

فقه و عرفان ایران ۹۰.

ترجمه
رساله الصخویه
شیخ رئیس ابوعلی مینا

از
مترجمی نامعلوم

بیاض و مقدمه و تعلیقات

حسین خدیو جم

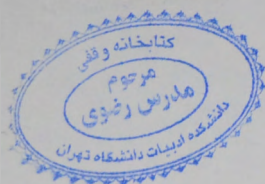


انستیتوت بنیاد فرهنگ ایران

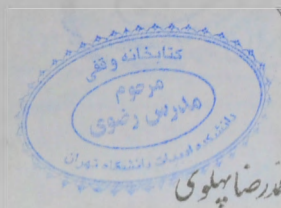
۱۱۲۰

کتابخانه استاد مدرس رضوی
وقف کرده زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه تهران - ۱۳۷۱ شمسی

۷۵



کتابخانه استاد مدرس رضوی
دفع کرده زبان و ادبیات فارسی
۱۳۷۱ شمسی
دانشگاه تهران -



فرمان

اعلیحضرت بهایون محمد رضا پهلوی
شاهنشاه آریامهر

کتابخانه استاد مدرس رضوی
وقف کرده زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه تهران - ۱۳۷۱ شمسی

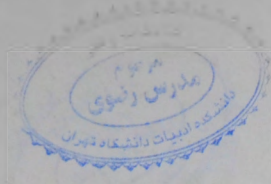
بنیاد فرهنگ ایران

روایات اتمقاری

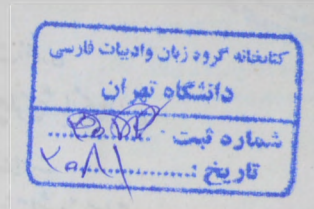
علی حضرت فرح پهلوی شهبانوی ایران

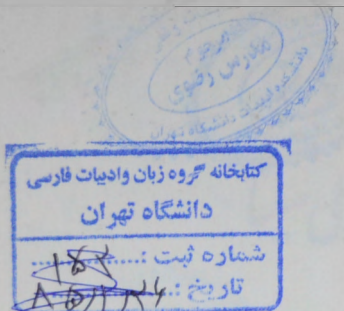
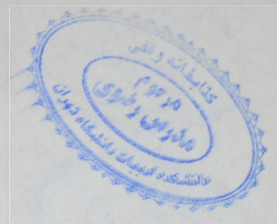
نیابت یاست

والا حضرت شاه پخت اشرف پهلوی



سال کوروش کبیر
و جشنای دو هزار و پانصد ساله بنیان گذاری
شاهنشاهی ایران





بیاری از آثار این بزرگان که زبان فارسی نوشته شده نیز هنوز مصورت چاپ
نشده اند یا قد است . و تحقیق دقیق درباره ضروریات ادبیات ایشان و آنچه در فرهنگ
جهان اسلامی خاص ایران یا نه بوده است نیز هنوز از مجرای ناگهانی نگذرد است .
بر این باب بنا در فرهنگ ایران می کشد که نمی تواند آنرا متنگان ایران ماند
بحکم حدیث ، آنچه به فارسی است و نوشته اند یا نه کمال و وقتی آنان را فراهم
نیامده است با دقت هر چه بیشتر قیاس کند ، در دسترس پژوهشگران بگذارد ، و درباره
آنچه به زبان عربی است ، اگر لازم باشد حتی درباره فارسی نقل کند ، یا درباره حاصل
ادبیات ای ایشان و غنای کتب که به دسترس می رسد و همان کرده اند تحقیق دقیق انجام دهد
و در دسترس فارسی زبانان بگذارد . سلسله کتاب های غنیه و غفران ایران چنین
منظور به وجود آمده است .

دیرکل بنیاد فرهنگ ایران
دکتر پرویز خانری

فلسفه و عرفان ایران « ۹ »

بزرگ سبزه‌ای

برای استاد و ارشد جناب مدرس رضوی

ترجمه

رساله اخصویه

شیخ رئیس ابوعلی سینا

از

مترجمی نامعلوم

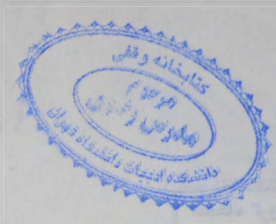
باصح و مقدمه و تعلیقات

حسین خدیو بحم



انشارات بنیاد فرهنگ ایران

« ۱۱۲ »



۲۴ / ۱۲ / ۱۳۵۰





فهرست مطالب

یازده - سی

دیباچه :

۴-۱

پیشگفتار ابن سینا [ترجمه حسین خدیوچم]

۹۶-۵

متن رساله

۷

فصل اول : در حقیقت معاد

۹

فصل دوم : در اختلاف رأیها در آن

۱۵

فصل سوم : در ابطال مذاهب تباہ

۳۵

فصل دیگر : در ابطال مذهب تناسخیان

۵۱

فصل چهارم : در آن چیز که از برای آن وی را مردم گویند...

۵۹

فصل پنجم : در آن که چیزی که حقیقت مردمی است ...

۷۷

فصل ششم : در آن که بودن معاد واجب است

۸۱

فصل هفتم : در پدید کردن احوال مردم پس از مرگ ...

۱۲۰ و ۹۸

تعلیقات

۱۲۲ - ۱۲۱

فهرست عمومی

۱۳۶ - ۱۳۳

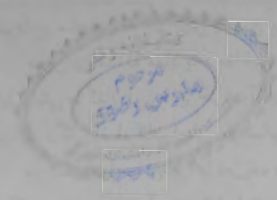
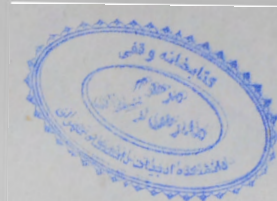
فهرست مآخذ



از این کتاب

۱۱۰۰ نسخه در زمستان ۱۳۵۰ در چاپخانه خواجه

چاپ شد



دیباچه

چون تصویر «جاودانگی» را بیشتر در آینه «رستاخیز» می‌توان دید، و به تماشای این چهره روحانی جز در پایان گذرگاه پر پیچ و خم زندگی نمی‌توان رسید، همه کاروانیان امیدوار این خاکدان - از کهن ترین روزگار - گاهی به فرمان جان و دل، وزمانی به رهبری پیشوایان روحانی خویش، به شوق جاودانه شدن، یا در آرزوی راه یافتن به جهان خلود و سرمنزله ابدی، این یگانه راه را به شیوه‌های گونه‌گون پیموده‌اند تا سرانجام به اجبار در شمار ساکنان دیار خاموشان جای گرفته‌اند؛ دیاری که هیچ‌کس از داز درونش آگاه نیست.

در پیرامون این راه جی‌یاز گشت حرف زیاد است و نتیجه‌گیری دشوار. اهل ایمان به این نتیجه رسیده‌اند که: باید همچون امیدواران تسلیم‌شد و زبان در کام کشید؛ زیرا مردمی که به آستان «امید» پناهنده شدند، و از چون و چرای بی‌حاصل لب فرو بستند، در سایه ایمان استوار - به هنگام زندگی - از رنج اندیشه مرگ و نیستی رستند، و در لحظات کوتاه و زودگذر هستی با آرزوهای شیرین «جاودانگی» هم‌آغوش گشتند، تا آن‌گاه که با خاطری آسوده از این مرز گذشتند.

اهمیت موضوع در این است که چون ساختمان درونی آدمی طوری آفریده شده که خواه ناخواه در سراسر عمر به گونه‌های متفاوت درباره فرجام زندگی و جهان پس از مرگ می‌اندیشد، ناچار پرسشهای فراوان در ضمیرش نمودار

می‌شود؛ پرسشهایی که جز کیش و آیین پاسخگویی ندارد...

بنابراین مسأله معاد یا رستاخیز از روزگاران کهن در شمار بزرگترین مسایل آیینی ساکنان این «دیر خراب آباد» جای گرفته، و برای ادیان و مذاهب به صورت رکنی از ارکان اصلی به حساب آمده است. در کتابهای آسمانی برای تعریف و توصیف رستاخیز، و سر نوشت مردم در دیگر سراسر، نکات آموزنده فراوان - در قالب داستانهای کوتاه و بلند - روایت شده.

پیامبران و پیشوایان مذهبی - برای آرامش دل‌های امیدوار - از چگونگی آن سخنان امیدبخش و دلنشین، یا حکایت‌های ترس‌آور و جانسوز، فراوان گفته‌اند.

فیلسوفان و متکلمان درباره نفی و اثباتش عقاید متفاوت بیان داشته‌اند. شاعران و نویسندگان، و صورتگران مایه‌ور - در هر عصر و زمان، متناسب با نمودارهای تلخ و شیرین زندگی - برایش نظیره‌ها سازها کرده، و تصویرهای ذهنی پر نشیب و فراز ساخته و پرداخته‌اند.

زیر کان نکته‌یاب نیز، هر گاه فرصت دم بر کشیدن پیدا کرده‌اند، بر پیرایه‌های دور از حقیقت آن انگشت انتقاد نهاده‌اند؛ بدان امید که شاید بر اثر همدارشان مردم صاحب‌دل از خواب غفلت بیدار شوند، تا آنکه با نیروی خرد راه را از چاه باز شناسند.

کوتاه سخن آنکه پس از کتابهای آسمانی و پیامبران راستین، گروهی از هوشمندان هر ملت و مذهب در پیرامون این آرزوی بزرگ، گاهی بی‌پرده اظهار نظر کرده‌اند، و زمانی با کنایه برایش دست به کار سرودن ترانه، یا نگاشتن سفرنامه‌های روحانی شده‌اند، تا از این رهگذر زمینه‌ای فراهم آورند که ممکن شود حد و رسم آن جهان بی‌انتهای درمغزهای کوچک نیز به گونه‌ای جلوه‌گر شود. تردیدی نیست که در این آثار منظوم و منثور نمودارهای بسیار از شهرهای افسانه‌ای جهان پس از مرگ ترسیم شده، و از سر نوشت مردم نیکوکار و بدکار، به هنگام رستاخیز، حکایت‌های عبرت‌آموز سودمند بیان گردیده که همه شیرین و خواندنی است؛ اما افسوس که در اینجا برای نقل نمونه‌هایی از آنها حوصله و مجال نیست ...

بنابراین باید - به شیوه گزیده گویان و کوتاه نویسان - دنباله این بحث را رها کرد و با احتیاط گفت :

شاید بتوان آن دسته از دانشوران اسلامی را که پیرامون «معاد یا رستاخیز» در قرنهای صدر اسلام - که بازار این گونه مباحث رونق داشته - به نگارش و گزارش پرداخته‌اند، به سه گروه تقسیم کرد.

۱ - گروهی که به رستاخیز ایمان استوار دارند، و برای اثبات عقاید خویش دلیل عقلی و نقلی فراوان اقامه کرده‌اند، و این گروه در همه ادوار گذشته اکثریت داشته‌اند.

۲ - گروهی که به تناسب زمان و مکان - پنهان و آشکارا - سخنانی بر زبان آورده‌اند که ظاهر بینان آنها را گواه بر ضعف اعتقاد آنان درباره رستاخیز می‌پندارند، یا آنکه چون این گروه در آثار خود برخی از عقاید و آراء دیگران را با جمله‌های طنز آمیز افسانه می‌شمارند، متهم به انکار رستاخیز گشته‌اند.

۳ - گروهی که به هنگام بحث درباره رستاخیز - چون فیلسوفان آشنا با تصوف و عرفان - راه اعتدال در پیش گرفته‌اند، و با منطق عقل به انتقاد و توضیح گفته‌های گروه موافق و مخالف پرداخته‌اند، بی آنکه خود مانند برخی شیفتگان، چشم بسته به هر گفته‌ای گردن نهند، یا خصمانه بر همه سخنان تردید آمیز خط بطلان بکشند.

به عنوان نمونه از گروه اول حکیم ناصر خسرو و امام محمد غزالی را می‌توان نام برد. ابوالعلائی معری و عمر خیام در گروه دوم جای گرفته‌اند. و ابونصر فارابی و ابن سینا از سومین گروه‌اند. کسانی که بخواهند از افکار و آراء پر دامنه گروه معتقدان، نیک آگاه شوند - اگر با زبان عربی آشنایی ندارند، اما مأخذ دست اول می‌جویند - کتابهای کیمیای سعادت غزالی و زاد المسافرین ناصر خسرو تا حدودی می‌تواند پاسخگوی آنان بوده باشد. گرچه ابن سینا در رساله اضحویه - که اینک تقدیم خوانندگان می‌شود - بسیاری از عقاید گروه موافق و مخالف را با بیانی روشن و پیراسته مطرح کرده، و ضمن بحث نیز تا حد ممکن اندکی از عقاید خویش را با تصریح یا اشاره بیان داشته است.

درمآخذ برجای مانده ازقرنهای نزدیک به روزگار ابن سینا، سبب نامگذاری این رساله از این اثر به نامهای «رساله اضحوی، واضحویه، والاضحویه فی المعاد» یاد شده است. گروهی از محققان بر اثر واژه «اضحویه» ودقت در سبك سخن مؤلف، در مقدمه این رساله، نتیجه گرفته اند که: ابن سینا به سبب فرارسیدن عید اضحی (= عید قربان) به نگارش این مختصر پرداخته تا آن را به رسم ارمغان عید تقدیم کسی دارد که از وی حقوقی بر گردن داشته، و خویشان را مدیون وی می دانسته است.

