ كَو كَبَا يَنْقَذَفُ ٥٠ (١)

اما کواکب منقضه و این آنست که عوام پندارند که ستاره است که از آسمان فرو ریخت، و بدین سبب اورا کواکب منقضه گویند. و سبب پدید آمدن او آنست که چون بخار دخانه از زمین برخیزد و بهوا برشود و از چهار طبقه هوا در گذرد و بمرکز آتش رسد، درو گیرد و شعله زند و این شکلهای مختلف تواند بود. و اگر دراز باشد آتش از سر او در گیرد و بر او میرد تا بآخر رسد، پس اگر ماده غلیظ نباشد آن آتش زود فرو میرد، و چنان نماید که ستاره ای از آسمان رفت بهمان شکل نماید. (٢)

شهابها گاه بشکل نیزه و گاه بشکل عصا و گاه چنان نماید که ستاره ایست که اورا دنبال و ذوابه پدید آمده است و این شکل را کواکب ذوالذوابه خوانند.

خواجه ابو حاتم مظفر اسفزاری در رساله آثار علوی آرد:

« فصل هشتم اندر کواکب منقضه هر گاه که این بخاری که ماده حریق است سخت بلند شود و ممد او از زمین بریده گردد و بعد ازین بالا رود تا آنگاه که از سر زبرین بجوهر آتش رسد، آتشش در وی گیرد و شعله شود و برینجا بخار بررود و بزودی، و چون بدیگر جانب او رسد و ماده غذا نیابد فرو میرد و اورا منقضه خوانند، و شکل آن بخار مایل آفاقی بود که از آنجا برخاسته باشد، اگر وضعش از شرق بغرب بود آن کواکب منقضه چنان نماید که از مشرق بغرب رود، و اگر وضعش از شمال بجنوب بود کواکب منقضه از شمال بجنوب رود، و جمله حرکات برحسب وضع از جوانب آفاق بود، و اگر اندر زاویه بود بانعطافی یا تقویسی حرکات آن کواکب منقضه برحسب آن شکل بود، و اگر دو طرف او باریک بود و میانش غلیظ بود... و میانش باریک کواکب منقضه ابتدا و انتهای حرکت بزرگ و در میان حرکت خرد نماید، و سبب آنکه مستطیل بینند و مدتی بماند آنست که آتش در ابتداء باز گیرد، و سخت و سبک برود و بانهای او رسد هنوز ابتدا تمام نسوخته باشد و شعله او مرئی باشد، چون

۱- شفا، بوعلی سینا، ج ۱. ص ۲۷۳ ۲- آثار علوی مسعودی مروزی. ص ۱۱۹

تمام بسوزد فرو میرد و ناپدید شود . « (۱)

ابوریحان بیرونی در التفهیم گوید :

و آنچه حادث شود چنین یا در نك كند یا زود برود و سپری شود ، پس آنچه اندر هوا بنوشت آید از سرما و کرما و اعتدال و اندرو حادث شود بترقی و خشکی از جنبش بارها و آنچه بر باد جنبد از ابر و باران و برف و تذرك و لون لون تری و آنچه اندرو شنیده آید از رعد و هده و صیحه و آنچه دیده آید ، از برق و صاعقه ، آنکه کمان رستم و خرمن و سرخیها و آتش و آنکه کواکب انداخته و کواکب با دنبال و هر چه حوادث الجو نام کردند (۲)

و از کواکب منقضه که شیخ الرئیس ابوعلی سینا در کتاب شفا شهب رجم تعبیر کرده ، ابوریحان در التفهیم کواکب انداخته تعبیر مینماید ، نظامی عروضی در چهار مقاله گوید :

« چون آثار این کواکب در افطار این عناصر تأثیر کرد و از آن نقطه موهوم منعکس گشت ، از میان خاک و آب بمعوت باد و آتش این جمادات پدید آمد چون : کوهها و کانهها و ابر و برف و رعد و برق و کواکب منقضه و ذوالذاب و نیازك و عصی و هاله و حریق و صاعقه و زلزله و عیون کونا کون . « (۳)

تحقیق آقای تقی زاده درباره نیازك

معنی صحیح نیازك در کتب نجومی عربی و فارسی کاملاً روشن نیست . در کتب متأخرین غالباً بمعنی شهب استعمال شده ولی در کتاب الانیس المطرب روض القرطاس فی اخبار ملوک المغرب و تاریخ مدینه فاس للشیخ ابی الحسن علی بن عبدالله بن ابی زرع الفاسی (طبع تورنبرگ در اوپسالا سنه ۱۸۴۵ مسیحی) گوید که در سنه ۳۹۳ ستاره بزرگی از ذوات الذائب طلوع کرد که دارای غرش شدید بود و آن از نیازك دوازده گانه است که قدما ذکر نموده و علمای آنها در مدت دراز آنها را رصد کرده اند (لفظ اثنی از

۱- نقل از چهارمقاله . تعلیقات ، آقای دکتر معین . ص ۶۲ - تفهیم . مصحح آقای همایی ، ص ۸ و ۵۰۹ - ۳- چهارمقاله : نظامی عروضی . تصحیح آقای دکتر معین . ص ۹

اثنی عشر در متن چاپی افتاده و در غلطنامه تصحیح شده) بنابراین نیازك ستاره‌های دنباله دار میشود. ظاهر آ این ستاره دنباله دار که در سنه ۳۹۳ هجری ظاهر شده همان ذوزوابه هاله بوده است که آخرین ظهور آن در سنه ۱۹۱۰ مسیحی بود و در هر ۷۶ سال و ۲۷ روز يك بار ظاهر میشود. (۱)

ستاره ذوزنب

اگر ماده غلیظ دখانی ببالا رود، و بکره آتش رسد و یکباره آتش گیرد آنرا شهاب گویند، و اگر بتدریج بر فروزد و بشتاب بکره نار رود و آتش زیاد در او اثر کند و زود ناچیز گردد آنهم شهابست. و اگر زیاد غلیظ باشد و پیوسته از ماده خود مدد گیرد دیر آتش گردد و اشتعالش دوام یابد و همواره زبانه کشد. و یا دنباله دار و یا مانند کیهو نموده شود و یا مانند ستاره جلوه کند. چنانکه در سال ۳۹۷ هجری ستاره ای نمودار شد و بسیاهی و سبزی مایل بود و پیوسته از آن آتش میریخت و سه ماه پیدا بود تا اندك اندك سفید تر و روشن تر شد و کاملاً لطیف و شفاف گردید و ناچیز شد. (۲)

شهمردان بن ابی الخیر در نزهت نامه علائی نوشته: « باران و برف و ژاله و شبنم و رعد و برق و بارها و حریق و کواکب منقضه و شمس و ذات الذوائب و نیازك و عصی و قوس و قزح و هاله و صاعقه را » اینطور تفسیر میکنند:

هر که که بر هوا بخاری باشد متوسط اندر برودت و حرارت و روی آن بخار صیقل بود و خورشید بر آفاق بود و وضع آن بخار بر آن جمله بود که بصر بدو پیوندد و زاویه متساوی ازو منعکس شود و بجرم خورشید پیوندد، حس بصر آنرا سخت ادراك کند از بهر آنکه آن بخار مظلم بود و جرم خورشید سخت روشن و چون ممزوج گرداند بصر را سرخی آن مدرك شود، و شکل این بخارات که بصر از او منعکس شود و بخورشید پیوندد، یا بر صورت نیزه خرد بود یا بر صورت عصاها و ازین سبب آنرا نیازك و عصی خوانند و برهان هندسی مقرر گشته است اندر اختلاف المناظر که نشاید که صورت آن

حمرة مدور بود یا مثلث یا شکل دیگر الا اشکال نیازك وعصى . (۱)
 پایان کائنات الجی

زلزله

بخارها چون در زیر زمین سخت و غلیظ گردد ، و نتواند در مجاری نفوذ نماید ،
 برهم انباشته گردیده ، زمین را متزلزل میسازد .

اثیرالدین عمر ابهری گوید :

« و اذا غلظ بحیث لا ینفذ فی مجاری الارض اجتمع للخروج و لم یمكنه النفوذ ، فزلزلت
 الارض . » (۲)

زلزله را بیماری زمین لرز گویند . « و آنچه اندر زمین افتد از زمین لرز و با
 شکونه شدنش ، » (۳)

و منوچهری گفته است :

بلرزیدی زمین لرزیدنی سخت که کوه اندر فتادی زو بکردن
 و لرزیدن زمین را برنده پیلی که از زنج پشکان تن خود را بلرزاند مانند کرده
 در این شعر .

تو گفתי هر زمانی ژنده پیلی بلرزاند ز زنج پشکان تن

معادن

بخارها و دودها در زیر زمین حبس گردیده ، از ترکیبات کونا کون آنها معادن
 بوجود میآید . پس اگر بخار بر دخان غلبه کند ، یشم (۴) و بلور و زیق (۵) و
 رصاص (۶) و جز آن پدید میگردد . و اگر دخان بر بخار غلبه کند ، نمک و زاج و نوشادر

۱- نقل از چهارمقاله نظامی . تعلیقات . آقای دکتر محمد معین . ص ۸ ۲- هدایه میبیدی
 ص ۱۲۶ ۳- التفهیم . ص ۵۰۹ ۴- یشم . مغرب یشب نام سنگی قیمتی که مایل بسبزی
 باشد . (غیاث اللغات) ۵- زیق : بکسر سیماب (صراح اللغة) ۶- رصاص : بفتح : از زیر
 (صراح) نوعی از معدنیات باشد سپید رنگ (صحاح الفرس) قلعی باشد و بربی رصاص
 خوانند (نقل از لغت نامه دهخدا)

و کبریت ، و از ترکیب زیبق و کبریت اجسام ارضیه از قبیل طلا و نقره و مس و آهن و خارصینی و سرب و قلع تولید میشود و اینهارا متطرفات میگویند . (۱)
 شیخ الرئیس ابوعلی سینا اجسام معدنی را چهار قسمت کرده ، گوید :
 « فنقول ان الاجسام المعدنية یکاد ان تكون اقسامها اربعة : الاحجار والذائبات و الکباریت و الاملاح ، و هربك را از لحاظ ترکیب و مزاج و قوت و ضعف و جز آن مورد بحث قرار داده ، برای مزید فائدت ، رجوع کنید بجلد اول کتاب شفا ، ص ۲۵۴ تکون معدنیات

پیدایش طوفان

طوفان بعقیده اهل لغت آنستکه یکی از چهار عنصر بر ربع مسکون غلبه نماید ولی در عرف مشهور است که عنصر آب سبب طوفان میشود و شیخ الرئیس در کتاب شفا چند چیز را علت طوفان دانسته است از آن جمله : اجتماعی از هیأت ستارگان سیاره که بدستیاری قوای ارضی آب را بردیگر عناصر غلبه میدهند . و طوفان وجود میآورند . و قوای ارضی ممکن است یکی از سه چیز باشد .
 اول بادهای سخت که آبهای دریا های بزرگرا یکی از ناحیه های بزرگ انتقال میدهند . دوم بارانهای پیوسته و مسدود شدن مجاری آبها و سوم تبدیل شدن هوا بآب بافراط و پیوستگی ، هم سبب پدید آمدن طوفان میشود . (۲)

۱- شرح هدایه میبیدی . ص ۱۲۶ و ۱۲۷ و شرح منظومه سبزواری ص ۲۷۸ و ۲۷۹
 ۲- ان الطوفان هو غلبة من احد العناصر الاربعة على الربع المعمور كله او بعضه او احد العناصر غالباً بهذه الصفة على حسب ما يرى اهل اللغة استعماله عليه والاعرف عند الجمهور من امر الطوفان هو ما كان من الماء ، و كان هذا الاسم انما وقع لهذا المعنى فنقول ان السبب في وقوع الطوفانات اجتماعات من الكواكب على هيئة من الهیات توجب تغليب احد العناصر في المعمورة قد عاونتها اسباب ارضية واستعدادات عنصرية فالمائية منها قد يقع من انتقالات البحار على صقع كبير دفعة لاسباب عظيمة تريحية توجب ذلك او اسباب توجب شدة من السد ومن امطار دائمة و لاستحالة مفرطة يقع للهواء الى المائية (نقل از شفا جلد ۱ . ص ۲۷۵)

نفس

نفس در پارسی بمعنی جان و روح و حقیقت شیئی و هستی و عین هر چیز استعمال میشود. (۱)

عزالدین محمود بن علی کاشانی (۲) در کتاب مصباح الهدایه گوید :
« لفظ نفس را بر دو معنی اطلاق کنند ، گاهی نفس الشئی گویند . و بدان ذات و حقیقت آن چیز مراد بود ، چنانکه گویند فلان چیز بنفس خود قائم است . و گاهی اطلاق لفظ نفس کنند ، و مراد از آن نفس ناطقهٔ انسانی بود که عبارتست از مجموع خلاصهٔ لطایف اجزای ترکیب بدن که آنرا روح حیوانی و طبیعی خوانند ، و نوری که بر او فایض شود از روح علوی انسانی و بدان نور مورد الهام فجور و تقوی گردد . » (۳)
حکماء کمال را دو قسم دانسته : یکی کمال اول و دیگر کمال ثانی .

کمال اول آنستکه شیئی را از قوهٔ بفعل میرساند . و ثانی آنستکه بعد از وجود بر شیئی عارض میشود . مانند علم و اراده و قدرت ، و ما ، در ماهیت نفس از معنی نخست یعنی کمال اول بحث میکنیم ، زیرا اوست که مادهٔ خود را از قوهٔ بفعل میرساند . و بوسیلهٔ قوای متعددی که دارد در امور بدن تدبیر مینماید .

پس باین تعریف ، مجردات و اجسام صناعتی از بحث ما خارج میشود . و معنی کمال اول آلی ، برای جسم طبیعی دانسته میگردد .

اثبات نفس

افعال و ادراکاتی که از نفوس صادر میشود بر وجود آنها دلالت مینماید .
کمال اول لجسم آلی نفس تری بالذکر و الافعال (۴)
حکماء هریک در بارهٔ نفوس سماوی چیزی گفته اند : و اینک بیان اقوال آنها می پردازیم .

قول ارسطاطالیس در نفوس سماوی

ارسطاطالیس افلاک را دارای نفوس منطبعة جزئیه دانسته است .

۱- صراح اللغة ، غیاث اللغة ۲- متوفی سنه ۷۳۵ ۳- مصباح الهدایه ، مصحح آقای همایی . ص ۸۲ ۴- شرح منظومه . ص ۲۸۰

قول شیخ الرئیس ابوعلی سینا در نفوس سماوی

شیخ الرئیس ابوعلی سینا افلاک را دارای نفوس مجردة کلیه دانسته است .

قول فخر رازی در نفوس سماوی

فخر رازی افلاک را دارای نفوس کلی و جزئی دانسته است .

از این اقوال قول فخر رازی را پذیرفته اند ، زیرا نفسی که برای فلک فرض کرده دارای مرتبه های متفاوت میباشد .

قول فیلسوفان در نفوس سماوی

فیلسوفان گفته اند : هر يك از افلاک و ستارگان نفس جداگانه ای دارند و حرکات مخصوصی از روی شعور و اراده از آنها صادر میشود .

و گفته اند حرکات افلاک از روی شوقی است که هر يك نسبت بربّ النوع خود ابراز میکنند .

حواس ظاهره نفس حیوانی و جای هر يك از آنها

حواس ظاهر عبارتست از : حسّ لمس و ذوق و شمع و بصر ، ناصر خسرو گوید :
گفتم که نفس حسیّه را پنج حاسه چیست ؟

گفتا که لمس و ذوق و شمع و بصر
حسّ لمس قوه ایست که در تمام اعصاب ریز بدن قرار دارد و حسّ ذوق قوه ایست که در اعصاب زیباست ، و بوسیله لعاب دهان طعم غذا را احساس میکند . و حسّ شمع قوه ایست در برآمده گیهای داخل بینی و هوایی که بهویها آلوده باشد احساس مینماید . و حسّ سمع قوه ایست در عصب سطح باطن صماخ و اصواتی که از تفارع عنیف اشیاء بوجود میآید احساس میکند . و باصره قوه ایست در دو عصب مجوف که از باطن دماغ برآمده و میان دو چشم از زیر بصورت صلیب باهم تلاقی نموده و هر يك بطرف خود برگردیده اند .

قول نظامی عروضی در حواس ظاهر

حواس ظاهر چون لمس و ذوق و بصر و شمع و شمع اما قوت لمس قوتی است

پراکنده در پوست و گوشت حیوان تا چیزی که مماس^۱ او شود اعصاب ادراک کند و اندر یابد ، چون خشکی و تری و گرمی و سردی و سختی و نرمی و درشتی و نغزی . اما ذوق قوتی است ترتیب کرده در آن عصب که گسترده است بر روی زبان که طعامهای متحلل را دریابد از آن اجرام که مماس شوند با او ، و او جدا کند میان شیرین و تلخ و تیز و ترش و امثال آن . اما سمع قوتی است ترتیب کرده در عصب متفرق که در سطح صماخ است ، دریابد آن صوتی را که متأدنی شود بدو از تموج هوایی که افسرده شده باشد میان متقارعین یعنی دو جسم برهم کوفته ، که از هم کوفتن ایشان هوا موج زند و علت آواز شود تا تأدیه کند هوایی را که ایستاده است اندر تجویف صماخ و مماس^۲ او شود . و بدان عصب پیوند و بشنود . اما بصر قوتی است ترتیب کرده در عصبه^۳ مجوفه که دریابد آن صورتی را که منطبع شود در رطوبت جلیدی از اشباح و اجسام ملون بمیانجی جسمی شفاف که ایستاده بود ازو تا سطوح اجسام صغیره . اما ششم قوتی است ترتیب کرده در آن زیادتیی که از مقدم دماغ بیرون آمده است مانند سرپستان زنان که دریابد آنچه تأدیه کند بدو هوای مستنشقی از بویی که آمیخته باشد با بخاری که باد همی آرد یا منطبع شده باشد درو باستحالات از جرم بوی دار (۱)

ناصر خسرو این حواس پنجگانه را پنج در علم دانسته که بر آدمی گشاده اند تا هنر و عیب جهانرا بشناسد و کامیاب گردد .

بشناس که توفیق تو این پنج حواس است هر پنج عطا زبرد مر پیر و جوانرا
سمع و بصر و ذوق و شمع و حس که بدو یافت جوینده ز نا یافتن خیر امان را
دیدن زره چشم و شنیدن زره گوش بوی از ره بینی چو مزه کام و زبان را
پنجم زره دست بساوش که بدانی نرمی و درشتی چو زخر خار گران را
محسوس و دهرچه در این پنج حس آید محسوس جز اینرادان معقول جز آن را
این پنج در علم بدان بر تو گشادند تا باز شناسی هنر و عیب جهان را (۲)

۱- چهارمقاله نظامی عروضی ، ص ۱۲ ، مصحح آقای معین ۲- دیوان ناصر خسرو ص ۱۶

جز حسی ظاهر حسی دیگری نیست

صدرالمتألهین شیرازی گوید: جمهور پنداشته اند که جز پنج حس^۱ ظاهری ممکن است حس^۲ شمی وجود داشته باشد. ولی حکماء با این سخن احتجاج نموده و آنرا انکار کرده اند:

شیخ الرئيس ابوعلی سمناء در بعضی از کتب خود بر آن تنبیه کرده گوید: هیچ طبیعتی از نوع ناقصتر بنوع کاملتر تبدیل نمیشود، جز اینکه تمام کمالهای نوع ناقص تر را بدست آورده باشد. چنانکه هیچ طبیعتی از رتبه حیوانی برتبه بالاتر نمیروند جز آنکه تمام آنچه در مرتبه حیوانی است حاصل کرده باشد. بنابراین مقدمه دانسته میشود که اگر حس^۳ شمی وجود داشت بایستی، حیوان داشته باشد. و چون در انسان کاملتر است حس^۴ ششم وجود ندارد معلوم میشود که جز حواس پنجگانه ظاهر حس^۵ دیگری یافته نمیشود. (۱)

در کیفیت ابصار

در کیفیت ابصار چهار قول است:

حکمای طبیعی گویند: چون شیئی مرئی نورانی با طبقه جلیدیه چشم روبرو گردد، صورت شیئی در جلیدیه نقش بسته، بواسطه قوه مدرك میشود. حکمای ریاضی گویند: برای رؤیت شیئی، شعاعی از چشم بیرون آمده و در هوا نفوذ مینماید و بدینوسیله شیئی دیده میشود. و گفته اند این شعاع مانند مخروطی است که رأس آن در جلیدیه و قاعده اش بر مرئی قرار دارد.

قول شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی در کیفیت ابصار

شیخ اشراق با قول حکمای طبیعی و ریاضی مخالفت کرده گوید: ابصار بوسیله مقابله مرئی با عضو باصریست که شفاف و صیقلی است و نفس بوسیله آن و بعلم حضوری مرئی را درك میکند.

۱- حکمة المتعاليه معروف باسفار، ج ۴ سفر نفس. ص ۴۸ س ۳۲

قول صدر المتألهین در کیفیت ابصار

صدر المتألهین گوید : عضو باصر برای رؤیت شیئی ، از مقدّماتی است که نفس بوسیله آن میتواند شیئی مرئی را در خود انشاء نماید .

و صدر الارا هو رای الصدر فهو يجعل النفس رأيا بدي (۱)

حواس باطن

حواس باطن عبارتست از حس مشترك و خیال و واهمه و حافظه و متصرفه این حواس بعضی مدرك صور و بعضی مدرك معانی هستند .

حس مشترك : این قوه در مقدّم بطن اوّل از دماغ است و صورتها که حواس ظاهر درك کرده اند ، دریافت میکند .

خیال ، یا خزینه حس مشترك : این قوه در آخر بطن اوّل دماغ است و صورتها که حس مشترك یافته نگاه میدارد .

واهمه : این قوه در مقدّم بطن دوم دماغ است و معنیهای جزئی را از قبیل دوستی و دشمنی و جز آن درك میکند .

حافظه : این قوه در آخر بطن دوم دماغ است و معنیهای جزئی نا محسوس که واهمه از موجودات جزئی محسوس بیرون آورده نگاه میدارد .

متصرفه : این قوه در مقدّم بطن سوم دماغ است . در صورتها و معنیها تصرف کرده ، آنها را فصل و وصل مینماید .

متصرفه گاهی خادم عقل و گاهی خادم وهم است ، آنگاه که خادم عقل است مفکره و آنگاه که خادم وهم است متخیله نام دارد .

قول نظامی هرونی در حواس باطن

اما حواس باطن بعضی آنند که صور محسوسات را دریابند ، و بعضی آنند که معانی محسوسات را دریابند : اوّل حس مشترك است و اوقوتی است ترتیب کرده در تجویف اوّل از دماغ که قابل است بذات خویش مرجمله صورتهارا که حواس ظاهر قبول کرده

باشند و در ایشان منطبق شده که بدو تأدیه کنند، و محسوس آنگاه محسوس شود که او قبول کند.

دوم خیال است و او قوتی است ترتیب کرده در آخر تجویف مقدم دماغ که آنچه حس مشترك از حواس ظاهر قبول کرده باشد او نگاهدارد و بماند در وبعد غیبت محسوسات سوم قوت متخیله است و چون او را با نفس حیوانی یاد کنند، متخیله گویند و چون با نفس انسانی یاد کنند متفکره خوانند، و او قوتی است ترتیب کرده در تجویف اوسط از دماغ، و کار او آنستکه آن جزئیات را که در خیال است با یکدیگر ترکیب کند و از یکدیگر جدا کند باختیار اندیشه.

چهارم قوت وهم است، و او قوتی است ترتیب کرده در نهایت تجویف اوسط دماغ و کار او آنستکه دریابد معانی نا محسوس را که موجود باشد در محسوسات جزئی، چون آن قوتی که بزغاله فرق کند میان مادر خویش و کرک، و کودک فرق کند میان رسن پیسه و مار.

پنجم قوت حافظه است و ذا کره نیز خوانند، و او قوتی است ترتیب کرده در تجویف آخر از دماغ، آنچه قوت وهمی دریابد از معانی نا محسوس، او نگاهدارد، و نسبت او بقوت وهم همان نسبت است که نسبت قوت خیال است بحس مشترك اما آن صورت را نگاه دارد و آن معانی را. (۱)

قوای محرکه

مبادی قوای محرکه که حیوانی، شهوت و غضب، و قوه عامله ای که مباشر حرکت حیوان است، میباشد. و مبادی حرکات انسان بطور خصوص تصور مقصود، و تصدیق فائده آن، و شوق تحصیل و اراده و عامله مباشره است که این مبادی سبب قبض و بسط عضلات و حرکات انسان میباشد.

قوای نباتیه

قوای نباتیه سه قسم است: غایبه، نامیه، مولده.

۱- چهار مقاله، نظامی عروضی سمرقندی. مصحح آقای معین ص ۱۳ و ۱۴

غاذیه : آن قوتیست که غذا را بصورت بدل ما یتحلّل تبدیل میکند . و نامیه آن قوتیست که بدن را بتناسب طبیعی رشد و نمو میدهد . و مولده قوتیست که برای حفظ نوع ماده ، افراد را آماده مینماید .

برخی از فلاسفه قوت دیگری بنام مصوره اثبات کرده ، و اسناد صورتهای افراد را بدان داده اند . ولی پژوهندگان حکماء مخالفت کرده گفته اند : قوت مصوره بی ادراک نمیتواند ، مبدء ایجاد صورتهای کونا کون گردد .

قوای حیوانی

خرد مندان قدیم برای پیدایش حیوان چهار خلط اثبات کرده ، و بخاری که از این اخلاط بر انگیزخته میشود ، مبدء قوای دماغی و قلبی و کبدی دانسته اند ، و مبدء قوای دماغی را روح نفسانی و مبدء قوای کبدی را روح طبیعی و مبدء قوای حیوانی را روح حیوانی نامیده اند . و ارواح دماغی و نفسانی را مرکب قوای باطنی پنداشته اند .

نفس ناطقه

صدر المتألهین شیرازی نفس را در مرتبه حدوث جسمانی و از ماده طبیعی که در آن حلول نموده نا چیزتر ، و در مرتبه بقا مجرد و روحانی دانسته است :

« اعلم ان نفس الانسان جسمانية الحدوث ، روحانية البقاء اذا استكملت و خرجت من القوة الى الفعل » (۱)

النفس فی حدوث جسمانیّه و فی البقا تكون روحانیّه (۲)

بعقیده صدر المتألهین ، نفس بواسطه حرکات جوهری و رشد عقلی بمرتبه عقل بالمستفاد میرسد ، و در عین وحدتی که دارد جامع تمام قوای خود میباشد .

در اثبات تجرد نفس

فیلسوفان برای اثبات تجرد نفس دلایلها آورده اند . و ما برخی از آنها را ایراد میکنیم :

دلیل اول : نفس علم حضوری بذات خود دارد ، و در خواب و بیداری از خود

۱- شواهد الربوبیه . صدر المتألهین شیرازی . ص ۱۵۲ ۲- شرح منظومه ص ۲۹۸

بیخبر نیست .

دلیل دوم : نفس میتواند طبیعتی را مجرد از ماده و لواحق آن ادراك نماید ،
و معلوم است که موجود مجرد را مجرد میتواند درك کند .

دلیل سوم : نفس میتواند معلومات غیر متناهی را درك کند ، زیرا او از سنخ
موجودات عنصری نیست که ادراکاتش محدود و متناهی باشد .

شمس جان کو خارج آمد از اثیر نبودش در ذهن و در خارج نظیر

دلیل چهارم : نفس میتواند معنی وحدت و ذات واجب الوجود و دیگر بسائط را
دریافت نماید .

دلیل پنجم : نفس میتواند معلومات از یاد رفته خود را بدون واسطه بیاد آورد .
ولی صفات اجسام چون سردی و گرمی بعد از زوال بیواسطه باز گشت نمیکنند .

دلیل ششم : کمال نفس هر قدر فزونیتر گردد ، جسم فرسوده تر میشود . در صورتیکه
اگر نفس از سنخ بدن بود ، بایستی بواسطه نیرومند شدن و تنومند گردیدن او بدن
نیز فربه و تنومند گردد .

اما او از سنخ بدن نیست . پس او چیست ؟ که مشتی خاک بفر و زینت او
هنرهای کونا کون دارد .

چه گوهر است که یکمشت خاک در تن ما بفر و زینت او کوند کون هنر دارد ؟
تن و جان بگفته مولوی از هم مستور نیستند ولی حقیقت جان بر کس معلوم نیست .

تن زجان و جان زتن مستور نیست لیک کس را دید جان دستور نیست

عقل نظری و عملی

عقل نظری آنستکه بوسیله راه یافتن بجهان فرشتگان و عقول خود را بعالی
تر مرتبه کمال میرساند .

عقل عملی آنستکه آدمی بر قوای خود چیره گردد و توسن سرکش نفس را رام
گرداند و بر بهبودی امر معاد و معاش همت گمارد تا بر نعمتهای خدا اندوه نخورد ،
و چون خر آرزوی در صحرا چریدن نکند ، و نگوید :

نبودی کاشی در نعمات لذت چو خر بایست در صحرا چریدن
 زیرا آدمی تواند ، که بر تمام اعضای خود چیره گردد ، و از دام آنها برهد ،
 و ضرورت هم ندارد که از سهل انگاری خود ، زبان بشکایت کشاید و بگوید :
 تمام عضو با من در تلاشند ز دام هیچیک نتوان رهیدن

قول فارابی در بیان عقل نظری و عملی

عقل نظری بگفته فارابی قوه ایست که بوسیله آن چیزهاییکه ادراکش از حدود توانایی انسان بیرونست درک گردد . و عقل عملی قوه ایست که بوسیله آن اعمالی که باراده و اختیار خود اوست درک کند

عقل نظری را قوه علامه و عقل عملی را قوه عماله میگویند . عقل نظری چهار مرتبه دارد ، عقل هیولانی ، عقل بالملکه ، عقل بالفعل ، عقل بالمستفاد .

عقل هیولانی آغاز پیدایش نفس است . نفس در این مرتبه جز پذیرفتن صورت کمال چیز دیگر ندارد . و از جهت قابلیت و خلوص کمال او را بهیولای اولی تشبیه کرده اند . عقل بالملکه : نفس در این مرتبه بدیهیات را درک تواند کرد و با او ملکه میگردد ، و بهمین جهت این مرتبه را بالملکه گفته اند .

عقل بالفعل : نفس در این مرتبه تمام کمالات را درک کرده ، تواند آنها را بتفصیل استحضار نماید . و چون از قوه بفعل آمده این مرتبه را بالفعل گفته اند .

عقل بالمستفاد : نفس در این مرتبه با اینکه تمام کمالات را بدست آورده و باستحضار آنها نیاز مند نیست ، غافل هم نخواهد بود ، بلکه تمام کمالات خود را می بیند و با فرشتگان پیوسته دمساز است . و تواند گفت :

منگر بدانکه در دره یمکان محبوس کرده اند مجانیتم
 و با اینکه اسیر عناصر و شکار بازنیز پر جهانست ، بی پرده بزبرسوی خاک مینگرد .
 و اگر ذره ای زبانه شاهین طبعش از جهان خرد بگردد و یا بعالم طبیعت کراید ، نمی پسندد
 زیرا اینرد بدست عقل پرده از چشم جهان بینش بر گرفته از فرشته عقل بهره میگیرد .

شیخ الرئيس ابو علی سینا و تطبیق آیه نور

شیخ الرئيس ابو علی سینا در کتاب اشارات مراتب عقل نظری را با آیه نور، تطبیق کرده است ، بدین ترتیب :

مراد از مشکوة عقل هیولانی و از زجاجه عقل بالملکه و از مصباح عقل بالفعل و از نور علی نور عقل بالمستفاد است .

قول محقق سبزواری در تفسیر شجره زیتونه

محقق سبزواری شجره زیتونه را که در قرآن کریم است افکار و اندیشه هائی که مبدء ادراکات و تعقل کلیات است دانسته ، زیرا نتیجه فکر صحیح و اندیشه درست یقین دائمی است . مانند شجره زیتونه که واسطه وجود نور حسی و فوائد بیشمار دیگر است و مراد از زیت قوه حدس میباشد .

قول شیخ الرئيس ابو علی سینا در تأویل آیه آنس من جانب الطور نارا

شیخ الرئيس ابو علی سینا آیه « فأنس من جانب الطور نارا » را با عقل فعال و مرتبه سر که پنجمین مرتبه از مراتب هفتگانه نفس است تطبیق کرده و برخورد موسی را بنار طور سینا پیوستن نفس او بعقل فعال و طور سینا را مرتبه سر دانسته است .

بنابراین آن ذهنی که بشجره زیتونه مانند گردیده است باید برای دریافتن امور عقلی و پیوستن بفرشته خرد در مرتبه اعتدال قرار داشته باشد ، زیرا شرقی و غربی بودن و در پی افراط و تفریط کاییدن که بجزره و بلاغت موسوم است نمیتواند اندیشه صحیح داشته باشد و از عالم فرشتگان زیت کیرد .

قول محقق سبزواری در تأویل آیه نور

محقق سبزواری آیه نور را با مراتب موجودات و انسان کبیر و ذات واجب الوجود تطبیق نموده است . بدین طریق که مشکوة را جسم کل و زجاجه را نفس کل و مصباح را عقل کل و نور علی نور ، را هویت واجب الوجود و شجره زیتون را عالم اسماء و صفات دانسته است ،

این شجره بمثابة کالبد و عالم اسماء و صفات ، روح ، میباشد . و چون بمرتبه

واحدیت هم موسوم است و در این مرتبه اسماء و صفات غیر متناهی است ، بهمین مناسبت شجره زیتونه را بدان تأویل کرده اند . و بدین تأویل مقصود از « لاشرقیة ولا غربیة » اینست که در عالم اسماء و صفات نه کثرت محض و نه وحدت صرف است . یا اینکه عالم اسماء و صفات نه عین هویت محض واجب الوجود است و نه غیر او ، بلکه پرتوی است که از فروغ آن حقیقت غیر متناهی جلوه گری میکند .

قول مولانا جلال الدین رومی در تأویل آیه لاشرقیة ولا غربیة

مولانا جلال الدین رومی اوصاف تن را تغییر پذیر و شرقی و غربی دانسته و روح را چون باقی وجویدان و مانند آفتاب فروغ بخش است بی تغییر و تبدیل و بلا شرقی و لا غربی تأویل کرده است :

قابل تغییر اوصاف تن است روح باقی آفتاب روشن است
اوست بی تغییر لا شرقیة نی ز تبدیلی که لا غربیة
و در تأویل « نور علی نور » که نور حق است و آدمی را بعالم فرشتگان سوق میدهد ، و با نور حسی که شخص را بسوی سرای میکشد ، تفاوت آشکار دارد گفته است :

نور حسی رو که نورش را کب است حس را آن نور نیکو صاحب است
نور حسی میکشد سوی سرا نور حقش میبرد سوی علا
نور حس را نور حق تر زین بود معنی « نور علی نور » این بود
بعضی گفته اند (۱) : عالم طبیعت مشکوة و عالم اسماء و صفات مصباح ، و آن مصباح در زجاجه ایست که گویا آن زجاجه ستاره درخشانی است که از زیت ذات باری فروغ میگیرد و برافروخته میشود . و فروغش بشرق و غرب محدود نمیشود . و ضرورت هم ندارد که با این زیت آتش برخورد کند و یا داعی خارجی داشته باشد که بوسیله آن ماهیات را فروغ وجود بخشد .

عقل عملی چهار مرتبه دارد : تجلیه ، تخلیه ، تحلیه ، فنا .

۱- اینقول اخیر در قسمت شمالی تهران خیابان کسری منزل یکی از دوستان فاضل بنمن نگارنده متبادر شد .

تجلیه عبارت از رعایت احکام و امتثال ظواهر شرع است . و تخلیه پیراستن نفس است از بخل و حرص و حسد و شهوت و دیگر ملکات که با عقل سلیم موافق نیست . و تجلیه آراستن نفس بصفات پسندیده . و فنا شهودیست که برای سالک حاصل میشود ، بر آنگونه که موجودات را یرتو فروغ جمال معشوق و عین ربط باو می بیند ، و این فنا سه مرتبه دارد : محو ، و طمس ، و محقق .

محو (۱) : آنستکه سالک افعال خود را در افعال واجب الوجود مستهلك بیند . و اینمرتبه را توحید افعالی گویند .

طمس (۲) : آنستکه سالک صفات خود را در صفات واجب الوجود مستهلك بیند . و اینمرتبه را توحید صفاتی گویند .

محقق (۳) : آنستکه سالک وجود خود را در وجود واجب الوجود مستهلك بیند . و اینمرتبه را توحید ذاتی گویند .

در مرتبه توحید افعالی از زبان شرع و بعضی از متصوفه توان گفت : لا حول ولا قوة الا بالله العلی العظيم و در مرتبه توحید صفاتی لا اله الا الله ای لا مؤثر فی الوجود الا الله و در مرتبه توحید ذات لا هو الا هو ای لا هویتة فی الوجود الا للهویتة الصرفة الواجبية .

حقیقت نفس کل قوا است

نفس حقیقت واحد و پرتوحقیقت وجود ، دارای مراتب متعدد است ، این نفس در عین وحدت و بساطت عین تمام قوا و عین کثرت و عین وحدت است ، بدو دلیل : دلیل اول : اگر شخصی چیزی از خوردنیها را تخیل کند ، و زان پس همان چیز را توهم یا احساس نماید ، و پس از اینکه آنرا خورد ، گوید این ، همان محسوس یا متخیل است ، باید این قوه ایکه میان دو طرف حکم میکند ، هر دو طرف را در نظر داشته باشد تا بتواند بر اتحاد آنها حکم کند ، و از اینموضوع دانسته میشود که

۱- محو : پاک کردن نبشته و نقش از لوح (صراح اللغة) ۲- طمس : ناپدید کردن و دور شدن (غیاب اللغات) ۳- محقق : باطل کردن و پاک کردن (صراح اللغة)

قوة احساس و تخیل و توهّم در پیش روح این شخص حاضر بوده ، تا توانسته است داوری کند ، که این خوراك همان متخیل و یا همان محسوس و متوهّم است .

دلیل دوم ازراه مدرك (بکسر راه) . ما قطع داریم باینکه دیدن و شنیدن و چشیدن و دیگر قوا ، تمام ، بخود نفس منسوبند و آدمی تواند گفت : من خودم می بینم . من خودم می شنوم . من خودم می چشم . و دیگر قوا را درك می کنم .

حاصل این بحث اینستکه نفس حقیقت واحد ظلّیه ، وظلّ وحدت حقّه حقیقیّه میباشد . و مراتب متعدّدی دارد . بر آنگونه که وحدت او عین کثرت و کثرت او عین وحدت است .

« انّ النفس الانسانية لكونها من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعية هي ظلّ للوحدة الالهية فهي بذاتها عاقلة و متخیلة و حساسة و منمّية و محرّكة و طبيعة سارية في الجسم » . (۱)

در بیان بعضی از احوال نفس

برای مغایرت نفس با مزاج و فرق میان آن دو ، دو وجه ایراد کرده اند ، و عبارتند از :

وجه اول : نفس چون حافظ و نگهبان مزاج است باید حتماً با او مغایرت داشته باشد ، زیرا آنچه حافظ و نگهبان چیزست نمیتواند عین آنچهیزی باشد که در معرض حفظ قرار گرفته است .

وجه دوم : مزاج در تحولات مراحل رشد از لحاظ خردی و جوانی و پیری کونا کون میشود ، بر آنگونه که ازین دگر کونیها فسرده و سوده میگردد . و نفس ناطقه بدوام علّت مفارق پایدار میماند . و از احساس اینمعنی دانسته میشود که مزاج نا پایدار تغییر پذیر ، با نفس ناطقه که پایدار و اسفهبید قواست تفاوت دارد .

و آنکه کزین مزاج مهیّا جدا شوند چیزند یا نه چیز عرض وار بگذرند نفس بحدوث بدن حادث میشود . و بر این معنی بآیه شریفه « ثمّ انشأناه خلقا » (۲)

آخر ، استدلال کرده اند .

تأویل قول افلاطون در قدم نفس

افلاطون الهی نفس را از لحاظ زمان قدیم دانسته ، و پژوهندگان گفته اند : شاید مراد افلاطون از قدم نفس باطن ذات نفس باشد ، زیرا باطن ذات نفس عقل است . و عقول بحسب زمان قدیم و نفوس پرتو فروغ عقولند .

ناصر خسرو در باره عقل و نفس گفته است :

بالای هفت چرخ مدور دو کوهرند کز نور هر دو ، عالم و آدم منورند (۱)
و عالم و آدم را از نور ایند و کوهر که بالای هفت چرخ مدورند ، منور ، دانسته ،
گوید آنها قدیم و پروردگان دایه قدس اند .

پروردگان دایه قدسند در قدیم کوهر، نیند اگر چه باوصاف کوهرند
نفس بگفته خردمندان پایدار و تغییر ناپذیر ، و بدن نا پایدار و تغییر پذیر است .
زیرا نفس اگر بفسردن و سودن بدن فسرده و سوده گردد ، لازم آید که مادی باشد ، نه
مجرد . و ما ثابت کردیم که نفس مجرد است .

آنکو جدا کند بخرد جوهر از عرض داند که ایندو چیز لطیفند و جوهرند
نفس و خرد روزی دهان پنج حواس و چهار طبع و خوالیکران نه فلک و هفت
اخترند :

روزی دهان پنج حواس و چهار طبع خوالیکران نه فلک و هفت اخترند
در آنجایی که جای نیست و بلا مکان موصوف است فرشته و در اینجا پیمبرند .
سوی تو آمدند زجایی که جای نیست آنجا فرشته اند و بدینجا پیمبرند
ناصر خسرو ، نفس و خرد را مانند ذات ذوالجلال از عنصر و جوهر فرا تر برده ،
در صفت بالای مدرج ملکوت جای داده است :

بالای مدرج ملکوتند در صفات چون ذات ذوالجلالند عنصرند جوهرند
نفس و خرد از لحاظ حقیقت و معنی جواهر اعراض علم و از لحاظ فضائل افسونهای
آفت دیوند :

آفات دیو را بفضائل عز ایسند و اعراض علم را بمعانی جواهرند
در نشیمن سفلی بی بال ، پر کشاده و بر آشیانه علوی بی پر ، میپرند :
بی بال در نشیمن سفلی کشاده پر بی پر بر آشیانه علوی همیپرند

در ابطال تناسخ

تناسخ زائل شدن روح است از قالبی و در آمدن آن بقالبی دیگر (۱) و این باطل
است بچند دلیل :

دلیل اول : بدن وقتی از حیث خلقت و ترکیب اجزاء کامل شد ، نفس ناطقه از
مبداء عالی بدان افاضه میگردد . بنابراین اگر نفس از بدن دیگری مفارقت کند و بدین
بدن کامل که دارای نفس ناطقه است در آید لازم میآید که دو نفس ناطقه بر یک بدن وارد
شده باشد ، و این معنی اساسی ندارد . زیرا هر کسی احساس تواند کرد که يك نفس بیشتر ندارد

قول صدر المتألهین در ابطال تناسخ

صدر المتألهین بر بطلان تناسخ دلیل متینی آورده و آن اینست : نفس با بدن
بستگی ذاتی دارد ، و ترکیب آن اتحادی است ، و هر يك از این دو بمقتضای حرکت
جوهریه در آغاز قوه صرف آند و بعد بفعلیت میروند .

در این صورت اگر نفس کاملی ببدن جنین که قوه صرف است تعلق گیرد ، لازم
میآید که نفس کامل بمرتبه نازلتر باز گردیده باشد و اگر خود نفس بمرتبه نازل برنگردد
لازم آید که نفس کامل ببدن ناقص تعلق گیرد ، و این معنی هم بر اساس صحیح نیست ، زیرا
یکی بالفعل و دیگری بالقوه میباشد .

قائلین بتناسخ

هرمس و آغازیمون و انباز فلس و فیثاغورث و سقراط و افلاطون و حکمای یونان
و مصر و فارس و بابل و هند و چین بتناسخ قائل شده اند . و در چگونگی آن اختلاف
دارند ، (۲)

اقسام تناسخ

تناسخ یا بوصل است یا بفصل . وصل آنست که در ماده مخصوص ، حالات گوناگون

۱- غیاث اللغه ۲- شرح حکمة الاشراق قطب الدین شیرازی . ص ۴۷۷

بوجود آید مانند ماده انسانی که اوّل بصورت جماد وزان پس بصورت های نبات و حیوان و انسان در آید .

فصل آنستکه روح حیوانی از بدنی بدن دیگر نقل گردد . هر يك از فصل و وصل یا بطور تنزّل است و یا بطور ترقّی که مجموع شانزده قسم میشود ، و هر يك از اینها بنقل و بروز و تمثّل قسمت می پذیرد و بچهل و هشت صورت میرسد و نیز هر يك از اینها بملکی و ملکوتی و جمع آنها بنود و شش قسم میرسد .

از این اقسام فقط دو قسم بر اساس صحیح استوار است : یکی تناسخ بطور اتصال چنانکه در ماده انسانی ذکر شد . دوم تناسخ ملکوتی که ارواح پس از مفارقت بصورت های ملکات خود ممثّل میشوند . و دیگر اقسام ، از حدّ اعتبار ساقط است .

اقسام تناسخ عبارتست از نسخ و فسسخ و مسسخ و رسسخ . و توضیح هر يك بدین قرار است :

نسخ : انتقال روح انسان است ببدن دیگر .

مسخ : انتقال روح انسان است ببدن حیوان .

رسخ : انتقال روح انسان است ببدن جماد .

فسسخ : انتقال روح انسان است ببدن نبات .

هر يك از این اقسام چهار گانه یا بفصل است و یا بوصل و هر يك از اینها یا بطور بروز است و یا کمون و یا نقل و هر يك از اینها نیز یا ملکوتی است و یا ملکی و مجموعاً نود و شش قسم میشود .

قول صاحب اخوان الصفا

صاحب اخوان الصفا انتقال نفس انسان را بتمام اجسام بطور تردّد جایز دانسته ، معتقد است که در پایان باجرام فلکی تعلّق میگردد .

« و میل صاحب اخوان الصفا الی جواز انتقالها الی جميع هذه الاجسام متردّۃ فیها ازماناً طویلة او قصيرة الی ان یزول الهیأت الرّیة ثمّ ینتقل منها الی العالم الفلکی الخیالی . » (۱)

قول شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی

بطوریکه از ظاهر تقریر شیخ بنظر میرسد، انتقال نفوس متوسطین سعادرا باجرام
فلکی، واشقیا را باجساد حیوانی یکی پس از دیگری جایز دانسته است (۱)

در احکام نفوس فلکیه

شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی، علت پیدایش موجودات جهان را صورتهای
نفس جزئی فلکی دانسته است و ما میدانیم که موجودات خارجی که بتعاقب ادوار پدید آمده
اند غیر متناهی هستند، و صورتهای نفس جزئی فلکی بنابر تنهای فلك محدود و متناهی.
بنابراین لازم میآید که علت و معلول در تنهای وعدم تنهای با هم تطابق نکنند.
در حل این موضوع کوئیم بایستی نفوس فلکی بعد از طی سنه ربوی یعنی کهنر
تجدید گردد، تا از تکرار آن موجودات غیر متناهی برجوع آیند. محقق سبزواری:
تکرار نقشهای نفوس فلکی را واجب دانسته است:

قيل نفوس الملك الدوار نفوسها واجبة التكرار (۲)

قول یوزاسف حکیم تناسخی

یوزاسف حکیم تناسخی تکرار نفوس را لازم ندانسته میگوید: بعد از طی سنه
ربوی موجوداتی نظیر سنه اول عود مینمایند. ارباب تحقیق قول یوزاسف را بی اساس
میدانند، زیرا با دوام فیض ماری تناسب ندارد.

قول صدر المتألهین شیرازی

صدر المتألهین شیرازی با استفاده از قرآن، نفس فلك را بلوح محو و اثبات تعبیر
کرده، و گفته است بعد از ختم سنه الهیه، وسیله اشراقات و مشاهدات عقول صورتهایی بر
نفس فلك وارد میشود، و بر طبق آنها موجوداتی در عالم خارج بوجود میآید. و بهمین
ترتیب صورتهای محو گردیده و دوباره تکرار میگردد تا بمرتبۀ غیر متناهی برسد.

اثبات نبوت

چون انسان نمیتواند بتنهائی زندگی کند برای دین زیستن و پایداری نسل بایستی

۱- شرح حکمة الاشراق قطب الدین شیرازی. ص ۴۷۸ ۲- شرح منظومه سبزواری. ص ۳۱۴



تمدن و تعاون داشته باشد زیرا زندگی با نفاق و دروغی و وحشیگری دشوار است. ورشته اجتماع را بزودی پاره میکند. و خواه و نا خواه هر کسی برای جلب نفع خود میکوشد و بیم ندارد که برای سود شخصی خود دیگران زیان بینند.

اینجاست که بشر کنجکاو خود را برای دفاع از حق خویش نا توان می بیند و برای تعدی و تجاوز جفاجویان توانا و ستمگران زورمند بقانون صحیح نیازمند میشود و این قانون را شریعت میگویند و واضع آنرا شارع، و او باید راه صلاح و فساد را بمردم نشان دهد تا از فساد دوری جویند و بصلاح شتاب کنند و در دنیا سعادت‌مند و رستگار گردند. و برای اینکه او را از یاد نبرند و قانونش را نگاهدارند باید عباراتی وضع کند که بوسیله آنها پروردگار خویش و قانون و قانونگذار را از یاد نبرند. و نیز باید مردم را از بیم عذاب درد ناک آن جهان آگاه گرداند تا از اینراه قانونش نگاهداشته شود، این شارع باید نشانه‌هایی و آیاتی داشته باشد تا مدعایش ثابت گردد. و این نشانه‌ها را معجزه مینامند

فرق بین شریعت و نبوت و حیاض

نبوت بمثابه روح صرف و شریعت روح و بدن و سیاست بدون شریعت، همانند بدن بیروح است. افلاطون الهی در کتاب نوامیس در فرق میان سیاست و شریعت گوید: امور سیاسی جزئی و تغیر پذیر، و امور شرعی کلی و تغیر نا پذیر است، و برای اینکه امور سیاسی پایدار بماند بایستی از شریعت مدد جویند. (۱)

شریعت ظاهر و باطن و اول و آخر دارد

کسیکه راه شریعت را از روی تقلید، پوید و از حقیقت آن که پیوستن بجهان فرشتگان است نا آگاه شود، این شخص در ظاهر حال، و آغاز پایه معرفت قرار دارد و او را فشری و اهل ظاهر گویند، و کسیکه از روی تحقیق کاوید و بقشر ظاهر بسنده نکر و بجهان اسرار که جای بیم و رنج نیست راه یافت شریعت او تحقیقی و نیتش خالص و راهش راه عقلی خواهد بود.

۱- نقل از شواهد الربوبیه باختصار. ص ۲۵۳

پس برای طی این راه بایستی حتماً از آداب عقلی مدد جست . تا راه سهل گردد
و مقصود بدست آید .

نبیوات و منامات

قد ما در فلسفه خواب گفته اند : هنگام خواب عمل حواس متوقف میشود ،
و نفس فراغت و آرامش پیدا میکند ، و میتواند با ارواح آسمانی و فرشتگان عقول و کوه
های تابنده جهان بالا برخورد کند ، و با اندازه توانائی خود از مکنونات آن جهان بهره
مند گردد ، و رازهای پنهانی که در گذشته و آینده و حال روی داده بفهمد .

ملا صدرا در کتاب مبده و معاد گفته است :

« فاذا وجدت فرصة الفراغ و ارتفعت عنها الموانع استعداد الاتصال بالجواهر
الروحانية الشريفة العقلية التي فيها نقوش جميع الموجودات كلها المعبرة عنها
في الشرع باللوحة المحفوظة او الجواهر النفسية والقوى الانطباعية من البرازخ العلوية
التي فيها صور الشخصيات المادية و الجزئيات الجسمانية فاذا اتصلت بتلك الجواهر
قبلت ما فيها اعنى نفس ما فى تلك الجواهر من صورة الاشياء لا سيما ما ناسب اغراض
النفس و يكون مهمتها » (۱)

نقوش موجودات که در جواهر روحانی و نفوس فلکی است بزبان شرع لوح محفوظ و
جوهر نفس نام دارد و صورتهای جزئی موجودات مادی هم از نفس منطبعة فلکیه در
نفوس کلمی و لوح محفوظ نقش میشود .

من پيوستن نفوس و عقول بیکدیگر

چون میان نفوس و عقول مانعی از زمان و مکان و جز آن نیست میتوانند بهم
پیوست گردند ، و بیکدیگر افاضه نور نمایند .

بگفته ناصر خسرو ، این هیکل دود اندود قیر کون که در اثر همجواری
کوه جان کرانمایه گردیده ، نباید آدمی را از پیوستن بجهان فرشتگان باز دارد ،
زیرا هیکل زنگاری صدف و جان يك بمثابة مرجان است

هیکل بتو کشته است کرانمایه ازیراک هیکل صدف تست دراو جان تو مر جان
وزان پس از نفس ، بمر جان تعبیر کرده ، گوید : مر جان تو ، جان پاک خداوند
است ، زیرا بعلم و حکمت جان گرفته و پرورش یافته است .

مر جان تو ، مر ، جان خداست ازیراک از حکمت و علم آمده مر جان ، ترا جان
و آدمی را از مر جان ، بیجان ، یعنی جان بیحکمت و دانش که مورد بخشایش
خداوند قرار نمیگیرد . و باو راه نمیجوید . منع کرده است :

زنها ر که مر جان را بیجان نگذاری زیرا که بیجان نرسد رحمت رحمان
پس دانسته میشود که جانی ، که بیحکمت و دانش تناور گردید ، از بخشایش
باری بهره ور میگردد ، و بعالم عقول و فرشتگان راه میجوید . و چون این تیره صدف از
هم شکافته شود جانش نا آگاه و تیره نخواهد بود :

روزی بشکافند مر این تیره صدف را هان تا نبوی غافل و تیره نروی هان
و بگفته سبزواری نسبت تابندگی و فروغ بخشی این نفس با نفوس دیگر نسبت
آینه هایی است که از شفافیت و صفا در یکدیگر پرتو افکنی کنند ، و هر دم فروغ
آنها فزون گردد ، بدون اینکه مانعی داشته باشند .

و لا غشاء فی المفارقات فبی المرائی المتعاسات (۱)
و دور افتادن تمام نفوس از مفارقات نوری ، بواسطه بندها و حصارهای زنگار
کون حسّی است که از هر سویی پیرامون نفوس مردم را گرفته ، و نمیگذارد مانند آینه
های شفاف غمّازی کنند و قابل تجلّی انوار حق گردند .

آینه ات دانی چرا غمّاز نیست ؟ زانکه زنگار از رخس ممتاز نیست
(مولوی)

و یا بگفته سبزواری امور حسّی همچون پرده ای میان مفارقات نوری و نفوس ما
آویخته و ما را از پیوستن بجهان فرشتگان باز داشته است .

و انما الشواغل الحسیّه قد حجزت نفوسنا التّوریّه (۲)

۱- شرح منظومه سبزواری . ص ۳۱۹ ۲- شرح منظومه سبزواری . ص ۳۱۹

رفع حجاب و اتصال بمفارقات نوری

برای برداشتن پرده ها و راه یافتن بعالم انوار و عقول و فرشتگان چند وجه گفته اند و عبارتست از :

وجه اول : در هنگام خواب چنانکه گفته ایم حواس تعطیل میشود ، و نفس فرصت یافته ، بجهان فرشتگان راه میجوید . و این نفس باید از بندهای حسی رهایی یافته جهان زنگار کون دود اندود او را از رسیدن بمقصود باز ندارد .

وجه دوم : آنکه نفس بوسیله چیز و حشترایی هراسناک گردد ، و ناگزیر از چهار بند طبایع و هفتمین زندان قیر کون خاک و حصار تنگ بدن نا آگاه گردد . پس بگفته ناصر خسرو اگر چیز و حشتناک و خوف انگیزی آدمیرا از بندوزندان رها سازد ، نباید بیمناک گردد ، و آنرا مانع راه خویش پندارد :

چهارت بند بینم کرده اندر هفتمین زندان چرا ترسی اگر از بند بجهانند و زندانها وجه سوم : آنکه این جان کارجوی بوسیله مرکب طبیعی مجرّد میگردد ، و این تن رسوا را در اینجا میگذارد :

وین جا کجا شود چو مجرّد شد وینجا گذاشت این تن رسوا را
و اینمعنی درقرآن کریم آمده است : «فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد» (۱)
و كشف غطاء و حدت بصر همان مقام وصل است که برای هر نفس باندازه استعداد حاصل میشود .

وجه چهارم : آنکه شخص بوسیله مرکب ارادی از پیکر زنگاری و بندهای جهان مادی چشم پوشد و بسوی جهان فرشتگان نگیرد ، و بگفته حافظ :

حجاب چهره جان میشود غبار تنم خوشا دمی که ازین چهره پرده برفکنم
غبار تن را حجاب چهره جان نکند .

موت ارادی ویژه اولیاء و اوصیاء و ارباب سلوک و اقطاب و ابدال و مشایخ و اشراف است آنانکه از پرتو آفتاب عرفان فروغ گرفته ، و گفته پیغمبر بزرگ : «موتوا قبل

ان تموتوا وحاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوها، را آویزه کوش هوش کرده اند .
 شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی گفته است : اگر نفوس ، مقهور شواغل برزخی
 از قبیل شهوت و غضب و پندار ها و خیالها نگردند شوق آنها بعالم انوار از غواسق مادی
 بیشتر خواهد شد . و هر اندازه فروغ آنها فرونی جوید ، عشق و محبت آنها بنور قاهر
 بیشتر میشود .

« النور المدبر اذا لم يقهره شواغل البرزخ يكون شوقه الى عالم النور القدس
 اكثر منه الى الغواسق فكلما ازداد نوراً وضوءاً ازداد عشقاً ومحبّة الى النور القاهر » (۱)

اطلاع بر مخیّات

نفس در آن هنگام که بمفارقات نوری پیوندد ، صورتها را بنحو کلیّت یافت میکند
 پس هر گاه این صورتها ثابت بماند ، قوه متخیله آنها را بصورتهای جزئی مناسب جلوه
 میدهد . وزان پس آنها را بحسّ بنطاسیا نقل میکند ، زیرا هر مدرّکی خواه از خارج و
 خواه از داخل اول باید در حسّ بنطاسیا وارد گردد ، و پس نفس بوسیله بنطاسیا آنرا
 دریابد تا بدین طریق معلوم بالعرض دانسته شود .

اقسام رؤیا

خوابهایی را که نفس بطور کلی دریافته و مخیله بصورت جزئی در آورده تعبیر
 پذیر نیست . زیرا عین واقع و حقیقت دیده شده است . مانند اینکه انسانی انسان دیگر
 را در خواب ببیند ، و در بیداری بهمان صورت برخورد کند ، و اگر صورت در خواب عین
 صورت واقعی خارجی نباشد باید یا بر ضدّ واقع خارجی تعبیر گردد یا بچیزی مناسب
 و یا مشابه او .

تعبیر بضدّ مانند خنده بگریه و بعکس و شبیه بواقع مانند نوشیدن شیر ، بعلم
 زیرا نوشیدن شیر و تحصیل علم در غذای نفس و بدن بهم شباهت دارند . و مناسب باواقع
 مانند تعبیر مار و عقرب و دیگر کزندگان بدشمن و در غیر اینصورت اضغاث احلام (۲)
 خواهد بود .

۱- حکمة الاشراق . ص ۴۹۶ و ۴۹۷ ۲- خوابهای شوریده (صراح اللغة)

پیوستن روح به عالم غیب در حال پیداری

اگر نفس توانا و نیرومند گردد ، و بر تن خویش سالار شود ، و تن آرزو جوی را اسیر کند ، کیتی ستمکاره او را اسیر نتواند کرد ، و بنده چرخ پیر نخواهد شد ، و تواند گفت :

اسیرم نکرد این ستمکاره کیتی چو این آرزو جوی تن گشت اسیرم
و اینجاست که بدستگیری قوه متخیله حواس ظاهر را از حس بنطاسیا جدا کرده ،
بجهان (مثلاً) که بیرون این سفله کیتی و فلک جفا جوست راه میجوید .
پس برای پیوستن بجهان فرشتگان ضرورت ندارد که حتماً آدمی در خواب باشد
یا بمرکب طبیعی از پیکر خاکی بیرون آید زیرا چون سفله جهان را آرزو د ، اگر بینا
باشد بچاهش فرو نمیافتد ، و چشم خردمندان خطیر میگرد و گفته ناصر خسرو :
از آن پس که این سفله را آزمودم بچاهش درون نوقتم کر بصیرم
در کوش جانش پیوسته ملین اندازست .

راههای پیوستن بجهان مثل

از چند راه میشود بجهان مثل راه یافت :
اول بواسطه وحی صریح که بتأویل و تفسیر نیازمند نباشد .
دوم بواسطه صورتهایی که متخیله آنها را نمودار میگرداند و بتأویل هم نیازمند
نیست .

سوم بواسطه صورتهایی که متخیله نمودار ساخته و در آن امعان نظر نموده است .
و این طریق اخیر ممکن است از قبیل خوابهای شوریده و پریشان باشد .
قسم دیگر از پیوستن نفس بجهان فرشتگان آنستکه نفس ناتوان باشد و نتواند
بر ادراک جوانب دست یازد ، اینجاست که باید از امر وحشتزایی مدد جوید چنانکه
کاهنان از اینراه انسان را از حواس ظاهر بازداشته ، به عالم غیب متوجه میسازند و
حقایق را از او میپرسند .

ممکن است بیماری سخت نیز آدمی را از حواس ظاهر بازدارد ، و در این هنگام نفس با آنجهانی که درد ورنج نیست روی آرد و اسرار و رموز را که از دیگران پنهانست ببیند .

خوابهای شوریده و پریشان یا اضطراب احلام

صورتهایی که انسان در بیداری دیده و اثری از آنها در قوه خیال او مانده است در خواب بوسیله بنطاسیا می بیند . مزاج بگفته فلاسفه قدیم از صفرا و سودا و حرارت و برودت متأثر میگردد . یعنی از غلبه برودت صورت برف و یخ و از غلبه حرارت صورت آتش و آب گرم و از غلبه صفراء و سوداء اشیاء کونه های زردی و سیاهی بخود میگیرند و در قوه خیال رسم میشوند .

قوه خیال چون یکی از مراتب نفس است آنهم نوعی از تجرد را دارد و ظهورش در روح دماغی است .

هر مرتبه ای حکمتی در مرتبه دیگر سرایت میکند

نفس حقیقت واحد و دارای مراتب متعدد است ، بر آنگونه که پست ترین مرتبه آن تن زرق انگیز خاکی و برترین مراتب آن تجرد صرف و فرشته فریبای آسمانی است تن زمینی است میارایش و بفکن بزمین جان سماویست بپاموشش و بربر بسماش این فریبای آسمانی در عین وحدت قوای متعدد دارد ، و حکم بدن که پست تر مرتبه آنست در او سرایت میکند . و از مزاج متأثر میگردد و شبیه مزاج بدن برایش ممثل میگردد . و از این همجواری کونه کون فسوس می بیند و هر دم شوریده میگردد و پریشان میشود .

زدیو تن حذر کن که بر تو دیو تن فسوسها همه از یکدگر بتر دارد

خوابهای شوریده که در بیداری دیده میشود

پیشینیان پنداشته بودند ، که ممکن است پاره ای از مردم در اثر از کار و اوراد . و عزایم و افسونهای مخصوص با پاره ای از نفوس ناری از قبیل جن و شیطان آشنا گردند

وبالغاء آنها کلماتی نا درست و عاری از حقیقت گویند . و از اینها بخواه‌های شوریده ای که در بیداری دیده میشود تعبیر می‌کردند .

در اصول معجزات و کرامات و خوارق عادات

خردمندان در اصول معجزات و کرامات و خوارق عادات سه چیز پنداشته اند . و ما آنها را چنانکه نوشته اند ، می‌آوریم

اول : چون انسان در حدس و تعقل نیرومند و توانا گردد پایه اندیشه اش از این طایفه فیروزگون فرا تر رود و بعالم ^{مثّل} و فرشتگان راه جوید ، و از فروغ انوار مفارقات بهره گیرد ، و بر رازهای دشوار جهان هستی دست یازد ، و با خویشتمن تواند گفت :
بر خاک فتنه چون شده ای بر سما نگر . بر خاک نیست جای تو بل بر تراز سماست (۱)
کسیکه نیروی حدس و اندیشه خود را توانا نکند و بجهان (مثّل) راه نجوید ، بگفته ناصر خسرو از آسمان نا آگاه و بخاک خرسند گشته و شور بختی همچون او بگیتی یافت نخواهد شد .

گر ز آسمان بخاک تو خرسند گشته ای . همچون تو شور بخت بعالم دگر کجاست (۲)
پس باید لختی عنان کشید و از پی جهان متاخرت ، تا رنج و عنای جهان جفا جو آدمیرا از فروغ نور خرد بی بهره نگرداند .

لختی عنان بکش ز بی اینجهان ممتاز . زیرا که ناختن ز پس اینجهان عناست (۳)
دوم : آنکه نیروی تخیل توانا گردد . و انسان بتواند حس بنطاسیا را از حواس ظاهر باز دارد و پیوسته بتخیلات پردازد . و هر دم اشباح مثالی را پیش چشم دارد و از آنها بر امور جزئی و رازهای نهانی آگاه گردد . و حوادث گذشته و آینده را بداند . اینصورتها که انسان از راه توانایی نیروی تخیل می بیند فرشته نام دارد . و حقایقی که بوسیله آنها دانسته میشود وحی خوانده شده است . چنانکه پیغمبر از توانایی نیروی تخیل اول صورت جبرئیل را می دید و زان پس آیات قرآن بوسیله آن صورت بوی وحی میشد .

سوم: آنکه نیروی حساسه توانا گردیده . وبواسطه آن در مواد جهان عناصر تصرف مینماید . و هر صورتی را که خواهد از ماده ای بردارد ، بر میدارد . و صورت دیگر بدان میدهد ، چنانکه نوح (علیه السلام) عنصر هوا را بابر تبدیل کرد ، و از آن باران آورد . و مردم ناسپاس منافق را از میان برد .