دکتر قاسم غنی می گوید: «چون این رساله در عید اضحی نوشته شده است «الاضحویه» نامیده شده...»^۱

دکتر ذبیح الله صفا، به هنگام یادآوری از دانشوران معاصر ابن سینا، می نویسد: «ابوبکر احمد بن محمد البرقی الخوارزمی [از این گروه است] که ابوعلی سینا اثر مشهور خود را به نام «رساله اضحویه فی امر المعاد» به اسم او نوشته، و در آغاز آن «ابوبکر» را به نیکویی ستوده...»^۲

دکتر یحیی مهدوی می نگارد: شیخ الرئیس این رساله را به مناسبت عید اضحی، و نبروزیه را به مناسبت عید نوروز... تصنیف کرده بوده است»^۳. ابن سینا نیز در مقدمه این رساله روی سخنش باشخصی است که «الشیخ الامین» لقب دارد، و کنیه او «ابوبکر» و نام پدرش «محمد» است، ولی از اسم اول وی نامی به میان نیاورده است.

اما به استناد نوشته ابن سینا در رساله سرگذشت، و مقدمه های رساله های اضحویه و نبروزیه، و گفته سمعانی در کتاب «الانساب»، شاید بتوان شواهدی به دست آورد تا مسلم شود که این «الشیخ الامین» همان ابوبکر احمد بن محمد برقی است که شیخ در رساله سرگذشت در حق وی چنین می گوید: «مردی دیگر همسایه ما بود که او را ابوبکر برقی می گفتند. خوارزمی بود، و هوشیار و روشنفکر. در فقه و تفسیر و زهد یگانه بود. با این همه، به علوم فلسفی گرایشی داشت. به خواهشی او کتاب «حاصل و محصول» را - در بیست مجلد - تصنیف کردم،

۱- ابن سینا، به خاتمه دکتر قاسم غنی، تهران، ۱۳۱۵، ص ۷۷

۲- جشن نامه ابن سینا، ۱۳۳۱، ج ۱، ص ۴۷

۳- فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا، ۱۳۳۳، ص ۳۷

همچنین کتاب «البر والاثم» را که در علم اخلاق است. این دو کتاب تنها نزد وی است، و او هیچ کس را عاریت نمی دهد تا از آن نسخه برگیرد.

سمعانی می نویسد: «برقی؛ (به فتح با و را، و حرف قاف در مرتبه سوم) نسبتی است به «برق» که خاندانی بزرگ از مردم خوارزم بودند، به بخارا کوچ کردند، و در آنجا اقامت گزیدند. کلمه «برق» معرب بره فارسی است، زیرا جد این قوم گوسفندار بوده است.

ابوالحسن بن ماکولا گوید: ابوعبدالله بن ابی بکر برقی - نوّه ابوعبدالله محمد برقی - «سرا گفت: جد ما امام ابوعبدالله محمد بن احمد بن یوسف بن اسماعیل بن شاه خوارزمی برقی است، که به عراق سفر کرد، و به حج رفت. و پس از بازگشت در بخارا ساکن شد. وی یکی از ادیبان و سخنوران شیوا سخن بود، و دوسر داشت؛ یکی فقیه هوشیار ابوبکر احمد، و دیگری فقیه عارف ابوحنص عمر، که هر دو زاهد و دانشمند و شاعر بودند...»

ابوبکر احمد بن محمد در ادبیات و تصوف و کلام از نام آوران پیشین بود، و کراماتی از وی مشهور است. وی اشعار نیک و ابتکاری فراوان دارد. ابن ماکولا گوید: من دیوان شعر او را دیده ام که بیشتر آنها به خط شاگردش ابن سینای فیلسوف است»^۱.

در کتاب الاکمال ابن ماکولا (ج ۱، ص ۴۸۳) عبارتی نقل شده که با اندکی اختلاف به سخن سمعانی شبیه است، و در حاشیه همین صفحه افزوده شده که: فرزند این ابوبکر به سرپرستی قضای بخارا برگزیده شد، سپس رئیس بخارا و شیخ آنجا و پیشوای مردمش گردید. او اهل دانش و فضل بود، و «شرف الرؤساء» لقب یافت.

ترجمه مقدمه
رساله نبروزیه
ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا - که خدایش بیخشاید - گوید: این رساله ای است پرفایده در معانی حروف هجائیه (= حروف مقطعه) که در آغاز برخی از سوره های قرآن جای گرفته است.

همت هر کس انگیزه ای می شود که برای بزرگداشت آیین نوروزی

۱- الانساب سمعانی، چاپ حیدرآباد، ۱۹۶۳، ج ۲، ص ۱۷۲-۱۷۳

مولانا الشیخ الامیر السید ابی بکر محمد بن عبدالرحیم - که خدای ارجمندیش را پایدار بدارد - به اندازه توانایی خویش تحفه‌ای به پیشگاه وی ارمغان برد. من نیز آرزومند شدم که در شمار یکی از هدیه دهندگان این روز جای گیرم، و با گروهی بی‌شمار در این راه همگام شوم.

اما روزگار چنان بود که مرا از دست یافتن به تحفه‌ای مادی - که شایسته گنجینه گرانبهای وی بوده باشد - باز می‌داشت. بنابراین دانش را برترین هدیه دلپسند و ارجمند ترین تحفه سزاوار تقدیم دانستم، به‌خصوص «حکمت الهی» که درخور دانشوری پیرو آیین بوده باشد، و بتواند از رازی پرده برگیرد که در شمار پیچیده‌ترین رازهای حکمت و آیین است. و از غرض پنهانی حروفی خبر دهد که در آغاز برخی از سوره‌های قرآن آمده است.

آنگاه در این زمینه رساله‌ای نگاشتم، و به آیین هدیه نوروزی تقدیم وی داشتم؛ زیرا دانش بهترین هدیه و گرامی‌ترین تحفه است، و یقین دارم که سرورم را - الشیخ الامیر السید، که خدای بزرگیش را پایدار بدارد - دلپسند خواهد شد...

اما در مقدمه رساله اضحویه - که ترجمه کامل آن در پایان این دیباچه آمده است - نکات روشن تری وجود دارد که نمایشگر آن است که ابن سینا رساله اضحویه را به روزگار جوانی نوشته است؛ و در آن هنگام آشکارا خویشتن را شاگرد و مدیون «الشیخ الامین» می‌دانسته، و در پرده یاد آور می‌شود که یکی از شاگردان استاد خصم وی شده، و استاد را نسبت به او بدبین کرده است. ولی از لحن کلام شیخ در رساله سرگذشت معلوم می‌شود که چون ابن سینا نتوانسته با تقدیم این رساله، یاد دیگر وسیله‌ای، استاد را بار دیگر بر سر مهر آورد، بعدها حقوق این استاد را نادیده گرفته، و بسیار ساده و بی‌پیرایه می‌گوید: «مردی دیگر نیز همسایه ما بود که وی را ابوبکر برقی می‌گفتند...». و اعتراف می‌کند که کتاب «حاصل و محصول» را در بیست مجلد، و کتاب «البر والاثم» را در دو مجلد برایش نوشته است. بنابراین نگارش همین دو کتاب می‌تواند گواه بوده باشد بر این که ابن سینا از دانش و یاری این مرد برخوردار بوده است. اما درباره مطالب رساله سرگذشت اگر در صحت انتساب آن به شیخ تردید

نشود - باید گفت: بی‌همتا بودن بوعلی در دانش‌های مختلف، وی را گرفتار اندکی رعونت کرده تا سرگذشت خود را طوری بیان دارد که ثابت شود او در جوانی از صحبت استادی اهل و توانا برخوردار نشده، و آنچه می‌داند همرا به تنهایی از کتاب و نیروی تفکر باز یافته است. مثلاً حساب‌هند را از مردی سبزی‌فروش آموخته؛ یا ابو عبدالله ناطلی به هنگام تدریس و تعلیم فلسفه و ریاضیات به او، در کار خویش فرو می‌ماند، و از منطق جز ظاهر آن را نمی‌دانست، و خود ستاییهایی از این قبیل...

شاید از مجموع شواهدی که تا اینجا برای روشن ساختن هویت «الشیخ الامین» بیان گردید بتوان چنین نتیجه گرفت که: وی همان «ابوبکر احمد بن محمد برقی» است که در بخارا استاد و حامی روزگار جوانی ابوعلی سینا بوده است.

در مورد نامگذاری این رساله به «اضحویه» نیز گواهی چند یافته‌ایم که ثابت می‌کند در اینجا کلمه «اضحویه» به معنی هدیه مخصوص عید اضحی به کار رفته است، و محتمل است که این واژه را اول بار ابن سینا - به قرینه نیروزی - به کار برده باشد. زیرا در روزگاران پیش از شیخ و پس از وی، واژه «نوروزی» به معنی هدیه مخصوص نوروز استعمال شده، همچنانکه به هدیه مخصوص مهرگان نیز «مهرجانی» گفته‌اند.

نخستین گواه بردستی این سخن، موضوع‌های دو رساله اضحویه و نیروزیه شیخ است که هیچ‌گونه پیوندی با عید اضحی و جشن نوروز ندارند. گواه دیگر سخن بلعمی است در ترجمه وقایع سال ۳۳۱ تاریخ طبری، با این عبارت: «مردمان بلخ این «بشر» را که «احنف» امیر کرده به بلخ، او را مهرجانی هدیه آورده بودند؛ جامه و اسبان و سلاح، و پیرایه‌های زرین و سیمین؛ چنانکه رسم عجم بود مهرجانی و نوروزی». و عرب ندانسته بود که نوروز و مهرجان یکی باشد^۱.

عمر خیام نیز این گفته را چنین تأیید می‌کند: «آمدن موبد موبدان، و نوروزی آوردن»^۲.

۱- ترجمه تاریخ طبری از بلعمی، چاپ عکسی بنیاد فرهنگ ایران، ص ۹۹.

۲- نوروزنامه عمر خیام، تصحیح مجتبی انبوی، ص ۱۸.

در مورد ارزشمندی این گونه میراث‌های کهن فرهنگی عقاید ارزش این اثر گونه‌گون بسیار اظهار شده است. بهتر آنکه این داوری از گفته‌های شادروان محمد علی فروغی روایت شود؛ زیرا بی‌تردید، سخن این دانشمند، که خود دوستدار ابن‌سینا و شارح و مترجم آثار فلسفی او بوده است، در این زمینه دلنشین‌تر خواهد بود.

فروغی: درست است که در چهارصد سال گذشته اروپائیان علم و حکمت را بسیار ترقی داده، بلکه دیگرگون ساخته‌اند؛ ولیکن معارف قدیم هم یکسره دور انداختنی نشده، و به چندین جهت ما را به کتابهای پیشین نیاز است: نخست اینکه آثار پدران ما است. دوم اینکه تاریخ علم و حکمت از آنها برمی‌آید. سوم اینکه گذشته از سیر تاریخی علم - که شناختنش همیشه محل حاجت است - بسیاری از آن کتابها به‌خودی خود مورد استفاده است، و منسوخ نمی‌شود.

پس تکلیف ایرانیان دانش دوست این است که وسایل بهره‌مندی از آن کتابهای ایرانی همگنان فراهم سازند، یعنی هم اصل آنها را پاکیزه و درست به چاپ برسانند، و هم به فارسی روان درآورند. و اگر مشکلاتی دارد توضیح کنند تا کسانی که در زبان عرب تسلط ندارند از آنها بی‌بهره نمانند، یا مجبور نشوند همه را نزد استاد بیاموزند.

فرا از این پس معلوماتی که دانش‌طلبان باید تحصیل کنند به اندازه‌ای فراوان است که مجال نمی‌دهد مانند زمانهای پیش، اوقات خسوش را به‌فرا گرفتن زبان‌عربی و حل مشکلات آن کتابها در نزد استاد مصروف‌سازند.^۱

ابوعبید عبدالواحد محمدجوزجانی دانشوری است که به‌سال ۴۰۳ زندگینامه
ابن‌سینا ه ق = ۱۰۱۲ م در شهر جرجان (حدود گنبد قابوس امروز) رشتۀ ارادت ابن‌سینا را به‌گردن افکند، و بیست و پنج سال -

تا واپسین روز زندگی ابن‌سینا - در همه احوال ملازم استاد بود، حتی پس از خاموش شدن چراغ زندگی ابوعلی بر سر عیلمان ماند، و با درایت و کفایت همه آثار ناتمام استاد را تکمیل کرد، و به‌دست گوهرشناسان روزگار سپرد تا از گردن نیستی مصون بماند.

رساله ابن‌سینا زندگینامه خویش را به‌خواهش گروهی اقیانوس از سال سرگذشت میلادش (= ۳۷۰ ه. ق) تا سال ۴۰۳ هجری که ۳۳ سال از عمرش می‌گذشت - برای ابن‌شاگرد دانا و مرید با صفا روایت کرد. ابوعبید به‌مقداری از دیدها و شنیده‌های خویش را برگرفته استاد افزود، و از مجموع آنها رساله‌ای فراهم آورد که به‌نامهای «رساله سرگذشت» یا «سیره» یا «مناقب» شیخ رئیس ابوعلی سینا معروف شده است.