کوه ربوبت مرتبه های مذکور را داراست . وبواسطه روح و عقل فرشته ای از فرشتگان مقرب وبوسیله نفس و ذهن ، آسمانی شفاف و جهانی بیدرد ورنج است . ذهنش از افسون اهریمنان ، ایمن و بنیروی حسش در زمره پادشاهان بزرگ بشمار میآید . و چنین موجودی خلیفه خداوند و دارای مظاهر اسماء الهی میباشد . و رهایی مردم را از اهریمنان تباهاکار دنیا و درخیمان سیه سار آنسرای تأمین مینماید .

گفتم که بی پیمبر یابد کسی نجات گفتا که چون صدف نبود کی بود کهر پیمبر در نیروی حدس و خیال و عقل بهترین افراد بشر ، و بشر بهترین انواع آفرینش است .

گفتم بشر مگر زبهن آفرینش است گفتا پیمبر است بهین از همه بشر با اینکه جانور کاملتر از گیاه و سنگ است نمیتواند مقصد نهایی جهان و هدف غائی آفرینش باشد . بلکه تمامتر مرتبه جهان مادی ، جانور ، و برتر مرتبه آن پیمبر است گفتم که جانور ز جهان خود نهایتست گفتا پیمبر است نهایت ز جانور بگفته ناصر خسرو ، رسالت بپر رسول بکسی نمیرسد . و کسی جز رسول سزاوار وحی نیست (۱)

گفتم که بی رسول رسالت رسد بکس گفتا که بیدرخت بمردم رسد ثمر گفتم که جز رسول بدانست وحی کس گفتا بجز نخیل رطب کی گرفت بر از این بحث دانسته میشود ، که معجزات و کرامات و خوارق عادات برای کسی است ، که در دلش از فروغ دانش زیب و فرّ باشد و بازچه خانه پر از کودک دنیا که

۱- مأخوذ است از حدیث : اعرّفوا الله بالله و الرسول بالرسالة و اولى الامر بالعدل و الاحسان والمعروف (برای اشعار این صفحه رجوع کنید بدیوان ناصر خسرو ص ۱۹۰)

پایه دیوارش بر لهو و لعب استوار است اورا زنگار کون و فیر اندود نکند که این جهان جفا جوی .

بازیچه خانه ایست بر از کوردك لهو است و لعب پایه دیوارش (۱)

صدرالمتألهین شیرازی در اصول معجزات و خوارق عادات گوید :

« انّ الانسان البالغ حدّ الکمال ملثم من عوالم ثلاثة من جهة مبادئ ادراکاته الثلاثة ، قوّة الاحساس وقوّة التخيل وقوّة التعقل وثبت انّ کلّ صورة ادراکیّة هو ضرب من الوجود ولکلّ منها قوّة واستعداد وکمال . والکمال هو صیرورة الشیئی بالفعل فکمال التعقل فی الانسان هو اتصاله بالملاء الاعلی ومشاهدته زوات الملائکة المقرّبین وکمال القوّة المصوّرة یؤدّی الی مشاهدة الاشباح المثالیّة وتلقی المغیبات والاکبار الجزئیّة منهم والاطّلاع علی الحوادث الماضيّة والآتیّة وکمال القوّة الحسّاسة یوجب له شدة التأثير فی الموادّ الجسمانیّة بحسب الوضع . (۲)

وزان پس میگوید : کسیکه دارای مراتب سه گانه باشد ، رتبه خلافت الهیه دارد و سزاوار ریاست خلق است . و پیامبر خدا و موحی الیه میباشد . و بدست یاری معجزات بر دشمنان پیر و زمند میگردد .

« فمن اتّفق فیهِ مرتبة الجمعیّة فی کمال هذه النشأة الثلاث فله رتبة الخلافة الالهیّة واستحقاق ریاسته الخلق فیکون رسولاً من الله یوحی الیه ومؤیداً بالمعجزات ، منصوراً علی الاعداء » (۳)

باید دانست که خصائص معجزات سه چیز است :

یک خاصیت در قوّه و جوهش نفس است تا اینکه در هیولی عالم تأثیر کند بوسیله ازاله صورته و ایجاد صورت دیگر و آن اینست که هیولی منقاد برای تأثیر نفوس شریفه مفارقه است که مطیع قوای ساریه عالم گردد و گاهی نفس انسانی در شرافت بحدی رسد که مناسب با این نفوس شود و فعل اورا بجا آرد و بر آنچه او توانایی دارد توانایی

۱- دیوان ناصر خسرو ص ۲۰۸ و این شعر مأخوذ است از آیه شریفه انما الدنیا لهو و لعب

۲- شواهد الربوبیه . ملا صدرا . ص ۲۳۷ ۳- شواهد الربوبیه . ملا صدرا . ص ۲۳۷

داشته باشد مثل آنکه کوهی را ازجا کند و کوهری آب نماید و جسم سیالی را جامد سازد و آنرا سبک کند و نسبت این نفوس بآن نفوس مانند نسبت چراغ بخورشید است پس چنانچه خورشید تأثیر در اشیاء مینماید و آنرا تسخین میکند و نور میدهد همچنین است چراغ بقدر خود تأثیر میکند .

و خاصیت دوم آنستکه نفس صفا یابد که آنرا قوت یا برای اتصال بعقل فعال مستعد سازد که علوم از او بدان افزوده شود . و پیش از این بحال قوت قدسیه که برای بعضی حاصل میگردد که بدان وسیله از تفکر و تعلّم مستغنی میشوند اشاره نمودیم .

« یکاد زیتها یضیی ولو لم تمسسه نار نور علی نور »

خاصیت سوم قوت متخیله میتواند قوی شود بطوریکه در بیداری بعالم غیب متصل گردد و آنچه آنرا ادراک نموده است حکایت کند بصورت جمیل واصوات منظوم و در بیداری ببیند و بشنود و آن صورت را که حاکی از جوهر شریف است صورت عجیبه در غایت حسن و جمال ببیند که همان ملکوتی است که پیغمبر اورا می بیند . و معارفی که متصل بنفس است از اتصال بجواهر شریفه میباشد که بصورت کلام نیکو بیرون میآید و در حس مشترک واقع میگردد و مسموع میشود .

و نفوس هر چند متفق در نوع میباشند لکن بخواصی متمایز میگردند و عملیات آنها باختلافات عجیب مختلف میشود و طبیعت دارای اسراری است و برای اتصال علویات بسفلیات عجایبی است و خداوند اجل از آنست که هر کس را باوراه باشد و جز افراد معدود کسی نتواند در حریم اوراه یابد . (۱)

از اینسخنان دانسته میشود که چون انسان کوه را روانش با کوه فرشتگان آمیخت و بنبوت مایه گرفت ، و دارای قوت قدسیه شد ، معجزات و خوارق عاداتی از او ظاهر میگردد ، که ازجمله عادت دیگران بیرونست (۲)

۱- نقل از ملل و نحل شهرستانی باختصار . مصحح جلالی نائینی . ص ۵۵۱ و ۵۵۲

۲- رک : بفصوص فزایی ترجمه نگارنده . ص ۴۵

صدور افعال شکفت انگیز از نفس انسان و تفاوت نبوت و کهنات

چنانکه در پیش گفتیم معجزات و کرامات و خوارق عادات ویژه پیمبرانست . و برترین مراتب پیمبری آنستکه حقایق جهان را بر آنگونه که هست بداند .

اولیاء نیز چون پیر و آیین پیبرانند از اینکار سهمی دارند ، و حوادث جزئی که از دیده دیگران پنهانست می بینند . ولی گاهی پاره ای از کارهای شکفت انگیز برخلاف عادت عموم از اهل کهنات نیز دیده میشود .

پاره ای دیگر از پلیدی و زنکای نفس ، در بدن دیگران اثر میکذارند ، و مردم و جانور را بچشم زخم از پای در میآورند . (۱)

پاره ای دیگر از صفا و تابندگی نفس و نیروی خرد از بدن صغیر خود ، در بدن کبیر عالم تأثیر میکنند و از هر ماده ای که بخواهند صورت بر میگیرند و صورت دیگر میدهند ، چنانکه موسی از ماده پاره چوب صورت عصا بر گرفت و صورت جانور داد پس بگفته ناصر خسرو :

بر مشکل این معجزه جز آل نبی را کس را نبود قدرت و نه قوت و سلطان
چونانکه عصا هرگز از آن سان که شنیدی ثعبان نشدی جز بکف موسی عمران
اینجاست که نفس نیرومند و توانا گردیده جهان بزرگ و هفت نجم و بروج و
چهار ارکان را یکسره در خود می بیند .

فرشتگان زمینی و آسمانی بپشتش سر تعظیم فرود آورده و تواند هیولای جهان
عناصر را دگرگون نماید و از ماده آخشیمی جهان صورتی را بصورت دیگر تبدیل گرداند .
و این کارهای شکفت انگیز حیرت زا را جمهور مردم معجزه و کرامت گویند . (۲)

تطبیق بدن انسان که عالم صغیر است یا عالم کبیر

دانیان پیشین عالم کبیر را با انسان که عالم صغیر است تطبیق کرده اند . از

۱- قال النبی صلی الله علیه وآله : العین یدخل الرجل القبر والجمال القدر ۲- رک :

بشواهد الربوبیه . ملا صدرا . ص ۲۴۰

آن جمله گفته اند : حمل (کوش) ثور (کردن) جوزا (دو دست) سرطان (دو پستان) اسد (سینه) سنبله (روده) میزان (ناف) عقرب (آلت) قوس (دو پای) جدی (زبان) دلو (ساق) حوت (ران) قمر (سر) عطارد (زبان) زهره (صورت) شمس (دل) مریخ (زهره) مشتری (جگر) زحل (طحال) میباشد .

ناصر خسرو بنات النعش را نیز با آلت تطبیق کرده ، که بگرد قطب دل میگردد :
زبان تیر و برجیست جگر باشد در این اعضا

بنات النعش آلت دان بگرد قطب دل گردان
ومجره که آنرا بیارسی کهکشان گویند بجای مهره پشت ؟ وستار کان ثواب
بمثابه خرده اعضا میباشد :

مجره مهره پشت و ثواب خرده اعضا بیهلوی چیت بنگر شب مهتاب در دوران
و سیصد و شصت رک که در اعضا دوران دارد ، بجای سیصد و شصت روز سال
است که خورشید در هر روز تقریباً یکدرجه حرکت میکند .
بجای شصت و سیصد روز باشد شصت و سیصد رک

مدارج بین که اندر کار اعضا میکنند دوران
ظاهر و باطن عالم ، عیان و نهان انسان ، وسعت جهان ، ضمیر و حالت کیهان
خیال او میباشد .

عیانت صورت ظاهر نهانت صورت باطن ضمیرت وسعت عالم خیالت حالت کیهان
خردمندان عدم را بخواب و بیداری را بهستی و ارم را بخاطر دانا و دوزخ را بسینه
نادان تاویل کرده اند .

عدم خوابست و بیداری بنزد عاقلان هستی ارم دان خاطر دانا و دوزخ سینه نادان
معادن و کانهها ، ناخن و دندان و استخوان و مغز و پوست دریا ، و رکها از آنها
کشیده شده است .

معادن ناخن و دندان و مغز و پوست در اعضا بود دریا و زور کها چنانچون استخوانهاکان

برای اشعار این صفحه رجوع کنید بدیوان ناصر خسرو ص ۳۵۷ و ۳۵۸ مطبعه مجلس

نفس ، باد و جسم ، خاك و گوشت ، آب و خون ، آتش و آواز ، رعد و خنده
، برق و پشت ، کوه و خوی ، باران را مانده است
نفس بادست و جسمت خاك و لحمت آب و خون آتش

چورعد آواز و خنده برق و پشتت کوه و خوی باران
چشم چون رعد برق آرد واشکش باران در افشاند
چورعد آورد چشمت برق واشکش درفشان باران

نباتی موی اعضا دان و قوت صورت حیوان
قوت انسان یعنی جنبش و حرکت فعلیت حیوان و موی اندامش بمثابة گیاه
است . چنانکه شش ارکان انسان از پس و پیش و یسار و یمین و شیب و بالا در اوج کنبند
کردون نشان دارد .

پس و پیش و یسارت با یمین چون شیب با بالا
باوج کنبند کردون نشان دارد زشش ارکان
دهان را بمشرق کردون و گوش را بمغرب و سخن را بخورشید تابان و نفس
روحانی را بجان تطبیق کرده اند .

دهانت مشرق کردون و گوشت مغرب عالم
سخن خورشید تابان دان و روحانی نفس را جان (۱)
ناصر خسرو اندیشه های بد را دیودوزخ و تدبیرهای خوب را حور و غلمان دانسته
است .

همه اندیشه های بد ترا دیوند در دوزخ همه تدبیر های نیک حورانند با غلمان
تن را کور و پای را لحد و دل را تابوت و جان را مرده و فراغت را روضه خرم و
مشقت را دوزخ نیران دانسته :

۱-روحانی نفس : با اینکه برای ضرورت شعر حتماً باید (نفس) را بفتح اول و دوم
خواند مراد نفس روحانی است در مقابل نفس حیوانی و نباتی که اصطلاحاً نفس ناطقه
گفته میشود .

تنت کور است و پا الحد دلت تابوت و جان مرده

فراغت روضه خرم مشقت دوزخ نیران

فضا فعل فطری و قدر نطق ذاتی انسان است که بامر حق کویا میباشد . و همینطور که در عالم کبیر عرش و کرسی وجود دارد در عالم صغیر نیز عرش و کرسی یافت میشود ، منتهی عرش عالم صغیر خرد و کرسی آن معانی است که باو وحی گردیده است :

فضا فعل است در فطرت قدر منطق بامر حق

خرد عرش است در حکمت معانی وحی و کرسی آن

چهار فصل عالم کبیر که عبارت از زمستان و پائیز و بهار و تابستان است در عالم

صغیر با پیری و کهلی و طفلی و جوانی تطبیق میشود

ترا پیری زمستانست و کهلی فصل پائیز است که طفلیت بهار آمد جوانی فصل تابستان

در عالم کبیر ملک و دین و دیو و نا پاکی وجود دارد ، در عالم صغیر نیز علم و طهارت

و جهل و شهوات و خور و خواب حیوانی یافت میشود .

ملک علم و طهارت دین و دیوت جهل و نا پاکی

همین شهوات و خورد و خواب هست اندر تن حیوان

سگی و مردمی و گاوی و کرگی و روبهی را بازشتی و احسان و پر خوری و نا مردی

و حیل و دستان انسان تطبیق کرده اند .

سگی زشتی و احسان مردمی و پر خوری گاوی

چنانچه چون کرک نامردی و روبه حیل و دستان

و تکبر و غضب و کین و آزار و حرص و آزار با پلنگ و مار و کژدم و خوک و مور :

تکبر هم پلنگ آمد غضب مار است و کین کژدم

همان آزار خوکی دان و حرص و آزار چون موران

و توهّم و فضل و منطق و خرد انسان با عزرائیل و میکائیل و اسرافیل و جبرائیل

برای این اشعار رجوع کنید بدیوان ناصر خسرو ص ۳۵۶ و ۳۵۸ و ۳۵۹

تطبیق میشود :

توهم هست عزرائیل و فضلت هست میکائیل

چو اسرافیل شد مُنطق خرد جبریل با طیران
هفت عضو عالم صغیر که عبارت از سر و دستها و پایها و دو پهلوی است از آثار
هفت اقلیم عالم کبیر بشمار میرود .

ترا آیات هفت اعضا بود آثار هفت اقلیم

سر و دست و دو پهلوی و دو پایت هست با سامان
بگفته ناصر خسرو چهار دریا در عالم صغیر است که آبهای آنها تلخ و شور و
کنده و شیرین است . دریای شور در چشم و شیرین در کام و تلخ در گوش و آندیکر
در بینی قرار دارد .

بحار شور در چشم است و شیرین هست در کام

بحار تلخ در گوش است و دیگر را بینی دان
هر يك از حواس بمثابه دهقان و دل در کالبد همانند سلطان تواناست ، پای چون
قاصد و دست حاجب و گوش نایب قصر و چشم دربان بام و عقل خازن و نفس حیوانی
دزد و نفس امّاره شیطان و قوای درونی و برونی غلام و چاکر و نفس مطمئنّه مهابت
و ملهمه جاسوس و مدبر و مقبل نشان لوّامه (۱) و هاضمه طبّاخ و دافعه کنّاس و جاذبه جلاّد
و ماسکه یخ انداز میباشد .

همان پایت بود چون قاصد و دستت بود حاجب

بقصرت گوشها نایب بامت دیده ها دربان
همیشه خازن عقل است و دزدت نفس در پهلوی

بود امّاره شیطانی که عصیان میدهد فرمان
درونی قوت اعضا و شوکتهای بیرونی

غلام و چاکر اند آن ز بهر خدمت سلطان

(۱) یعنی نفس لوامه بوسیله اقبال و ادبار دانسته میشود

چو نفس مطمئنّه مهتاب و ملهمه جاسوس
 نشان مدبر و مقبل ز لوامه است جاویدان
 نشان هاضمه طبّاخ و نام دافعه کنّاس
 کزینها قوت افزاید برای قوت چار ارکان
 بود جلّاد شهرستان جسمت جاذبه هموار
 چو یخ انداز باشد ماسکه اندر غمش شادان
 پس آدمی باید برای تکمیل نفس خود اول قدم در شرع نهد وزان پس طریقت
 جوید و چون در هر دو نیرومند و توانا گردید فرس سوی حقیقت راند :
 قدم نه اول اندر شرع و آنکاهی طریقت جو
 چو علم هر دو دریایی فرس سوی حقیقت ران
 انسان نمونه کامل جهان آفرینش و پذیرنده اعداد عالم هستی است و بقابل و
 مقبول و فاعل و مفعول و سائل و مسئول و مالک و مملوک و فاضل و مفضول و عامل و
 و معمول و عاشق و معشوق و طالب و مطلوب و ناظر و منظور و بحر و برّ و جسم و جوهر
 و شهد و شکر و معدن و کان و بهرام و کیوان و شاه و دربان توصیف میشود :
 تو هم روحی و هم ظلمت تو هم فعلی و هم علّت
 تو هم عقلی و هم صورت تو هم جانی و هم جانان
 تویی مقبول و هم قابل تویی مفعول و هم فاعل
 تویی مسئول و هم سائل تویی هر کوهر الوان
 تویی هم بحر و هم کوهر تویی هم جسم و هم جوهر
 تویی هم شهد و هم شکر تویی هم معدن و هم کان
 تویی مملوک و هم مالک تویی مفضول و هم فاضل
 تویی معمول و هم عامل تویی بهرام و هم کیوان
 تو هم معشوق و هم عاشق تو هم مطلوب و هم طالب
 تو هم منظور و هم ناظر تو هم شاهی و هم دربان

تویی آن کوهر حکمت که دادست بها معنی
 تویی آن کنج پنهانی که دادست نشان قرآن (۱)
 مشرف گشته ای تا تو کرامی گشته ای از حق
 مکرّم بوده ای تا بوده ای وینها سرا در شأن
 دماغت اوج برج جان مقامت عیسی مریم

وجودت بحر و دل باشد عصای موسی عمران
 پس برآستی شناختن حقیقت انسان دشوار است و بگفته سقراط هر که خود را شناسد
 خدا را شناسد ، زیرا این موجود فرشته خوی گاه که بدانش تناور گردد ، ازین چنبر
 گردنده و کوی مدور درگذرد و قامت سرو آسای خود را چنبر آسا در حجر کک خاک
 خم نکند و بدو توان گفت :

ز تعظیم و جلال و منزل و قصر رفیع تو ملک دربان فلک چاکر قضا و اله قدرحیران
 و گاه که جهان پیر در جوانی آدمی را بفریفت و بسبکساری در پی او رفت و
 شب و روز و ماه و سال مانده موشان و راسوان پنهانی و نرم نرم عمر او را بخورد و
 از خود نا آگاه شد و زنگ جهل از جان زدود سراسر عیب و عار خواهد بود و بدو
 باید گفت :

ز بیداشی صعبتر نیست عاری تو چون جاهلی سر بسر عیب و عاری
 ولی از راه دین و خرد طاوسی فریبا و پر نگار و از جهل و فریب ، زشت ماز و
 فسانه ابلیس تن خواهد شد .

چو طاوس خوبی اگر دین بیابی و کرنت بفریبت زشت مازی
 ترا عقل ، طاوس و ماراست جهلت تن ، ابلیس بندیش اگر هوشیاری
 و از زنده شدن یونس سخن گفتن و داستان بندگی لقمان را بخاطر آوردن
 هم ضرورت ندارد زیرا :

بمعنی یونسی لیکن چرایی خفته در ماهی بصورت یوسف مصری چرایی بسته در زندان

(۱) ولقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم فی البر والبحر ورزقناهم من الطیبات. (سوره اسراء آیه ۷۰)

از حاصل این بحث دانسته میشود که ظهور عالم کثرت و حضور حضرت کیهان در این موجود عجیب که معجونی از فرشته و دیو است دیده میشود :

بمعنی ناصر خسرو نمودت بهر آگاهی ظهور عالم کثرت حضور حضرت کیهان
و بگفته ناصر خسرو آدمی از لحاظ تن غایت صنع جان آفرین و از لحاظ جان
خانه حکمت و عدل و فضل میباشد :

بجان خانه حکمت و عدل و فضلی بتن غایت صنع جان آفرینی

مهاد روحانی

عقل وقتی از مرتبه قوه بفعل رسید بجهان عقول ارتقاء میجوید ، و با عالم عینی و جهان برونی همانند می گردد . زیرا صورتهای حقایق جهان عظیم بیرونی را بوجه کلیت ادراک تواند کرد ، و این صورتهای کلی در قوس صعود موجب فرو شکوه نفس خواهد شد .

و بگفته خردمندان تمام مراتب موجودات قوس نزول از عقول کلیه تا هیولی در نفس این انسان فراهم میگردد .

بنا برین نفس انسان از مرتبه هیولی ارتقاء جسته ، بجهان عقول بار مییابد .

جهان عقلی و عینی از لحاظ شدت و ضعف وجود اختلاف دارند ، نه از لحاظ ماهیت ، زیرا در حقایق و ماهیات تشکیک نیست و همانگونه که در بیرون ذهن وجود دارند در درون ذهن هم حاصل میشوند .

پس ، از این مقدمات دانسته میشود که این انسان صغیر حاوی تمام جهان کبیر و آینه تجلی اسماء و صفات حق است و یا بگفته ناصر خسرو انسان عالم خرد ضعیف و دانا و جهان مردی بزرگ و نادانست :

تو عالم خردی ضعیف و دانا وین عالم مردی بزرگ و نادان
تمام موجودات عالم کبیر مرئی تجلیات این انسان صغیر میباشد .

یعنی نباتات جهان آینه نبات و حیوانات آینه حیوانیت و فرشتگان عماله ، آینه عصمت عقل عملی و فرشتگان علامه ، آینه عقل نظری انسان است و بدو توان گفت :

جهان مهین را بجان زیب و فرّی اگر چه بدین تن جهان کهنی
جهان برین و فرودین تویی خود بتن زین فرودین بهجان زان برینی
آنچه تا کنون گفتیم در باره انسان کاملی بود که در قید زندگانی جهان پر
درد و رنج و تحت تأثیر کننده پیر جادوی کیتی است . وزین پس از جدائی نفس از
تن و پیمودن مراحل آنجهانی سخن میگوییم.

نفس هر چند پای بند تیره طین و اندام زنگاری قیر اندود است ولی موطنش
جهان برین و مثل و ارباب انواع است میکوشد تا بدانجا راه جوید :

وطن مرترا در جهان برین است تو هر چند کامروز در تیره طینی
این مثل دارای معلومات و کمالات افراد خود میباشد ، و از هیولی و لواحق
آن بکلی برکنار و بیزارند ، اما با اینکه عالم مثل با جهان جفا جوی کینه
توز مشابهنی ندارد ، با اینوصف نفس بدان بسنده نمیکند و در آنجا قرار نمیگیرد ،
بلکه بزودی میگذرد و بعالم جبروت راه مییابد و با فرشته خرد هم نشین میگردد .
وز آن پس بسوی مرتبه واحدیت و فیض اقدس و از آنجا بمقام احدیت و غیب الفیوب
و کنز مخفی و غیب مصون و مرتبه لا اسم لها و لا رسم لها میشتابد ، و از جهان فرشتگان
فرا تر رفته بگفته مولانا جلال الدین رومی (آنچه اندر وهم ناید آن شود)
و صوفیان بزرگ و ارباب معرفت را در اینمرتبه شطحیات و دعاوی شکفت
انگیز دست دهد .

و سبحانی ما اعظم شأنی ، ولیس فی حبستی سوی الله ، و انی انا الله فاعبدونی ،
و انا الحق ، و بگفته شبستری :
روا باشد انا الحق از درختی چرا نبود روا از نیک بختی
از آنها شنیده میشود .

انسان چون بدین درجه که مقام بقاء است رسید ، از اینجا هم میگذرد و بمقام
فنا میرسد و از خود نا آگاه میگردد و لذت وصل می چشد . زیرا اگر در مرتبه
بقا بقی ایست نکنند و فانی نشود . از مقصد غائی خود دور میافتد و از وصل بی بهره

میماند . و مانند مردم جهان پر غرور و فتنه و شور که گرفتار دیو ستمکاره نفس حسنی و دچار چهل و بیفساری هستند ، و بجای اینکه بنفس اشارت کنند بدن اشارت میکنند این عارف سالک هم در مرتبه بقاء از خود آگاه است و از معبود و هدف نهائی نا آگاه و بی خبر .

معاد روحانی بطور اختصار

انسان بعد از تحصیل کمال و معرفت حقایق اشیاء بمرتبه عقل بالفعل میرسد و پس از جدایی روح از تن بجهان مثل عقلیه که ارباب انواعند و از آنجا بعالم جبروت و عقول طولیه و از آنجا بمرتبه واحدیت و اسماء و صفات و از آنجا بمقام احدیت و غیب الغیوب منتهی میشود .

و سر آنکه عارف کامل میتواند معبود خویش را بی پرده ببیند ، وحدت حقیقت بسیطه وجود است که لاشیئی در آن راه نیافته و مانع و حاجب شهود ، در کار نیست و اینست حقیقت معنی معاد روحانی بطور شهود ، و معنی شهود ، علم حضوری فانی بمعنی فیه است . و یا بگفته حکیم سنائی باید مجرّد گردد و دل را تسلیم کند تا از معشوق نشان یابد :

چون مجرّد کشتی و تسلیم کردستی تو دل

بیگمان آنکه تو از معشوق خود یابی نشان (۱)

منکرین معاد روحانی وحدت حقیقت وجود را تصور نکرده اند ، زیرا پس از تصور وحدت حقیقت وجود ، وعدم تخلّل لاشیئی ، و علم حضوری ، حجب و موانع از شهود حقیقت وجود ، مرفوع است :

و هذا هو حقيقة معنى المعاد الروحاني ولا يعلم حقيقة هذا المعنى الا الراسخون في الحكمة .

معاد جسمانی

حکمای مشاء و پیروان آنها معاد را روحانی دانسته و بر آن دو

(۱) دیوان حکیم سنائی چاپ مصحح مدرس رضوی ص ۳۵۴

دلیل آورده اند :

دلیل اول : آنکه بدن معدوم میشود و اعاده معدوم هم محال است .
دلیل دوم : آنکه قوای جزئیة بدن با انحلال محل خود معدوم میشوند ، و بدین فرض نکاح حور و قصور و دیگر امور جزئی آنجهان بی اساس خواهد بود . دیگر دانایان این دو دلیل را نپسندیده در پاسخ دلیل اول گفته اند :

صورت بدن ، معدوم نمیشود بلکه در عالم دهر باقی میماند :

فنی وعاء الدهر کلّ قد وفی ما عندکم ینفد عنده بقی (۱)

پس آنچه در عالم زمان دستخوش عیب و نقص و تغییر است ، در عالم دهر که جای گاه خدا و فرشتگان است بی عیب و نقص و تغییر نا پذیر و جاودانی خواهد بود .
جهانی است آن پاک و پر نور و راحت تمام و مهیا و بی عیب و نقصان و بگفته ناصر خسرو اگر دانا در عالم زمان ، و زیر این قبّه نا مرتب از عالم دهر که مکان نعیم و جای سلامت است آگاه نگردد و آن را بچشم خرد ببیند ، سزاوار فساد و نوار و درخور پالانست :

گر آنرا نبینی همی همچو عامه سزای فساد و نواری و پالان
پاره ای از متکلمین در ازاء دلیل اول اعاده معدوم را بعینه جایز دانسته ، بعضی دیگر بعود مثل بدن قائل گردیده اند . و مثاب و معاقب حقیقی را نفس میدانند .

در پاسخ دلیل دوم گفته اند : مدرك با لذات نفس است نه قوای جزئی بدن زیرا قوای جزئی بدن مظاهر ادراکات نفس میباشند ، و سمع و بصر و شم و ذوق و لمس و دیگر قوا کرد محور نفس میگردند .

و از این پاسخ دانسته میشود که قوای جزئی نفس هم بتبع نفس ، جاوید خواهند بود و تخیل نکاح حور و سکونت در قصور و دیگر چیزها بی اساس نمی باشد .

و چون این جان پاک درخشنده شمعی است که در ژرف جای مغاک خاک افتاده نباید اورا جاودان بسته چهار زنجیر عناصر و در حکم تن زنگاری دانست .

برخی از خردمندان پیشین معاد را جسمانی دانسته میگویند انسان همین بنیه محسوس مرکب از اعضاء و عوارض صوری است .

و معاد بنیادار ایشان باز گشت بنیه محسوس و عوارض مذکوره است .
و اینقول بر اساسی نیست زیرا عود استعدادات و ادوار فلکی و جز آن لازم میآید ، چنانکه در بحث امتناع اعاده معدوم گفتیم .

بسیاری از حکماء و عرفاء و علمای امامیه و متکلمین معاد روحانی و جسمانی را با هم تلفیق کرده و بهر دو قائل شده اند ، این گروه برای جمع میان این دو معاد مردم را سه دسته کرده اند ، مقرّبین و اصحاب یمین و اصحاب شمال . ادراکات را هم سه قسم کرده عقلی و حسّی و خیالی . و عالم را نیز سه قسم و عبارت از عالم معانی کلّ و عالم صور قائم بذات و عالم طبیعت دانسته اند .

و بر طبق تقسیمات مذکوره گویند هر يك از این ادراکات روزنه ای به عالمهای سه گانه دارد ، یعنی آنکه از لذتهای جاودانی عقلی بهره گرفته و برای پیوستن به جهان فرشتگان رنج برده در زمره فرشتگان راه خواهد یافت . و آنکه با صورتهای پایدار آنجهان از قبیل نکاح حور و سکونت در قصور و جز آن دلبستگی داشته او نیز باندازه اندیشه خود بهره میگیرد و حشرش با همان صورتهای مثالی خواهد بود .
و آنکه پای بند لذتهای نا پایدار زود گذر جهان مادی و اسیر جادوی کیتی ستمکاره است ، پس از مرگ و جدایی از تن دچار اندوه و حسرت میباشد .

محقق سبزواری کسانی را که بمعاد روحانی یا جسمانی تنها قائل شده اند خطا کار دانسته گوید :

من قصر المعاد فی الروحانی قصر کالحاصر فی الجسمانی (۱)
و بجمع میان هر دو معاد قائل گردیده ، خود را در میدان دانش و معرفت حائز قصبات سبق میداند .

و جامع بینهما جا فائزا وقصبات السبق کان حائزا (۲)

۱- شرح منظومه سبزواری . ص ۳۳۵ ۲- شرح منظومه سبزواری . ص ۳۳۵

فائزین بمعاد جسمانی در چگونگی عود، اختلاف دارند، بعضی باعاده عین اجسام و بعضی باعاده مثل آنها قائل شده و زان پس اختلاف دارند در اینکه عود عین یا مثل، بعود تمام اجزاء بدن یا مجموع من حیث المجموع است. پاره‌ای پنداشته اند که عود عین یا مثل با تمام اجزاء کوینده ندارد، زیرا در اخبار مضمونهایی از قبیل « اهل الجنة جرد مرد » دیده اند.

قول ابو نصر فارابی و شیخ الرئيس ابو هلی سینا در معاد جسمانی

ابو نصر فارابی و شیخ الرئيس ابو علی سینا در معاد جسمانی گفته اند: جانها پس از جدایی از تنها با جرام فلکی پیوسته آنها را مظهر تخیلات خود قرار میدهند.

و هم احتمال داده اند که این جانها ممکن است با جرام دخیانی که مانند روح بخاری دارای مزاج لطیف است پیوست گردند.

در رد این گفتار که از سستی و سخافت خالی نیست گفته اند:

اگر مقصود از اجرام فلکی، مدار ستارگان باشد، نمیتواند مظهر تخیل واقع شود. و اگر اجرام بسیط باشد ارواح غیر متناهی چگونه ممکن است بجرم محدود فلك تعلق گیرند؟

قول صدر المتألهین در رد گفتار ابو نصر فارابی و شیخ الرئيس ابو هلی سینا

صدر المتألهین شیرازی بر سستی گفتار اینان برخورد و بدان اعتراض کرده گوید: در صورت پیوستن نفوس با جرام سماوی تناسخ لازم میآید و در صورت پیوستن بدوهای جوئی لازم میآید نفوس غیر متناهی بر اجرام دخیانی محدود پیوسته گردد، در صورتیکه دودهای جوئی پراکنده میشوند و از میان میروند.