این رساله در طول قرن‌ها برای همه کسانی که در شرق و غرب برای ابن‌سینا زندگینامه نوشته‌اند، سند و مأخذ شده، و اصل آن بارها در ایران و خالاج از ایران - مستقل یا ضمیمه دیگر کتابها - به چاپ رسیده است.^۱

به‌گواهی فهرست مصنفات ابن‌سینا، از متن رساله سرگذشت، نسخه‌های خطی فراوان در کتابخانه‌های شرق و غرب برجای مانده است. علاوه بر این نسخه‌های مستقل، بیهقی در «تمه صوان الحکمه»، وقفی در «تاریخ الحکماء» و ابن‌ابی‌اصیبه در «عیون الانباء» و شهرزوری در «نزهة الارواح» و ابن‌خلکان در «وفیلت الاعیان» و دیگران، تمام یا گنجینی از این رساله را نقل کرده‌اند.

بنابراین سند مانیز در نگارش این زندگینامه - بیش از دیگر مأخذ گنجینی از همین رساله خواهد بود.

میلاد ابن‌سینا می‌گوید: پدرم از مردم بلخ بود، به روزگار امیرنوح بن منصور سامانی به بخارا منتقل شد، و برخی از کارهای دیوانی «روستای خریش» را برعهده گرفت، نزدیک این‌ده، روستای دیگری بود که «افشنه» نام داشت. پدرم دختری - به نام ستاره - از مردم این روستا خواستار شد، و او را به‌زنی گرفت.

هن در آنجا به‌سال ۳۷۰ هجری چشم به‌جهان گشودم. پس از پنج سال برادرم محمود به‌دنیا آمد. آنکاه همگی به بخارا بازگشتیم.

در شهر بخارا پدرم مرا به‌آموزگار سپرد تا قرآن و ادبیات فراگیرم. چون به‌دسالتگی رسیدم قرآن مجید و بسیاری از علوم ادبی را نیک آموخته بودم چنانکه آغاز دانش‌اندوزی
۳۷۶ ه = ۹۸۶ م

۱ - این رساله تاکنون بارها به فارسی نیز ترجمه شده است. به فهرست مأخذ این چاپ که در پایان آمده است رجوع شود.

مردم از معلومات من در شکفت می شدند.

پدرم دعوت فاطمی ها را پذیرفته بود، و اسماعیلی مذهب شمرده می شد. از عقل و نفس سخن می گفت، بر آن شیوه که داعیان این مذهب می گویند و می شناسند، برادر من نیز بر این عقیده بود. میان پدر و برادر من در این زمینه بسیار بحث می شد. من سخنان آنان را می شنیدم و می فهمیدم، ولی بردلم نمی نشست. از فلسفه و هندسه و حساب هند نیز سخن می گفتند...

پدرم مرا نزد مردی سبزی فروش - که محمود مساح نام داشت و حساب هند را نیک می دانست - به شاگردی فرستاد، این دانش را از وی آموختم. هنگامی که ابو عبدالله ناطلی - که دعوی فلسفه می کرد - به بخارا آمد، پدرم به امید آنکه من از وی فلسفه بیاموزم، او را میزبان شد. پیش از آمدن «ناطلی» نزد «اسماعیل زاهد» فقه می خواندم، و شیوه سؤال و اعتراف و مناظره فقیهان را از وی نیک فرا گرفته بودم.

نزد ابو عبدالله ناطلی به خواندن کتاب ایساغوجی شاگرد برتر از استاد (= مدخل) پرداختم، چون «حدجنس» را برایم تعریف کرد، در تکمیل سخنش چیزها گفتم که مانند آنها را نشنیده بود. از هوش من در شکفت شد و به پدرم سفارش نمود که نگذارد جز دانش به کاری دیگر بپردازم. ظاهر منطق را نزد ناطلی آموختم، اما وی از دقایق این صنعت چیزی نمی دانست. چندی پیش خود به مطالعه کتابهای منطق پرداختم تا در این فن سرآمد شدم. آنکه پنج یا شش شکل نخستین از کتاب اقلیدس را نزد استاد خواندم، و باقی را پیش خود حل کردم. پس از آن به مجلسی پرداختم، چون از مقدمات آن فارغ شدم و به اشکال هندسی رسیدم، استاد در کارش فروماند.

دیری نپایید که «ناطلی» از بخارا به گرگانج (= اورگنج) خواریزم رفت. من به تنهایی علوم طبیعی و الهی را دنبال کردم تا در آنها ورزیده شدم. آنکه به آموختن علم طب راغب گشتم. فرا گرفتن این دانش چندان دشوار نبود. بنا بر این در مدتی کوتاه چنان در کار طبابت مهارت پیدا کردم که پزشکان دانشور بخارا مرا شاگرد شدند.

طبيب نامور شانزده ساله بودم که به تدریس طب و درمان بیماران پرداختم. در تشخیص بیماری و کار درمان چنان ورزیده م ۳۸۵=۹۹۵

شده بودم که وصف آن نتوان کرد. با این همه درس قفرا دنبال می کردم.

آنکه يك سال و نیم دیگر به مطالعه منطق و همه اجزای فلسفه سرگرم شدم. در این مدت شبی را به تمامی نخفتم، و روزها به کاری دیگر پرداختم. شبها چراغ می افروختم و به خواندن کتاب مشغول می شدم. هرگاه خواب آلوده می شدم، یا احساس خستگی می کردم، قدحی شراب می نوشیدم - آنقدر که نیروی از دست رفته باز آید - و بار دیگر کار خود را دنبال می کردم... اگر خواب بر من چیره می گشت همان مسایل را بعینه در خواب می دیدم، و راه حل بسیاری از مسایل را در خواب بازمی یافتم.

پس از آنکه در علوم منطق و طبیعی و ریاضی نیک ورزیده شدم، بار دیگر به علم الهی پرداختم، و مطالعه کتاب مابعدالطبیعه ارسطو را آغاز کردم. کتابی دشوار بود. چهل بار آن را خواندم و همه عباراتش را از بر نمودم، اما معانی آنها دستگیرم نشد، و مقصود نویسنده را دریافتم. ناامیدی دامنم را گرفت. با خود گفتم: برای فهمیدن مقصود نویسنده راهی وجود ندارد.

پسینگاه روزی به بازار وراقان رفتم. با دلالتی روبه رو شدم که کتابی در دست داشت و برای فروش جار می زد. از من خواست تا آن کتاب را بخرم. چون فکر می کردم از جمله کتابهای بی ارزش است، با بی میلی از خرید آن چشم پوشیدم. دلال گفت:

چون صاحبش به پول نیاز دارد آن را به سه درهم می فروشم. این سخن در من اثر کرد و کتاب را خریدم.

پس از بررسی دریافتم که شرح ابونصر فارابی است بر کتاب اغراض مابعدالطبیعه ارسطو. به خانه باز گشتم و با شتاب به مطالعه آن پرداختم. به زودی معانی سخن ارسطو برایم روشن شد؛ زیرا همه عبارات آن را - چون بسیار خوانده بودم - از بر داشتم. بی اندازه شادمان شدم. روز بعد، به شکرانه این پیروزی، مال فراوان به تهیدستان بخشیدم.

پیوسته بر این شیوه دانش اندوختم تا همه دانشها را نیک بیاموختم، و هر چه از آن هنگام برایم روشن شده همان است که اکنون می دانم، و از آن پس چیزی بر آنها بیفزوده ام.

نوح بن منصور سامانی، فرمانروای بخارا، سخت راه یافتن به دربار بیمار شد. پزشکان از کار درمانش فروماندند. چون در میان پزشکان به وسعت دانش و کثرت مطالعه شهره شده بودم، در حضور امیر از من یاد کرده، و خواسته بودند که مرا فراخوانند. به اصرار فرمان رفت. به دربار رفتم و با همکاری دیگر پزشکان به درمانش پرداختم تا شفا یافت. بر اثر این پیروزی در شمار خاصان وی در آمدم. روزی از امیر خواهش نمودم که رخصت دهد تا از کتابخانه پادشاهی استفاده کنم، از وی پاسخ مثبت شنیدم.

چون به کتابخانه اندر شدم چندین خانه انباشته از سندها و قوای کتاب دیدم. کتابهای هر علمی را در خانه‌ای جداگانه چیده بودند. فهرست کتب قدما را برگزفتم، و کتابهای دلخواه خود را برگزیدم.

در آنجا بسیار کتاب دیدم که بیشتر مردم حتی نام آنها را نشنیده بودند، من نیز تا آن هنگام از وجود آنها بی‌خبر بودم، و پس از آن نیز نزد کسی ندیده‌ام. آن کتابها را خواندم و بهره‌ها بردم. در ضمن پایه و مایه هر دانشوری را نیک شناختم. چون به هیجده سالگی رسیدم از آموختن همه‌دانشها بی‌نیاز شدم. آن روز این دانشها را در حافظه داشتم، اما امروز پخته‌تر است، و گر نه چیز تازه‌ای برداشتن من افزون نگردیده.

آغاز تألیف و تصنیف در همسایگی مامردی بود که وی را «ابوالحسن عروسی» می‌گفتند. این مرد از من خواهش کرد تا کتابی برایش تصنیف کنم که جامع علوم فلسفی بوده باشد. کتاب «مجموع» را برایش نوشتم و آن را به نام وی «عروضیه» نامیدم. در این کتاب بجز ریاضی - از همه اجزای فلسفه یاد کرده‌ام. به هنگام نگارش این کتاب بیست و یک ساله بودم.

مردی دیگر همسایه ما بود که وی را ابوبکر برقی می‌گفتند. خوارزمی بود، و هوشیار و روشنفکر. در فقه و تفسیر و زهد یگانه بود، با این همه به علوم فلسفی گرایش داشت. به خواهش او کتاب «حاصل و محمول» را - در بیست مجلد - تصنیف کردم، همچنین کتاب «البر والاثم» را که در علم اخلاق است. از این دو کتاب جز او کسی ندارد، و به هیچ کسی عاریت نمی‌دهد تا از آن نسخه برگیرد.

به سوی سر نوشت
 ۵۳۹۲ = ۱۰۰۱ م
 بیست و دو ساله بودم که پدرم در گذشت و روزگام دیگر گون گشت. برای گذران زندگی تنها راه چاره در آن دیدم که عهده‌دار کلدای دیوانی و سلطانی شوم. دیری نپایید که دستگاه سامانیان پریشان شد. ناگزیر به ترک بخارا شدم، و راه گرگانج خوارزم در پیش گرفتم. وزیر آنجا ابوالحسن سهلی، بود که این دانشها را دوست می‌داشت. به همت او به حضور امیر آن دیار - علی بن مأمون خوارزمشاه - معرفی شدم. در آن هنگام جامعه فقیهان به تن داشتن باطیلسان و تحت الحنك. برای ماهیانه‌ای برقرار ساختند که زندگی مرا در آن هنگام کفاف می‌نمود.

پس از چندی در این دیار نیز آشفتنکی و نابسامانی رخ نمود. ناگزیر از گرگانج به «نسا» و از آنجا به «ایبورد» و از آنجا به «طوس» و از آنجا به «شقان» و از آنجا به «جاجرم» - سرحد خراسان - و از آنجا به «جرجان» آمدم. این سفر به قصد دیدار امیر قابوس انجام شد، اما چون به جرجان ورود به جرجان رسیدم، وی در قلعه‌ای زندانی شده و در آنجا جان سپرده بود. ناچار به «دهستان» رفتم، و در آنجا به مرضی سخت دچار شدم. بار دیگر به جرجان باز گشتم، و ابوعبید جوزجانی در این شهر به من پیوست.

سخن ابن سینا در اینجا ختم می‌شود، و دنباله این سرگذشت را شاگردش ابوعبید، از دیده‌ها و شنیده‌های خود روایت می‌کند. ابوعبید می‌گوید: در جرجان مردی بود که وی را «ابو محمد شیرازی» می‌گفتند. او دوستدار فلسفه بود. برای شیخ در همسایگی خود خانه‌ای خرید و شیخ را در آنجا فرود آورد. من هر روز به خدمت شیخ می‌رفتم و محسوطی می‌خواندم. در ضمن کتاب «مختصر اوسط» را شیخ املا می‌کرد و من می‌نوشتم. شیخ در جرجان کتاب «المبدأ والمعاد» و کتاب «الارصاد الکلیه» را برای «ابو محمد شیرازی» تصنیف کرد.

کتابهای دیگری نیز، مانند کتاب اول قانون و مختصر محسوطی و رسایل بسیار، در آنجا نوشت.

برای پیدا کردن گوهرشناسی که خریدار کالای گرانهای را می‌شدن به سوی ری دانش باشد، شیخ راه ری در پیش گرفت و به خدمت «سیده» و فرزندش مجدالدوله پیوست. ایشان بر اثر نامه‌هایی که شیخ به همراه داشت، مایه و پایه علمی او را شناختند، و در بزرگداشت وی کوشیدند. مجدالدوله به بیماری سودا (پریشان فکری) دچار شده بود، شیخ او را درمان کرد، و کتاب «معاد» را به نام وی تصنیف نمود.

رفتن به همدان
بر اثر رویدادهای پی در پی، ماندن شیخ در ری صلاح نبود. ناگزیر از ری به قزوین کوچ کرد، و از آنجا رهسپار همدان شد.