پاسخ اعتراضات صدر المتألهین شیرازی

در پاسخ اعتراضات صدر المتألهین شیرازی گفته اند:

چنانکه از عبارت شیخ الرئيس ابو علی سینا استفاده میشود پیوستن ارواح با جرام

فلکی از قبیل پیوستن نفس ببدن نیست تا اینکه در اجرام تصرف نماید ، بلکه اجرام فلکی فقط مظهر تخیلاتند ، چنانکه روح بخاری دماغی هم مظهر قوه متخیله میباشد .

جمع بین اقوال شیخ الرئيس ابو علی سینا و ابو نصر فارابی و شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی و صدر المتألهین شیرازی

مراد شیخ الرئيس ابو علی سینا و شیخ ابو نصر فارابی از قوه متخیله بشر همان نفس مجرد و جان گویاست ، و بموضوع تصویر نیازمند نمیشد .

و مراد شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی از پیوستن ارواح باجرام فلکی ، پیوستن بقالبهای مثالی است ، نه باجرام فلك ، زیرا اجرام فلك مظاهر آن تخیلاتند بنا برین دانسته میشود که مراد اینان تعلق ارواح ببدنهای فلك نمیشد .

این تحقیقات و توفیق بین اقوال بنا بر تحقیقی است که از مباحثات شیخ الرئيس بدست آمده و او قوه متخیله را مجرد دانسته است ، و الا بنا بر گفتار پاره ای از دانایان که قوه متخیله را جسمانی پنداشته اند . اعتراضات صدر المتألهین شیرازی وارد خواهد بود ، زیرا قوای متخیله برای تصویرهای خود بموضوع نیازمندند .

پاره ای دیگر از خردمندان پیشین معاد جسمانی را بتناسخ تصحیح کرده گویند : جانها پس از جدایی از تنها بتنهای جانورانی که با اخلاق آنها مناسبت تعلق میگیرند . و ما تناسخ را درپیش باطل کردیم .

ناصر خسرو انسان را مختصر دو جهان و جانرا اهل معاد و تن را اهل معاش دانسته است :

دو جهان است تو از هر دو جهان مختصری

جان تو اهل معادست و تن اهل معاش (۱)

و چون دانسته شد که تن از تو جدا میماند هم امروز از او بپرهیز :

چون یقین شد که همه از تو جدا خواهد ماند

زو هم امروز بپرهیز و همیدارش جدایش (۲)

۱- دیوان ناصر خسرو ص ۲۲۲ طبع مجلس ۲- دیوان ناصر خسرو ص ۲۲۲

زیرا تن فرزند کیا و کیا بچه خاک و هر چیز ناگزیر بنیای خود بر میگردد :
 تن فرزند کیا هست و کیا بچه خاک زین همیشه نبود میل مکر سوی نیایش (۱)

معاد جسمانی به عقیده اهل شرع

پاره ای از اهل شرع معاد جسمانی را بر طبق قرآن تصحیح کرده گویند :
 خدای توانا اجزاء لا یتجزّی بدنهای مردم را در هر گوشه ای باشد کرد می
 آورد ، و دو باره جانها بتنها پیوسته میگردد ، بر آنگونه که بدنهای مرتبه دوم
 مانند بدنهای مرتبه اول میباشد ، و از آیه شریفه :

« و ضرب لنا مثلاً و نسی خلقه قال من یحیی العظام و هی رمیم . قل یحییها
 الذی انشأها اول مرّة و هو بکلّ خلق علیم ، (۲) همین معنی دانسته میشود .
 سبزواری این عود را ، عود مغیّا و ماده دانسته ، نه عود غایت و صورت . در
 پاسخش گفته اند :

انکار معاد روحانی و صور باقیه در قرآن و اخبار دیده نمیشود و این تعلق
 هم برای مصالحی خواهد بود که باید انجام گیرد . وزان پس بحال جاودانی خود
 بر میگردد ،

شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی معاد روحانی را در تعلق ارواح بقالبهای
 مثالی دانسته است ، و قالب مثالی بگفته او عبارت از مرتبه ای از مراتب نفس (که
 شبیه صورت بدن باشد) میباشد ، مانند صورتی که در آینه دیده میشود .

شیخ برای قالبهای مثالی دو شرط گذاشته است ، یکی آنکه صورت مثال قائم
 بذات و جوهر باشد نه مانند صورت در آینه که قائم بآینه است .
 دیگر اینکه صورت مثالی بالذات مدرك و با شعور باشد نه مانند صورت در
 آینه که شبیهی بیروح است .

شیخ اشراق صورت در آینه را قالب مثالی دانسته و نفوسی که بدنهای جهان
 آخرت پیوسته عین نفوسی که در جهان ماده بوده پنداشته است ، بدون اینکه با هم

اختلافی داشته باشند زیرا بپندار او وحدت بدن‌ها بوحدت جان‌ها بستگی دارد، و از اینجا است که خردمندان گفته اند:

شیمیة الشیئی بتمامه و کماله .

معاد جسمانی بنظر دقیق فلسفی

نفس و بدن هر دو بحرکت جوهری مراتب خود را کامل کرده، و نفس به تنهایی کمال اجناس و انواع و فصول را یافت کرده است، و چون گزیده و زبده بدن مادی دنیاوی است، صورتش در آنجهان عین بدن اینجهانی خواهد بود.

صدرالمطلبین شیرازی در کتاب مبده و معاد گوید:

بسیاری از حکماء و عرفا و گروهی از متکلمین از قبیل حجة الاسلام غزالی و کعبی و حلیمی و راغب اصفهانی و قاضی ابو یزید دبوسی و زیادی از علماء امامیه مانند شیخ مفید و ابی جعفر و سید مرتضی و علامه طوسی و جز اینان معاد را جسمانی و روحانی دانسته‌اند و گویند:

نفس چون مجرد گردید بدن بر میگردد. گروهی از نصاری و تناسخیان نیز برین رفتند باین تفاوت که پژوهندگان مسلمان و پیروانشان ارواح را حادث دانسته و زان پس گفته‌اند، این ارواح در آنجهان بدن‌ها بر میگردند، و تناسخیان نفس را قدیم دانسته و گفته‌اند در همین عالم بدن‌ها می‌آیند و آنجهان را با دوزخ و بهشت جسمانی انکار کرده‌اند.

وزان پس اینان اختلاف دارند که آیا بدنی که عود میکند عین بدن جهان مادی است یا مثل اوست و بر هر تقدیر آیا عود با تمام اعضاء و اشکال و خطوط خواهد بود یا نه؟

قسمت اول را خردمندان نپذیرفته‌اند زیرا چنانکه در پیش گفتیم عود استعدادات و ادوار فلکی و جز آن لازم می‌آید. و بسیاری از مسلمانان گفته‌اند:

بدنی که عود میکند عین بدن اول جهان مادی نیست، بلکه مثل اوست و بآیات قرآن و اخبار استدلال کرده‌اند.

از آنجمله در ذیل حدیث « اهل الجنة جرد مرد » گفته اند بدن دنیای مادی عیناً عود نمیکند زیرا جرد و مرد نمیباشد .

و در ضمن آیه شریفه « کَلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَنًا لَّنَا هُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا » (۱) گفته اند در صورت تبدیل جلود بدنیکه عود میکند عین بدن مادی دنیای نخواهد بود .
و در اینکه بدنیکه عود میکند مثل بدن دنیای است نه عین آن بآیه شریفه « او لیس الذی خلق السموات و الارض بقادر علی ان یخلق مثلهم » (۲) استدلال کرده اند .

اگر کسی گوید بر این فرض لازم میآید که مثاب و معاقب بالذات غیر فاعل طاعت و معصیت باشد ، گوئیم وحدت بدن محفوظ بوحدت نفس است . و در صورت وحدت نفس مانعی ندارد که با اینهمه تبدلات همان بدن باشد .

چنانکه کسیکه در جوانی جنایت کند ، مانعی ندارد که در پیری او را کیفر کنند ، زیرا تبدیلات بدنی او بوحدت روحش محفوظ است . (۳)
محقق سبزواری در بیان اینکه وحدت بدن محفوظ بوحدت روح است مثالی بسیار رسا در شعر زیر آورده است :

و الجان فی الشَّبَاب من عاقب له فی الشَّيْب لیس عادلا عن معدلة (۴)
صدر المتألهین شیرازی گوید پس از تمهید اصول و مقدّمات و تتبع احادیث و تدبیر آیات دانسته میشود که گفتار منکرین معاد جسمانی بی اساس است ، و قول غزالی عم که بدن عنصری دیگر فاعل گردیده اساسی ندارد .

و سخن شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی و پیروانش که بدن مثالی فاعل شده اند بر اساسی نیست ، پس قول حق عود حقیقت نفس و بدن میباشد . (۵)

۱ - سورة نساء آیه ۵۶ ۲ - سورة یسن آیه ۸۱

۳ - مبدء و معاد . صدر المتألهین شیرازی . ص ۲۷۳

۴ شرح منظومه سبزواری . ص ۳۳۶

۵ نقل از مبدء و معاد . صدر المتألهین شیرازی . ص ۲۸۹

محي الدین عربی در کتاب فصوص کوید :

انسان میتواند در قوّه خیالش صورته را تخیّل کند که در خارج وجود ندارد ،
و اینکار برای هر انسانی آسان است . بر خلاف عارف که میتواند بهمت و توانایی
نفس صورتهایی را که در خارج وجود دارد تخیّل نماید و نگاهداری اینصورتها نسبت
بهمت عارف دشوار نیست .

« انه بالوهم يخلق كلّ انسان في قوّه خیاله ما لا وجود له الاّ فيها و
هذا هو الامر العامّ لكلّ انسان و العارف يخلق بالهّمّة ما يكون له وجود من خارج
محلّ الهّمّة ولكن لا يزال الهّمّة يحفظ ولا يؤدّها حفظ ما خلقته » (۱)

صدر المتألّهین شیرازی کوید : همین توانایی که نفوس اولیاء در ایجاد صورتهای
عینی خارجی ، در اینجهان دارند ، برای تمام نفوس خواه سعید و خواه شقی در آن
جهان حاصل است .

منتها نفوس سعدا چون از زنگار نا سپاسی و تیرگی کفر و هوا پرستی زدوده و
صفا یافته است ، تخیّلات آنها حور و غلمان و رضوان و لؤلؤ و مرجان و صورتهای زیبا و
انواع نعمتها و فنون کرامتها خواهند بود .

و نفوس اشقیا از پلیدی خوی و تیرگی جان و فساد رأی و پیروی هوی و
دوستی شهوتها و خواهشهای نفس و نا فرمانی خدای و ترك اوامر و نواهی دین ، با
جحیم و نیران و دژخیمان سیهسار و کژدمها و مارها و صورتهای وحشتزای رعب انگیز
و شکنجه ها ورنجها و دردها و بیمها همجوار خواهند بود . (۲)

برای همجواری حور و قصور و حشر مثالی بایستی دل بدانجهان بست و از
لذّتهای نا چیز اینجهانی ، و بگفته ناصر خسرو از زن و فرزند کسان هم باید
چشم پوشید .

بر زن و کودک کسان منگر اگر ت رغبت است صحبت حور (۳)

۱- فصوص محی الدین بنقل از مبداء و معاد . ملاصدرا ص ۲۸۶ ۲ - مبداء و معاد . صدر-

المتألّهین شیرازی . ص ۲۸۶ و ۲۸۷ ۳ - دیوان ناصر خسرو ص ۱۵۲

شیره انگور کندیده و تیره نبیند پلید در پیش سلسبیل و (غند کأس مزاجها کافور) چه ارزشی دارد ؟

تا تو بر سلسبیل بگزیدی کنده و تیره شیره انگور
چه خطر دارد این پلید نبیند غند کأس مزاجها کافور (۱)
یس بگفته ناصر خسرو ، آدمی دل و جانرا از خطا و محال و زور گویی باید بشوید تاهنگام نشور از خواندن نامه عمل خود شرمساری نبرد .

دل و جان را همی بیاید شست از محال و خطا و کفتن زور
تا بهنگام خواندن نامه خجلی نایدت بروز نشور (۲)
ناصر خسرو نیز مانند صدر المتألهین شیرازی حور و قصور رستگاری آدمی را در این دانسته ، که در اینجهان بامر خداوند کار کند زیرا کار ما چون (جز به پرهیز و زهد و استغفار) مورد بخشش قرار نمیگیرد .

و اگر بنده خدا بزهد و تقوی مستور نباشد در خور ویل و ثبور و مورد خشم خواهد بود :

گر نباشی ز اهل ستر بزهد خواند باید بسیت ویل و ثبور (۳)
و بگفته او روزی که میر و بندار دستگیر و نگهدار آدمی نیست تنها چیزی که میتواند دستیار و مدد کار باشد طاعت امروز و نگهداری دین است :
گر تو نگهدار دین و طاعتی امروز ایزد باشد ترا بحشر نگهدار (۴)
و نگهداری ایزد همان تخیلات حور و قصور و چیزهای دیگری است که از نتیجه فرمانبرداری برای نفس حاصل میشود .

قول شیخ الرئیس ابو علی سینا در معاد

شیخ الرئیس ابوعلی سینا در مقاله دهم از کتاب شفا ضمن بحث اثبات نبوت و چگونگی دعوت نبی درباره معاد گفته است :

۱ - دیوان ناصر خسرو ص ۱۵۲ ۲ - دیوان ناصر خسرو ص ۱۵۲

۳ - دیوان ناصر خسرو ص ۱۵۲ ۴ - دیوان ناصر خسرو ص ۱۶۶

پیمبر معاد را بر آنگونه که مردم بتوانند تصور کنند و بدان اطمینان نمایند باید بیان کند و برای شقاوت و سعادت مثالهایی که نزدیک بفهم آنان باشد از قبیل حور و قصور و جز آن بیاورد ، ولی با این مثالها حقیقت معاد روشن نمیشود و مردم کاملاً آنرا نمی فهمند ، زیرا حقیقت معاد و پیوستن بجهان فرشتگان از قبیل چیزهایی است که چشم ندیده و گوش نشنیده است .

تمام عبارت شیخ الرئیس از بحث معاد بیش از این نیست و عین عبارتش اینست : « و كذلك يجب ان يقرر عندهم امر المعاد على وجه يتصورون كيفية و يسكن اليه هو سهم و يضرب للسعادة و الشقاوة امثالا مما يفهمونه و يتصورونه ، و اما الحق في ذلك ، فلا يلوح منه الا لهم امراً مجملاً و هو ان ذلك شيء لا عين رأت و لا اذن سمعته و ان هناك من اللذة ما هو ملك عظيم و من الا لِم ما هو عذاب مقيم » . (۱)

شبهة آكل و ماكول

اگر انسان کافری انسان مؤمنی را بخورد ، یا باید بدن کافر عود کند و با بدن مؤمن و چون یکجزء از بدن مؤمن بالاخره جزء بدن کافر میشود ، یکی از ایندو حتماً باید کاملاً عود نماید و دیگری بطور ناقص ، مثلاً بدن کافر که از بدن مؤمن تغذیه کرده و مایه گرفته است ، باید تماماً محشور شود و بدن مؤمن ناقص و نا تمام . و نیز لازم میآید که یا بدن کافر باعتبار اینکه ضمیمه بدن مؤمن شده است ، بهشت رود و بنعمتهای آنجهانی متنعم باشد یا اینکه بدن مؤمن بضمیمه بدن کافر بدوزخ رود ، و بسوزد . و پیوسته دردناک باشد . و همچنین لازم میآید که يك بدن هم معذب باشد و هم متنعم ، و این از اشکال های بسیار دشوار است که متکلمین در پاسخ آن نا توانند .

خردهندان در پاسخ این اشکال گفته اند :

۱ - رك : شفا بو علی سینا جلد دوم مقاله دهم آخر بحث اثبات نبوت و کیفیت دعوت

نبی (شماره صفحه ندارد)

بدن مؤمن با صورت مخصوصی که دارد ، بدن کافر نمیشود ، زیرا صورت به صورت قلب نمیگردد ، بلکه ماده ای که اول بصورت مؤمن پوشیده شده بود ، آن صورت را میاندازد ، و زپس ، صورت کافر باو پوشیده میشود ، و بمقتضای حرکت جوهریه صورتها پیوسته بر هیولای تبدل پیدا میکند ، و وجود مستمر آنها در جهانی که زمان و مکان نیست نگاهداشته میشود .

بدین فرض وجود صورت بدن مؤمن درعالم دهر و پیش خدا و فرشتگان محفوظ میماند ، و پس از سپری شدن زمان و مکان و جز آن دو باره بچشم آن جهانی دیده میشود و توان او را شناخت ، ولی عود عین ماده و هیولای بدن چنان که ناصر خسرو گفته است :

« مرد کی را بدشت گر کک درید زو بخوردند کر کس و دالان ،
 « آن یکی زیست در بن چایی و آن دگر رفت بر سر ویران »
 « این چنین کس بخشر زنده شود تیز بر ریش مردم نادان (۱) ،

بعید مینماید ، در پیش ، هم گفتیم عود مثل است نه عود عین و آیات و اخبار و اقوال خردمندان استناد نمودیم ، زیرا عود عین مستلزم عود ادوار چرخ و اوضاع و احوال ستارگان و جز آن خواهد بود .
 پاره ای از آنانکه انسان را مرکب از همین بنیه محسوس مرکب از اعضاء و عوارض ، و نتیجه هفت چرخ و چهار عنصر دانسته اند ، باز آمدن او را براساسی نمیدانند ، و گویند :

ای آنکه نتیجه چهار و هفتی وز هفت و چهار دایم اندر تفتی
 می خور که هزار باره بیشتر گفتم باز آمدنت نیست ، چورفتی رفتی (۲)
 پس بگفته شیخ الرئیس ابو علی سینا حقیقت معاد چنانکه باید دانسته نمیشود (۳)

۱ - دیوان ناصر خسرو ص ۵۰۷ طبع مجلس

۲ - ترانه های خیام مصحح هدایت ص ۷۶

۳ - و اما الحق فی ذلك فلا يلوح لهم منه الا امرأ مجملا (شفاع ۲ بحث معاد) .

و بدین فرض اندوه خوردن در کشودن این راز و حلّ این معما و از کف دادن جان ، و جگر در پای اجل خون کردن درست نیست بلکه باید با حکیم عمر خیّام دمساز شد و گفت :

افسوس که سرمایه ز کف بیرون شد در پای اجل بسی جگرها خون شد
کس نامد از آن جهان که پرسم ازوی کاحوال مسافران دنیا چون شد (۱)
حکیم عمر خیّام در امر معاد و حشر بدن مادی که کاملاً با ذوق فلسفی او منافی است گوید :

از جمله رفتگان این راه دراز باز آمده ای کو که بما گوید راز ؟
هان بر سر این دو راهه از روی نیاز چیزی نگذاری که نمی آیی باز (۲)
صدر المتألّهین شیرازی و دیگر خردمندان هم حشر بدن مادی را چنانکه در پیش اشارت شد عیناً درست ندانسته اند ، ولی تفاوت فلسفه خیّام و صدر المتألّهین در اینباره اینست که ، صدر المتألّهین ، عود را در حقیقت جان و تن دانسته و خیّام عود بدن را بکلی بی اساس گرفته است .

و همواره سفارش میکند که این راز نهفته را بکسی نگویند و مردم ندانند ، هر لاله که بزمرد شده شکفته نمیشود !
زنهار بکس مگو تو این راز نهفت هر لاله که بزمرد ، نخواهد بشکفت (۳)
و برین فلسفه است که در خانه خمّار بهیر میگوید چرا از رفتگان خبری نمیدهی و پیر در پاسخ او :

گفتا می خور که همچو ما بسیاری رفتند و کسی باز نیامد باری ! (۴)
خیّام آدمیان را لعبتک و فلك را لعبت باز دانسته ، که يك چندی آدمی را در بساط کیتی ببازی در آورده و زان پس يك يکرا بصندوق عدم میفرستد :
ما لعبتک انیم و فلك لعبت باز از روی حقیقتی نه از روی مجاز

۱ - ترانه های خیام مصحح هدایت ص ۷۹ ۲ - ترانه های خیام ص ۸۳

۳ - ترانه های خیام مصحح صادق هدایت ص ۴۷ ۴ - ترانه های خیام ص ۴۷

یکچند درین بساط بازی کردیم رفتم بصندوق عدم يك يك باز (۱)

در حقیقت معنی قبر

و انه روضة من رياض الجنة ، او حفرة من حفرة النيران

جان وقتی از تن جدا میشود ، اگر بفضل و خرد صفا یافته ، و شفاف گردیده و از جهان خرد فروغ گرفته تناور و تواناست ، و آسانی میتواند بمقصود نهایی خود که جای زمان و مکان و درد و رنج نیست راه جوید .

اینجاست که نور دادر جهان بر او پدید میآید و زیت خالص میشود ، و دیگر بتن زیتونی نظر ندارد :

نور دادر جهان بر تو پدید آمد
تن چو زیتون شد و تو روغن زیتونی (۲)
و اگر جانرا دیو بد کوهـر از راه برده و مست رهبری او باشد جز خرافات کننده پیر جادوی جهان چیزی ندارد .

و ناگزیر در آنجهان هم وهم و خیالش تواناست و باز بتن پر عیب و عوار می نگرد و عین همان وجودی که در قبر است می بیند ، با اینکه با او تناسبی ندارد . و بوسیله این قوا آلام و عقوبتها و کیفرهایی که باو میرسد بر آنگونه که در اینجهان احساس میکرد ، در آنجهان هم احساس میکند و مقصود از عذاب قبر و چگونگی کیفر اشقیای همین است .

چنانکه ثواب قبر و پاداش آنجهانی برای سعادتخیل حور و قصور و نهرها و باغها و جام آب کوارا و جز آن میباشد و همه اینها برطبق عقایدی است که درجهان مادی و جای پر کرد و ناخوش دنیا آموخته است .

برای توضیح عذاب قبر گویند اگر کسی را در میان دو لخته سنگ یاد در میان آتش فروزان گذارند ، که سنگها فشار آرد و آتش بدن او را بکدازد ، این شکنجه و رنج از فشار سنگ و اثر آتش نیست ، بلکه بواسطه آن اثریست که در روح

میگذارد ، در اینصورت اگر کسی را بدین کیفر تهدید نمایند بدون اینکه از این وسائل مدد گیرند ، باز چون روح غم انگیز می‌گردد ، فشارش بهمان اندازه است .
و بر اینگونه است حال کسی که بدون وسائل لذت مادی متعّم گردد منتها از این مثال مقصود ما تصویر ثواب و از مثال اول عذاب قبر میباشد .

تنگی و فشار گور

باید دانست که تنگی و کشادگی کور بسته بتوانایی و نای توانی جان است .
جان توانا کورش بدینمعنی که گفتیم باغی از باغهای ارم و جان نانوان کورش کودالی از گودالهای دوزخ خواهد بود .

پاره‌ای از خردمندان در باره شکنجه کور گفته‌اند :

اخلاق و عاداتی که انسان در دنیا آموخته و در جانش اثر گذارده ، در کور آن جهانی بصورتی که مناسب این خویهاست درمی‌آید و بوی آزارمیرساند .
پس بگفته ناصرخسر و اگر آدمی جهان آفرین را بشناسد سزاوار نعمت و آفرین و پاداش ارزنده جهان جاوید خواهد بود :

اگر میشناسی جهان آفرین را سزاوار هر نعمت و آفرینی (۱)
و اگر بد سگال باشد و او را نشناسد و بجهان بدنشان بد همنشین خوی گیرد ، جز بدی فعل خویش مکافات نمی‌بیند :

و کر بد سگالی و شناسی او را مکافات بد جز بدی خود نبینی (۲)
صدر المتألهین شیرازی در کتاب مبده و معاد گوید :

پاره ای از عرفا گفته اند اگر کسی در همین جهان مادی بدیده بصیرت در خود نگاه کند ، درون خود را پر از درندگان و حشرات از قبیل خشم و شهوت و حقد و حسد و کبر و خود ستایی و ریا و جز آن می‌بیند که پیوسته او را میدزند و میخورند و این در وقتی است که لحظه‌ای غافل گردد و بیشتر مردم در این جهان چون در حصار تنگ عناصرند نمی‌بینند .

ولی چون از زندان تن رهایی یافتند و در تنگنای کور عمل خویش جای گرفتند
تمام این خوبیها بصورت‌های مناسب خود از قبیل کژدمها و مارها و جز آن درمیآید و بچشم
آنچهائی نتیجه کارهای خود را باینصورتها می بینند :

زندان جان تست تن ای نادان تیمار کار او چه خوری چندین
تنین تست تست حذر کن زو زیرا بخورد خواهدت این تنین (۱)
« قال بعض العرفاء کل من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا لرآه مشحونا
باصناف السباع و انواع الهوام مثل الغضب و الشهوة و الحقد و الحسد و الکبر
و العجب و الریا و غیرها و هی التي لا تزال تفتقره و تنهشه ان سهی عنها بلحظة الا
ان اکثر الناس لکونه محجوب العین عن مشاهدتها فاذا کشف الغطاء و وضع فی
قبره عاينها و قد تمثلت له بصورها و اشکالها الموافقة لمعاننها فیرى بعینه العقارب
والحیات قد احدثت به و انما هی صفاته الحاضرة الآن قد انکشف له صورها ، (۲)

از این بحث دانسته میشود که تصور چیزهای دل انگیز از قبیل آهنگ دلنواز
چنگ و ساقیان ماهر و کلهای نو شکفته و کنار کشتزارهای سبز و خرّم و پرو
ماهتاب و یا بالعکس چیزهای غم انگیز مانند دژخیمان سیهسار و کنده پیران جادو ،
و تن رسوا و حجر کک قیر اندود ، و تیره طین و زشت مار ، و ثعبان ریمن سبب
پیدایش و تجسم همینصورتها در نفس میشود .

و اگر نیروی خیال توانا شد صورتهای خیالی مجسم میشود و از آن آزرده
و پریشان میشوند و یا لذّت میبرند و بهره مند میگردند ، و این از جمله کارهای شکفت
انگیز است که بجان اختصاص دارد .

ان التّصوّرات للامور تنشی کجر لاعن الحرور (۳)

عجب ذنب پیچست ؟

در پیش گفتیم که چون جان از بدن جدا شود چیز ضعیفی از آن باقی گذارده میشود

۱ - دیوان ناصر خسرو ص ۳۲۲ ۲ - مبداء و معاد ، صدر المتألهین شیرازی . ص ۳۲۵

۳ - شرح منظومه سبزواری . ص ۳۲۸

از این چیز ضعیف در حدیث نبوی بعجب ذنب (۱) تعبیر شده است .
 و خردمندان بزرگ در باره آن گونه کون سخن گفته اند .
 مثلاً برخی آنرا عقل هیولانی و برخی هیولا و ابو حامد غزالی آنرا نفس دانسته
 گوید : جهان آخرت بر آن پایدار است .

قول ابو یزید و قوافی در معنی هجیب ذنب
 ابو یزید و قوافی آنرا بجوهر فرد که تغییر ناپذیر است و از اینجهان باقی
 میماند تفسیر کرده است .

قول محی الدین هروی
 محی الدین عربی در فتوحات آنرا عین ثابت که از انسان در علم باری تعالی گذارده
 است دانسته گوید : انه العین الثابت من الانسان . (۲)
 متکلمین آنرا اجزاء اصلیه دانسته اند ، و این همان قطره‌های منویه است که از
 پدر و مادر مبدء تشکیل جنین میشود .

قول ملا صدرا در معنی هجیب ذنب
 صدر المتألهین شیرازی عجب ذنب را بقوه خیال که آخرین قوای انسان است
 تفسیر کرده ، زیرا این قوه آخرین قوه ایست که پس از قوای طبیعی و نباتی و حیوانی در بدن
 انسان پیدا میشود .
 این قوه در این جهان چنانکه گفتیم آخر مرتبه قوا است ولی در آن
 جهان اول مرتبه ایست که ظهور و بروز مینماید و منشاء تخیلات و پیدایش جهان
 آخرت میگردد .

صدر المتألهین در توضیح عبارت خود گوید :
 هیچیک از چیزهای دنیا از مواد و صور و قوا بر اینگونه که در اینجهانند
 بدان جهان نمیروند ، بلکه پس از طی رنگهای کونا کون و تبدیلات و تحولات

۱ - عجب الذنب بالفتح اصله و بمعنی انکار الشیئی کالعجب محرکه (قاموس)

۲ - اسفار . ملا صدرا . جلد دوم

بسیار بد آنجا کوچ میکنند ، مثلاً انسان برای حشر آنجهانی آماده نمیشود مگر بدست یاری قوه ای که آخرین صورت تحولات آن میباشد .

زیرا اول از صورت عنصری بجمادی و نباتی و حیوانی تبدیل میشود ، و در مرتبه نباتی قوه غاذیه تا مولده در آن پیدا میشود و در مرتبه حیوانی لمس و ذوق و شم و سمع و بصر خواهد داشت .

وز آن پس بمدد قوه نزوعی شوق و کراحت یافته میشود تا برسد بقوه ای که صورت محسوسات را پس از غیبت آنها نگاه میدارد و اینست همان قوه ای که نگهدار محسوسات خارجی و صورت صورتهای دنیاوی و کمال اخیر جاوید و ماده اول برای صورتهای کمالات اخروی است ، و پس از ویران شدن تن بجای میماند و بمثابه سقف دنیا و فرش آخرت میباشد . (۱)

از آنچه گفتیم دانسته میشود ، که چون آدمی از این سیه چاه ژرف و از زیر این چرخ دولابی و خیمه چهار طناب رهایی یافت و سوی کسیکه بازگشت همه باوست شتافت ، بنیروی خیال بسنده میکند و نیک و بد فعل خویش را بصورت خارجی تخیل مینماید و بگفته ناصر خسرو در آنجا :

تخم اگر جو بود جود آرد بر بچه سنجاب زاید از سنجاب (۲)
و ضرورت ندارد که از گلش صراحی سازند تا شاید از بوی می دمی زنده شود .
زیرا هر که در پای اجل سر افکنده و از بین امید عمر برکنده شد ، بیشک آنچه در اینجهان در خیالش پرورش یافته در آنجهان هم بنیرومی بیند . (۳)

در پای اجل چو من سر افکنده شوم وز بین امید عمر برکنده شوم
زینهار ، کلم ، بجز صراحی نکنید باشد که ز بوی می دمی زنده شوم
(ترانه های خیام ، هدایت ص ۸۲)

همان چیز که در حدیث نبوی گفتیم پس از جدایی جان از تن بجای میماند

۱ - رك : باسفار . ملاصدرا سفر چهارم . فی الامر الباقي من الانسان
۲ - دیوان ناصر خسرو مصحح تقوی چاپ مجلس ص ۳۵ ۳ - بگفته صدر المتألهین شیرازی

گاهی از فحای ترانه‌های حکیم عمر خیّام هم مانند آن بنظر میرسد ، و فلسفهٔ او را با فلسفهٔ صدر المتألهین تاحّدی نزدیک و سازگار میکند . مانند :

چون در گذرم بباده شوید مرا تلقین ز شراب ناب گوید مرا
خواهید بروز حشر یابید مرا از خاک در میکده جویدمرا (۱)
یعنی منشاء تخیّلات من خاک در میکده خواهد بود ، و حشرم هم بر اینگونه است .

یاران بموافقت چو دیدار کنید باید که ز دوست یاد بسیار کنید
چون بادهٔ خوشگوار نوشید بهم نوبت چو بمارسد نگونسار کنید (۲)
و باده نگونسار کردن و جرعه بر خاک ریختن که عادت دیرین ایرانیانست
ظاهرأ مبنی بر اساس جاوید ماندن جان و بقاء نیروی خیال است .
ولی اینمعنی دلیل کافی بر اعتقاد حکیم عمر خیّام ، نمیتواند باشد .

بعث و حشر الی الله

در پیش گفته‌یم که کور عبارت از حشر مثالی و تجسّم صورتهای خیالی است ، ولی باید دانست که نفس بدینجا بسنده نمیکند بلکه از این پیکر زنگاری مثالی آراسته میشود ، و بجهان فرشتگان راه مییابد ، مانند جنین که از رحم بیرون آید و اندامش نیرومند و توانا گردد و محسوسات را بخوبی درک کند .
پس آنگاه که از حصار صورت مثالی بیرون رفت و بخرسندی بجهان خرد پیوست و بخدا راه یافت ، از آن بعث و حشر الی الله تعبیر میکنند ، و نفس در اینجا بزبان تَجَرّد تواند گفت :

حصاری به ز خرسندی ندیدم خویشتن را من

حصاری جز همین نگرفت ازین پیش ایچ کندائی (۳)

حشر مثالی را تجسّم صوری و حشر صفتی نیز میگویند چنانکه بدیهی سجاوندی

۱ - ترانه‌های خیام . هدایت . ص ۷۸ ۲ - ترانه‌های خیام . هدایت . ص ۸۲

۳- دیوان ناصر خسرو مصحح مرحوم تقوی چاپ مجلس ص ۴۵۸

گفته است :

فردا که حساب شش جهت خواهد بود قدر تو بقدر معرفت خواهد بود
در حسن صفت کوش که اندر صف حشر حشر تو بصورت صفت خواهد بود
در رسائل اخوان الصفا ، رساله هفتم از نفسانیات عقلیات در بحث و قیامت
بحثنی بسیار مبسوط و مفصل آورده ولی از تمام مطالب آن جز این معنی بدست نمی آید :

« ان الموت ليس هو شيئي سوى ترك النفس استعمال الجسد »

و ترك جسد را بواسطه امر طبیعی از قبیل پیری تن و سستی حواس و اعصاب
و عضلات و یا بوسیله امر عرضی مانند بیماری و قتل و جز آن دانسته اند . (۱)
نفس چون بدست یاری آلات بدن توانا گردد پس از جدایی لذت جاوید خواهد
داشت ، و این لذت همان بعثی است که پس از حشر خیالی و طی جهان کور فرا میرسد .