در همدان ابتدا عهده‌دار کارهای «کدبانویه» گردید، سپس با امیر آنجا، شمس‌الدوله آشنا شد. این امیر بیمار بود، شیخ پس از چهل روز تلاش شبانه روزی بیماری قولنج وی را درمان کرد.

به پاس این خدمت طبیب مخصوص و صاحب دایمی امیر شد. دیری نپایید که به مقام وزارت او رسید. اما چون در کار سیاست ورزیده نبود رقیبان وی را از خرم‌راد به زیر کشیدند. یعنی توطئه‌ای فراهم شد که سپاهیان براوشوریدند؛ خاندهاش را تاراج کردند، و خودش را به زندان افکندند، و نسا بودیش را از امیر خواستار شدند. شمس‌الدوله به مرگ شیخ رضا نداد، اما برای فرونشستن جنجال وی را از وزارت عزل کرد.

شیخ چهل روز در خانه «شیخ ابوسعید دحدوک» روپنهان کرد تا بار دیگر بیماری قولنج شمس‌الدوله زور آور شد. امیر ناگزیر ابن‌سینا را فراخواند و از آنچه رفته بود پوزشها خواست، و دوباره مسند وزارت را به وی بازگردانید. درس و بزم شبانه ابو عبید می‌گوید: به هنگام وزارت، از شیخ خواهش در صحبت شاگردان کردم که کتب ادسطو را شرح کند. استاد فرمود با آنکه فراغت ندارم، اگر راضی هستی که از آنچه در این زمینه در نظر من صحیح می‌نماید - بی آنکه آراه مخالفان را نقل کنم، یا به رد آنها پردازم - کتابی تصنیف کنم، خواهش ترا می‌پذیرم.

من راضی شدم و شیخ کار خود را در طبیعیات شفا آغاز کرد. هر شب من و چند تن از شاگردان خاص در خانه شیخ اجتماع می‌کردیم.

من نوبتی از کتاب شفا را بر شیخ می‌خواندم.

نوبت دیگر «معصومی» از کتاب قانون می‌خواند.

سومین بار «ابن زیله» از کتاب اشارات می‌خواند.

و چهارمین بار «بهمنیار» از کتاب «حاصل و محصول» می‌خواند.

چون بحث و درس به پایان می‌رسید، رامشگران حاضری شدند، و ساقیان جامهای شراب به گردش درمی آوردند، و همگان سرگرم شراب ارغوانی و سماع غوانی می‌شدیم.

چند سالی بر این منوال گذشت تا زنده گی شمس‌الدوله به سر آمد، و فرزندش سماءالدوله وی را جانشین شد. این امیر از شیخ خواست که در مسند وزارت باقی بماند. اما شیخ نپذیرفت، و تاج‌الملک به جای او به وزارت رسید.

ابو عبید می‌گوید: شیخ پس از کناره گیری از کار سیاست پایان وزارت پنهانی به علاءالدوله کاکویه، فرمان روای اصفهان، نامه‌ای نوشت. در آن نامه مصاحبت وی را خواستار

۴۱۲ هـ = ۱۰۲۱ م

شد، و خود در خانه «ابو غالب عطاره» پنهان گردید.

در این گوشه افزا من از شیخ خواهش کردم تا کتاب شفا را تمام کند. شیخ ابو غالب را فراخواند، و از وی کاغذ و دوات خواست. وسیله کار فراهم گردید و شیخ - بی آنکه به کتابی و مأخذی رجوع کند - به نگارش پرداخت. ابتدا رؤوس مطالب را نوشت، آنگاه به هر مسأله‌ای می‌نگریست و آن را شرح می‌کرد. در هر شبانه روز پنجاه ورق بدین روش می‌نوشت تا همه طبیعیات و الهیات را به پایان رسانید، و تنها کتاب حیوان و کتاب نبات باقی ماند.

زندانی شدن پس از چندی، تاج‌الملک وزیر، شیخ‌الرئیس را به مکاتبه با ابن‌سینا علاءالدوله متهم کرد. به جستجو پرداخت تا وی را دستگیر ساخت و در قلعه «فردجان» به زندان افکند. شیخ چهار ماه در این زندان به سر برد تا آنکه علاءالدوله به همدان حمله ور شد و آنجا را بگرفت. سماءالدوله و تاج‌الملک، از ترس جان، به قلعه فردجان - که شیخ در آنجا زندانی بود - پناه بردند. علاءالدوله به اصفهان بازگشت، و ایسن امیر و وزیر فرارده به اتفاق شیخ، از قلعه بیرون آمدند و بر سر خانمان شدند. شیخ پس از ورود به همدان در خانه «علوی» فرود آمد، و دیگر بار به نگارش منطق شفا پرداخت. در زندان

نیز کتاب هدایه و رساله حی بن یقطان را تصنیف کرده بود .

ابوعبید می گوید : روزگاد به دشواری می گذشت ،
تاج الملك به شیخ وعده ها می داد ، و شیخ در اندیشه
سفر به اصفهان و پیوستن به علاءالدوله بود . سرانجام
فرست مناسب پیش آمد . شیخ و برادرش ومن و دو غلام در لباس صوفیان از همدان
بیرون شدند ، و راه اصفهان در پیش گرفتیم تا پس از رنج بسیار به دوستای «طیران»
نزدیک دروازه اصفهان رسیدیم .

دوستان شیخ و ندیمان علاءالدوله به پیشواز آمده و جامه و مرکب مناسب
به همراه آورده بودند . شیخ را با اعزاز و اکرام در محله «کونکند» به خانه
عبدالله بن بی بی - که از هر جهت آراسته شده بود - فرود آوردند .

علاءالدوله - پس از ورود شیخ - فرمان داد که هر شب جمعه شیخ و دیگر
دانشمندان اصفهان در کاخ پادشاهی و در پیشگاه او مجلس بحث و مناظره علمی
برپا دارند . در این مجلس هفتگی هیچ یک از دانشمندان آن روزگار - در هیچ
زمینه ای از علوم - در برابر شیخ قدرت پایداری نداشتند ، تا آنکه روزی
ابومنصور جهان و این سینا در حضور مجدالدوله برابر هم قرار گرفتند . بحث
لغوی به میان آمد . شیخ به اظهار نظر پرداخت . ابومنصور با گوشه چشم به شیخ
نگریست و گفت : توفیل سوف و حکیم هستی ، اما در لغت چنان ورزیده نیستی که
سخن تحت حجت باشد ! این سخن بر شیخ گران آمد ، کتاب تهذیب اللغة اذهری را
افزایان طلبید ، و سه سال در زمینه لغت کار کرد تا در این دانش نیز به پایداری
رسید که کم تقلید شد . آنگاه سه قصیده سرود ، و در آنها واژه های مهجور گنجانید ،
و سه کتاب نوشت ، یکی به سبک «ابن عمید» دیگری به سبک «صاحب» و سوم به سبک
«صایی» ، و دستور داد که آنها را با جلد های کهنه صحافی کردند ، سپس با مجدالدوله
سازش کردند که آنها را به ابومنصور نشان دهد و بگوید : به هنگام شکار در بیان
پیدا کرده ام . چون کتابها تسلیم ابومنصور شد ، در آنها نگریست . در موارد
بسیار از دریافت معنی کلمات فروماند . شیخ پیوسته مشکلات او را شرح می کرد
و می گفت : این کلمه در فلان کتاب بدین معنی آمده است . سرانجام ابومنصور با
هوشیاری از قضیه آگاه شد ، پوزش خواست و به پیش کسوتی شیخ گردن نهاد .

پس از آن شیخ فرهنگی نوشت که مانندش را کسی ننوشته بود ، و آن را

«لسان العرب» نام نهاد . اما هنوز پاکت نویس نکرده بود که در گذشت ، و کسی از
چهره نویس های او سر در نیاورد .

غارت اموال و کتب شیخ
۵۴۲۱ = ۱۰۳۰

در این سال مسعود غزنوی بر اصفهان حمله برد .
سپاهیان او خانه و کتابخانه شیخ را نیز غارت کردند ،
و کتاب «الانصاف» - که گویا بیست مجلد بود - به غارت
رفت و باعث اندوه فراوان شیخ گردید . نظیر این حادثه در سال ۴۲۵ هجری
تکرار می شود ، یعنی ابوسهل حمدوی و تاش فراش بر اصفهان می تازند ، و پس از
چپاول شهر ، کتابخانه شیخ را نیز به غزنین می برند ، که چندی بعد علاءالدوله
غوری آنها را به آتش می کشد . گویا اولین بیماری قولنج در همین سال دامنگیر
شیخ می شود .

نبوغ بوعلی
ابوعبید می گوید : از شکفتنهای هوش و نبوغ شیخ
یکی آن بود که من بیست و پنج سال در صحبت او بودم ،
و هرگز ندیدم که چون کتابی تازه به دستش دهند آن را به ترتیب از آغاز تا به
انجام بخواند ؛ بلکه موارد مشکل کتب را جستجو می کرد تا بداند که نویسنده
آن تا چه اندازه در بیان آنها از عهده برآمده است . و بدین وسیله مایه و پایه هر
دانشوری را نیک می شناخت .

سیمای بوعلی
ابوعبید می نویسد : گویند : شیخ به روزگار تازه جوانی
در شمار زیباترین مردم روزگار خود بوده است .
هرگاه روز جمعه برای رفتن به مسجد از خانه بیرون می آمده ، مردم شهر در
کوچه و خیابان اجتماع می کردند و بر یکدیگر پیشی می گرفتند تا از تماشای
زیبایی و فریبندگی وی بهره ور شوند . . .

همه نیروهای شیخ به کمال بود . اما نیروی آمیزش با زنان در وجود
وی از دیگر نیروهای شهوانی افزون بود ، و در این کار زیاده روی می کرد .
روزی از سوی یاران ، زیان زن هوستی و پر خوری و شب زنده داری - که
شیخ در این هر سه افراط می کرد - به وی گوشزد شد . شیخ پاسخ داد : خدای
بزرگ از نیروهای جسمی و روحی مرا بهره فراوان بخشیده است ، و من باید
از همه این نیروها نیک بهره برداری کنم .

پایان زندگی بوعلی

۵۴۲۸ = ۱۰۳۶ م

زیاده روی در شهوات سرانجام جسم نیرومند شیخ را فرسوده کرد. به هنگامی که علاءالدوله با «تاش‌فراش» می‌جنگید و ابن‌سینا همراه وی بود بیماری قولنج گریبان شیخ را گرفت. شیخ از ترس آنکه مبادا در هنگامه کارزار و قرار امیر، زمین گیر شود و از همکاری با او بازماند، در یک روز هشت نوبت دستور تنقیه داد. بر اثر این زیاده روی، روده هایش زخم شد. چون در کار درمان ورزیده بود، خویشان را با داروهای مناسب اندکی بهبود بخشید. اما علل گشت. زیرا از غذا پرهیز نمی‌کرد، و از صحبت زن دست بردار نبود. در نتیجه بیماری قولنج وی گاهی زور آور می‌شد و زمانی تسکین می‌یافت، تا آن هنگام که در رکاب علاءالدوله به سوی همدان رهسپار گردید.

در این سفر بیماری شیخ به شدت گرایید، چون به همدان رسید دانست که نیروی جسمانی خود را چنان از دست داده که دیگر از غذا و دارو کاری ساخته نیست. بنابراین از درمان خویش دست کشید و گفت: «مدبر تن من از تدبیر فرومانده و درمان بی‌فایده است». چند روزی بر این حال بود تا دیده از جهان فرو بست. جشمش را در همدان به خاک سپردند. در آن هنگام پنجاه و هشت ساله بود. دکتر یحیی مهدوی در فهرست مصنفات ابن‌سینا ۱۳۱ آثار ابن‌سینا کتاب و رساله را از آثار مسلم شیخ شمرده، و از ۱۱۱ کتاب و رساله به نام آثار مشکوک وی یاد کرده است که مجموع آنها ۲۴۲ تألیف و تصنیف می‌شود. مقداری از کتابهای شیخ به سبب مفصل بودن موضوع در چندین مجلد تدوین شده، که گاهی تعداد آنها تا بیست جلد رسیده است، مانند کتابهای «حاصل و محصول» و «الانصاف» و...

«کتاب دانشنامه علائی» یگانه تصنیف فارسی شیخ است که در انتساب آن به شیخ تردید نشده: «در جمیع نسخ قدیمی فهرست آثار شیخ با قید اینکه فارسی است نام آن برده شده است، و نخستین کتاب جامعی است که به فارسی در جمیع علوم نظری متداول آن زمان نوشته شده است و تا امروز باقی است. در این کتاب شیخ سعی کرده است که برای اصطلاحات فلسفی معادل‌های فارسی بیابد، و یا بسازد و به کار ببرد، تا این راه دشوار را برای آیندگان بکشاید»^۱

با این همه از روزگار شیخ تا به امروز، بسیاری از آثار ارزنده وی به فارسی ترجمه شده است، که ترجمه فن‌سماح، یا فنون‌سماح طبیعی به همت محمدعلی فروغی، و ترجمه رساله مخارج الحروف از دکتر پرویز ناتل خانلری، تا این روزگار در شمار آخرین آنهاست.

آخرین سخن ده سال پیش از این - هنگامی که دکتر عقیق‌عسیران، دانشمند لبنانی، در دانشگاه تهران سرگرم تصحیح و چاپ مصنفات عین‌القضاة همدانی بود - به وسیله تمهیدات عین‌القضاة با فام «رساله اضحوی ابن‌سینا» آشنا شدم.