ماده آخرت لطیف تر از ماده دنیا است

هر چیزی که ماده اش لطیف تر باشد صورتش لطیف تر خواهد بود .
و بر اینگونه که صورت آب و هوا از دیگر عناصر لطیف تر میباشد روح نفسانی
هم از قلب برخاسته بدماغ میرسد و چون لطیف تر از آب و هواست طعمها و بویها و
رنگها را لطیف تر می پذیرد و در جهان طبیعت از برترین مواد جسمانی بشمار میرود .
نفس ناطقه هم از روح نفسانی لطیف تر و کمتر بن مرتبه آن از تمام انوار
حسی لطیف تر و روشن تر است و بدین جهت دیگر محسوسات و متخیلات و معقولات
را می پذیرد .

پس ، از این بحث دانسته می شود که ماده قابل نشانه آخرت نیز روی توانای
خیال است ، و این نیرو یکی از مراتب عالی نفس ناطقه و جان گویای آدمی میباشد
و صورتهای محسوسات و مفارقات در آن متمثل میگردد .

صدر المتألهین شیرازی در پایان این بحث گوید :

« فاول ماده تقبل النشأة الاخرة هي القوة الخيالية من النفس فيتمثل لها و

تقوم بها امثلة المحسوسات و صورها المفارقة عن موادها (۱)

نیروی خیال که بگفته مولوی، در جان آدمی نیست و ش جلوه گری دارد،
بنیاد سرابِ تشنه کُشِ کیتی بدو استوار است :

نیست و ش باشد خیال اندر روان تو جهانی بر خیالی بین روان (۲)
صلح و جنگ و فخر و تنگ مردم هم بگفته مولانا بر نیروی توانای خیال
قرار دارد :

بر خیالی صلحشان و جنگشان وز خیالی فخرشان و تنگشان (۳)
وزین سخن دانسته میشود، که صورتهای خیالی اولیاء عکس مه رویان خدا
تواند بود، زیرا آنان جز با پری رخساران حریم حق توجهی ندارند و توان گفت :
آن خیالاتی که دام اولیاست عکس مه رویان بستان خداست

(مثنوی چاپ نیکلسون . ص ۴)
و آدم نا آگاه که از صورتهای خیالی و آثار چشم پوشد بمؤثر نمیرسد و
بعجهان حقیقت راه نمیرجوید، بلکه نیمه شب شمع وصال را میکشد :
از نظر چون بگذری و از خیال کشته باشی نیمه شب شمع وصال

فرق هیولای دنیا و هیولای آخرت چیست ؟

فرق هیولای اینجهان با هیولای آنجهان بدو چیز است :
اول هیولای اینجهان بدون حرکت استعدادی و زمان و جهت فابلی و سبب
خارجی صورت پذیر نمیباشد .
ولی هیولای آنجهان صورتش بسته بدین چیزها نیست، بلکه از سوی مبدء فیاض و
سببهای داخلی و جهت های فاعلی خواهد بود .

دوم هیولای اینجهان چون صورتش برود برای بازگشت بتأثیر تازمادی نیازمند
است، زیرا ماده بتنهایی نمیتواند صورترا برگرداند بلکه سببهای خارجی باید باشد

۱ - اسفار اربعه، ملا صدرا . سفر چهارم . باب الحادی عشر
۲ - مثنوی طبع نیکلسون ص ۶ ۳ - مثنوی طبع نیکلسون ص ۶

تا بدست یاری آنها صورت بر ماده قرار گیرد، اما هیولای آنجهان چنین نیست، زیرا پس از رفتن صورت، ذات و مقوم^۱ ماتش در آوردن صورت کافی است و بسبب خارجی نیازی ندارد.

در حقیقت معنی حشر

افراد انسان در این سفله جهان از لحاظ ماهیت مانده یکدیگرند، ولی در آنجهان با هم تفاوت دارند، زیرا صورت جان در آنجا که زمان و مکان و غم و رنج نیست مانده ماده پذیرنده صورتهای گوناگون است.

و این گونه گون صورتهای که میپذیرد نتیجه ملکاتی است که در اینجهان آموخته است و باید در آنجا برنگهای مناسب در آید، و این همان تناسخ باطنی است که در بحث تناسخ گذشت.

از این بحث نیز دانسته میشود که جانها در آنجهان بصورت ملکات خود حشر میشوند، و راحت و رنج این سرای زودگذر نمونه و چاشنی بهشت خلد و دوزخ خواهد بود.

راحت و رنج از بهشت خلد و ز دوزخ

چاشنی دان درین سرای بعاجل (۱)

ناصر خسرو گنبد پیروز کون پر از مشعل آسمان را که کرد کره گل میگردد
بدریای بزرگ مانند کرده و قبه های خاک را کشتی دانسته.

وزان پس جهان را بدریای دیگر و آدمی را بکشتی و عمر را بباد مقابل که
کشتی را دیر بساحل رساند تشبیه کرده است، و مقصودش از ساحل محشر است که از
آن بحشر مثالی و صورت خیالی تعبیر کردیم.

و انسان را پیوسته بهشیاری و بیداری تحریص میکند که از فردا که بارافعالش پیش
شعوب و قبایل آشکار میشود بیندیشد.

بنگر تا عقل کان رسول خداست بر توجّه خواند که کرده ای زرزائل

بنگر پیوستی آنچه گفت پیوند

بنگر بکسستی آنچه گفت بکسل (۱)

پس بایستی پیش از آنکه مرک فرا رسد و جان از حصار تنگ تن جدا شود
آدمی بحساب خویش پردازد تا برنج جاودانی آنجهان دچار نگردد .

خیام در اینجا نیز شك کرده میگوید :

آدمی سر حیات را بر آنگونه که هست نمیداند ، بنا برین سر مرک را
هم نخواهد دانست .

دل سر حیات اگر کماهی دانست

در مرک هم اسرار الهی دانست

امروز که بسا خودی ندانستی هیچ

فردا که زخود روی چه خواهی دانست (۲)

وزان پس بایه شك را فراتر برده ، دوزخ و بهشت را نیز انکار میکند .

تا چند زخم بروی دریاها خشت بیزار شدم زبت پرستان و کشت

خیام که گفت دوزخی خواهد بود

که رفت بدوزخ و که آمد ز بهشت ؟ (۳)

باز قیافه جدی تری بخود گرفته گفتار ارباب ادیانرا در باره خفنگان در خاک

غرور باد دانسته است .

آنان که ز پیش رفته اند ای ساقی

در خاک غرور خفته اند ای ساقی

رو بساده خور و حقیقت از من بشنو

باد است هر آنچه گفته اند ای ساقی (۴)

مولانا جلال الدین رومی مانند صدر المتألهین شیرازی حشر را تجسم ملکات

۱ - دیوان ناصر خسرو ص ۲۴۵ ۲ - ترانه های خیام . صادق هدایت ص ۷۰

۳ - ترانه های خیام ص ۷۰ ۴ - ترانه های خیام . هدایت . ص ۱۳

دانسته گوید آدمی بهمان صورتی که از ملکات در اینجهان پیدا کرده ، در آنجهان هم محسوس میشود :

صورتی کان بر وجودت غالب است

هم بر آن تصویر حشرت واجب است

و حشر حقیقی بعقیده او پیوستن عاشق بمعشوق و جزء بکل است .

مولوی دل ابدال و پیغمبران را از آسمانها برتر و از گل ولای عناصر پاک و برای

لقاء حق وافی دانسته است .

آن دلی کز آسمانها بر تراست آن دل ابدال یا پیغمبر است

پاک کشته آن ز گل صافی شده در فزونی آمده وافی شده

تناسخ باطنی و حشر انسان بصورت حیوان

عادات و خویشاوندی حیوانی است که از لحاظ اعضاء و اشکال و قوا و حواس

کامل و بالفعل و در درون انسان قرار دارد .

این حیوان پس از جدایی جان و ویرانی بدن بصورت مناسب خود که تقریباً حد وسط میان حیوان حسی و حیوان عقلی است آشکار میشود ، و این همان تناسخی است که بافلاطون و سقراط و فیثاغورس نسبت داده اند .

مواوی آدمی حیلہ کر را بروباهی مانند کرده که فریفته دم خود گردیده و از

پیروی خداوندان دل نا آگاه است :

روبها این دم حیلت را بهل وقف کن دل بر خداوندان دل

و آدمی را وقتی منظور حق میدانند که بسوی او رود ، و از آرایش جهان مادی

پاک گردد .

تو دلا منظور حق آنکه شوی که چو جزوی سوی کل خودروی

و معنی حیوان عقلی همان صفای وجود و پیوستن بجهان فرشتگان است ، که

مولانا از آن بمنظور حق و رفتن جزء سوی کل تعبیر کرده است .

ناصر خسرو نفس جفا پیشه را ستور سر کش و تازنده ، و زشتی خوی را سگ ، و

تا مردی را کرک ، و حیل و دستان را روبه ، و تکبر را پلنک ، و غضب را مار ، و کین را کژدم و آزار را خوک و حرص و آزار را مور دانسته ، گوید :

چو زین دنیا برون رفتی بود همراه تو جمله

عملهای بد و نیک در آن عالم چو فرزندان (۱)

صدر المتألهین شیرازی در سفر چهارم از اسفار اربعه گوید :

« ان فی داخل بدن کلّ انسان و مکمن جوّفه حیوانا صور یا بجمیع اعضائه و اشکاله و قواه و حواسّه هو موجود قائم بالفعل لا یموت بموت هذا البدن و هو المحشور يوم القيامة بصورته المناسبة لمعناه وهو الذي يثاب و يعاقب وليست حياته كحياة هذا البدن المركّب عرضيته واردة عليه من الخارج و انما حياته كحياة النفس ذاتية و هو حيوان متوسط بين الحيوان العقلي و الحيوان الحسی يحشر في القيامة علي صورت هیأت و ملکات کسبتها النفس بیدها العمّاله و بهذا يرجع و یاول معنی التّناسخ المنقول عن الحكماء الاقدمین کافلاطن و من سبقه مثل سقراط و فیثاغورس و غیرهما من الاساطین » (۲)

نشأه های آنجهان

هریک از جانها پس از جدایی از تنها نشأه ای در خور خوی خود میگزینند ، آن نشأه ها عبارت از نشأه طبیعی و خیالی و عقلی است .

نشأه طبیعی :

عالم طبیعت و جهان مادی و حصار بی در و دژ غم انگیز و تیره مرکز سیاه سار خاک است که آدمی را اسیر زر ، و سیم ، و دیبا ، و خز و بز و خور و خواب و شهوت مینماید .

و این آدم نا آگاه بی فسار ، باد سار ، در آن جهان هم ، یار غارش جز شر نک و شخار و اندوه و رنج نخواهد بود .

۱ - دیوان ناصر خسرو ص

۲ - اسفار جلد دوم سفر چهارم باب حادی عشر

کشت مند تست عمرو تو بغفلت برزگر

هرچه کشتی بیگمان امروز ، فردا بدروی (۱)

نشانه تخیلی آنستکه آدمی در اینجهان که همچون چاه تاریک ناخوش ، و جای درشت زشت است ، فتنه غرور رنگین جامه زرق انگیز کنده پیر کیتی ستمکاره ، که چون عروس فریبا جلوه کری میکند ، نشود ، و همواره بخود گوید :

ای داده دل بدنیا در پیش و پس نکه کن

بندیش تا چه کردی بنگر که تا کجایی (۲)

زیرا آدم نا آگاه از بسیاری خطا و زلت و ناخوبیها ، گرفتار چنگال شقاب ، و کام اژدهای خوی خویش خواهد شد .

از بس خطا و زلت ، ناخوبیها که کردی در چنگل عقابی در کام اژدهایی (۳)

پس در اینجهان جفا جوی هم باید بجهان فرشتگان نگاه کند و بیسای طاعت راه حور و قصور پوید و نعمت های جاوید سرای پایدار بیغم و رنج را پیوسته پیش چشم دارد تا حشرش هم مانده تخیلاتش باشد .

نشانه عقلی آنستکه آدمی بلوح محفوظ که جبرئیل و بو یحیی (۴) و دیگر فرشتگان مینگرد نگاه کند ، و خط فرشتگان که بی املاء و کزافه خوانده نمیشود بخواند ، و راه جهان خدا را پیش گیرد ، و بر قول او که چرخ و نجم و بروج و آب و زمین و جز آن میشوند کار کند ، چنانکه اقمار نیز بگفته او بکار خود مشغولند ، و در راه او میپویند .

زحل همی چکند آنچه هست کار زحل

سهی همی چکند آنچه هست کار سهی (۵)

۱ - دیوان ناصر خسرو ص ۴۶۲ ۲ - ناصر خسرو ص ۴۶۰ ۳ - دیوان ناصر خسرو ص ۴۶۰ ۴ - بو یحیی : کنیت عزرائیل (غیاث) ناصر خسرو گوید :

بلوح محفوظ اندر نگر که پیش تو است در و همی نگرد جبرئیل و بو یحیی

۵ - دیوان ناصر خسرو ص ۴۵۴



هر يك از افعال ميگویند :

ای آدمی نا آگاه مقصود از آفرینش تو اینست که از این صحرای نیل اندود
پراز نسرین فلک ، وبالا و شیب و توده خاموش بیجنبش خاکپند گیری :

همیت گوید هر يك که کار خویش بکن

اگر ت چشم درست است درنگر باری (۱)

و پیوسته نامه شگفت انگیز خدا را که نبشتهایش موالید است و بدست آسمان
مهر گردیده بر ما میخوانند :

خدای ما سوی ما نامه ای نبشت شگفت

نبشتهایش موالید و آسمانش سحی (۲)

و شریفتر سخن که از بهر آن ، کرد کار ، نامه خود را انشاء کرد ، مردم است که
هم از جمله موالید میباشد .

شریفتر سخنی مردم است کاین نامه

ز بهر این سخنان کرد کار کردانشی (۳)

پس انسان سخنگوی که خود سخن خداست باید زبان بخرافات و هجاءای
خنده ناك نگشاید :

ترا سخن نه بدان داده اند تا تو زبان

بر افکنی بخرافات خنده ناك هجی (۴)

بلکه چون سخن بمنزل مر کب جانست باید بمدد آن بسوی شهر هدی پویید :

سخن بمنزلت مر کبیست جان ترا

برو توانی رفتن بسوی شهر هدی (۵)

پس بدستیاری سخن هم راه هدی و هم راه آفت و بلوی توان کاوید ، زیرا

۱ - دیوان ناصر خسرو ص ۴۵۴ ۲ - دیوان ناصر خسرو ص ۴۵۴

۳ - دیوان ناصر خسرو ص ۴۵۴ ۴ - دیوان ناصر خسرو ص ۴۵۴

۵ - دیوان ناصر خسرو ص ۴۵۴

چنانکه میدانیم گاه سخن خشک و زهر و خنجر و سنانست و گاه شکر و قند و مرهم و طلا.

کهی سخن خشک و زهر و خنجر است و سنان

کهی سخن شکر و قند و مرهم است و طلی (۱)

از آنچه کفّیم دانسته میشود ، که جان سخنگوی اگر پیوسته راه پروردگار سخن آفرین پوید ، و بکوشد تا در اینجهان او را بجوید ، و از رخساره معشوق بی نیاز ، آئینه دل پر فروغ کند ، در آنجهان هم دل و جانش همین فروغ گیرد و تخیلش جز تخیل عقل و خیال نور الا نوار نباشد .

صدر المتألهین شیرازی در سفر چهارم از اسفار اربعه گوید :

« ان اجناس العوالم و النشآت ثلاثة :

احدیهما النشأة الاولى و هی عالم الطبیعیات و المادیات الحادثات و الکیانات الفاسدات .

و ثانیها النشأة الوسطی و هی عالم الصور المقدرات و المحسوسات الصوریات بلا مادة .

و ثالثها النشأة الثالثة و هی عالم الصور العقلیات و المثل المفارقات ، (۲)

اقسام حشر

جان تبدلات و تحولات کونا کون دارد ، بر آنگونه که برخی از آن پیش از اینجهان و برخی در اینجهان و برخی در آنجهان انجام میگیرد .

تحولات پیش از اینجهان تحولات ابداعی و نزولی است و بدون زمان و حرکت پایان نمیپذیرد ، و عبارت از تحولات عقلی و قضائی و مثالی میباشد .

تحولات اینجهان عبارت از تحولات طبیعی غیر نباتی و تحولات طبیعی نباتی و تحولات حیوانی است .

تحولات آنجهان عبارت از تحول حیوانی حسی و تحول نفسانی خیالی و تحول

عقلی قدسی خواهد بود .

محي الدين عربی در فتوحات مکی در باب ۲۸۴ میگوید :

جان آدمی را خداوند بر آنگونه آفریده ، که باید در هر نشأه ای مدبر صورت حسّی باشد خواه آن نشأه نشأه اینجهانی باشد یا برزخ یا جهان آخرت یا هر نشأه ای از نشأه های دیگر که تصوّر شود .

پس نخستین صورتی که بر جان بیامد و جان بدان پیوست صورت مثالی بود که در روز الست بر بویست و وحدانیت حق اقرار کرد و زان پس آن صورت را بینداخت و بتن اینجهانی پیوست ، از آنهم جدا گردیده بتن دیگر می پیوندد ، و آن از آغاز مرگ تا هنگام پرسش است و زان هم برون آمده در اندام مرگ جای میگیرد و از آن بتن برزخی فرو میرود و تا نفخه بعث با آن هم آغوش و همجواریست .
و اگر پرسشش تمام نشده باشد پس از صورت برزخی باز هم بصورت این جهانی بر میگردد .

و در صورتیکه پرسشش تمام شده باشد بصورت اهل بهشت مصوّر میشود .
جان چون با بهشتیان همجواری شد ویرا برای رؤیت آفریننده کیمیتی که معشوق زیبای بینیا ز جهانیا نیست دعوت مینمایند ، اینجاست که بصورتی در خور رؤیت حشر میشود .

و باید دانست که جان با هر صورتی در آمیخت صورت پیشین را رها میکند و بکلی از یاد میبرد ، و حکمش حکم صورتی است که فعلا باو بستگی دارد .
و مقام رؤیت که ذکر کردیم دوامی نیست ، بلکه بصورتی مناسب با بهشتیان و موقتی است ، چنانکه جلوه گریهایش برای بهشتیان نیز در خور آنها و ظاهراً دوبار است و هر باری او را برای بار دیگر آماده میکند ، و باید گفت :

در بزم عیش یکدو قدح در کش و برو

یعنی طمع مدار وصال دوام را (۱)

باید بیکدو قدح بسنده کرد و بروصال دائم هم طمع نیست .

تطورات و مسیر پیوندگان راه خدا

تطورات و مراتب سیر برای پیوندگان راه خدا عبارت از توانا شدن حس و خیال و عقل میباشد .

و هر يك از اینها مانده خانه ایست که پیمایندگان راه حق باید پیوند .
و جانها درین جایها ، از لحاظ تیرگی و تاریکی و روشنی و صفا و مرک و انگیزش آنجهان کونا کوند .

آنانکه از فروغ حق مایه گرفته و از بند آزگربخته و بخیر کی خریدار ژاژ خایی و خرافات جادوی جهان نگردیده و کوه خود را بتیره گل کسده مسنون (۱) تن زنگاری نیالوده اند .

بلکه شیفته و شیدای جهان فرشتهگان و رؤیت رخسار زیبای پروردگار خود بوده اند ، باید مزه شکنجه جهان جفا جو ، و جور پیشگی کنده پیر جادوی کیتی را چشیده باشند زیرا جهان غم انگیز با جهان بیدرد و رنج تقابل تضایف دارد و هر يك بیدگیری تصور نمیشود .

بنابرین کسیکه رخسار فریایش بناخن چرخ جفا پیشه نشکند و از بند و بلای فلک رسته گردد . و در سرای غرور سپنجی بیاساید و از درون تاریک چاه طبع و مکر کیتی خون خواره و آتش تیزش ایمن زید ، از فروغ جهان فرشتهگان بهره مند نخواهد شد .

در حقیقت هر گ

مرک انتقال ذاتی از نشانی بنشأ دیگر و فساد تن امر عارضی و مقدمه تمامیت مراتب جان میباشد .

پس بدین فرض آفرینش تن بی اساس نیست .

جان صورت و معین و اصل و تن ماده و مبهم و فرع است .

بنابرین آفریدگار جهان باید موجود اصیل شریف را رعایت کند نه موجود

۱ - مأخوذ است از آیه شریفه ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حماء مسنون (سوره حجر آیه ۲۶)

مبهم پلید را .

جان هر اندازه توانا تر باشد تن ، نا توانتر خواهد بود چنانکه هر اندازه جان
نا توانتر باشد تن توانا تر خواهد بود مانند اینکه جسم جماد از جسم نبات و جسم نبات
از جسم حیوان و جسم حیوان از جسم انسان و جسم انسان از جسم فلک و جسم فلک
از اجسام آخرت توانا تر میباشد .

زیرا جماد جسم بیجان و جسم بیجان چنانکه میدانیم اقتضای سختی و صلابت
بیشتر دارد .

جان نباتات از جان حیوان و جان حیوان از جان انسان و جان انسان از
جان فلک و جان فلک از جان فرشتگان نا توانتر است .

اما این تمامیت و جلوه کبری و فروغ بخشی و بره کسان است که از جهان
غم انگیز و تن مردار برون آمده در دسته فرشتگان در آمده اند .

بنا برین آنانکه از خواب و خور سخره و بیکار تن و اسیر اندام لایزال این کلخوار
سیه سارند ، از جلوه فروغ حق و درهم شکستن کوه انیت بهره نمیکیرند .

تفرج آنها از مرگ و میل آنها بزندگی جاوید

اینکه دیده میشود ، جانها از مرگ بیزارند و زندگی جاوید میخواهند برای
آنستکه آفرینش آنها برای زندگی جاوید است .

ولی تنهای کرد اندود خاکی چون از عناصر متضاد کرد آمده اند باید از هم
فرو ریزند و هر عنصری بجای خود رود ، زیرا در غیر این صورت قسر دائمی یا قسر اکثری
لازم میآید و این محال است .

و نیز چون جانها محض خیرند و دیر زیستن آنها خیریت خیر است ، در نهاد آنها
حب بقا نهاده شده ، و بگفته حکیم سنائی منزل آنها وراء حیز حدثانی خواهد بود .

ز حیز حدثانی ورا بود منزل

نه در مشاهد قرب جلال اوست جدال (۱)

تَنَفَّر جانها از مرگ برای دو چیز است

تَنَفَّر جانها از مرگ برای دو چیز است : یکی سبب فاعلی و دیگری سبب غائی .
سبب فاعلی : نخستین نشاء طیّ جان نشاء طبیعی تن است .
جان در این نشاء برای همجواری ناگزیر مغلوب قوای تن میباشد و از هر چیزیکه تن اندوهگین میشود او هم اندوهگین میشود .
ولی باید دانست که اندوه جان از لحاظ جوهریت نیست بلکه از جهت همان انس و همجواری است که با تن دارد .
بنا برین تَنَفَّر جان از مرگ برای بهره ایست که از نشاء جهان طبیعت در او موجود است .

و هر قدر بیشتر جان با تن پیوستگی داشته باشد تَنَفَّرش از مرگ بیشتر است چنانکه پیوستگی و آمیزش هر اندازه کمتر باشد تَنَفَّر از مرگ کمتر خواهد بود .
سبب غائی تَنَفَّر جان از مرگ آنستکه نگاهداری بدن بعهده جانست ، و تن برای جان بمنزله مرکب راهواری است که جان باید بمدد او خود را بمقصود برساند .
بنا برین باید او را نگاهداری کند .

و تَنَفَّرش از مرگ هم برای حفظ تن و رسیدن بمقصد غائی است .
خردمندان گفته اند اراده خداوند تعلق گرفته باینکه این تعلق طبیعی را در جانها ودیعه گذارد تا آنها از کزندها مصون مانند ، و الاّ آنها بقتلهایی از نگاهداری خود نا توان بودند ، و پیش از مرگ میمردند .

ناصر خسرو داری تَرس جانها را از مرگ در علم دین دانسته است :
ت رسیدن مردم ز مرگ در دیست

کافرا بجز از علم دین دوا نیست (۱)

و برای کوهر بقا هیچ کیمیائی را بهتر از دانش نمیداند :
تزدیک خرد کوهر بقا را از دانش به هیچ کیمیائیست

حشر تمام موجودات بطور اجمال

آنستکه تمام موجودات از عقول و نفوس و طبایع و اجسام هیولانی بسوی مبدء اصلی خویش باز میگردند .

صدر المتألهین شیرازی در سفر چهارم از اسفار اربعه ممکنات را بر شش طبقه قسمت کرده ، طبقه مفارقات عقلی و ارواح مدبره کلی و جزئی و نفوس نباتی و طبایع اجسام و اجسام هیولانی ، و تمام اینها بعقیده او بسوی آفریدگار جهان محشور میشوند . اعلم ان الممكنات كما مرّ علی طبقات اولیها المفارقات العقلیة و هی صور علم الله و ثانیها هی الارواح المدبرة تدبیراً کلیاً للأجرام العلویة و السفلیة المتعلقة بها ضرباً من التعلق و ثالثها الارواح المدبرة تدبیراً جزئياً و النفوس الخیالیة المتعلقة بالأجسام السفلیة البخاریة و الدّخانیة او الناریة منها و ضرب من الجنّ و الشیاطین و رابعها هی النفوس النباتیة و خامسها الطبایع السّاریة فی الأجسام المنقسمة باقسامها و سادسها الاجسام الهیولویة و هی الغایة فی الخسّة و البعد عن المبدء الاول و جمیعها محشورة الیه تعالی .

(اسفار . ملا صدرا . جلد دوم . سفر چهارم)

حشر و موجودات بطور تفصیل

حشر عقل : عقول چون انوار صرفند و تفاوت آنها با نور الانوار بشدت وضعف است ناگزیر بسوی مبدء و کمال غایت خود رهسپار میگردند .

حشر نفس : نفوس چون از قوه بیرون آمده و بفعلیت رسیده اند بجهان عقول متوجه میباشند .

حشر نفوس حیوانی : نفوس حیوانی چون از مرتبه حسّی بیرون آمده و بمرتبه خیال گرائیده اند ، پس از جدایی از تن بسوی بد نهایی که با تخیلات آنها مناسب است راه مییابند و آنجا بمراتب ارباب انواع راه میجویند .

حشر نفوس نباتی : نفوس نباتی نیز بمراتب ارباب انواع خود روی آورنده و گراینده اند .

حشر طبایع : طبایع موجودات و قوای ساری در اجسام اگر چه از لحاظ وجود مادی متفرق اند ولی چون از وجود بهره دارند و پیوسته استعدادهای کوناگون در آنها بوجود میآید ، ممکن است از عنایت پروردگار خود بمرتبه عقل بالمستفاد برسند حشر اجسام هیولانی : چون وحدت امتداد بوسیله نفوس و ارواح محفوظ است ، بنابراین پس از جدایی ارواح و نفوس وحدت امتداد ناچیز میگردد و قابل حشر نخواهد بود .

صفات نفسانی از قبیل جبن و بخل و جهل و بلادت و جز آن فنا پذیرند و قابل حشر نمیشوند .

ساعت قیامت

ساعت قیامت انتقال ارواح است از عالم طبیعت بعالم تجرّد . چنانکه از حدیث : « من مات فقد قامت قیامته » (۱) استفاده میشود . و تعبیر بلفظ ساعت ظاهراً مأخوذ از آیه شریفه « یسئلونک عن الساعة » (۲) میباشد و این همان دمی است که جانها بحرکت جوهری و توجه غریزی بسوی پروردگار و جهان فرشتگان میروند .

پس مرگ هر کس ، ساعت سیر معنوی و ترک رسوم طبیعی وزندگی جارید آنجهانی خواهد بود .

« قیل انما سمیت الساعة ساعة لانها تسعى اليها النفوس لا بقطع المسافات المكانية بل بقطع الانفاس الزمانية بحرکة جوهرية ذاتية و توجه غریزی الى الله و ملکوته كما ببناء في ضرورة الموت فمن مات وصلت اليه ساعته و قامت قیامتة و هي ساعة القيامة الصغرى و يقاس عليها يوم القيامة الكبرى التي لساعات الانفاس كالیوم للساعات او كالسنة للایام . »

(اسفار . ملا صدرا . جلد دوم . سفر رابع)

۱ - اوحدالدین گوید : چون پیش اجل بمرد درویش در خود بیند قیامت خویش

۲ - سورة النازعات آية ۴۲

تفخ صور

آیه شریفه و نفخ فی الصور ، (۱) و حدیث قرن من الصور التمه اسرافیل در باره نفخ صور دیده میشود .

وزان پس بتنگی و فراخی توصیف می‌کردد .

خردمندان ودانایان و اهل دقت اختلاف دارند که آیا تنگی صور در طرف بالا و فراخی در طرف پایین است و یا بعکس

گوییم : اگر طرف تنگش بسوی بالا و طرف فراخش بسوی پایین باشد ، باعتبار وحدت طرف بالا و کثرت طرف پایین است مانند نقطه مخروط ربّ النوع نسبت به افراد طبیعیه خود .

و اگر طرف تنگش بسوی پایین و طرف فراخش بسوی بالا باشد باعتبار کلی سعی طرف بالا و جزئی ضیق طرف پایین میباشد .

فخر رازی در تفسیر صور سه وجه ایراد کرده است ، بدینقرار ، اول : صور آلتی بوده که پادشاهان برای کرد آوردن سپاه بکار می‌برده اند مانند بوق و شیپور .

بنا برین مقصود از نفخ صور در آیه شریفه تشبیه (صور) بصور پادشاهان است چنانکه در حدیث هم از آن بقرن نور تعبیر شده که قرن نور بدون صوت است .

دوم : صور بفتح واو بنا بر قرائت حسن بصری ، و مراد نفخ جانها در صورتهای برزخی میباشد .

سوم : نفخ صور بسکون واو استعاره است برای جانها که بسوی باز گاه جهان پاک که جای غم و رنج نیست ، روی می‌آورند .

و در معنی « ثم نفخ فیہ اخری » (۲) گفته است :

مراد نفخ روح و زنده کردن جانها نیست زیرا تکرار ، در احیاء جانها ، بر اساسی استوار نیست .

صدر المتألهین شیرازی در قبال سخن فخر رازی گفته است :

مراد از معنی « ثم نفخ فيه اخری » همان احیاء جانها و دمیدن جانست .
اما زنده کردن جانها و اثره آنجهان بیغم و رنج است نه اینجهان غم انگیز
پر درد و رنج ، زیرا زنده کردن جانها در آن جهان موجب میراندن جانها در این
جهان میباشد .

پس بنفخه اول جانها از تنها جدا گردیده ، و تنهای مادّی ناگزیر میمیرند .
و بنفخه دوم فروغ انوار جانها بسوی نور الانوار توجه نموده ، بدو پایدار میگردند
و ما از نفخه اول قبر و از نفخه دوم حشر تعبیر کردیم ، و در توضیح آن گوییم :
بدنهای طبیعی در آغاز برای پذیرفتن فروغ جانها آماده اند ، مانند اینکه
زغال برای برافروختن و سوختن آماده میباشد .
و بر آنگونه که از نفخه نخستین صورت سیاهی و سردی از زغال برداشته می
شود و از نفخه دوم سرخی و گرمی پیدا میکند .

بدنهای طبیعی نیز بنفخه اول از زندگانی طبیعی خود بیرون آمده و بنفخه دوم
از آتش انوار حیات فروغ میگیرند .

پس وقتی اسرافیل منشی دیوان جهان جانها نفخه دوم را میدمد صورتهای برزخی
از جانهاییکه متقوم بالذاتند خواهش انوار حیات جاوید مینمایند .
محمّد الدّین عربی در فتوحات مکیّی نفخه نخستین را موجب اطفاء نار و نفخه
دوم را موجب اشتعال دانسته میگوید :

چون صورتهای برزخی آماده اشتعال انوار حیاتند فقیله استعداد آنها برای
پذیرفتن آتش بعث مانند استعداد حشیش است که آتشیهای داخلی آن بمحض برخورد
با آتش قابل اشتعال است .

و نیز صورتهای برزخی مانند چراغهایی هستند که بانوار جانهای خود برافروخته
و روشن میشوند .

پس خاموش شدن انوار این جانها بنفخه نخستین و برافروختن آنها بنفخه دوم
و بمدد جانهای برزخی میباشد .

قیامت صغری و قیامت کبری

آنانکه جانشان بفضل و خرد تناسور نگردیده و از زنگار مادی صفا نیافته ناقص اند .

و چون این جان ناقص از تن جدا شود بقالبهای مثالی فرو میرود و بدان صورت که نتیجه عمل اوست مجسم میگردد .

آنصورت مثالی را حشر کبری و قیامت صغری میگویند .

و مقصود از حدیث « من مات فقد مات قیامته » نیز همان است .

قیامت کبری حشر تمام موجودات بوحده حقیقیه میباشد .

این حشر بزودن زنگارها و پاره کردن بندها ، و ظهور اسرار و حقایق است بهمان صورت وحدت حقه .

و برای شناسایی قیامت کبری کافی است که آدمی جان و مراتب آنرا بشناسد .

و از این بحث دانسته میشود که طیّ مراتب طبع و قبر و بعث مانند طیّ مراتب مولود است از جنین و ولادت و رشد .

بنا برین ظهور در قبر و حشر مثالی نسبت بقیامت کبری نظیر ولادت است نسبت بقیامت صغری .

در آنجهان گدایگ از اجسام سزاوار حشرند

اجسام بر دو قسم اند : طبیعی و مثالی .

اجسام طبیعی بمدد روح بخاری حیوانی که از قلب برانگیخته میشود جای تعلق نفس قرار میگیرند .

ولی قالبهای مثالی بدون دستیاری ارواح بخاری محلّ تعلق نفس واقع میشوند .

اجسام طبیعی و ارواح بخاری چون از بین میروند سزاوار حشرالی الله نمیشوند .

ولی قالبهای مثالی حیات ذاتی دارند ، و سزاوار حشرند و بپایداری جانها پایدارند .

حال اهل بصیرت در اینجهان

خردمندان و بینایان ، امور و احوال آنجهان را از دوزخ و بهشت پیش از مرگ

طبیعی درك میکنند .

و برای بروز حقایق بمرگ طبیعی نیازمند نیستند .

بنا برین ، وجود اینان در اینجهان وجود تجرّی و درآنجهان نور صرف است و بدستیاری هر يك از قوای خود بالاتر مرتبه ادراك را بدست میآورند و حقایق آنجهان را بمیانجی حواس تجرّی میفهمند .

و از مقام نور الانوار همواره فروغ میگیرند .

در معنی صراط

هر يك از افراد موجودات چنانكه در بحث حشر اشارت شد ، ذاتاً و جوهرأ بسوی مبدأ خود حرکت میکنند .

میان اینموجودات ، انسان جز حرکت غریزی جوهری كه در جوهر جانش واقع است ، حرکت عرضیه دیگری دارد ، كه منشأش انگیزشهای دینی است .

اینحرکت پیمودن راه دین و توحید و روش یكتا پرستان و ویژه پیغمبران و جانشینان و پیروان ایشانست .

و مقصود از صراط همان حرکت عرضیه و پیمودن راه دین و خدا پرستی و بكفته ناصر خسرو پرهیز و طاعت است :

بركیز زاد راه كه پرهیز و طاعت است

زینراه سر متاب كه این راه اولیاست (۱)

پس دین و طاعت امروز ، در آنروز كه میر و بندار ، دستیار آدمی نیست نكهدار جان خواهد بود .

گر تو نكهدار دین و طاعتی امروز

ایزد باشد ترا بحشر نكهدار (۲)

بنا برین صراط پیمودن راه پیامبران و رفتن بر نهاد اصلی است .

زیرا بیراه رفتن و آزار كردن و كثرتی بیشك موجب آزار جان خواهد شد .

امروز آزار کس مجبوی که فردا
هم ز تو بیشک بجان تو رسد آزار (۱)

صراط از موی باریکتر است

صراط بگفته اهل لغت پلی است بر سر دوزخ از موی باریکتر و از شمشیر
برنده تر (۲)

و معنی دقیق فلسفی آن اینست که جانمایی که بفضل و خرد توانا گردیده اند ،
راه معارف حق میپویند ، و قوای عقلیه خود را بکار میاندازند ، و در توحید و صفات
جلال و جمال و لطف و قهر و حشر و نشر و آغاز و انجام پژوهش میکنند ، و پیداست
که کاویدن اینراه از موی باریکتر است و آسانی انجام نمیکیرد .

صراط از شمشیر برنده تر است

اینکه گفته اند صراط از شمشیر برنده تر است ، برای اینست که آدمی باید
قوای عملیه خود را بکار اندازد ، و راه شریعت و دین پیش گیرد .
و بگفته ناصر خسرو پارسا و پرهیز کار گردد .

نه اینکه جامعه کبود پوشد و موی دراز گذارد ، زیرا پارسایی بروزه و زهد و
فرونی نماز و دعا نیست .

بلکه باینست که باطن و ظاهر هر دو با صفا باشد ، و جان بکم آزاری و بردباری
و وفا و سخا خوی گیرد .

ولیکن تو آن میشر پارسا

که باطن چو ظاهر ورا با صفاست

کم آزاری و برد باریش خوست

دلش با وفا و کفش با سخاست (۳)

و پیمودن اینراه چنانکه ذکر شد کار آسانی نیست .

۱ - دیوان ناصر خسرو ص ۱۶۶ ۲ - منتهی الارب ، غیاث اللغه ؛ لغتنامه دهخدا

۳ - دیوان ناصر خسرو ص ۸۴ س ۱۵ ۱۶

زیرا باید کم و کاست و فزونی و یا افراط و تفریط نشود بلکه راه میان و توسیط بین اضداد (یعنی عدم افراط و تفریط) مراعات گردد .

ولی چون توسیط صفت عدمی است از سنخ کمال بحساب نمیآید ، و توقف کردن در آن موجب قطع راه میگردد ، و شخص را از مقصود غائی خویش باز میدارد و معنی « من وقف علیه شقه » اینست ، پس باید اینراه بشتاب سپری گردد .

پس از اینسخن دانسته میشود که صراط علمی پیمودن راه خرد و همجواری خدا و فرشتگان است .

و بگواهی خرد اینراه از موی بازیگتر است و باندك لغزشی آدمی در دوزخ فعل خویش میافتد .

و صراط عملی رعایت حدّ وسط بین افراط و تفریط است ، و بمدد خرد توان راه عمل را بدینسان پیمود .

بنا برین اگر شخص از خرد مدد نجوید و درنگ کند بمصداق « من وقف علیه شقه » حدّ وسط مانده شمشیر ، راهش را میبرد ، و ناگزیر در آتش فعل خویش مغلطد میماند .

فأذن الصراط له و جهان احدهما أدق من الشعر و الآخر أحد من السيف و الانحراف عن الوجه الأول يوجب السقوط عن الفطرة .

« ان الذين لا يؤمنون بالآخرة عن الصراط لنا كبون ، (۱)
و الوقوف على الوجه الثانی يوجب الشقّ و القطع كما قيل من وقف علیه شقه .
(اسفار . ملاصدرا . جلد دوم . سفر رابع)

صراط مستقیم بگفته دانیان صورت هدایت جان است و پس از جدایی جان از تن در جهانی که اسرار هویدا است صورت صراط مستقیم خدایی بر جان صفا یافته جلوه گری مینماید .

و پیماینده اینراه تواند خود را برای همجواری حضرت حق آماده کند ، و

و با او دمساز گردد ، و بهشت هم جز همجواری او نخواهد بود .
 اما آنانکه در بند و حصار غفاصر اسیرند ، و در توده خاك پای بند تن مردارند
 معنی صراط را چنانکه کفتم نمیدانند و چون جانشان از بدن جدا شود صراط را مانند
 پلی که بر روی دوزخ کشیده شده باشد می بینند .
 ولی آنانکه از فضل و خرد مایه گرفته و از زنگار جهان آخشیی برکنارند سیر
 جانها را در آنجهان دریافت میکنند .

صراط و اهل صراط و مسافت و متحرك بگفته صدر المتألهین یکی است .
 و صراطی که جان انسان میپیماید باید بر اینگونه باشد ، زیرا مسافرین الی الله
 که جانهای افراد انسانند سفرشان در ذات و جان خویش است ، و آنرا ذاتاً
 طی میکنند .

در نشر صحف

گفتار و کارهای مردم در اینجهان پایدار نیست ولی در دلها و جانها اثر میگذارد
 و آن اثر پیوسته برهم انباشته میشود و پایدار میگردد ، تا کونه ملکه بخود گیرد .
 اگر این اثر در جان پایدار نماند ، تعلیمات علمی و عملی و تربیت افراد
 امکان نا پذیر بود .

چنانکه از آیه شریفه « اولئك کتب فی قلوبهم الایمان » (۱) نیز همین معنی
 استفاده میشود ، زیرا ایمان آثار عمیق جاودانی است که از رفتار و کردار در جان
 آدمی گذارده میشود .

این جانها که از نور ایمان فروغ گرفته و توانا و نیرومند شده اند ، بگفته
 شرع صحایف اعمال نام دارند .

و نشر صحف در روز رستاخیز همان جلوه گری جان و فروغ انوار ملکات است .
 بنا برین آنانکه بفضل و خرد و تقوی و طاعت توانا گردیده اند ، کارهایشان
 بقلمهای کرام الکاتبین بر جانهایشان نوشته میشود .

فرشتگان کرام الکاتبین خود جانها هستند که از حصار تنگی کیتی
ستمکاره در آمده ، و با قلمهای علمی کارهای خوب و خردمندانه را بر جانهای
خود نوشته اند .

و آیه شریفه « ان علیکم لحافظین کراماً کاتبین » (۱) هم اشاره بهمین
معنی است .

فرشتگان نامه‌های اعمال دو قسم اند :

اصحاب یمین و اصحاب شمال .

اصحاب یمین ، فرشتگانی هستند که رفتار و کردار و گفتار کسانی را که در جهان
مادی کامل نگردیده اند بر لوح جانیشان مینگارند .

اصحاب شمال ، فرشتگانی هستند که رفتار و کردار و گفتار ، فرورفتگان
در خاک غرور و فتنه گران سیه سار کیتی خونخواره را بر جانهایشان مینویسند ،
و بگفته ناصر خسرو :

امروز یدو نیک مینویسند بیکارنمانده‌است نامه و اقلام (۲)

از این سخنان دانسته میشود که بهشت و دوزخ ، صورت رفتار و کردار و گفتاریست
که در جان اثر جاوید گذارده .

و جان ناقص ناگزیر در دوزخ فعل خویش جاوید میماند ، و جان کامل از نعیم
کرده خود ، در جهان بیغم ورنج پیوسته بهره ور میگردد .

این ملکه راسخه که از نتیجه اعمال در جانها پدید میگردد بگفته شرع فرشته
و شیطان نام دارد .

پس آدمی باید پیوسته بکار خود نگاه کند و جهان را بتغافل نگذراند ، زیرا
او جزو جهانست و بیگمان روزی بسوی کل خویش باز خواهد شد و از سرایی
که سرای ، و مال و تجمّل بکار نمیآید اندیشه خواهد کرد و چون خداوند از کرده‌هایش
بپرسد فرو خواهد ماند .

گرت پیرسد ز کردهات خداوند

روز قیامت چه کوئیش بسر پل (۱)

حساب و میزان

حساب کرد آمدن متفرقات اعداد و بدست آوردن حاصل آنهاست .

و مراد از حساب جانها کرد آمدن رفتار و کردار است که از زشت و زیبا در جانها اثر گذارده و پس از جدایی جان از تن ، در آنجهان ظاهر میگردد .
میزان ، سنجیدن رفتار و کردار است ، بمیزانهای صناعاتی که از اندیشه‌های پیمبران و دانایان بمردم تلقین شده .

و یا مراد از میزان سنجش اعمال افراد است که بمیزانهای پنجگانه تلازم و تعادل و تعادل (که قدر جامع میان اکبر و اوسط و اصغر است) صورت میگیرد .
تلازم ، قیاس شرطیه متصله لزومیه .

و تعادل ، قیاس شرطیه منفصله عنادیه .

و تعادل قیاسهای اقترانی شکل اول و دوم و سوم میباشد .

و شکل چهارم چنانکه در منطق (۲) ذکر شده است ، متروک است ، زیرا از طبع بعید مینماید .

(رك . باسفار . ملا صدرا . سفر رابع . جلد دوم)

از این سخن دانسته میشود که میزان بر دو چیز اطلاق میشود :

یکی دستورات عملی و گفتار پیمبران و دانایان و دیگری دستورات علمی و موازن منطقی که جانرا بمرتبه یقین رساند و بدستیاری آن آدمی تواند از جهان فرشتگان و عالم نور الانوار مدد گیرد ، و اگر چیزی در آنجهان دستیار باشد جز اینها نیست .

چیزی نگر که با تو برون آید زین کرد کرد کنبد زنگاری (۳)

۱ - دیوان ناصر خسرو ص ۲۵۸ ۲ - رجوع کنید بمنطق تألیف نگارنده ص

۳ - دیوان ناصر خسرو ص ۴۳۷

میزان اعمال نفوس

میزان اعمال نفوس ، رفتار و کرداری است که از زیبا وزشت انجام گرفته و جانرا تیره و تاریک و یاروشن و تابناک گردانیده و پس از جدایی جان از تن هویدا میگردد ، پس بگفته ناصر خسرو باید :

پیشتر زآنکه ازین خانه بخواندم

نامه خویش هم امروز فرو خوانم (۱)

زیرا اگر امروز کرد کردار بد از جامعه بیفشانیم و هرچه فردا برهنه وهویدا میگردد بپوشیم ، در آنجا که جز فروغ مهر پروردگار چاره جوی جان سیه سارنیست غمگسار و تیره دل خواهیم بود .

هر چه دایم که برهنه شود آن فردا

خیره بر خویشتم امروز چه پوشانم (۲)

میزان اعمال ابدال و اوتاد و اقطاب

ابدال و اوتاد و اقطاب فتنه جهان جفا جوی ازدها پیشه ، نمیشوند ، زیرا بیوفایی چرخ بلند کبود و ستمکاری قبه زنگاری بر آنان پنهان نیست و همواره میگویند :

هر آنکه بر طلب مال و عمر مایه گرفت

چو روز کار بر آمد نه مایه ماندونه سود (۳)

و فزود کان خاک غرور ، جهان غم انگیز را فرسوده میگیرند ، و پیوسته بسوی کسیکه فزوده و فرسوده نمیشود ، و مقصد غائی پویندگان راه است میشتابند و جز او دیگری را نمی بینند و نمی شناسند ،

او میگیرند و او میجویند ایشان در آنجهان بیغم و رنج و خالی از مکر و فسون هم ، جز این نمی بینند و نمی خواهند وهمواره بمردم بیخرد که در حجر کک

۱ - دیوان ناصر خسرو ص ۲۸۳ ۲ - دیوان ناصر خسرو ص ۲۸۲

۳ - دیوان ناصر خسرو ص ۹۱۰

خاك پای بند حصار حوادثند میگویند :

چرا برنج تن ای بیخورد طلب کردی

فزونئی که بعمر تو اندرون نفزود (۱)

طبقات مردم در روز قیامت

پاره ای از جانها دانش اندوخته و بفضل و خرد توانا گردیده و رفتار و کردار خوب آراسته گردیده اند .

پاره ای دیگر دانش آموخته و بدان بسنده کرده و پاره دیگر پیرامون رفتار و کردار پسندیده رفته و دانش نیندوخته و از خرد بهره ای نبرده اند .
دسته اول را مقرر بین و دسته دوم را اصحاب یمین و دسته سوم را اصحاب شمال میگویند .

پس اگر رفتار و کردار دسته سوم از روی علم تقلیدی بوده باز از دسته دوم و اصحاب یمین اند و اگر بدون علم و تقلید بوده از اصحاب شمال خواهند بود .

وقایع صحرائی محسوس

چون پرده ها از رخساره دل انگیز معشوق بی نیاز برداشته و فروغ چهره تابناکش هویدا گردد .

و زنگارهای اندامهای مادی فرو ریزد ، و اسرار پنهان پدید آید و صورتها از ماده ها جدا شود حرکتها بسوی مبدء نخستین پایان مییابد .

و هر چیزی بمبدء خود بر میگردد ، چنانکه اینمعنی از آیه شریفه و لله میراث السموات و الارض (۲) روشن میشود .

زمین کو مایه تنهاست دانا را همیگوید

که اصلی هست جانهارا که سوي آن شود جانها (۳)

و فروغ ستارگان آسمانی در فروغ نور الانوار نا چیز میگردد ، و هر يك از

۱ - دیوان ناصر خسرو ص ۹۲ ۲ - سورة آل عمران آیه ۱۷۶

۳ - دیوان ناصر خسرو ص ۲۰

اجرام علوی از جای خود پراکنده میشوند ، و معنی آیه و اذا الکواکب انشثرت (۱)
نیز همین است .

و تابش نور خورشید کاهش یافته آدمیرا از آیه شریفه « و اذا الشمس
کوّرت » (۲) آگاه میسازد .

چنانکه پرتو نور ماه هم ناچیز میشود ، و میان خورشید و ماه بُعد زمانی
و مکانی نمیماند .

بلکه هر دو یکی میگردند ، و آسمان و زمین بسوی مبدء خود میگرایند .
و آنچه در درون مردم است از زیبا و زشت پدیدار میشود ، و بر طبق آیه
« و اخرجت الارض اثقالها » (۳) اراضی جانها گرانای خود را بیرون میریزند .
از این بحث دانسته میشود که آدم بیدار در این الفنجگاه باید زاد خویش
بیندوزد و ره طاعت پیش گیرد تا در جهان پرخطر بایدار تشنه و درویش و بیمار نماند .
کرا باشد گران امروز رفتن بر ره طاعت

گران آیدمر آن کسرا بروز حشر میز آنها (۴)

زیرا چنانکه میدانیم پیمودن راه طاعت موجب رهایی جاوید و نعم پایداری .
و نافرمانی و گناه و شکستن پیمان حق سبب شدت و سختی و فشار خواهد شد
بنعمتها رسند آنها که پیمودند ره طاعت

بشدتها رسند آنها که بشکستند پیمانها (۵)

و بر طبق برهانهایی که هست خداوند بد فعالانرا با آتش میسوزاند .

خداوند جهان با آتش بسوزد بد فعالان را

برین قائم شده است اندر جهان بسیار برهانهها (۶)

زیرا ما هم درختان بد کوهر مغیلا نرا میسوزانیم .

۱ - سورة الانفطار آیه ۲ ۲ - سورة التکویر آیه ۱

۳ - سورة زلزال آیه ۲ ۴ - دیوان ناصر خسرو ص ۲۱

۵ - دیوان ناصر خسرو ص ۲۱ ۶ - دیوان ناصر خسرو ص ۲۱

از یرا ما خداوند درختانیم و سوی ما
سزای سوختن گشتند بد کوهر مغیالانها (۱)

اعراف

اعراف فاصله میان بهشت و دوزخ را گویند .
و از سوی بهشت و از سوی دوزخ نزدیک است .
وز سوی بهشت بخشایش دادار و مهر پروردگار ، و از سوی دوزخ اندوه و دژم
دیده میشود .

جانمایی که ساکن خطه اعرافند از سوی بهشت و از سوی دیگر دوزخ
مینگرند ، و چون میزان کردارشان نسبت بزشت و زیبای کارها برابر است و هیچیک
از دو سوی بر سوی دیگر برتری ندارد ، مرجعی ندارند تا یکی از دو سوی
را بگزینند .

و گفته خدای بزرگ در قرآن کریم : د و علی الاعراف رجال یعرفون کلاً
بسیماهم « (۲) همین معنی را بیاد میآورد .
ارباب دقت گویند :

عارفان کامل در اینجهان جایگاه بلندی دارند ، که باعراف موسوم است ، و
اعراف جمع عرف و بهارسی جای بلند میباشد .

پس این عارفان کامل با جانمایی توانا و شفاف خود مانده صاحبان اعراف آنجهانی
هستند که میزان زیبا و زشت کارهایشان برابر مینماید .

و چون بفضل و خرد توانا و نیرومند گردیده اند ، بنعمت جاوید و باغ
بهشت نزدیکند .

ولی از جهت اندام زنگاری و حصار تنگ تن مادی در جای پارکین پر از
مار و کژدم خاک ، دور از مقصود نهایی خویش بسر میبرند .
و این معنی متوسط حالات و هم معنی اعراف است .

ماهیت بهشت

بهشت جایگاه اندوه و دژم و افسردگی و پیری و پیرمان نیست .
آنجا جایگاه نشاط و شادی و آرامش جاودانی است .
اولیاء و اوصیاء و صاحبان فضل و خرد و جود و سخا ، همجوار ربّ خویش میباشند
و از او پیوسته فروغ میگیرند .
پاره ای از جانها با فرشتگان دمسازند و همواره ستایشگر معبود دلانگیز
خویش میباشند .

پاره دیگر با حورعین و می ناب و انگبین و شهد و شیر و شکر و جوی و کوثر
قرین شادی و فرّ و شکوهند .

و از طایر نه سپهر و نشیمن کون و فساد و درّ غم انگیز خاک بیاد نمیآورند .
خیام بهشت و حور عین و می ناب و انگبین را ظاهراً باور نداشته و با
لحنی انکار آمیز میگوید :

کویند : بهشت و حور عین خواهد بود

و آنجا می ناب و انگبین خواهد بود

کر ما ، می و معشوق کز بدیم چه باک؟

آخر نه بعاقبت همین خواهد بود ؟ (۱)

و قدح نقد باده دنیا را از بهشت و حور و کوثر و جوی می و شیر و شهد و شکر
نسیه آنجهان بهتر میداند .

کویند : بهشت و حور و کوثر باشد

جوی می و شیر و شهد شکر باشد

پر کن قدح باده و بر دستم ده

نقدی ز هزار نسیه بهتر باشد (۲)

چنانکه در رباعی زیر نیز آب انگور نقد را از بهشت عدن و حور خوشتر دانسته است .

۱ - ترانه های خیام ، هدایت ص ۸۶ ۲ - ترانه های خیام ، هدایت . ص ۶۸

گویند : بهشت عدن با حور خوش است
من میگویم که آب انگور خوش است
این نقد بگیر و دست از آن نسیه بدار

کاواز دهل شنیدن از دور خوش است (۱)
و نعیم آنجهانی و خلد و جحیم را آواز دهل دانسته و از امید و هراس ، جز
نام و نشانی نمی بیند .

کس خلد و جحیم را ندیده است ایدل
کوبی که از آن جهان رسیده است ایدل ؟
امید و هراس ما چیزی است کزان
جز نام و نشانی نه پدید است ایدل (۲)

ماهیت دوزخ

دوزخ جایگاه غم انگیز و اندوه زا و درد و درم و کیفر و انتقام است .
رفتار و کردار چون دژخیمان دیو سار ، جان آدمی نا آگاه را در دام بسلا
می کشند .

و او هر لحظه از تشنگی و گرسنگی رنج میبیند و گونه کون صورت میپذیرد
آنجهاست که نسب و ثراد و نیا برای گناهکار سود ندارد و از این جز بسلا
قطره ای نمیبارد .

چون از آن روز بر نیندیشی
که بریده شود در او انساب ؟ (۳)

و ندر او بر گناهکار بمعدل
قطره ناید مگر بسلا ز سحاب (۴)
زیرا از خیل دیو نگریخته و در حصار مسبب الاسباب جای نگرفته است .

۱ - ترانه های خیام ص ۹۰ ۲ - ترانه های خیام ، هدایت ص ۹۰

۳ - دیوان ناصر خسرو ص ۳۵ ۴ - دیوان ناصر خسرو ص ۳۵

چونکه از خیل دیو نگریزی

در حصار مسبب الاسباب (۱)

ناصر خسرو از آتش دوزخ میترسد و کسی را که صهبای نقد اینجهان را پلید
داند در خور سلسبیلِ نسیمه آنجهان میداند.

آنجات سلسبیل دهند آنگه کاینجا پلید دانی صهبارا (۲)

ولی خیام جام و بت و بربط و لب کشت نقدا را از دست نمیدهد و بهشت نسیمه را
بزاهد ریائی میسپارد.

من هیچ ندانم که مرا آنگه مرشت

از اهل بهشت کرد ، یا دوزخ زشت

جامی و بتی و بربطی بر لب کشت

این هر سه مرا نقد و ترا نسیمه بهشت (۳)

بهشتی که آدم از آن بیرون افتاد گجاست ؟

بهشتی که آدم از آن بیرون افتاد بهشت جانها و بگفته شرع جای عهد و میثاق
و عالم ذر نام دارد .

و با بهشتی که جای پارسایان و پرهیزکاران است تفاوت دارد ، زیرا بهشت
پارسایان جای پایدار و پس از سپری شدن زندگی جهان مادی است .

و جای جانها که بهشت آدم ابو البشر است در قوس نزول قرار دارد .

خردمندان ، جهان وجود را بدو قوس قسمت کرده اند :

صعودی و نزولی :

قوس نزولی : صدور وجود از عالم ابداع است ، از عقل تا بهیولی که آخر

مرتبه قوس نزولی میباشد .

و قوس صعودی : صعود از مرتبه هیولی است به عالم عقل که جای برخورد

۱ - دیوان ناصر خسرو ص ۳۵ ۲ - دیوان ناصر خسرو ص ۱۷

۳ - ترانه های خیام ، هدایت ص ۹۰

دو قوس و پایدار تن نقطه دایره وجود خواهد بود .

بنا برین بهشت آدم در قوس نزول و عالم ذرو جهان پیمان و مشل معلّقه بوده و پس از جدایی جان و زدودن زنگارهای مادی بجهان پایدار شتافته و با فرشتگان همجوار گردیده و شاهد فریبای خود را دریافته و با او دمساز است .

صدر المتألهین شیرازی در کتاب مبدء و معاد گفته است :

« ان الجنة التي كان فيها آدم و زوجته دون الجنة الاخرة التي وعد المتقون لان هذه لا يكون ظهورها الا بعد بوار السموات و انتهاء الدنيا ،

(مبدء و معاد ، صدر المتألهین شیرازی . ص ۲۳۰)

درهای بهشت چیست ؟

خردمندان حواس پنجگانه ظاهر و وهم و خیال و قلب را هشت در بهشت دانسته اند ، زیرا بوسیله اینها حقیقت هر چیزی آشکار میشود .

حواس ظاهر و باطن مانده دهقانان و معماران جسم را آباد و برای منزل جان آماده میکنند .

بگویم نام ده دهقان که شد معمار آبادان

از ایشان جسم آبادان برای منزل انسان (۱)

ولی انسان بدین تنگنای قیر اندود تن که سخره سحر انگیز آن حواس و بسته زنجیر عناصر است بسنده نمیکند ، بلکه بدستیاری قلب راه هدی میجوید ، و بمقصود خویش دست میبازد .

درهای دوزخ چیست ؟

وهم و خیال و حواس پنجگانه هفت دری است که بدوزخ باز میشود و آدمی نا آگاه را گرفتار دژخیمان کردار و سیه ساران رفتار خویش میسازد ، و جاودان میسوزد .

زیرا این قوا موجب فتنه انگیزی و حیلہ گیری و کمراهی میشوند .

خلود اهل نار

ارباب ادیان میگویند :

گناهکاران و ناسپاسان دائم در آتش خشم پروردگار میسوزند ، و از رنج و شکنجه جاودانی جهان پایدار رهایی ندارند .

و ظاهراً این سخن را از آیه شریفه «اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون» (۱) برداشته اند .

اما آتش جاودانی و رنج دائم بگفته فیلسوفان بی اساس است ، زیرا قسر دائم یا اکثری لازم میآید .

یعنی نیرویی سخت جلوگیر بایستی سیر ذاتی موجودات را توقف دهد و نگذارد بواسطه حرکات ذاتی بنهایت مقصود خود برسند .

قیصری در شرح فصوص گفته است :

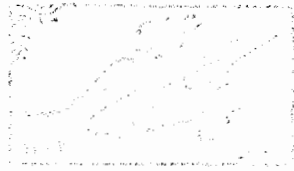
« و اعلم ان من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم باسره عباد الله و ليس لهم وجود و صفة و فعل الا بالله و حوله و قوته و كلمهم محتاجون الى رحمته و هو الرحمن الرحيم و من شأن من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احداً عذاباً ابداً و ليس ذلك المقدر من العذاب ايضاً الا لاجل ايصالهم الى كمالهم المقدر لهم كما يذاب الذهب والفضة بالنار لاجل الخلاص مما يكدره و ينقص عياره فهو متضمن لعين اللطف» (۲) .

خلودی که فیلسوفان انکار کرده اند خلود فردی است نه خلود نوعی ، زیرا خلود نوعی بتبادل افراد پایدار خواهد بود .

پس نوع ، دائم در دوزخ طبیعت میماند ، و افرادش پس از اینکه کداختند و صفا یافتند و از زنك و زنكار برون آمدند بصورت های کونا کون در میآیند . و این دوزخ شرار انگیز انده زای پُرمان را فرو میکذارند .

۱ - سورة بقره آیه ۲۵۸ و ۲۵۹

۲ - شواهد الربوبية . صدر المتألهين . ص ۲۲۱ .



از این بحث دانسته میشود که موجودات (بگفته فیصری در شرح فصوص) از لحاظ ذات و صفت و فعل با مبدأ خود متحدند و بدینفرض رنج دائم و عذاب جاوید و خلود نار اساسی ندارد .

ولی بعقیده مسلمان خلود در نار و رنج دائم امری محقق و از ضروریات دین اسلام بشمار میرود ، و برهان این مدعی آیه شریفه « و قالوا لن تمسنا النار الا ایاماً معدودة » (۱) میباشد ، که یهود عذاب دائم را بی اساس میدانستند ، و خداوند بآیه « قل ، اتخذتم عند الله عهداً ام تقولون على الله ما لا تعلمون بلي من كسب سيئة و احاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون » (۲) پندار یهود را تکذیب کرد .

دوزخ

جایگاه پزمان واندوه و دژم و جایی است که جانهای تیره نا سپاسان و جفاجویان و حیلہ کران و هوس بازان ، پس از مرگ باید جاودان در آنجا بمانند . فیلسوفان دوزخ را جهان طبیعت و عالم عناصر و تنگنای خاک تیره دانسته و جانها را گرفتار بند و دور از جهان فرشتگان و دستخوش شکنجه چرخ پیر میدانند . اصل معنی دوزخ بستگی جان بجهان جادوست و صورت آن هیأتی درد انگیز پر از عیب و عوار و اعدام که در نیروی خیال مجسم میگردد .

برخی برین سخن اشکال کرده گویند :

اگر صورت دوزخ اعدام و نقائص است و حال آنکه اینها از قبیل شرورند چگونه ممکن است منشاء ایلام جانها واقع شوند ؟
دیگران در پاسخ گفته اند :

اعدام و نقائص در پیش جان نوعی از وجود و بهره ای از هستی دارند ، و از این جهت اثر میگذارند ، و جان را دردناک میکنند ، مانند تفرق اتصال اجزاء بدن که با وصف اینکه تفرق امر عدمی و زوال اتصال است می بینیم ازین تفرق حس لامس

سخت درد انگیز می‌گردد

پس دانسته میشود که این عدم پیش جان محسوس و اثر گذار است .
بدین فرض آنانکه فتنه جهان جادو و بسته زنجیر کیتی ستمکاره اند ، خود
دوزخی هولناك و شرار انگیز و پشمانند .
و آنانکه پیماینده راه خرد و گذارنده توده خاك تیره وزداینده جان گویا اند ،
نعیم جاوید و بهشت پایدار خواهند بود .
صدر المتألهین شیرازی دنیا را بمطبخی مانند کرده که خورا کهای بهشتیان در
آن پخته می‌گردد .

و بجنبش آسمان و پرتو فروغ آفتاب نضج می‌گیرد .
پس بگفته صدر المتألهین کارهای فرزندان آدم درین توده خاك تیره موادغذایی
و خورا کهایی است که جانها بمدد آن در جهان پایدار ، توانا و تناور می‌گردند ،
و رشد میکنند . و بکمال مرتبه خود میرسند .
پس هر اندازه مردم بیشتر بریاضت کوشند و توسن جانرا آرام کنند و ره پرورد کار
پویند ، خورا کهای جانها در آنجهان بیشتر و کاملتر خواهد شد .

محل آلام

جان گویا و جان حیوانی و تن زنگاری هر يك بتنهایی در خور آتش دوزخ و
سزاوار رنج جاوید نیستند .
زیرا تن بیجان دردناك نمی‌گردد . و جان حیوانی جز خشم و شهوت اقتضائی
ندارد ، و از جان گویا جز دانش آموختن و نیرو یافتن و خرد اندوختن چیزی دیده
نمیشود ، و در خور رنج دائم هم نخواهد بود .
ازاین بحث دانسته میشود که محل درد و دژم و رنج پایدار جان گویایی است که
با جان حیوانی دمساز گردیده و از مقصود خویش باز مانده است .
پس بگفته ناصر خسرو جان گویا باید زر خالص گردد تا از آتش دوزخ
رهایی یابد :

فرهد ز آتش نه سیم و نه مس جز زر

برهی ز آتش دوزخ چو شدی زرین (۱)

دوزخ بانان

دوزخ بانان فرشتگانی هستند که بد هنجاران و ناسپاسان را با آتش می کشند .
و شماره آنان برطبق آیه شریفه « علیها تسعة عشر » (۲) نوزده است .
خردمندان چون از ره و هنجار زشت کیتی ستمکاره آگاهند ، بر ره و هنجارش
نمیروند تا در جهان پایدار اسیر دوزخ بانان چابک و درخیمان توانای فعل
خویش نگردند :

ره و هنجار ستمکاره همه زشت است

ای خردهمند مرو بر ره و هنجارش (۳)

دوزخ بانان جهان صغیر

پنج حس ظاهر و پنج حس باطن و قوه شهوت و خشم و غایزه و نامیه
و مولده و جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه نوزده دوزخ بان اند که در دژ تنک تن
برهبری جان میپردازند .