چند سالی مبری شد تا از متن عربی این رساله، عکس چند نسخه خطی و چاپ مصر آن را به دست آوردم. پس از مطالعه بر آن شدم که ترجمانی این اثر را بر عهده بگیرم و به فارسی برگردانم. به ترجمه پرداختم، اما دشواری متن و بیماری تن سد راه می‌شدند، در نتیجه این کار به کندی پیشرفت می‌کرد. چون این ترجمه به نیمه رسید، سفری به اروپا برایم پیش آمد. در انگلستان از وجود ترجمه فارسی این رساله - که احتمالاً به قرنهای ششم یا هفتم مربوط می‌شود - و از مترجمی نامعلوم است، آگاه شدم.

پس از مطالعه دریافتم که مترجم در کار خود چنان استاد بوده که بهتر از آن ممکن نمی‌شود، به خصوص که این ترجمه فارسی از لحاظ نثر کهن و واژه‌های اصیل دری ارزشمند است.

کار نیمه تمام خود را رها کردم و از روی عکس نسخه کتابخانه «بادلان» به تصحیح و آماده کردن این اثر پرداختم. چون نسخه‌ای منحصر بود، هر گاه مشکلی پیش آمد به یاری نسخه‌های تازی و ماخذ نزدیک به زمان ابن‌سینا آن را حل کردم.

عکس این نسخه فارسی در بنیاد فرهنگ ایران موجود است. عکس دیگری از آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود با این مشخصات: مجموعه فارسی: قلم شماره ۱۰۳۰ نسخه خطی بادلان.

بادلان، اوزلی ۱۴۲۲/۵، به خط نسخ و نستعلیق، مورخ ۱۰۴۲ و ۱۰۴۳ هجری، در ۱۶۹ برگ، شامل ۲۸ رساله فارسی و عربی. و این ترجمه پنجمین رساله این مجموعه است.

اما از مشخصات دیگر نسخه‌های تازی برجای مانده از این رساله، در حواشی متن و تعلیقات این چاپ یاد شده است. ترجمه لاتینی این رساله به سال ۱۵۴۶ میلادی در شهر «ونیز» منتشر گردیده است.^۱ با سپاس از جناب مجدالعلی بوستان، که همچون پدری مهربان در این کار مشوقم بودند، و زحمت مقابله این نسخه را با گشاده‌رویی بر عهده گرفتند، این بحث را به پایان می‌برم. و به دوستانی که در صحبتشان از کلمه یا جمله‌ای رفع ابهام گردید درود می‌فرستم.

تهران - ۲۵ دی ۱۳۵۰

۱۵ ژانویه ۱۹۷۲

حسین خدیو جم

[پیشگفتار ابن سینا]^۱

رساله اضحویه در امر معاد

به نام خداوند مهربان بخشاینده

سپاس خدای را که آفریدگار جهانیان است، و درود بر محمد و همه خاندان او.

آنگاه: این رساله‌ای است از شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در امر معاد که برای ابوبکر بن محمد نوشته، و نام اضحویه بر آن نهاده است؛ و گوید: خدای بزرگ انوار دانش را در دو جهان نثار روان «الشیخ الامین»

۱- متن عربی این پیشگفتار در آغاز همه نسخه‌های خطی برجای مانده رساله اضحویه - که من دیده‌ام - موجود است؛ ولی مترجم پرمایه وی نام‌ونشان نسخه فارسی - به علل ناپیدا - از بر گردانیدن آن چشم پوشیده است. چون مطالب این بخش از يك سو نمایشگر شکوه دل‌درمنده ابن سینا است - از جور نامردمان - و از سوی دیگر خوی حق‌شناسی و فروتنی وی را در پیشگاه استادش جلوه‌گر می‌سازد، ترجمانی آن را برای خویشتن سعادت می‌شمرم، و برای متن فارسی تکمله‌ای. - حسین خدیو جم

1- ALPAGO (Andrea) De divisione Scientiarum Juntas; Venetiis 1546 ff 145-(3).

بگرداند، و جانش را از آلودگیهای طبیعت پاکیزه فرماید. عمری آنچنان دراز دهدش که برای رسیدن به سعادت حقیقی بسنده باشد. و چون به کاری از کارهای هردو سرای روی آورد، یا از آن پرهیز کند، کامیاب گردد.

و خدای مرا یاری دهد تا حقوق نیکبهای فراوانش را تلافی کنم، و حق تعلیم بسیار وی را به گونه‌ای نیکوتر و سزاوارتر بگزارم. این حقیقتی است که مرا از دانش او نصیب شده است. سزاوارترین و شایسته‌ترین سپاس آن است که از وی به نیکی یاد کنم، و درود فراوان نثارش نمایم.

برای جبران این حق، کمترین و ناچیزترین خدمتی که می‌توان با بدن و توابع آن انجام داد، آن است که در هیأت کسی درآیم که به اندازه تاب و توان، در انجام وظیفه می‌کوشد، و به هیچ روی کوتاهی نمی‌ورزد؛ اگر چه خدمتش در خور صاحب حق نباشد.

امید آنکه به‌زودی هنگامی فرا رسد تا به یاری وی به آرزویم برسم، و فرصتی یابم که دوستان را شاد و دشمنان را خوار سازم، و از سرزنش بد خواهان وارهم.

آنگاه به آن خیر و خوشبختی دست یابم که بر اثر کج مداری روزگار از کفم بیرون شده؛ و از شادکامی و کفایت، و بردباری و آسوده دلی - از دنیا برای آخرت - بهره‌مند گردم. زیرا دیر زمانی است که

گرفتار رنج و اندوهی شده‌ام که اگر بر کوهها یا صخره‌ها فرو می‌افتاد آنها را خرد می‌کرد.

اکنون من از تمام جهان دل برکنده‌ام و تنها به وی می‌اندیشم، و او نیز از همه چیز بریده و به امثال من پرداخته است.

به شکرانه این تجدید صحبت، از اندک دانشی که اندوخته‌ام، ارمغانی تقدیمش می‌دارم. استاد را دل راضی نمی‌شود که پس از پذیرش، مرا بیهوده گذارد، و به دست ناکامی سپارد، تا در گذرگاه نیک و بد حوادث قرار گیرم، و او خود تنها به کسی بپردازد که از هر جهت از من فروتر است؛ یا سرنوشت مرا به آن کس سپارد که پیروزی خود را در شکست من می‌جوید، و عزت خویش را در خواری من می‌یابد، و برای رسیدن به مقصود در جهت خلاف من گام برمی‌دارد.

تفاوت پایه، میان من و او اندک نیست، و اینکه او بتواند مرا جایگزین شود، در وهم نگنجد. پس روا نیست که وی از کوششهای من بهره برداری کند؛ زیرا همپایه شدن او با من - در کفایت یا درایت، یا صیانت یا امانت، یا حسب یا نسب، یا جاه یا نیکنامی - امکان‌پذیر نیست. در آنجا که مردان را برمی‌شمرند، وی در شمار فراموش شدگان است؛ و من ستوده و سرشناس خواهم بود.

جای گرفتن او در شمار خاصان استاد برای همه مایه سرافکندگی است، و رفتارش با روش استاد هم آهنگی نمی‌پذیرد؛ در حالی که

وجود من برای استاد موجب سرافرازی و سپاس و ستایش و خیر خواهد بود؛ و همیشه از آیین پسندیده و روش گزیده‌اش پیروی خواهم کرد. او در پناه استاد از پایه بلند و مال فراوان بهره‌ور شده، و شکسته - حالی خویش را از این رهگذر جبران کرده، و رخنه‌های ناکامی خود را بر بسته است؛ در حالی که من تازه به نزدیک آن رسیده‌ام، و هنوز طرفی نبسته‌ام.

«الشیخ الامین» - که خدای پیرویش را پایدار بدارد - کسی نیست که از حال این دو مرد - که فاصله بین آن دو همچون دوری میان مشرق و مغرب است - بی‌خبر بماند.

آنچه گفته شد ناله‌ای است که از گلوی فشرده بیرون جسته، و شکوه‌ای است که از سینه‌آزرده سر بر کشیده است.

امید آن که استاد - که خدای سعادتش را پایدار گرداند - اگر از این شاگرد لغزشی دیده، به آیین همیشگی و مقتضای کرم خویش، نادیده انگارد.

اکنون به سوی هدف خود باز می‌گردیم؛ و آن، سخن در امر معاد است.

و در آغاز گفتار خویش فهرست مطالب این رساله را - به یاری مهربان خدای - می‌نگاریم...

رساله اضحویه

بسم الله الرحمن الرحيم

سپاس و ثنا آفریدگار جهان و بخشنده عقل و جان را، و درود بر پیغمبران وی، خصوصاً برگزیده ایشان، محمد مصطفی صلی الله علیه و آله.

دوستی از دوستان حقیقی، به کرات از من التماس کرده بود که رساله «اضحویه» را، از سخنان شیخ رئیس حجة الحق ابوعلی بن عبدالله بن احمد سینا - رحمه الله و اعلیٰ درجه -، به زبان پارسی ایراد کنم؛ اگرچه روزگار آن نداشتم - از بس هوسات محال که دامن گرفته بود - اما اشارت او را رد نمی‌توانستم کردن. به موجب درخواست شروع افتاد. ایزد تعالی توفیق اتمام دهد. بِمَنَّةٍ وَجُودِهِ.

فصل اول: در حقیقت معاد.

فصل دوم : در اختلاف رأیها در آن.

فصل سیم : در ابطال مذبهای تباه.

فصل چهارم : در آن چیز که حقیقت مردم است ؛ که اگر او باشد و دیگر چیزها که بدو پیوند دارد نباشد، حاصل مردم باشد . و اگر او نباشد و دیگر چیزها جمله باشد، حقیقت مردم نباشد.

فصل پنجم : در آنکه آن چیز که حقیقت مردم است ، پذیرای تباهی و فنا نیست ؛ و وی جوهری است که همیشه خواهد بود.

فصل ششم : در آنکه بودن معاد واجب است.

فصل هفتم : در پدید کردن احوال مردم پس از مرگ، و روشن گردانیدن آفرینش دومین، که آن را آخرت خوانند.

فصل اول

در حقیقت معاد

معاد را در لغت عرب از عود برگرفته‌اند ، و عود باز آمدن باشد . و معنی معاد جای باشد ، یا حالتی که چیزی در او بود، و از آن جدا شود، و باز بدو باز آید . و خواص، این لفظ را نقل کرده‌اند از این معنی به معنی دیگر : و آن جایی است و حالتی ، که مردم پس از مرگ در آن جای شود ؛ یا آن حالت او را باشد . و بایست دانستن که مشهورترین گفتار میان مردم آن است که: آن چیزی که پس از مرگ مردم را خواهد بود ، او را خود بوده بود ، و بدین زندگی از او جدا باشد. و از آن قبل گفتیم که مشهورترین گفتار این است که: بیشترین امت پیشینه بر آنند که جانهای مردم، پیش از قالب ، در آن جهان - که دوم این جهان است - بود، و پس از مرگ باز بدانجا شود . و چون

بدانجا شود، اگر نیک بخت است؛ بهترین حالتی او را باشد، و آن را بهشت خوانند. و اگر بدبخت است؛ بدترین حالتی او را باشد، و آن را دوزخ خوانند. و گروهی بسیار از مردم برآند که: پدر و مادر مردم از آن جهان بیامدند، و ببیوستند، و دیگر بار بدان جهان خواهند شد. و در کتب بنی اسرائیل^۱ این سخن بسیار است.

و همچنین در قرآن مجید بدین معنی اشارت کرده است:

«يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً».

و لفظ باز آمدن درست نباشد، مگر که از آنجا آمده باشد.

فصل دوم

در اختلاف رأیها در آن

جهانیان در حقیقت معاد به دو گروه اند: کمترین گروهی، و باز پس‌ترین، در خرد و زیرکی، معاد را منکرند. و خردمندترین ایشان به معاد گرویده‌اند. و گروندگان دیگر باره چند قسمند: گروهی برآند که «معاد» جز «کالبد» را نیست، و اینها منکر نفس‌اند. و گروهی برآند که معاد جز «نفس» را نیست. و بعضی برآند که معاد هم نفس را و هم کالبد را هست. و اینها که معاد جز کالبد را ندانند، جماعتی‌اند از اهل جدل که از علوم حقیقی هیچ بهره ندارند. پنداشتند که مردم همین کالبد است؛ و حیات و مردمی، دو عرض‌اند، در آن کالبد آفریده. و مرگ، نیستی این دو عرض است؛ یا ضد. و در آفرینش دومین که آن را «آخرت» خوانند، باری تعالی هم در آن کالبد بعد از آنکه پوسیده باشد،

۱- در متن عربی پس از واژه «بنی اسرائیل»، کلمه «و الحواریین»

آمده، و در پاورقی چایی به نقل از نسخه بدل «والحرانیین» نقل شده؛ ولی مترجم فادسی از ذکر آن خودداری کرده است.

وازم ریزیده - فراهم آورد. وهم در آن کالبد، حیاتی و مردمی بیافریند؛ و وی همان باشد که اول بود. و این گروه به چند قسمتند :

گروهی می گویند که در آخرت مردم دو گروه باشند : بعضی نیکو کردار و بعضی بد کردار. آن که نیکو کردار است، ثواب او همیشه باشد. و آن که بد کردار است، عقوبت او همیشه باشد. و گروهی گفته اند که : در آخرت مردم به سه قسم باشند : «گرونده نیکو کردار»، و ثواب او همیشه باشد. و «گرونده بد کردار»، و حال او به خواست خدای باز بسته است ؛ اگر خواهد بیا مرزد، و اگر خواهد عقوبت کند. و بعضی گفته اند: هر آینه عقوبت کند، اما همیشه نبود؛ به آخر بیا مرزد. و قسم سیم «ناگرونده» که او را کافر خوانند، و عقوبت او همیشه باشد. و بعضی گفته اند که : هیچ کس را عقوبت ابد نیست ؛ اگر مؤمن است، و اگر کافر. و آن کس که مستحق ثواب باشد، ثواب او همیشه خواهد بود. و بعضی گویند : نه ثواب همیشه خواهد بود، و نه عقوبت.

اما آن جماعت که می گویند که : معاد هم نفس راهست و هم کالبد راهست؛ می گویند : زندگی کالبد را به هستی نفس است ؛ و او را در آفرینش دوم باز به کالبد خویش رد کنند. و اینها بعضی بر آنند که نفس جسمی است لطیف. و گروهی از ایشان می گویند که : چون نفس باز به بدن خویش آید، در آفرینش دوم، [ص ۱] اگر نیکو کردار است ثواب او دو گونه است: یکی نفسانی؛ و دیگر راحتی و لذتی که در خور کالبد باشد.

اما راحت نفسانی: چون نگریستن و پیوستن به عالم ملکوت به چشم، و ایمن شدن از نیستی، و امثال آن. و اگر بد کردار است عقوبت، هم نفسانی باشد، و هم حسی که تعلق به کالبد دارد.

اما آنچه تعلق به کالبد دارد : چون گرما و سرما و مانند آن ؛ و نفسانی چون دور بودن از عالم ملکوت و نومید شدن، و خواری و ترس و مانند آن. و مسلمانان همه بر این اند.

و گروهی دیگر می گویند که: راحت و عقوبت جز روحانی نیست؛ و ترسایان جمله بر این اند. و میان این گروه، در همیشگی راحت و عقوبت خلاف است؛ همچنان که در گروه اول که یاد کردیم. و آن گروهی که معاد بجز نفس را نمی گویند، هم به چند گروه اند :

گروهی گفته اند که : نفس جسم است؛ و گروهی دیگر می گویند: نفس گوهری است نورانی از عالم نور. و بدن گوهری است تاریک از عالم تاریکی، و بایکدیگر آمیزش دارند. و گبران و مانویان جمله بر این اند. و مذهب ایشان آن است که: سعادت نفس در آن است که از عالم تاریکی رهایی یابد؛ و افلاک بشکافد، و به عالم نورانی بشود. و بدبختی او در آن است که در عالم تاریکی بماند.

و بعضی گفته اند که : نیکبختی و بدبختی او در آن است که در عالم تاریکی بماند؛ و آن از جهت باز آمدن به بدن خواهد بود، پس از مفارقت وجدایی از او.

وحکما و اهل حق بر آنند که : نیکبختی او در آن است که گوهر خویش را تمام کند . و تمام کردن گوهر او به دانش است و نیکوکاری ؛ و بیزار شدن از آثار طبیعت ، چون حرص و شهوت و دوستی دنیا و مانند آن . و بدبختی او در آن است که : به ضد^۱ این باشد که گفته ایم .

و اما اهل تناسخ چند گروه اند :

گروهی روا می دارند ؛ باز آمدن نفس به هر جسمی که باشد ، اگر حیوان باشد ، و اگر نبات .

و گروهی می گویند که : هر آینه باید که حیوان باشد .

و گروهی می گویند که : روا [نبا]^۱ شد که نفس مردم جز با کالبد مردم آید .

و این گروه دیگر باره به دو گروه اند :

گروهی می گویند که : نفسی که بدبخت باشد - و دانش حاصل نکرده باشد - واجب آن است که باز به بدن آید تا تمام شود ، و مستعد کاری شود .

و گروهی می گویند که : جمله نفوس را تناسخ واجب است . اگر بدکردار باشد ، و دانش حاصل نکرده باشد ، به آن کالبد آید که پیوسته

۱- در متن «روا باشد» آمده ، و متن عربی چنین است : و فرقة لا يجوزون دخول نفس انسانية ، في نوع غير الانسان اصلاً .

در رنج و غم و محنت باشد . و اگر علم و دانش حاصل کرده باشد ، نیکبخت است ؛ به کالبدی آید که در نعمت و راحت باشد .

و از تناسخیان جماعتی که به قرآن گرویده اند این آیت که : «و ما من دابَّةٍ فی الارض و لا طائرٍ یطیرُ بجناحه الا اممٌ امثالکم» بر مذهب خویش تفسیر می کنند ، و می گویند : ایشان امثال ما اند ، و اینار در نفس به قوت^۱ . یعنی که روا باشد که نفس مردم در کالبد مرغ آید ، بعد از مفارقت از کالبد مردم ؛ بدان تفصیل که بیان کردیم .

و این آیت دیگر که گفته است : «حَتَّىٰ یَلِجَ الْجَحْمُ فِی سَمِّ الْخِیَاطِ» مراد آن است که نفس بدکردار پیوسته از بدنی به بدنی لطیفتر می شود تا صافی شود ، و چنان شود که در کالبد کرمی^۲ خرد آید که از خردی^۳ در سوراخ سوزن تواند شد .

این جمله در بیان مذاهب است در تناسخ . و حقیقت آن ، و آنچه از حکما در این باب نقل کرده اند ، همه رُموز است و اشارات . و غرض آن است که به فهم مردم عامه نزدیک باشد ؛ تا چون ایشان بدانند ، و تصور کنند ، از بدکرداری بازایستند . و از بعضی حکما نقل کرده اند که گفته اند که : هر نفس که بدکردار باشد ، آمدن او - بعد از آنکه

۱- متن عربی چنین است : هو انهم مشاركون لنا فی نفوسهم بالقوة .

(چاپ قاهره ، ص ۴۲)

۲- در متن «خورد ، خوردی» آمده .

از کالبد مفارقت کند - باز به بدنی دیگر باشد که مانند او است در آن خصلت بد، تا آنکه اگر بدکرداری او از روی میل شهوت بود، به بدن خوکی آید. و اگر از روی خشم و ایذا و رنج مردم بود، به کالبد شیر آید. و اگر بدکرداری او در معاملت با مردم بوده است، و او اول قَصَّار^۱ بود، بعد از مفارقت تناسخ او در کالبد ماهی باشد. و اگر صیاد بوده است؛ به کالبد آن نوع آید که وی صید کردی.

و بعضی گویند که: نفس بدکردار را، بعد از مفارقت، در جانب جنوب و شمال، به غایت سرما و گرما، عقوبت کنند.

و این و مانند این از حکما همه اشارات است. و برای آن گفته اند که: عوام از بدکرداری منزجر شوند.

و اگر ایشان را حقیقت معاد، چنانکه هست، بیان کنند تصور نتوانند کرد، و گمان کنند که آنچه می گویند محال است.

فصل سیم

در ابطال مذهبهای تباه

بدان که گروهی که می گویند که: معاد جز بدن را نیست؛ سبب گفتار ایشان آن است که شریعت حق در چند جایگاه گفته است که: مردگان را در آخرت برانگیزند و عقوبت کنند. و ایشان چنان گمان برند که حقیقت مردم کالبد است. و از دشمنی حکما، و دوستداری مخالفت، نفس را انکار کرده اند. و اعتقاد داشته که زندگی کالبد به عرضی است که در وی آفریده اند، و آن را حیات خوانند. و هستی این عرض در کالبد نه مانند هستی نفس است در بدن، بلکه مانند عرضی است در موضوع. اما آنچه تعلق به شرع دارد، قاعده کلی بیاید دانستن، و جمله بر آن قیاس کردن. و آن قاعده آن است که: هر شریعتی که پیغمبری آورده است [ص ۲] خطاب او با جمله خلایق است. و معلوم است که

آن تحقیق که واجب است که اعتقاد کنند در یگانگی صانع آفریننده ، و بیزاری از «چندی و چگونگی، بجائی و کمی» که از انبازی زمان و وضع ، و گردش از حالی به حالی ؛ و آن که او ذاتی است یگانه ، و محال است که وی را انباز باشد در نوع و بهره ، به هیچ وجه ، نه از روی چندی که آن را تمّ خوانند ، و نه از روی معنی چون جنس و فصل . و وی نه بیرون عالم است ، و نه درون عالم . و اشارت کردن به وی روا نیست .

و این نتواند بود که با همه مردم گویند . و اگر چنین اعتقادی به اعراب بیابانی یا با عبرانیان جلف بگفتندی ، متفق شدندی که آنچه اومی گوید محال است ؛ و چنین ذاتی نتواند بود . و از این سبب همه تورات تشبیه است .

و در قرآن این توحید که ما اشارت کردیم ، هیچ به صریح بیان نکرده است ، بلکه آنچه گفته است ؛ یا تشبیه است ، یا بدیهی مطلق . چنانکه گفته است که : «مثل و مانند ندارد» .

و اما در خبر نه چندان تشبیه است که حدی دارد .

و چون توحید که اصل همه است چنین است ؛ دیگر چیزها ، چون معاد و آخرت ، ولذت و راحت ، چون تواند بود ؟

و اگر کسی گوید که : در سخن عرب مجاز بسیار است ؛ و الفاظی

که در ظاهر موهم تشبیه است ، چون : روی و دست و پای ، و آمد و شد ، و خنده و شرم و خشم ، همه درست ، بعضی از روی مجاز و بعضی از روی

حقیقت ؛ و نهاد سخن بر آن دلالت می کند .

جواب دهیم که : شك نیست که عرب بعضی الفاظ را چون کار فرماید حقیقت نخواهد ، بلکه مجاز خواهد . و در قرآن بعضی جایها ظاهر است که به لفظ مستعمل ، آن معنی نمی خواهد که لفظ آن را نهاده اند ، بلکه مجازی را می خواهد . اما این آیت که «فِي ظِلِّ مِنَ الْقَمَامِ»^۱ و آیت دیگر که «[هل] يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ، أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ، أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ»^۲ ، بدین قسمت که به لفظ او یاد کرده است ، و آنچه مانند این است ، هیچ وجه آن ندارد که گویند مجازی است ؛ مگر گویند که «اضماری هست در این آیت» . یعنی سخنی دیگر همی باید که تا سخن درست شود ، و آن سخن را بیفکنده است . لیکن آن کس که این گوید ؛ راضی شده باشد که غلط افتد در فهم ، و در اعتقادات شبهت و کژی بیند ، چون ظاهر فهم کند .

بلی گفته است : «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ . وَمَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ»

جای مجاز و استعارت است . و بر فصحای عرب پوشیده نماند که از امثال این الفاظ ، مجاز می خواهد . و نیز هر که را بر لغت عرب معرفت باشد ، داند که مجاز است . چنانکه در آیتها که بر شمر دیم ظاهر است که مجاز می خواهد .

و اگر چنان انگاریم که این جمله آیتها را مجاز می خواهد ،

کجاست در قرآن آیتی که يك دلالت دارد به حقیقت، که علما و حکما از آن بحث می کنند؟ و کجاست آن معانی باریک که ایشان گفته اند؟ چنانکه وی «عالم الذات» است، یا عالم است به علم. «قادر الذات» است، یا قادر است به قدرت ذات، و وی یگانه است اگر چه صفات بسیار دارد، یا آنکه پذیرای بسیار و کثیر است. ذات او در جهت است یا بیزار است از جهت. و حال از دو بیرون نیست: یا این معانی واجب است که به حقیقت بدانند و به غور آن برسند، یا شاید که بحث از آن نکنند و اندیشه در آن نگمارند.

اگر بحث کردن در آن واجب نیست، و اگر در آن غلطی افتد مردم بزمند^۱ و اگر رفتار نیست؛ لازم آید که مذهب این جماعت که ما را با ایشان این سخن می رود - یعنی آن کسانی که دعوی علم می کنند و اعتقاد دارند که معاد جز کالبد را است - همه تکلف باشند، و مردم از آن بی نیاز. و اگر نه، که بحث از آن واجب است، و حقیقت توحید چنانکه هست همی باید دانستن.

۱- بزمند = بزمند = بزمند : گناهکار. این واژه ها در بسیاری از ترجمه و تفسیرهای فارسی که از قرن چهارم تا ششم هجری برای قرآن مجید نوشته شده، مکرر به همین معنی آمده است، که مشروح آنها در تعلیقات این چاپ خواهد آمد. اما متن عربی این رساله در مورد این جمله چنین است: «فان كان البحث عنها معفواً عنه، و غلط الاعتقاد الواقع فيها غير مؤاخذ به...» (رجوع شود به رساله الاضحویه - چاپ قاهره، ص ۴۹).