و جان آدمی نا آگاه برهبری این جادوان سحر انگیز و درخیمان سپهسالار
بهنجار زشت میگرداند .

وزان پس در آتش کردار خویش جاودانه میسوزد .

ناصر خسرو کسی را گرفتار رنج دنیا و عذاب آخرت میداند که فتنه جهان
جفا جو گردد و در پی مراد او رود و خریدار فریب او شود :

این جهان پیره زنی سخت فریبنده است

نشود مرد خردهمند خریدارش (۴)

و آدمیرا برای اینکه گردنش از بند عار او آزاد گردد و از زرق و غدرش ایمن ماند

۲ - سورة مدثر آیه ۳۰

۱ - دیوان ناصر خسرو ص ۳۴۲

۴ - دیوان ناصر خسرو ص ۱۱

۲ - دیوان ناصر خسرو ص ۲۱۰

همواره تحذیر میکند و بجدائیش دستور میدهد .
پیش از آن کز تو ببرد تو ملاقت ده
مگر آزاد شود کردنت از عارش (۱)

دوزخ بانان جهان گیر

اریاب انواع برجهای دوازده گانه ستارگان ثوابت و هفت ستاره سیاره چون
در جهان طبیعت اثر میگذارند و مردم را پای بند علایق میکنند ، دوزخ بانان و زبانیه
عالم کبیر نامیده میشوند .

و شماره اینها هم نوزده است .

از این بحث دانسته میشود که دوزخ بانان جهان صغیر و کبیر بدست یاری هم
آدمی را در بند و حصار تن میگذارند .

و کالبد جاهل خوشخوار او را اسیر عناصر میکنند ، تا اینکه از احسان و وفا
تهی گردیده بمکر و حسد مالا مال میشود و بدو توان گفت :
احسان و وفای تو بجدت بس اندک

لیکن حسد و مکر تو بیحد و کنار است (۲)

و چنین آدمی سزاوار همجواری فرشتگان و در خور رؤیت پروردگار
نخواهد بود .

تو خفته و پشت ز بزه کشته گرانبار

با بارگران خفتن از اخلاق حمار است (۳)

درجات ملوک الی الله

مردم نخستین بار بوجود خاص موصوفند ، وزان پس بعلم و اراده و قدرت جزئی
موصوف میگردند .

اما چون نفس بفضل و خرد توانا شد ، می بیند که کارهایش بدست یاری پرور کارست

۱ - دیوان ناصر خسرو ص ۲۱۱ ۲ - دیوان ناصر خسرو ص ۵۵

۳ - دیوان ناصر خسرو ص ۵۵

و پیوسته از او مدد میگیرد . و براستی از خود توانا نیست ، و از آیه شریفه « لیس لك من الامر شیئی » (۱) بیاد میآورد . ودانایان این مرتبه را مرتبه زهد و تقوی میگویند .

ولی جان بدینجا بسنده نمیکند بلکه چون دیبای زنگاری آسمان و کنبند پیروز کون چرخ را بسا هزاران کوی سیم آکنده و کره کرد انگیز خاك و عناصر و جز آن ساخته دست توانای حق و بسته حکم قضا دانست و بدان کروید و بساور کرد بقضای باری راضی میشود ، و اندوه گیتی ستمکاره را از یاد میبرد ، و جان چون بدین پایه رسید بمقام رضا رسیده از فروغ شاهد بی انباز بهره میگیرد . و تواند گفت :

درخت دانش من شاخ کرد و برک نمود

شکوفه داد و کنون اندر آمد ست بهار (۲)

عارف کامل در این پایه از پرتو نور حق راه میجوید و برطبق آیه شریفه « أولم یکف بربک انه علی کل شیئی شهید » (۳) ذات او را بر هستی اشیاء گواه میگیرد ، و جان گویا بمرتبه رضوان میرسد و خود خزینه دار فردوس خویش خواهد بود . و آیه « رضی الله عنهم و رضوا عنه » (۴) نیز مفید همین معنی است

و پس از مرتبه رضا که توحید فعلی است سالک عارف باید توانایی خود را ناچیز گیرد و تنها پرورد کار خویش را توانا داند ، زیرا هر چیزی که هست از توانایی اوست و این پایه رامقام توکل و تفویض گویند و آیه شریفه « و من یتوکل علی الله فهو حسبه ان الله بالغ امره » (۵) « و افوض امری الی الله » (۶) گواه همین معنی است . و این مرتبه را توحید صفتی هم میگویند .

و در مرتبه نفی صفت برطبق آیه « ولا یعزب عن علمه مثقال ذرة فی الارض ولا فی السماء » (۷) بایستگی دانش خود را در دانش باری تعالی نفی نماید تا بمقام تسلیم نائل آید ،

۱ - سورة آل عمران آیه ۱۲۳ ۲ - دیوان ناصر خسرو ص ۱۷۷

۳ - سورة فصلت آیه ۵۳ ۴ - سورة مائده آیه ۱۱۹

۵ - سورة طلاق آیه ۳ ۶ - سورة مؤمن آیه ۴۷

۷ - سورة سباء آیه ۳

و جانش از آیه « و سلموا تسليماً » (۱) و آیه « سلام عليكم طبتُم فادخلوها خالدين » (۲) و آیه « فسلام لك من أصحاب اليمين » (۳) مایه گیرد .

چون جان از توحید صفتی و مقام تسلیم و رضا آگاه شده بر نفی وجود مجازی میپردازد و بمقام وحدت که بلندتر مرتبه جان و برتر پایه از مقامات عارفین است دست می‌آزد .

این مقام مقام فناء در توحید و برتر درجه از درجات سلوک الی الله است و بپای ایمان و فروغ عرفان پیموده میشود . و برای زندگی جان قریه ای برتر از این قریه نیست . (۴)

عارف سالک نخست باید فعل وزیس صفت و سوم بار ذات خود را در فعل و صفت ذات پروردگار کیتی ناچیز گرداند تا برتر پایه وصل برسد .

داستان ابراهیم خلیل و آیه شریفه « فلمّا جنّ علیه اللیل رءا کو کباً قال هذا ربی فلمّا أفل قال لا أحبّ الا فلین » (۵) از توحید فعلی و ناچیز کردن فعل و آیه « فلمّا رء القمر بازغاً قال هذا ربی فلمّا أفل قال لنّ لم یهدنی ربی لا کونن من القوم الضّالین » (۶) از توحید صفتی و فناء صفت و آیه « فلمّا رء الشمس بازغة قال هذا ربی هذا کبر فلمّا أفلت قال یا قوم انّی بریء ممّا تشرکون و انّی و جهّ وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفاً و ما أنا من المشرکین » (۷) از توحید ذاتی و برتر و فروغ ذات حق و فناء وجود غیر اندود فنا پذیر در وجود پایدار فنا ناپذیر باری ما را آگاه میگرداند .

این طریق سلوک ابراهیم خلیل بوده است ، که از کتاب فصوص الحکم مجبى الدین عربی نقل کردیم .

أما آنانکه بمقام وصل نرسیده ، و از آنسوی حسّ چیزی ندیده اند از عالم خرد فروغ نمیگیرند ، و بسته زنجیر اسارت طبع و سخره دژخیمان عناصرند و بگفته ناصر خسرو

- | | |
|-----------------------|--------------------------|
| ۱ - سورة احزاب آیه ۵۶ | ۲ - سورة زمر آیه ۷۳ |
| ۳ - سورة واقعه آیه ۹۰ | ۴ - ليس وراء عبادان قرية |
| ۵ - سورة انعام آیه ۷۶ | ۶ - سورة انعام آیه ۷۷ |
| | ۷ - سورة انعام آیه ۸۰ |

چون ستور جز لباس و طعام چیزی نمیجویند و نمیبینند و چون سگان باستخوانی
شاد گشته اند :

وین سپاه بیکران بر یکدگر

اوفتاده چون سگان اندر عظام

نه ببیند نه بجویند چون ستور

چشم دلشان جز لباس و جز طعام (۱)

و بدست مالك نفس خویش بسختی میافتند و از آتش فعل خویش میسوزند . و
بر آنگونه که هر يك از جانهای تابنده پایه‌ای دارند جان قیر اندود آدم‌نا آگاه هم جایی
از دوزخ دارد . زیرا برابر درجه‌های توکل و تسلیم و قرب و وصل در که‌های خذلان
وهوان و طرد و لعن قرار دارد و آیه « اولئك یلعنهم الله ویلعنهم اللاعنون » (۲) گواه
همین معنی است . و چنانکه فناء علم و صفت و وجود در دسته اول توانایی بیکران
ودانش ذاتی و وجود جاودانی پدید می‌آورد و در دسته دوم باقتضای حال ناتوانی بیکران
ونادانی و مرگ بار می‌آورد و بگفته خدای بزرگ « وذلک هو الخذل العظیم » (۳) جز
این سودی نخواهد داشت .

ومقامات سالکین الی الله وپویند کان راه خدا جز این نیست چنانکه جای فرورفتگان
در ژرفنای انده زای خاک هم جز این نمیباشد .

شجره زقوم

شجره زقوم نهاد جهان زنگاری و جان انسانی است که بجان حیوانی پیوسته و
در حصار تنگ طبیعت گرفتار می‌باشد . در قرآن کریم از شجره زقوم ، اصل جحیم تعبیر
شده در آیه شریفه « شجرة تخرج فی أصل الجحیم طلعها کأنه رؤس الشیاطین » (۴)
و اصل جحیم نهاد جهان جادوست که جان گویا بدان دل بسته و از مقصود خویش
نا آگاه است و لفظ طلع از لحاظ معنی لغوی مبدأ وجود اشجار و سبب پیدایش اثمارست

۱ - دیوان ناصر خسرو ص ۲۹۹ ۲ - سورة بقره آیه ۱۵۴

۳ - سورة بقره آیه ۶۴ ۴ - سورة صافات آیه ۶۲

ولی در آیه شریفه مبدأ اعتقادهای باطل و عاداتهای نادرست میباشد .
این اعتقادهای نادرست همچون اهریمنان درجان اثر میگذارند ، و چون نیرو
گرفتند بصورت جوهری اهریمنی درمیآیند .

پس این عاداتها که در آیه شریفه بسرهای اهریمنان تعبیر شده است از آرزوهای
مرکبار و خواهشهای ناپسند تولید میگردد . و جان آدمی را از پیمودن راه
باز میدارد .

جانهای گمراهان از این آرزوهای مرکبار و خواهشهای اهریمنی تغذیه
میکنند و آیه « لا کلون من شجر من زقوم فمالئون منها البطون » (۱) بر این
معنی گواه است .

پس درخت زقوم ریشه نهاد جهان زنگاری و میوه آن ، عاداتهای ناپسندی است
که درجان سیه سار آدم نا آگاه پدید میآید .

و خوراك جانهای ناسپاسان ، درجهانی که غم و رنج نیست ، میوه درخت زقوم
است که درنهاد آنان ریشه کرده و اثر ژرف کدازده است .

شجره طیّی

جان چون دررفتار و کردار توانا شد و بفضل و خرد بار آورد و جهان فرشتگان
راه یافت و از زنگار پیکر سیه سار و حصار تنگ من رهایی جست بدیباي دین حق و
نفس طراز پرهیز آراسته میگردد و همچون شجره طیّبه از میوه دانشهای حقیقی
بارور میشود .

ریشه شجره جانهای توانا دانش های پایدار فنا ناپذیر ، و شاخه های آن نتیجه
رازهای جهان فرشتگان میباشد و گواه این سخن آیه شریفه « كشجرة طیّبة أصلها
ثابت و فرعها فی السّماء » (۲) است ، زیرا ریشه شجره جانها درمغاك ژرف زمین های
دانشهای حقیقی و شاخه های آن در آسمانهای پاك قرار دارد .
و شجره طیّبه در آیه شریفه مستعار از جانیست که در رفتار و کردار و فضل

و خرد توانا گردیده است . و این استعاره از لحاظ نیروی دانش و اندریافت میباشد .
و این جان توانا از لحاظ نیروی کردار تواند صورتهای گوناگون آرزوهای
خود را احضار نماید زیرا درونش در اینجهان مانده برون آنجهانی اوست . یعنی
خویهای پنهانی او همان صورتهای آنجهانی و تجسم کرداری است که از نیروی خیال
تولید میگردد .

ریشه شجره طوبی چنانکه در اخبار آمده است در خانه علی بن ابیطالب علیه السلام
و شاخه هایش در خانه های پیروانش که بدان گردیده اند میباشد . « ان طوبی شجرة
اصلها فی دار علی بن ابیطالب علیه السلام ولیس مؤمن الا فی داره غصن من اغصانها » (۱)
مراد از این شجره و مستعار منه جان پاک پیمبر و گروندگان ، جانیهای
قابل هدایت میباشد . بنا برین معارف حق آنچه ویره آنجهانست و خرد از دانستن
آن بیچاره و زبون است و از اندیشه و گفت و شنید دانسته نمیشود ، باید
از مشکات نبوت و پرتو فروغ ولایت علی بن ابیطالب مایه گرفته شود .
زیرا میوه های دانشهای خدایی از بذر ولایت و نجم هدایت مولای متقیان علی بن
ابطالب در دل های عرفای این امت پدید میگردد و حدیث : « انا مدینه العلم و
علی بابها » درباره همین سخن است .

ناصر خسرو پس از اینکه تمام انواع دانش را فرا میگردد و توفیقات کسری را
از عهد کیکاوس و نوزد میخواند و از سماک و فرقدان و قطب و محور و اشکال مجسطی
و راندن پرگار و مسطر و اقسام موسیقی و الحان گوناگون و احوال الوان عفا قیر
و کرم و خشک و تر آنها ، و اشکال اقلیدس کم و بیش آگاه میگردد ، چون و چرا
در دلش پدید میآید و جانش هر لحظه آزرده میگردد و شفای جانرا در دعوت
آل پیمبر میجوید :

شفای جان ندیدم هیچ دانش

مگر از دعوت آل پیمبر (۲)

و خود را برایشان میبندد و براه‌ریمان پیروز می‌گردد و میگوید :
مرا توحید و ایمان است و قرآن

بدین پیغمبر مختار و حیدر (۱)

محبی الدین عربی در فتوحات مکّیه شجره طوبی را ریشه تمام شجره های بهشت
و آدم ابو البشر را ریشه پیکرهای پیمبران دانسته است .

غرس شجره آدم و تسویه آن و نفخ روح باری در کالبد آدم که ریشه جسدهای
پیمبرانست بدست پروردگار جهان صورت گرفته است . چنانکه شجره طوبی نیز
که ریشه شجره های بهشت است بنفخه روح ربّانی آراسته و بصورت مناسب نشاء آخرت
زیور یافته است .

از سخن محبی الدّین دانسته میشود که شجره طوبی مبادی عقاید ثابته و معارف
حقّه یقینیه است چنانکه آدم اصل جسدها و ریشه صورتهای پیمبران میباشد .

تبدل جلوه و تجدّد احوال

چون پیکرهای ناری از منخ پیکرهای مادی است . و پیکرهای مادی در
تأثیر و تأثر محدود و متناهی هستند . بنا برین بایستی تبدل و تجدّد داشته باشند .
و عذاب و درد و رنجشان پایان پذیرد .

این تبدل و تعدّد باید تحت تأثیر حرکات آسمانها و فروغ انوارستارگان
و زمان و مکان و جهات قرار گیرد زیرا حرکات جهان طبیعت هم تحت تأثیر حرکات
آسمانها و پرتو انوار ستارگان است . و عذاب موجود ناری بمدد اینحرکات پایان
پذیرفته و زجهان زمان و مکان و حصار تنگ کیمی ستمگاره رهایی یافته بر زیر سوی
جهان طبیعت که جایگاه فرشتگان و راستگویان است راه میجوید .

اهل دوزخ بگفته صدر المئلاّلهین زندگی و مرگ صرف ندارند ، بلکه زندگی
آنها بمرگ و نعمتشان بدرد ورنج و سیهساری آمیخته است .

چون اهل بهشت در جهان پایدار و بیغم ورنج قرار دارند از زمان و مکان

و جهت و تأثیر حرکات افلاك رسته و تبدل و تجدّد ندارند .
 تجدّد نعیم آنها خواطری است که بر ذهنهای آنها خطور میکند و بهر گونه ای ده
 بخواهند بزودی در ذهنشان صورت میگیرد و بزمان و مکان هم نیازمند نمیشوند .
 آنانکه معنی نیروی خیال را دانسته دوزخ و بهشت را بهتر درک میکنند و
 باور میدارند . و در معنی حشر و نشر و بعث و میزان و حساب و پاداش و کیفر تردید
 نمیکند ، و هر کسی را بر وفق نیک و بد فعل خویش مثاب و معاقب میدانند و
 همواره میگویند :

زان روز بترس کافر او پیدا

آید همه کارهای پنهانی (۱)

و آدمی را از آنروز که اسرار هویدا میشود و فروغ خورشید و ماه نقصان میپذیرد
 و ستارگان چون برک رزان از چرخ فرو میریزد آگاه میگردداند :
 زان روز که هول او بریزاند

نور از مه و ز آفتاب رخشانی

وز چرخ ، ستارگان فرو ریزد

چون برک رزان ز باد آبانی (۲)

پایان پذیرفت تألیف کتاب « فقه فلسفه » یا « تحقیق در آراء و عقاید فلاسفه »
 بر دست این ناچیز خلا محبین آهنی در روز پنجشنبه هفتم مهر ماه هزار و سیصد و
 سی و نه خورشیدی مطابق با هفتم ربیع الثانی هزار و سیصد و هفتاد و نه
 هجری در شهر اصفهان ، و الله الموفق للصواب
 و الهادی للحق .

فهرست مطالب
و مندرجات

فهرست مطالب و هندرجات

احتمال چهارم از نظر حکماء	آراء حکماء در تفسیر کلام
۸۳ (در حقیقت جسم)	۸۱ افلاطون
احتمال پنجم قول ذیمقرطیس	د الف
۸۴ (در حقیقت جسم)	۹ اتحاد عاقل و معقول
۸۴ احتمال ششم (در حقیقت جسم)	اتحاد صفات در واجب الوجود
۸۴ احتمال هفتم (در حقیقت جسم)	۶۶ بحسب مصداق
۸۴ احتمال هشتم (در حقیقت جسم)	۵۸ اثبات واجب برهان لمّی
۸۴ احتمال نهم (در حقیقت جسم)	۵۸ اثبات واجب برهان انّی
۴۸ احتمال دهم (در حقیقت جسم)	اثبات واجب بطریق حکمای
۸۴ احتمال یازدهم (در حقیقت جسم)	۵۹ طبیعی
۲۵ احکام اجزاء ماهیت	۶۲ اثبات توحید
۷ ارلّه وجود ذهنی	۸۴ اثبات هیولی
۷۴ اراده واجب الوجود چیست ؟	۸۸ اثبات تناهی ابعاد
از واحد حقیقی جز واحد ساد	۱۲۱ اثبات نفس
۴۰ نتواند شد	۱۳۷ اثبات نبوت
۸۶ اسامی هیولی	اجزاء شیئی مرکّب بیکدیگر
استعداد یا امکان استعدادی	۲۶ محتاجند
۸۶ اسطافس	احتمال اول از نظر متکلمین
۳ اشتراك وجود	۸۳ (در جسم)
۸ اشکال بر وجود ذهنی	احتمال دوم از نظر نظام
۳ اصالت وجود	۸۳ (در جسم)
۱۰۸ اصناف مرکّبات	احتمال سوم از نظر محمد شهرستانی
۱۴۲ اطلاع بر مغیبات	۸۳ (در حقیقت جسم)

فهرست مطالب و مندرجات

اقوال ارباب مذاهب و ملل در حدوث ۹۶ وقدم اجسام ۸۵ الهیات بالمعنی الاخص ۷۳ امر بین امرین چیست ؟ ۵۶ انفعال ۵۱ انفعال و انفعالیات ۵۴ این ب باران ۱۱۳ براهین ابطال تسلسل ۴۱ برف ۱۱۳ برق ۱۰۹ برخی از احکام علل جسمانی ۳۹ برهان اول در اثبات توحید ۶۲ برهان دوم در اثبات توحید ۶۲ برهان سوم در اثبات توحید ۶۲ برهان اول (در عینیت برخی از صفات با ذات ۶۵ برهان دوم (در عینیت برخی از صفات با ذات) ۶۶ بعث و حشر الی الله ۱۷۶ بهشتی که آدم از آن بیرون افتاد کجاست ؟ ۲۰۷	اعتقاد و وحدان (بر حدوث عالم) ۲۱ اعراض ۴۴ اعراف ۲۰۴ افعال واجب الوجود از نظر حکماء ۷۵ مشاء ۷۵ افعال واجب الوجود از نظر حکمای اشراق ۷۶ افعال واجب الوجود از نظر دیگران ۷۶ افعال مقننه درین عالم بالهام رب النوع است ۸۰ اقسام فلسفه ۱ اقسام وحدت ۲۸ اقسام حمل ۳۰ اقسام ماده ۳۸ اقسام جوهر ۴۳ اقسام هفتگانه اعراض نسبت به ۵۴ اقسام حرکت ۹۰ اقسام تناسب ۱۳۵ اقسام رؤیا ۱۴۲ اقسام حشر ۱۸۵ اقوالی که در علم واجب الوجود است ۶۷
---	---

فهرست مطالب و مندرجات

تطبیق بدن انسان که عالم صغیر است با عالم کبیر ۱۴۹ تطورات و سیر پیوندها کان راه خدا ۱۸۷ تعریف جوهر ۴۲ تعریف هیولی ۸۵ تعریف حرکت ۹۰ تقابل و اقسام آن ۳۱ تقریر دیگر در ربط حادث قدیم ۷۹ تقسیم وجود و عدم باطلاق و تقيید ۹ تقسیم دیگر برای امکان ۱۷ تقسیم قدیم و حادث باعتبار دیگر ۱۸ تقسیم تشخیص ۲۷ تقسیم دیگر برای حمل ۳۰ تقسیم دیگر برای حمل ۳۱ تقسیم دیگر برای حمل ۳۱ تقسیم علت ۳۲ تقسیم دیگر ۳۳ تقسیم دیگر برای فاعل ۳۵ تقسیم دیگر برای ماده ۳۸ تقسیم علم ۵۲ تقسیم کلمه ۷۴ تقسیم فعل واجب الوجود ۷۵	بیان اول از طریق نفس حرکت ۵۹ بیان دوم از طریق حرکت فلك ۵۹ بیان سوم از طریق حرکت نفس ۵۹ پ پایان الهیات بالمعنی الاعم ۵۷ پایان الهیات بالمعنی الاخص ۸۲ پایان مباحث اجسام ۸۹ پایان بسائط ۱۰۸ پایان کائنات الجو ۱۱۹ پاسخ اعتراضات صدر الدین شیرازی ۱۶۱ پیدایش طوفان ۱۲۰ پیوستن روح به عالم غیب در حال بیداری ۱۴۳ ت تأویل قول افلاطون در قدم نفس ۱۳۴ تبدیل جلو و دو تجدّد احوال ۲۱۹ تحقیق آفای تقی زاده در باره نیازك ۱۱۷ ترتیب صدور افعال از واجب الوجود ۷۶ تسلسل ۴۰ تشخیص ۲۷ تطابق عالم حس و عالم عقل ۸۰
---	--

فهرست مطالب و مندرجات

ابوعلی سینا و ابونصر فارابی و شیخ	تقسیم فعل واجب الوجود بطریق
اشراق شهاب الدین سهروردی و	دیگر ۷۵
صدر المتألهین شیرازی ۱۶۲	تقسیم دیگر از فعل واجب ۷۵
جواب اشکال ۸	تقسیم دیگر ۷۵
جواب کعبی (در حدوث عالم) ۲۰	تقسیم افلاک ۱۰۱
جواب معتزلی ۲۱	تکلم واجب الوجود ۷۳
جواب شبهه ۶۳	تکمله ۳۵
جواب مفوضه ۷۲	تمایز علیّت در اعدام نیست ۱۲
جواهر و اعراض ۴۲	تمایز اشعه عقلیه ۸۰
جوهر بسیط و مرکب ۴۳	تناسخ باطنی و حشر انسان بصورت
جهات قضایا اعتباری هستند ۱۵	حیوان ۱۸۱
جهت چیست؟ ۹۶	تنفس جانها از مرکز و میل آنها
ح	بزندگی جاوید ۱۸۸
حادث دهری بنابر قول سید اماماد ۱۹	تنفس جانها از مرکز برائی دو
حادث اسمی ۱۹	چیز است ۱۸۹
حال اهل بصیرت در اینجهان ۱۹۴	تنگی و فشار کور ۱۷۲
حساب و میزان ۲۰۰	توضیح اقوال ۵۲
حرکت برشش چیز موقوف است ۹۰	ج
حرکت ارضی عنصری ۹۰	جده ۵۴
حرکت سماوی ۹۰	جز حس ظاهر حس دیگری
حرکت باعتبار مبدأ و منتهی ۹۰	نیست ۱۲۴
حرکت مستدیره ۹۰	جعل ۱۴
حرکت مستقیمه ۹۰	جمع بین اقوال شیخ الرئيس

فهرست مطالب و مندرجات

حیات و سمع و بصر واجب الوجود ۷۳	حرکت باعتبار مقوله یا نوع ۹۰
خ	حرکت باعتبار فاعل ۹۰
خلود اهل نار ۲۰۹	حرکت عرضی ۹۰
خوابهای شوریده و پریشان یا	حرکت طبیعی ۹۰
اضغاث احلام ۱۴۴	حرکت قسری ۹۰
خوابهای شوریده که در بیداری	حرکت ارادی ۹۲
دیده میشود ۱۴۴	حرکت توسط طیفه ۷۸
خواص و لوازم کم ۴۷	حرکت توسط طیفه ۹۲
د	حرکت قطعی ۷۸
در آنچهان کدامیک از اجسام	حرکت قطعی ۹۲
سزاوار حشرند ۱۹۴	حرکت ذاتی ۹۲
در احکام وجوب غیری یعنی	حرکت عرضی ۹۲
وجوب معلول نسبت بعلة ۱۷	حرکت سریع ۹۲
در احکام علل اربعه با اختصار ۳۸	حرکت بطی ۹۲
در احکام علت و معلول ۳۹	حرکت جوهریه ۹۳
در احکام نفوس فلکیه ۱۳۷	حشر تمام موجودات بطور اجمال ۱۹۰
در ابطال تناسخ ۱۳۵	حشر موجودات بطور تفصیل ۱۹۰
در ابطال جزء لا یتجزی ۸۷	حقیقت وجود واحد است ۶
در اثبات تجرد نفس ۱۲۷	حقیقت نوع فصل اخیر است ۲۵
در اصول معجزات و کرامات و	حقیقت نفس کل قوا است ۱۳۲
خوارق عادات ۱۴۵	حواس ظاهره نفس حیوانی و جای
در اعتبارات ماهیت ۲۴	هریک از آنها ۱۲۲
در امور ثلاث ۱۵	حواس باطن ۱۲۵

فهرست مطالب و مندرجات

در اقسام سبق	۲۱	در حقیقت معنی قبر ، و انه روضة	
در امتناع خلاه	۹۵	من رياض الجنة او حفرة من	
در اینکه ترکیب ماده و صورت		حفر النيران	۱۷۱
اتحادیست یا انضمامی	۲۶	در حقیقت معنی حشر	۱۷۹
در اینکه نفس انسان جامع اصناف		در حقیقت مرکب	۱۸۷
فاعل است	۳۴	در خواص اجزاء	۲۶
در بحث امکان	۱۶	در دفع شبهه معدوم	۱۴
در بساطت واجب الوجود	۶۴	در ذکر اقوال متکلمین در حقیقت	
در بساطت و کیفیات آنها	۱۰۶	صفات واجب الوجود	۶۶
در بیان حمل	۳۰	در علت صوری	۳۶
در بیان اینکه کدامیک از اقسام		در علت غائی	۳۵
فاعل سزاوار حضرت حق است	۳۴	در علم واجب الوجود بمعلولات	۶۷
در بیان حقیقت علم	۵۲	در فلسفیات	۹۹
در بیان اینکه کدامیک از صفات عین		در قدرت واجب الوجود	۷۰
ذاتست و کدامیک زائد بر ذات	۶۵	در کیفیت ترکیب اجزاء حدیه	۲۵
در بیان عموم قدرت واجب	۷۰	در کیفیت ابصار	۱۲۴
در بیان بعضی از احوال نفس	۱۳۳	در ماعیت و لواحق آن	۲۴
در بیان اینکه خداوند عالم بذات		در مرجع حدوث عالم	۲۰
خویش است	۶۷	در معنی صراط	۱۹۵
در تقسیم صفات	۶۴	در نفی تعدد صانع	۶۳
درجات سلوک الی الله	۲۱۳	در نشر صحف	۱۹۸
در حقیقت جسم	۸۳	در وحدت و کثرت	۲۷
در حقیقت زمان	۹۴	درهای بهشت چیست ؟	۲۰۸



فهرست مطالب و مندرجات

۲۱۲	دوزخ با نان	۲۰۸	درهای دوزخ چیست ؟
۲۱۲	دوزخ بانان جهان صغیر		دفع شبهه تنویسه بمشرب
۲۱۲	دوزخ بانان جهان کبیر	۶۳	ارسطاطاليس
ر		۳	دلیل اول (بر اصالت وجود)
۱۴۳	راه های پیوستن بجهان مثل	۳	دلیل دوم (بر اصالت وجود)
۷۸	ربط حادث بقديم	۴	دلیل اول بر اشتراك وجود
	ردّ قانون الواحد (از نظر خواجه	۴	دلیل دوم بر اشتراك وجود
۴۰	نصیر طوسی		دلیل اول و دوم (بر عروض
۶	ردّ قول محقق دوانی	۵	وجود بر ماهیت)
۱۰۸	رعد		دلیل سوم (بر عروض وجود
	رفع حجاب و اتصال بمفارقات	۵	بر ماهیت
۱۴۱	نوری		دلیل اسکندر افریدوسی بر اتحاد
ز			دلیل اول بر عموم قدرت واجب
۱۱۹	زلزله		دلیل دوم بر عموم قدرت
۴	زیادت وجود بر ماهیت	۷۱	واجب الوجود
س			دلیل سوم بر عموم قدرت
۱۹۱	ساعت قیامت	۷۸	دلیل اول در ربط حادث بقديم
	ستارگان ثوابت را چرا ثوابت		دلیل اول بعبارت دیگر (در ربط
۱۰۲	گفتند ؟	۷۸	حادث بقديم)
۱۱۸	ستاره ذو ذنب	۷۹	دلیل دوم در ربط حادث بقديم
	سرّ پیوستن نفوس و عقول	۸۵	دلیل فصل و وصل
۱۳۹	بیگد یگر	۸۵	دلیل قوه و فعل
۱۰۰	سماء چیست	۲۱۰	دوزخ

فهرست مطالب و مندرجات

ش	صورت نوعیه	ش
شبهه ابن کمونه	۶۳	۸۹
شبهه آکل و مأکول	۱۶۸	صورتها که بر منطقه البروج است
شجره زقوم	۲۱۶	۱۰۳ چگونه اند؟
شجره طوبی	۲۱۷	۱۰۴ صورتهای شمالی کدامند؟
شریعت ظاهر و باطن و اول و آخر		۱۰۵ صورتهای جنوبی کدامند؟
دارد	۱۳۸	ط
شکل چیست؟	۹۵	طبقات عناصر
شیخ الرئيس ابوعلی سینا	۱۳۰	۱۰۶ طبقات مردم در روز قیامت
ص		۲۰۲ طبقیات
صادر اول عقل اول است	۷۶	۸۳ طبعیات
صاعقه	۱۰۹	۸۷ طینت
صدر افعال شکفت انگیز از نفس		ع
انسان و تفاوت نبوت و کفایت	۱۴۹	عجب ذنب چیست؟
صراط از موی بازیگتر است	۱۹۶	۱۷۳ عدد ثوابت
صراط از شم شیر برنده تر است	۱۹۶	۱۰۲ عرض
صفات سلمیه	۶۵	۲۴ عروض وجود بر ماهیت
صفات حقیقیه محضه	۶۵	۵ عقل نظری و عقل عملی
صفات حقیقیه ذات اضافه	۶۵	۱۲۸ علّت و معلول
صفات اضافیه محضه	۶۵	۳۲ علّت مادی
صورت از هیولی جدا نمیشود	۸۸	۳۷ علم واجب الوجود باشیاء بعقل بسیط
صورت جسمیه	۸۸	۶۹ اضافه اشراقیه است
صورت از هیولی جدا نمیشود	۸۹	۷۶ عنصر
		ف
		فاعل بالتجلی
		۳۳