پس آن که صاحب شریعت است بر وی واجب باشد که این معانی را بیان درست بکند، چنانکه در آن هیچ خطا و غلط^۱ نیفتد، و به غایتی رساند که همه کس در آن وقوف یابند و بدانند. از برای آنکه جماعتی که زیر کاند روز و شب، ساعات عمر خویش، در آن کرده اند که فهم و ذهن خویش صافی دارند، چون خواهند که معانی بدانند، محتاجند به بینایی تمام و شرحی کامل. و چون زیرکان و خردمندان چنین باشند، پس عبرانیان آبله و عربیان - که سروکار ایشان [پاسبانی]^۲ اشتربوده است - چون در توانند یافت، بی بیان تمام؟ و به حقیقت بدان که باری تعالی رسول را، اگر تکلیف کند که حقایق این چیزها به جمله خلاق آموزد، که بیشتر از این، طبعهای کند دارند، و علوم و حقایق چیزها در نتوانند یافت، و با محسوسات خوی کرده اند و لف گرفته؛ و طلب کند که ایشان به وی ایمان آرند و بدو بگروند، تکلیف محال کرده باشد. یا وی را تکلیف نموده که

۱- در متن «خلل» آمده، و روی آن خط خورده، و بالایش «غلط» نوشته شده است.

۲- در متن «باسان اشیر» آمده است؛ اما به قرینه عبارت قبلی «... و عربان که سروکار ایشان...» احتمال می رود که صحیح آن «به آستان» یا «پاسبانی» بوده باشد.

عبارت عربی چنین است: «فان المبرزین المنفقین ایامهم و لیالیهם و ساعات عمرهم علی تمرین اذهانهم... یحتاجون فی تفهم هذه المعانی، الی فضل ایضاح و شرح عبارة، فکیف غتم المبرانیین و اهل الوبر من العرب». (چاپ قاهره، ص ۴۹).

نفوس جمله مردم را ریاضت دهد تا مستعد و اهل دریافت این معانی شوند، و آن را دریابند. وی را تکلیفی کرده باشد که بدان وفا نتواند کرد. و محال باشد که از دست وی این برخیزد، مگر که خاصیتی در وی نهاده، یا الهامی بر ایشان فرود آید. اگر چنین باشد از پیغمبری نیاز باشند، و فرستادن او ضایع باشد.

و اگر مسلم داریم که در قرآن تشبیه نیست، و الفاظی که موهم تشبیه است ظاهر نمی‌خواهد، بلکه مجازی می‌خواهد. در تورات چگونه از اول تا به آخر همه تشبیه است؟ و اگر کسی گوید که تورات جمله مُحَرَّف است، و از آنچه بوده است بگردانیده اند.

جواب دهیم و بگوییم که: چون تواند بود که جمله کتابی بگردانند که شایع شده میان امتی که عدد ایشان در حصر نیاید، و شهرهای ایشان از یکدیگر دور باشد، و راههای مذهب ایشان مباین [ص ۳] و با یکدیگر دشمن.

پس، از این سخن ظاهر شد که نهاد شریعت بر آن است که با جمله خلائق نتوان گفت. و آنچه ایشان در توانند یافت، چنانکه هست، صاحب شریعت بیان کند. و آنچه در نتوانند یافت، فراخور فهم ایشان، به تمثیلات و تشبیهات بیان کند. و اگر نهاد شریعت چنین بودی خود نامفید بودی، و چگونه ظاهر شریعت حجت باشد در این باب؟

و اگر تقدیر کنیم که کار آن جهانی - چون لذت و راحت و عقوبت

و مانند آن هم - روحانی باشد نه جسمانی، و عقل مردم از دریافت آن به اول نظر عاجز بود، شرع چون خواستی که بیان کند؟ و مردم را ترغیب و تحذیر کند؟ جز به تمثیلاتی که به فهم مردم نزدیک باشد نتواند کردن. و چون حال چنین باشد؛ چگونه وجود چیزی عجب باشد بر دیگری؟

اگر تقدیر کنیم که آن چیزی که متداول است نه بر آن حال باشد که مردم پندارند، آن چیز اول از آن بگردد؛ معنی سخن آن است که ظاهر شرع چون حجت باشد بر کارهای آن جهانی؟

و اگر تقدیر کنیم که کارهای آن جهانی جمله روحانی باشد، شرع جز چنین که هست نشاید که باشد. پس بودن شرع بر این جمله که هست واجب است، اگر کار آن جهانی روحانی باشد و اگر جسمانی.

و چون چنین باشد؛ او دلیل نکند بر تعیین یکی از این دو قسم. و این سخنها که ما بیان کردیم کسی را مفید است که خواهد از خاص مردم باشد نه از عام. و آن کس را نباید دانستن که گوید: ظاهر شرع در این معنی حجت نیست.

و این چنین سخن که ما بیان کردیم در این کتاب، از عادت ما در سخن دور است. پس با عادت خویشتن آئیم و معقول خالص گوئیم: بدان که مردم و مردمی نه به مایه است که آن را ماده خوانند، بلکه به صورت است که وجود او در ماده وی است. و کارها [ی] مردمی

— چون صنعتها و دانش و مانند آن — که از مردم پدید می آید ، از بودن آن صورت در مادت پیدا آید ، نه از مادّت. و چون آن صورت باطل شود و مادت وی خاک شود ، یا عنصری دیگر ، آن مایه که مادت آن شخص مردم بود ، باطل شده باشد. و باز اگر در آن مایه که مادت شخص اول بود ، صورت مردمی دیگر پدید آید ، این مردم شخص دیگر باشد ، نه آن شخص اول . از آن جهت که آنچه از اول در ثانی مانده است مادت است ، اما صورت دیگر است ؛ و آنچه وی بدان مردم بود صورت است نه مادت ؛ و ستودن و نکوهیدن و استحقاق وی ، ثواب و عقاب را ، از روی صورت بود نه از مادت . و این جمله که بر شمردیم وی را از آن جهت بود که وی مردم بود . و وی مردم به صورت بود نه به مادت .

و چون چنین باشد در آفرینش دوم عقوبت نه آن کس را باشد که وی بد کردار بود. و همچنین نه ثواب آن کس را باشد که وی نیک کردار بود ، که این مردم نه آن است که اول بود . مردمی دیگر است و میان ایشان هردو ، انبازی به مادت است.

و چون چنین باشد لازم آید که آفرینش دوم و بعث به مقصود نینجامد — مقصود آن است ؛ تا هر کس جزای عمل خود نستاند — و چون عقوبت و ثواب ، دیگری را خواهد بود ، مقصود حاصل نمی شود .

در آنکه دورترین مذهبی از ثواب آن است که گویند:

معاد جز بدن را نیست :

اما آن کس که گوید که : روح باقی است ، وی تواند گفت که ثواب و عقاب روح را است ، و کالبد اول و دوم چون عرض اند وی را ؛ ولیکن این مذهب درست نیست. و آن کس که دانش حقیقی — که آن را حکمت خوانند — بیاموزد ، وی را فساد این مذهب درست شود . زیرا که اگر اشخاص کاینات — یعنی نفوس — را بعث کنند ، و هر یکی را باز به کالبدی پیوند افکنند ؛ مادت که کالبد از آن است ، بدان وفا نکند . از آن جهت که نفوس نامتناهی است ، و مادت متناهی . و این سخن در حکمت بیان کرده اند.

و چون بداند فعل «باری» را تبدیل نیست «لَا يَمْدِيلُ لِيَخْلُقِ اللَّهُ» ، و هستی عالم پیوست همچنین باشد . و ایشان که این مذهب دارند ، می پندارند که عالم بر خواهد خاست ، و این سخن محال است . و نیز چون بداند که سعادت هر نفس را آن حال باشد که از کالبد جدا شود . و بداند که لذات بدنی دیگر است ، و لذات و راحت نفسانی دیگر . و بداند که نفس را بودن با کالبد عقوبتی است وی را ، و نیز چون بداند که بیشتر چیزها که در شرایع گفته است ، اگر به ظاهر بر آیند ، محال

۱- متن عربی: «إذا أخذت على ما هي عليها لزما أمور محالة شنيعة».

بسیار لازم آید. و اینها که ما برشمرديم جمله در علوم حکمت معلوم و مبین است.

اما آن اول: در الهی و طبیعی بیانی شافی کرده اند.

و آن دوم: در علم الهی به غایت روشن گفته اند، و بیان کرده اند که: صانع قدیم - تعالی و تقدس - از غیث و گردش از حالی به حالی بری است. و فعل وی - که پیدایی وی، از ارادت و حکمت ازلی است - همیشه بود، و همیشه خواهد بود؛ فعل همچنین باشد.

و سیم: از آنچه برشمرديم؛ در این کتاب بیان کنیم در فصلی مفرد. و چهارم: کسانی که عالم و دانا اند خود دانند. و عوام و جهال مصلحت ایشان در آن است که ندانند، و بدان وقوف نیابند. که چون علم الهی ندانند نباید که به شریعت، و یا دیانات الهی، به چشم استخفاف نگرند، و شرع از آن بزرگتر است.

اما آن کس که وی حکمت داند، و نفس خویش از آن پاک دارد که نشاید به انکار کردن چیزی که غرض آن چیز واضح نیست، و تأمل کردن در نهاد شریعت. و بداند که بزرگترین [ص ۴] علامتی بر صحت شریعت آن است که بر این نهاد و این شکل آمده است. و بداند که اگر شرع چنان آمدی که حق را به صریح - چنانکه هست - بیان کردی، یا مثال گفنی در بیان حق، چنانکه مألوف مردم بودی - همچنانکه در شریعت گبران و مانویان است - آن بزرگترین علامتی بودی بر فساد شریعت، یا از قوت عنایت آسمانی خالی بودی.

و چون ما، در این کتاب ابطال قناسخ خواهیم کرد معلوم شود که: مذهب این جماعت باطل است، که فتواند بودن که نفوس بعد از مفارقت کالبد، دیگر بار به وی پیوند. و بعد از این، سخن مستوفی بگوئیم، و آنجایگاه به آن اشارتی کنیم.

بدان که نفوس بعد از مفارقت، اگر به بدن باز آید حال از دو بیرون نباشد: یا آمدن وی هم به آن مادت باشد که از وی مفارقت کرد، یا به مادت دیگری. و به حکایت از مذهب آن جماعت معلوم است که: رأی ایشان بر آن است که باز آمدن وی به آن مادت خواهد بود که وی را بود. و چون چنین باشد؛ باز آمدن وی با آن مادت بود که در وقت مردن وی را بسود؟ یا به جمله مادت که در روزگار عمر، وی را بود؟ اگر چنان است که باز آمدن وی به آن مادت باشد که در وقت مرگ بود، لازم آید که: اگر آن شخص در وقت مردن، بینی بریده بود، یا گوش یا دست بریده در جهاد در راه خدای - تعالی - وی همچنان باشد بعد از بعثت، که در وقت مرگ بود. و آن نزدیک ایشان زشت است. و اگر نه که باز آمدن نفس به جمله اجزا خواهد بود که وی را در جمله عمر بوده، لازم آید که در آفرینش دوم يك جزو، هم دست و هم سر و هم جگر و هم دل باشد. از برای آنکه درست شده است که: اعضای آدمی از یکدیگر غذا می پذیرد؛ یعنی از فضاله غذای دیگر غذا می ستاند. و لازم آید در آن شهرها که مردم گوشت مردم می خورند، آن کس که

زیست‌وی از گوشت مردم بوده است، وی را بعث نکنند؛ زیرا که گوهر وی از اجزای گوهر دیگری است، و آن اجزا را در آن دیگر بعث خواهند کرد. یا وی را بعث کنند، و آن دیگر را که از غذای وی و اجزای وی بوده است بعث نکنند.

و اگر کسی گوید که: بعث، اجزای را خواهد بود که زندگی مردم به آن متعلق است. بدین سخن اشکال مندرج نشود. از برای آنکه همه اجزا برابرند در وجود آن شخص، بعضی مقوم‌اند و بعضی نافع. چون نفس مفارقت کرد و بدن فانی شد، بعث از آن خاك و خاك دیگر برابر باشد؛ چون هر کدام که باشند، شاید که بعث کنند، [و این] نه عدل باشد، و مذهب ایشان بنا بر عدل است. مگر گویند که آن اجزا که او را بعث خواهد بود، در او معنی هست که در دیگری نیست، و آن معنی آن است که: [در] حال حیات [اول] مادّ اجزایی بود که مقوم حیات وی بودند. و این سخن قَحْطَم است، و از فایده خالی. یعنی تعیین کردن که: بعضی اجزا را بعث کنند، و بعضی را نه. و آن کس را لازم آید که: نیستی را که معنی وی بود، سبب ساخته باشد استحقاق چیزی دیگر را، از برای معنی، و دیگری مستحق نه. و در حال عدم آن معنی را که بود، و آن را که ممکن بود، و نبود در آنکه مادّ باشد و پذیرا، هر دو يك اند.

۱- متن عربی چنین است: «و هوانها فی حال الحیاة الاولى کانت مادة للاجزاء المقومة للحياة...» (چاپ قاهره، ص ۵۶)

معنی سخن آن است که تخصیص کردن بعضی اجزا را به بعث از دیگری، از جهت آنکه این بعض در حال حیات مادّ، اجزای مقوم بود مر حیات را، و چون مفارقت کرد آن معنی برخاست، و در بعث آنچه مادّ بود، و آنچه صلاحیت داشت و نبود، در پذیرایی حیات، و در پیوستن نفس با ایشان، هر دو یکی اند و حاجت به مادّ از روی پذیرایی است، و ایشان در آن هر دو یکسانند. و چون چنین باشد؛ تعیین یکی کردن سستی خواهد بود، و چون نباشد قَحْطَم باشد.