فهرست مطالب و مندرجات

ق	۳۲	فاعل باخالف
۸۲	۳۳	فاعل بالعناية
۱۳۵	۳۳	فاعل بالقصد
۱۷	۳۳	فاعل بالجبر
۱۲۶	۳۴	فاعل بالتسخير
۱۲۶	۳۴	فاعل بالطبع
۱۲۷	۳۴	فاعل بالقسر
۱۱۳	۸۸	فاعل مفارق
قول حکماي مشاء در تعدد حقیقت	۵۹	فايده (در معنی یا غایه منای)
۶	۱۹	فرق حادث دهری و حادث زمانی
قول محقق دوانی (در حقیقت وجود)	۲۷	فرق بین تشخیص و تمیز
۲۰	۱۳۸	فرق بین شریعت و نبوت و سیاست
۲۰	۴۸	فرق حال و ملکه
۲۱	۴۸	فرق کلمات لنظیه و الهیه
۳۶	۷۴	فرق کلام و تسبیح
۳۶	۷۴	فرق حمد و تسبیح
۴۵		فرق اجزاء ذیمة راطیس و
قول صدر المتألهین در اسفار (در	۸۴	متکلمین
اثبات صانع)		فرق هیولای دنیا و هیولای آخرت
۶۰	۲۷۸	چیست ؟
قول ناصر خسرو در اثبات صانع	۵۶	فعل
۶۰	۱	فلسفه
۶۲	۱۰۰	فلک چیست ؟

فهرست مطالب و مندرجات

قول ثالث ملطی ۹۷ قول ثنوی مذهبان در پیدایش عالم ۹۷ قول محقق خفري در تأویل سخن ۹۷ ثنوی مذهبان ۹۷ قول ذیه قراطیس در پیدایش عالم ۹۷ قول انکساغورس در پیدایش عالم ۹۸ قول حر نانیون در مبدأ عالم ۹۸ قول فیثاغورس در مبدأ عالم ۹۸ قول اهل طبایع بر ازلت عالم ۹۸ قول ناصر خسرو در ردّ سخن اهل طبایع و بیان اینکه او را مدبری هست ۹۸ قول ابوریحان بیرونی در فلکها ۱۰۱ قول ناصر خسرو در فلکها ۱۰۲ قول محقق سبزواری در طبقات هوا ۱۰۷ قول زین الدین عمر بن سهلان ساوی در طبقات هوا ۱۰۷ قول شیخ الرئيس ابوعلی سینا در طبقات هوا ۱۰۷ قول ابن سینا در پیدایش این ۱۱۲ قول ارسطاطالیس در نفوس سماوی ۱۲۱	قول محیی الدین عربی (در علم وجود) ۶۸ قول افلاطون الهی (در علم واجب الوجود) ۶۸ قول شیخ اشراق (در علم واجب الوجود) ۶۸ قول ثالث ملطی (در علم واجب الوجود) ۶۸ قول انکسیمایس و بوعلی سینا و ابو نصر فارابی (در علم واجب الوجود) ۶۸ قول فروریوس حکیم (در علم واجب الوجود) ۶۹ قول شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی (در سمع و بصر واجب ۷۳ قول خواجه نصیر الدین طوسی در صدور عقل ۷۷ قول شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی (در کیفیت صدور کثرت) ۷۸ قول متکلمین در باره مکان ۹۴ قول حکمای مشاء در باره مکان ۹۴ قول ارسطاطالیس در قدم عالم ۹۷
--	--

فهرست مطالب و مندرجات

قول صاحب اخوان الصفا ۱۳۶ قول شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی (در تناسخ) ۱۳۷ قول یوزاسف حکیم تناسخی (در تکرار نقوش نفس ملکی) ۱۳۷ قول صدر المتألهین شیرازی (در تکرار صورتهای نفس فلکی) ۱۳۷ قول ابو نصر فارابی و شیخ الرئيس ابوعلی سینا در معاد جسمانی ۱۶۱ قول صدر المتألهین در رد کفّار ابو نصر فارابی و شیخ الرئيس ابوعلی سینا ۱۶۱ قول شیخ الرئيس ابو علی سینا در معاد ۱۶۷ قول ابویزید وقوافی در معنی عجب ذنب ۱۸۴ قول مجیب الدین عربی (در معنی عجب ذنب) ۱۸۴ قول ملا صدری در معنی عجب ذنب ۱۷۴ قوه و فعل ۲۴ قیامت صغری و قیامت کبری ۱۹۴	قول شیخ الرئيس ابو علی سینا در نفوس سماوی ۱۲۲ قول فخر رازی در نفوس سماوی ۱۲۲ قول فیلسوفان در نفوس سماوی ۱۲۲ قول نظامی عروضی در حواس ظاهر ۱۲۲ قول شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی در کیفیت ابصار ۱۲۴ قول صدر المتألهین در کیفیت ابصار ۱۲۵ قول نظامی عروضی در حواس باطن ۱۲۵ قول فارابی در بیان عقل نظری و عملی ۱۲۹ قول محقق سبزواری در تفسیر شجره زیتونه ۱۳۰ قول شیخ الرئيس ابوعلی سینا در تأویل آیه آنس من جانب الطوریناراً ۱۳۰ قول محقق سبزواری در تفسیر آیه نور ۱۳۰ قول مولانا جلال الدین رومی در تأویل آیه لاشرقیه ولا غربیه ۱۳۱ قول صدر المتألهین در ابطال تناسخ ۱۳۵
--	---

فهرست مطالب و مندرجات

۲۰۶	ماهیت دوزخ	۷۹	کائنات جو
۵۸	ماء شارحه چیست ؟	۱۱	کثرت وجود بماهیات است
۵۴	متی	۴۵	کم
۸۱	مثل افلاطونی	۴۵	کم متصل
	مجموع جواهر و اعراض را بتازی	۴۷	کم منفصل
	مقولات عشر و بیونانی قاطیغو		کواکب منقضه و ذوات اذتاب و
۴۲	ریاس خوانند	۱۱۵	دیگر علا متها
۹۳	محرك غیرك متحر است	۴۷	کیف
۵۰	محسوس بحس بصر	۴۸	کیفیات نفسانی
۵۰	محسوس بحس سمع	۴۸	کیفیات مختصه بکمیات
۵۱	محسوس بحس شم	۴۹	کیفیات استعدادیه
۵۱	محسوس بحس ذوق	۵۰	کیفیات محسوسه
۵۱	محسوس بحس لمس	۷۷	کیفیت صدور کثرت درعالم
۲۱۱	محل آلام		کیفیت حصول تکثر از نظر شیخ
۷۲	مذهب جبر چه میگویند ؟	۷۹	اشراق
۶۹	مراتب علم واجب الوجود		کیفیت پدید آمدن ابر ، باران ،
۲	مسائل فلسفه		شبشم ، ژاله ، باد ، رعد ، برق ،
۶۴	مشرب افلاطون	۱۱۱	صاعقه
۵۵	مضاف	م	
۱۱۹	معادن	۷۸	ماده
۱۱۵	معاد روحانی		ماده آخرت لطیف تر از ماده دنیا
۱۵۸	معاد روحانی بطور اختصار	۱۷۷	است
۱۵۸	معاد جسمانی	۲۰۵	ماعیت بهشت

فهرست مطالب و مندرجات

۱۹۲ نفخ صور ۱۲۱ نفس ۱۲۷ نفس ناطقه و واجب الوجود صرف وجود و وجود ۵ صرف است ۲ وجود ۷ وجود ذهنی ۵۵ وضع ۲۰۲ وقایع سحرای محشر ه ۱۱۵ هاله ۶۷ هر مجرّی عاقل است هر مرتبه‌ای حکمش در مرتبه دیگر ۱۴۴ سرایت میکند ۸۹ هیولی ۸۹ هیولی و صورت بهم محتاجند	معاد جسمانی بعقیده اهل شرع ۱۶۳ معاد جسمانی بنظر دقیق فلسفی ۱۶۴ معدوم بعینه عود نمیکند ۱۲ مفوضه چه میگویند؟ ۷۲ مقصود واجب الوجود از ایجاد عالم ۷۴ مکان ۹۴ مکان طبیعی چیست؟ ۹۵ مارك در هريك از اقسام سبق ۲۳ مناط صدق در قسمه ۱۴ مواد ثلاث ۱۶ موضوع ۸۶ موضوع فلسفه الهی و طبیعی ۲ میزان اعمال نفوس ۲۰۱ میزان اعمال ابدال و اوتاد و اقطاب ۲۰۱ ن نبوات و منامات ۱۳۹ نشأه‌های انجمن ۱۸۲
--	--



فهرست اعلام و فرق و مآخذ
و کتب و اماکن

فهرست اعلام و فرق

۴	ابوموسی اشعری
۸۲ ، ۸۱	ابو نصر
۶۸ ، ۶۲ ، ۱۸	ابونصر فارابی
۱۶۲ ، ۱۶۱ ، ۸۱	
۱۷۴	ابونزید و قوافی
۱۶۴	ابی جعفر
	اثیر الدین مفضل بن عمر الا بهری
۱۱۳ ، ۱۱۹	
۱۳	الخطیب الرازی
۱۳۶	اخوان الصفا
۶ ، ۲	احمد خراسانی
۸۱ ، ۶۳ ، ۴۴	ارسطاطالیس
۹۷ ، ۱۲۱	
۱۰۱	ارسطو طالیس
۴۲ ، ۲۳	ارسطو
۹	اسکندر
۹	اسکندر افریدوسی
۲۰	اسنیقوس
۶۶ ، ۴	اشاعره
۶۶ ، ۲۱ ، ۵ ، ۴	اشعری
۶۴ ، ۲۳ ، ۲۰ ، ۱۸	افلاطون
۱۳۵ ، ۱۳۴ ، ۸۲ ، ۸۱ ، ۶۸	
۱۳۸ ، ۱۸۱	

آ	
۱۳۵	آغازیمون
۲۰	آفادامیا
۱۱۹ ، ۱۱۷	آقای دکتر معین
۱۲۳ ، ۱۲۲	
۱۱۷	آقای تقی زاده
۵۷	آقای مدرس رضوی
۱۲۱ ، ۴۶	آقای همایی
الف	
۲۱۷	ابراهیم
۲۱۵	ابراهیم خلیل
۲۰	ابرقلس
۹	ابلونوس
۱۵۵	ابلیس
۱۱۲ ، ۲	ابن سینا
۶۳	ابن کمونه
۱۷۴	ابوحامد غزالی
۴	ابو الحسن اشعری
۱۱۱	ابوحنیفه اسکافی
۸۸ ، ۴۶	ابوریحان بیرونی
۱۰۰ ، ۱۰۱ ، ۱۰۵ ، ۱۱۷	
۱۱۴	ابوعلی عبدالله بن سینا
	ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود
۲۰	البلخی الکعبی

فہرست اعلام و فرق

۴	جہمیہ	۱۸۲	افلاطن
		۲۱۸	اقلیدس
	ح	۶۲	امام فخر رازی
۱۸۶ ، ۱۴۱	حافظ	۱۳	امام الرازی
۱۶۴	حجۃ الاسلام غزالی	۷۳	امامیہ
۹۸	حر نائیون	۱۳۵ ، ۳۶ ، ۲۰	انباؤفلس
۱۹۲	حسن بصری	۹۷	انکسا غورس
۱۸۸ ، ۱۵۸	حکیم سنائی	۶۸	انکسیمایس حکیم
۱۷۰ ، ۷۲ ، ۷۱	حکیم عمر خیام	۱۹۱	اوحد الدین
۱۷۶		۹	اورینگن
۱۶۴	حلیمی	ب	
۲۱۹	حیدر	۱۷۶	بدیعی سجانندی
	خ	۱۱۴	بوعلی
۱۱۱	خاقانی	۱۶۸ ، ۱۰۷ ، ۱۳ ، ۶	بوعلی سینا
۵۷	خواجہ	۱۸۳	بویحیی
۱۱۶	خواجہ ابو حاتم مظفر اسفراری	۴۶	بیرونی
	خواجہ ابو الہیثم احمد بن حسن	ث	
۵۴ ، ۵۳ ، ۴۵ ، ۴۴ ، ۳۷	جر جانی	۹۳ ، ۶۸	ٹالیس ملطی
۱۱۴	خواجہ بوعلی	۶۳	ٹوہ
، ۳۹	خواجہ نصیر الدین طوسی	۹۷	ٹوی مذهبان
، ۴۷ ، ۴۶ ، ۴۴ ، ۴۳ ، ۴۲		ج	
، ۵۶ ، ۵۵ ، ۵۱ ، ۵۰ ، ۴۸		۱۸۳	جبرئیل
۹۶ ، ۸۳ ، ۷۷ ، ۷۱ ، ۶۱		۱۴۸	جلالی نائینی

فهرست اعلام و فرق

۱۶۰، ۱۴۰، ۱۳۷، ۱۰۸، ۱۰۳	خیام ۱۰۵، ۱۷۰، ۱۸۰،
۱۶۵، ۱۶۳	۲۰۷، ۲۰۵
سقراط ۸۱، ۱۳۵، ۱۵۵، ۱۸۱	د
۱۸۲	دبیرسیاقی ۱۱۵، ۱۰۹
۱۰۱ سلمان ساوجی	دکتر ذبیح الله صفا ۲۰، ۹
۹۹ سوزنی	دهخدا ۹۹
سیّد داماد ۲۳، ۷۰، ۸۲	ذ
سیّد سند صدر الدین ۲۶	ذیعراقطیس ۲۰، ۳۶، ۸۴
سیّد مرتضی ۱۶۴	۸۵، ۹۷
ش	ر
شبستری ۴، ۱۵۷	رازی ۲۰
شرف الدین محمد مسعود مروزی	راغب اصفهانی ۱۶۴
۱۱۲؛ ۱۰۹	رودکی ۱۱۰
شهرستانی ۱۴۸	ز
شهمردان بن ابی الخیر ۱۱۸	زین الدین عمر بن سهلان ساوی
شیخ ابی الحسن علی بن عبدالله بن	۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۴
۱۱۷ ابی زرع الفاسی	زینون ۲۰
شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی ۳،	س
۱۵، ۴۵، ۴۸، ۷۳، ۸۷،	سبزواری ۸، ۱۱، ۱۲، ۱۳،
۷۹، ۸۰، ۸۲، ۱۲۴، ۱۳۰،	۱۶، ۲۸، ۳۵، ۳۹، ۴۳،
۱۳۷، ۱۴۲، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۵،	۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۵۲،
شیخ الرئيس ابوعلی سینا ۳۳،	۵۴، ۵۵، ۶۷، ۷۶، ۷۹،
۶۸، ۸۲، ۸۴، ۸۵، ۸۸،	۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۶، ۸۷،
	۸۸، ۹۰، ۹۲، ۹۵، ۹۶،

فهرست اعلام و فرق

علائی	۲	۹۶ ، ۱۰۷ ، ۱۱۰ ، ۱۱۵ ،
علامه طوسی	۱۶۴	۱۱۷ ، ۱۲۰ ، ۱۲۲ ، ۱۲۴ ،
علی بن ابیطالب عليه السلام	۲۱۸	۱۶۱ ، ۱۶۲ ، ۱۶۷ ، ۱۶۹ ،
عنصری	۱۰۰	شیخ الرئيس ۱۳ ، ۳۴ ، ۸۸ ، ۱۶۸ ،
		شیخ مفید ۱۶۴
ف		ص
فارابی	۶ ، ۱۸ ، ۴۲ ، ۶۲	صادق هدایت ۱۷۰ ، ۱۸۰
	۶۳ ، ۱۲۹ ، ۱۴۸	صدر المتألهین ۳ ، ۶ ، ۷ ، ۱۱ ،
فخر رازی	۶۳ ، ۱۲۲ ، ۱۹۲	۱۳ ، ۱۴ ، ۱۹ ، ۲۰ ، ۲۶ ،
فرخی	۱۱۱	۲۸ ، ۳۱ ، ۳۴ ، ۴۵ ، ۴۹ ،
فرخی سیستانی	۱۰۹	۶۰ ، ۷۹ ، ۸۱ ، ۱۲۴ ، ۱۲۵ ،
فردوسی	۹۹	۱۲۷ ، ۱۳۵ ، ۱۳۷ ، ۱۴۷ ،
فروریوس	۹ ، ۲۰ ، ۶۹	۱۶۱ ، ۱۶۲ ، ۱۶۴ ، ۱۶۵ ،
فیثاغورس	۹۸ ؛ ۱۳۵ ؛ ۱۸۱ ؛ ۱۸۲	۱۶۶ ، ۱۶۷ ، ۱۷۰ ، ۱۷۲ ،
ق		۱۷۳ ، ۱۷۴ ، ۱۷۶ ، ۱۷۷ ،
قاضی ابویزید دهبوسی	۱۶۴	۱۸۰ ، ۱۸۲ ، ۱۸۵ ، ۱۹۰ ،
قزوینی	۱۸۶	۱۹۲ ، ۱۹۸ ، ۲۰۸ ، ۲۰۹ ،
قطب الدین شیرازی	۵۷ ؛ ۱۳۵ ؛	۲۱۱ ، ۲۱۹
	۱۳۶ ؛ ۱۳۷	
قوشچی	۷۱	صدرالدین هاطلی ۱۱
قیصری	۶۱ ، ۲۰۹ ، ۲۱۰	ع
ک		عبدالرزاق لاهیجی ۳۹
کر امیه	۶۷	عزرائیل ۱۸۳
کسری	۲۱۸	عزالدین محمود بن علی کاشانی ۱۲۱

فہرست اعلام و فرق

محبی الدین عربی ۶۱، ۶۸، ۱۶۶	کعبی ۲۰، ۱۶۴
۱۷۴، ۱۸۶، ۱۹۲، ۲۱۹	کیکاس ۲۱۸
محبی الدین ۲۱۵	ل
مختاری غزنوی ۱۱۱	لقمان ۱۵۵
مدرس رضوی ۱۵۸، ۱۸۸	لونگین ۹
مرحوم تقوی ۱۷۶	م
مسعود سعد ۱۱۱	مجموعہ ۶۷
مسعودی مروزی ۱۱۳	مجموعہ رسائل خواجہ نصیر الدین
معتزلہ ۱۲، ۲۰، ۲۱، ۶۶، ۶۸	۴۰
۷۳، ۷۱	محقق سبزواری ۷، ۱۲، ۱۳
معین ۱۰۷	۱۹، ۳۱، ۴۳، ۴۵، ۴۷
ملاصدرا ۶، ۳۶، ۴۹، ۱۳۳	۵۱، ۵۴، ۵۶، ۵۸، ۶۱
۱۳۹، ۱۴۹، ۱۷۴، ۱۷۸، ۱۸۵	۶۲، ۶۶، ۶۷، ۷۶، ۸۱
۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۷، ۲۰۰	۸۲، ۸۶، ۹۵، ۱۰۶، ۱۰۷
ملا عبد الرزاق لاهیجی ۱۰۳:۱۰۲، ۳۹	۱۳۰، ۱۳۷، ۱۶۰، ۱۶۵
منوچہری ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۱۹	محقق خفری ۹۷
میبدی ۱۱۹	محقق دیانی ۶
میر سید شریف جرجانی ۲۶	محمد بن سرخ نیشابوری ۳۷، ۴۴
میر محمد باقر داماد ۸۱	۴۵، ۵۳، ۵۴
مولانا ۱۸۱	محمد بن عبد اللہ ۱
مولانا جلال الدین رومی ۱۳۱، ۱۸۰	محمد بن کرام ۷۶
مولای متقیان علی بن ابیطالب ۲۱۸	محمد بن مسعود مروزی ۱۱۴، ۱۱۵
مولوی ۱۲۸، ۱۴۰، ۱۷۸، ۱۸۱	محمد الشہرستانی ۸۳

فهرست اعلام و فرق

۱۱۷ ؛ ۱۲۲ ؛ ۱۲۳ ؛ ۱۲۵ ؛		ن	
۱۲۶		ناصر خسرو ۱۸ ؛ ۲۱ ، ۳۷ ، ۶۰	
۱۴۶	نوح	۷۲ ، ۹۸ ؛ ۹۹ ، ۱۰۲ ؛ ۱۲۲	
۲۱۸	نوذر	۱۲۳ ؛ ۱۳۴ ؛ ۱۴۱ ؛ ۱۴۳ ؛ ۱۴۵	
۱۷۸	نیکلسون	۱۴۶ ؛ ۱۴۹ ؛ ۱۵۰ ؛ ۱۵۱ ؛ ۱۵۳	
	و	۱۵۶ ؛ ۱۵۹ ؛ ۱۶۲ ؛ ۱۶۶ ؛ ۱۶۷	
۲۰	واصل بن عطا	۱۶۹ ؛ ۱۷۲ ؛ ۱۷۵ ؛ ۱۷۹ ؛ ۱۸۱	
	ه	۱۸۳ ؛ ۱۸۴ ؛ ۱۸۵ ؛ ۱۸۹ ؛ ۱۹۵	
۱۷۰ ؛ ۱۶۹ ؛ ۱۰۶ ؛	هدایت ۱۰۶ ؛ ۱۶۹ ؛ ۱۷۰	۱۹۶ ؛ ۱۹۹ ؛ ۲۰۱ ؛ ۲۰۷ ؛ ۲۱۱	
۱۷۶ ؛ ۲۰۵ ؛ ۲۰۷		۲۱۲ ؛ ۲۱۵ ؛ ۲۱۸	
	ی	ناظم الاطبباء ۱۴ ؛ ۶۷	
۱۱۱ ؛ ۹۹	یمینی	نصیر الدین طوسی ؛ ۴۹ ؛ ۵۰ ؛ ۵۱	
۱۳۷	یوزاسف	۵۵ ؛ ۵۶	
۱۵۵	یوسف	نظامی ۵۹ ؛ ۱۱۹	
۱۵۵	یونس	نظامی عروضی سمرقندی ۱۰۷	



فهرست ماخذ و کتب

ب	آ
برهان قاطع ۱۰۱	آثار علوی ۱۱۵
ت	آئند راج ۳۲
تاریخ علوم عقلی ۲۰ ، ۹	الف
تاریخ مدینه فاس للشیخ ابی الحسن	اثولوجیا ۸۱
علی بن عبدالله بن ابی زرع فاسی ۱۱۷	ارغنون ۴۲
تاریخ معجم ۵۷	اساس الاقتباس ۴۲ ، ۴۴ ، ۴۶
تجربید ۶۱ ؛ ۳۹	۴۷ ، ۴۸ ، ۴۹ ، ۵۰ ، ۵۱
تجربید الاعتقاد ۳۹	۵۴ ، ۵۵ ، ۵۶ ، ۵۷
ترانه های خیام (مصحح هدایت)	اسفار ۳ ، ۶ ، ۷ ، ۱۱ ، ۱۳
۱۰۶ ؛ ۱۶۹ ؛ ۱۷۰ ؛ ۱۷۱ ؛ ۱۷۵	۱۴ ، ۲۴ ، ۲۸ ، ۳۴ ، ۳۶
۱۷۶ ؛ ۱۸۰ ؛ ۲۰۵ ؛ ۲۰۶ ؛ ۲۰۷	۴۲ ، ۴۵ ، ۴۹ ، ۶۰ ، ۱۷۴
ترجمان القرآن جرجانی ۱۱۰	۱۷۵ ، ۱۷۸ ، ۱۸۲ ، ۱۸۵ ، ۱۹۰
تفسیر عزیزی ۱۱۲	۱۹۱ ، ۱۹۷ ، ۲۰۰ ، ۲۱۸
ج	اشارات ۸۸ ، ۹۶ ، ۱۳۰
چهار مقاله ۱۰۶ ؛ ۱۱۷ ؛ ۱۲۳	الانیس المطرب روض القرطاس فی
۱۱۹ ؛ ۱۲۶	اخبار ملوک المغرب ۱۱۷
ح	التفهیم ۴۶ ، ۸۸ ، ۹۱ ، ۱۰۰
حکمت الهی ۶	۱۰۱ ، ۱۰۲ ، ۱۰۴ ، ۱۰۵ ، ۱۱۷
حکمة الاشراق ۷۹ ، ۱۴۲	۱۱۹
حکمة المتعالیة معرف باسفار ۱۲۴	الرسالة السنجریة فی الکائنات
حکیم سنائی ۱۵۸	العنصریة ۱۱۰ ، ۱۰۷
د	ایساغوجی ۹
دانشنامه علائی ۶ ؛ ۲	

فهرست ماخذ و کتب

دیوان حکیم سنائی	۱۸۸	ش	
دیوان منوچهری	۱۰۹	شرح اشارات	۸۴ ، ۹۶
دیوان ناصر خسرو	۱۰۶ ؛ ۱۰۲	شرح تجرید قوشچی	۷۱
۱۳۳ ؛ ۱۳۴ ؛ ۱۴۲ ؛ ۱۴۵ ؛ ۱۴۷		شرح حکمة الاشراق	۷۸ ، ۱۳۵
۱۵۰ ؛ ۱۵۲ ؛ ۱۶۲ ؛ ۱۶۳ ؛ ۱۶۶			۱۳۶ ؛ ۱۳۷
۱۶۷ ؛ ۱۶۹ ؛ ۱۷۱ ؛ ۱۷۲ ، ۱۷۳		شرح فصوص	۲۰۹ ، ۲۱۰ ؛ ۲۱۵
۱۷۵ ، ۱۷۶ ، ۱۷۹ ، ۱۸۰ ، ۱۸۲		شرح منظومه سبزواری	۶ ؛ ۷ ؛ ۸
۱۸۳ ، ۱۸۴ ، ۱۸۵ ، ۱۸۹ ، ۱۹۰			۱۱ ؛ ۱۲ ؛ ۱۳ ، ۱۵ ؛ ۱۶ ؛ ۱۹
۱۹۶ ، ۱۹۹ ، ۲۰۰ ، ۲۰۱ ، ۲۰۲			۲۰ ؛ ۲۵ ؛ ۲۶ ؛ ۲۸ ؛ ۳۵ ؛ ۳۹
۲۰۳ ، ۲۰۴ ، ۲۰۶ ، ۲۰۷ ، ۲۰۸			۴۳ ؛ ۴۴ ؛ ۴۵ ؛ ۴۶ ؛ ۴۷ ، ۵۲
۱۱۲ ، ۱۱۳ ، ۲۱۴ ، ۲۱۵ ، ۲۱۸			۵۴ ؛ ۵۵ ؛ ۵۶ ؛ ۶۱ ؛ ۶۷ ؛ ۷۶
۲۱۹ ، ۲۲۰			۷۹ ، ۸۰ ، ۸۶ ، ۸۷ ؛ ۸۸ ؛ ۹۰ ؛ ۹۱
			۹۵ ، ۹۶ ؛ ۱۰۳ ؛ ۱۰۷ ، ۱۰۸ ؛ ۱۲۷
			۱۳۷ ، ۱۴۰ ، ۱۵۹ ؛ ۱۶۰ ؛ ۱۶۵
		شرح هدایه مبینی	۱۱۳ ، ۱۲۰
			۱۲۵
		شروق الحکمة في شرح الاسفار	
		و المنظومه	۱۱
		شفا	۸۵ ، ۱۰۷ ، ۱۰۸ ، ۱۱۰
			۱۱۲ ، ۱۱۴ ، ۱۱۵ ، ۱۱۷ ، ۱۱۸
			۱۲۰ ، ۱۶۷ ، ۱۶۸ ، ۱۶۹ ، ۱۷۳
		شوارق	۲۳ ، ۳۹ ، ۵۹ ، ۶۴
		شواهد الربوبیه	۷ ، ۱۲۷ ، ۱۳۳
			۱۳۸ ، ۱۴۷ ، ۱۴۹ ، ۲۰۹
رساله آثار علوی	۱۰۱ ، ۱۱۳		
	۱۱۴ ، ۱۱۶		
رساله اثبات واجب	۶۲		
رساله سنجریه	۱۰۹ ، ۱۱۴		
رساله کمالیه	۶۳		
رسائل	۱۹		
رسائل اخوان الصفا	۱۷۷		
	ز		
زاد المسافرين	۱۹ ، ۲۱ ، ۳۷		
	۶۰ ، ۹۸ ، ۹۹		

فهرست ماخذ و کتب

ل	ص
۱۱۰ لغت فرس اسدی	صراح اللغه ۱۴، ۲۰، ۲۳، ۱۱۹
۱۱۰؛ ۹۹؛ ۴ لغت نامه دهخدا	۱۲۱، ۱۳۲، ۱۴۲
۱۱۱؛ ۱۱۲، ۱۱۹؛ ۱۹۶	صباح الفرس ۱۱۹
م	غ
۱۷۲، ۱۶۵؛ ۱۳۹ مبدأ و معاد	غرفرائد ۸۰، ۸۱، ۸۲
۲۰۸، ۱۷۳	غیاث اللغه ۱۰، ۳۲، ۴۱؛ ۵۵
۱۷۸ مثنوی نیکلسن	۱۱۹؛ ۱۲۱؛ ۱۳۲؛ ۱۳۵
۲۱۸ مجسطی	۱۳۸، ۱۹۶
مجموعه رسائل انتشارات دانشگاه ۶۲	ف
۱۲۱ مصباح الهدایه	فتوحات (مکئی) ۱۷۴، ۱۸۶
۳ مطول تفتازانی	۱۹۳؛ ۲۱۹
۷ مفتاح العلوم سکاکی	فرهنگ نفیسی ۲۰
۱۴۸ ملل و نحل	فصوص (فارابی) ۶، ۳۳
۱۹۶، ۵۵، ۷ منتهی الارب	۶۱، ۶۲؛ ۶۳؛ ۱۴۸؛ ۱۶۶
۵۴ منطق (تألیف نگارنده)	ق
۸۱ منظومه سبزواری	قاموس ۱۷۴
ن	قبسات ۸۱
۱۱۸ نزهت نامه علایی	ک
۷۱ نقد معانی	کشف المراد ۶۱
۱۳۸ نوامیس	ص
ه	کاه شماری ۱۱۸
۱۱۹ هدایه میبدی	کوه مراد ۲۰، ۱۰۲؛ ۱۰۳

فهرست اماکن

آندلس	۳۷	طوس	۱۱۲ ، ۱۱۴
بابل	۱۳۵	عراق	۳۷
باورد	۱۱۴	فارس	۱۳۵
برلین	۳۷ ، ۶۰ ، ۹۸	فرغانه	۱۱۲
بیروت	۱۷۷	قم	۳۹
تهران	۶۱ ، ۱۳۱	ماچین	۳۷
چین	۳۷ ، ۱۳۵	مصر	۱۳۵ ، ۱۵۵
سقلاب	۳۷	هند	۱۳۵
طبرستان	۱۱۲	یونان	۱۳۵

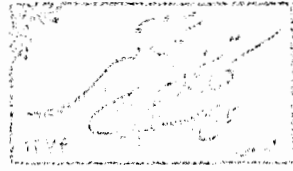
غلطنامه

صواب	خطاه	سطر	صفحه
تقوم	تقدم	۱۴	۱۰
مرجح	مرحج	۸	۲۰
نسبتی	نسبی	۱۶	۵۵
الآلة	اللا له	۱۲	۶۴
تجلیات	تجیلات	۶	۷۴
طبیعیات	طبیعات	۲	۸۳
الانوار	الانور	۳	۸۶
قد لا یسته قوه	قل لا یسته قوه	۲۳	۹۰
مشهور	مشور	۱۸	۹۶
للارض	للاض	۹	۱۰۷
قطرات	فطرات	۱۹	۱۱۱
نفوس	نفوش	۴	۱۳۷
یمبر	یمبر	۴	۱۴۹
با	یا	۲۰	۱۴۹
بقا نفی انیت	بقا نفی اینت	۲۴	۱۵۷
ویا	ویا	۳	۱۶۸
استعمال	استعمال	۶	۱۷۷
و بگفته حافظ :	و باید گفت	۲۱	۱۸۶
بعوید	بعویند	۵	۲۱۶

شماره های زیر را اصلاح کنید

ص	س	خطا	صواب
۲۲۴	۱۱	۴۸	۸۴
۲۲۵	۴	۸۵	۵۸
۲۲۷	۲۴	۹۰	۹۱
۲۲۸	۲، ۳، ۴، ۶، ۹۰	۹۰	۹۱
۲۳۰	۴	۲۱۲	۳۱۳
۲۳۰	۱۳		۹
۲۳۱	۲۲	۷۶	۸۶
۲۳۲	۲	۳۲	۳۳
۲۳۲	۱۵	۴۸	۷۴
۲۳۲	۲۱	۲۷۸	۱۷۸
۲۳۲	۲۳	۶۰	۶۱
۲۳۳	۷	۹۸	۹۷
۲۳۴	۱۷، ۱۹	۱۸۴	۱۷۴
۲۳۵	۲	۷۹	۱۰۸
۲۳۵	۲۱	۷۸	۸۷
۲۳۵	۲۲	۱۱۵	۱۵۶

لفظ نشأ در چند موضع «نشأه» طبع شده ؛ لطفاً آنرا اصلاح فرمایید
غیاث اللغات ، غیاث اللغه نوشته شده .



فہرست انتشارات دانشکدہ ادبیات اصفہان

- | | |
|-------------------------------|---|
| ۱ - مقامات حمیدی | بتصحیح آقای سید علی اکبر ابرقوئی (۱۳۳۹) |
| ۲ - نقد فلسفہ | تألیف غلامحسین آہنی |
| ۳ - الادب الوجیز للولد الصغیر | بتصحیح غلامحسین آہنی |
| ۴ - مشاعر | ترجمہ و توضیح بقلم غلامحسین آہنی (۱۳۴۰) |