و اگر تو تأمل کنی بدانی که: ظاهر زمینی آبادان، همه تن مردگان است، که با خاك بوده است، و از آن کشتزار ساخته، و زرع از آن برآمده، و آن زرع غذای مردم شده. و چون چنین باشد؛ چگونه ممکن باشد که مادّه [ای که دو] صورت مردمی داشته است در دو وقت، هر دو صورت در يك وقت به وی باز آید بی قسمتی، و اگر قسمت تقدیر کنند عدل برداشته باشند.

و اگر کسی گوید: چون نفس را بعث کنند لازم نیست که پیوندی هم با آن کالبد باشد که اول بود، و مادّ هم آن بود، بلکه از هر «خاك و آب و آتش و هوا» که اتفاق افتد روا باشد. جواب دهیم که: این سخن

۱- در اصل «ماده که در صورت آمده، و متن عربی چنین است: کانت حاملة لصورتي انسانين فی وقتين، لهما جميعاً، فی وقت واحد، بلاقسمة».
(چاپ قاهره، ص ۵۷)

به عینه مذهب تناسخیان است؛ و مذهب اول هم تناسخ است، اما به گفتن به صورتی دیگر بیرون داده اند. اما در حقیقت هیچ فرقی نیست؛ مانند دو عنصر مانند یکدیگر که یکی در آن صورت آدمی بوده بود، و مفارقت کرد و نیست شد. و یکی نبوده بود، و نه هست. و چون چنین باشد؛ باز آمدن روح به یکی از این هردو، تناسخ باشد. باز آمدن به آن دیگر هم تناسخ باشد؛ زیرا که بدنی که در آفرینش دیگر روح بدان پیوندد، نه آن است که اول بود. و باز آمدن روح به آن کالبدی که آن نه کالبد اول است، تناسخ است.

و اگر ایشان گویند: ما به تناسخ آن می خواهیم که روح باز به کالبدی آید که نه انباز کالبد اول باشد، دریک مادت راست به عینه. بدین- خواست با ایشان خصوصیتی نیست^۱، ولیکن از روی معنی هردو یکی است. و بدان که مستترین رأی درکار معاد رأی نصاری است. و بیان این سخن آن است که: شریعتی که به زبان محمد [ص] - علیه الصلوة والسلام آمده است گزین تر و فاضلترین شرایع است. و از این جهت بود که هم شرع به وی ختم شد. و اگر نه چنان بودی که فضیلت این شرع بیش از آن است که تبع چیزی دیگر کند، آن را اینجا بیان کرده شدی. اما آنچه محتاجند که آن را بدانند اینجا: یکی آن است که بدانی که

۱- متن عربی: «البدن غیر المشارك للبدن الاول فی المادة الواحدة بالعدد».

مُعظم ترین مقصود شرع، جزو عملی است، تا مردم کارهای پسندیده کنند، هم با خویشستن، و هم با انبازان خویشستن در نوع، و هم با انبازان خویشستن در جنس. چنانکه در کتب اخلاق و سیاسات مبین شده است. و آنچه شرع در آن سخن گوید، که تعلق به آفریدگار دارد، دعوت محمد است به وجود آفریدگار، و یگانگی وی، و آنکه وی حکیم است و عادل، و بیزار از همه عیوب و نقصانها. و گفتن که: ملایکه موجودند. و اعتراف به وجود گزیدگان خدای که مقرران وی اند، به سخن ظاهر و تمثیلات روشن. نه تاریک که هر کس در نیابد. بلکه همچنان که همگان بدانند و ملایک را تصویر کنند، در نیکوترین صورتی که همگان تخیل توانند کردن. و چنان نکند که آنچه گوید معانی عقلی خالص باشد. و صفات روحانی بگوید که: هیچ عقلی در نتواند یافتن، الا عقل حکیمان دانا. و جمله مردم را ترغیب کند به نیکوکاری، به بشارت دادن از ثواب. و ترساندن از بدکرداری به عقوبت، و سعادت و شقاوت آن جهانی بیان کند، به صورتی که ایشان مستحسن دارند و دریابند، نه به صورت دقیق چنانکه هست، و ایشان در نتوانند یافتن. و لذات آن جهانی را تقسیم کند به لذات دیدنی و شنودنی و بویدنی و پوشیدنی و خوردنی و بساییدنی و نکاح کردن.

و سخن در این باب، تمام و مشبع گوید. و اسباب هر یکی از این به متابعت بیان کند. چنانکه «حور عین و ولدان مظلون و فاکه»

مما یختیرُون، ولحم طیرِ ما یشتَهون» پس آنچه خواهد از زن و از غلام و از میوه‌ها و از باغها که در آنجا جویهای روان باشد، و از غسل و شیر و خمر و آب زلال، و تختهای افکنده، و خیمه‌های زده، و قبه‌های افراشته، و فرشهای سُندس، و باغهای نیکو، و پهنه‌های بهشت، چند جمله آسمانها و زمین، و آنچه مانند این است. و بیان کند که ایشان را هرگز اندوه و غم نخواهد بود. و از ترس و نیستی هم ایمن باشند. پیوسته در خرمی و نشاط باشند. و برترین همه، دیدار خدای بزرگ و زیارت او، چنانکه پرده‌ها بردارند تا باریتعالی را بینند.

اما اگر چه قومی منکرند؛ اما شرع اثبات آن کرده است، و بیشتر اعتقاد دارند. و در اخبار متواتر آمده است از رسول - صلی الله علیه و آله - و جز چنین نشاید که باشد. که اگر عوام مردم را دعوت کنند به خیر و عدل حقیقی که مردم راست، ایشان را دعوت کرده باشند به چیزی که خلاف نهاد و طبع ایشان است، بلکه ضد حركات حیوانی است که بر نفس ناطقه انسان مستولی است، و از استیلای وی گویا که نفس معدوم است، یا خاص فعل وی^۱، و سلطنت که وی را سزااست، نیست شده - معنی سخن آن است که : به سبب غلبه افعال حیوانی، چون حرص و شهوت و غضب و مانند این، بر مردم عوام، دانایی حق شناس، و فرمان دادن بر قومی دیگر، در کارهای نیک کردن، که خاصه است به نفس ناطقه، نیست

۱- شاید «یافعل خاص وی» بوده است.

شده است . و چون چنین باشد؛ شرع بیان چیزی کند چنانکه هست، و ایشان در نیابند و قبول شرع^۱ الا به زور و ترس نگیرد. و محال است يك شخص از مردم را چندان ترس تواند بود که بدین غرض وفا کند. و چون بدین طریق نتواند بود، هر آینه شرع باید که تقریر کند که نیک کردار را در آخرت ثواب است، و بد کردار را عقوبت . به وجهی که مانند دیده و شنوده ایشان باشد . و باریتعالی به خودی خود پاداش کارهای مردم خواهد داد. تا چون تصور کنند و بدانند، شرع را قبول کنند . و باید که کارهای آخرت به مثالی بیان کند که ایشان آن را محال ندانند، و بدان رغبت نمایند. چنانکه ما بر شمردیم پیش از این، از لذات و راحت‌های کالبد، که بیان کرده اند که نیک کردار را خواهد بود. و بد کردار را به ضد آن، چون آتش و سرما، و گرما و زبانیه . و سلسله‌ها برگردن ایشان نهند، و غل و بند، و خوردن خونابه، و میخ آهنین که به ایشان فروبرند. و هر گاه که از عقوبت پوستی بریزد، پوستی دیگر بدل کند تا آتش ایشان را می‌خورد. و هرگز آن عذاب و رنج برایشان بسر نیاید، بلکه همیشه باشند.

و از برای آن گفتیم که پیغمبر باید که نهاد شریعت بر این جمله نهد که : ثواب و عذاب حقیقی به فهم مردم عامه نرسد، مگر که اول نفس را ریاضت دهند، و پاک گردانند، و علم بیاموزند، و خیر حقیقی

۱- در متن فارسی : دو قبول و شرع ... آمده .

بشناسند. و این معنی هر کس را میسر نشود، و در آن رغبت ننماید و از آن نترسد. و چون ممکن نیست دعوت عوام به خیر حقیقی، لابد باشد آن طریق سپردن، و ثواب و عقوبت بدنی تقریر کردن؛ و باز نمودن که: کالبد را بعث خواهند کردن، و پاداش عمل به وی رسانیدن، که ثواب و عقاب مربدن را آنگاه تواند بود که وی را بعث کنند. پس واجب است که نهاد شریعت بر این جمله باشد که ما بیان کردیم. و پیغمبر ما - صلی الله علیه و آله - این معنی به جایی رسانیده است که بر آن زیادت ممکن نشود.

و آنچه ترسایان بر آنند که بعث کالبد خواهد بود. و راحت و عقوبت [ص ۶] بدنی، چنانکه بر شمردیم، نباشد؛ سخت دور است، و رکیک در بیان معاد، و بی فایده. از برای آنکه اگر سبب بعث کالبدها آن است که: مردم خود کالبد است، یا نفس و کالبد هر دو شریکند در کارهای نیک و بد. و چون چنین باشد، واجب باشد که وی را بعث کنند؛ پس لازم باشد که وی را ثواب و عقاب باشد، چنانکه در شرع محمد - صلی الله علیه و آله - بیان کرده اند. و اگر نه که ثواب و عقاب روحانی است، بعث کالبد را چه فایده؟

و چون نهاد شرع ایشان بر آن است که روحانی است، بایستی که بیان کردی که چون است؟ و چگونه خواهد بود؟ و به وجهی بیان کردی

که عوام فهم کنند، و بدانند و رغبت نمایند و بترسند. و در دین ترسایان از این معانی هیچ نیست، جز اینکه حال نیک کردار چون حال فریشتگان باشد. و همانا که اگر فراتر شدی و بر این زیادت کردی گمراه شدندی در فهم آن. و نه چنان تصور کردندی که وی خواسته است. به آنکه بیشتر مردم خود بر آنند - اگر چه نمی یارند گفتن از ترس شرع - که فریشتگان بدبختند، و ایشان را راحتی و لذتی نیست، که چون نخورند و نیاشامند و نکاح نکنند. و شب و روز در تسبیح و عبادت باشند، که هیچ فترت در آن نیست. و در سر انجام کار، ایشان را ثواب نخواهد بود - یعنی خوردن و آشامیدن چنانکه عوام پندارند - پس این غایت بدبختی و رنج و عذاب است. و آنچه عامه مردم اعتقاد دارند - اگر چه به صریح از ترس شرع نمی گویند - این است.

از برای آن که سعادت حقیقی و لذات روحانی ایشان را مفهوم نیست. و در وهم ایشان نیاید که خود تواند بود، بلکه محال شناسند. و اگر چه بعضی مردم به زبان گویند، به دل اعتقاد ندارند.

چون چنین باشد؛ پندارند که فریشتگان در عذاب همیشه اند.

سپری شد و به آخر رسید سخن ما، در ابطال مذهب آن جماعت که

می گویند: معاد جز بدن را نیست. و این قدر کفایت باشد. و بالله التوفیق.

فصل دیگر

در ابطال مذهب تناسخیان

جماعتی که مذهب تناسخ حجت آوردند بر درستی دعوی خویش را، و گفتند: درست شده است که نفوس گودرهای جدا اند از مایه، و آمیزش با مایه ندارند، آنچنان که معلوم و درست است از حال صورتی که با مایه آمیزش دارد. و درست شده است که وی لامحاله از بدن مفارقت خواهد گردن، یعنی پیوندی که میان وی و آن کالبد هست بریده خواهد شد. و درست شده است که کالبدهای مردم که مرده اند نامتناهی است، پس حال از دو بیرون نباشد:

یا نفوس متناهی باشند، یا نامتناهی: اگر نفوس که هستند، و از کالبد جدا اند، نامتناهی [باشند]^۱، لازم آید که اعداد نامتناهی موجود

باشد به هم، و این محال است. و اگر نفوس متناهی است و کالبد نامتناهی، پس تناسخ و باز آمدن نفس به بدن لازم باشد. و نیز گفته اند که نفوس پیش از کالبد موجود است - چنان که رأی درست بر آن است - بودن تناسخ ظاهر است، که چون نفوس پیش از بدن موجود باشد، و بعد از وجود با کالبد پیوند گیرد، تواند بود که بعد از جدایی از آن بدن با بدن دیگر پیوند گیرد. و بیشتر رأیها بر آن است که نفوس پیش از بدن موجود است. و چگونه پیش از بدن موجود نباشد؟

و اگر تقدیر کنیم که وی با کالبد در وجود آید، و چنین نتواند بود، لازم آید که هیأتی باشد که تعلق به بدن دارد، و صورتی باشد که در مادّات تواند بود. و صورتی و یا هیأتی که در مادّات تواند بود، محال باشد که از مادّات جدا شود و وی بماند. از برای آنکه چون وی متعلق باشد به مادّات - و تقدیر کنیم که جدا باشد - یا از حقیقت خویش بگردد، و چیزی دیگر شود، یا هم آن باشد که اول بود و بنگردد.

اگر از آن بگردد، پس نه گوهر اول باشد که متعلق بود به مادّات، بلکه آن فاسد و تباه شده باشد، و از وی هیچ نماند که این گوهر دوم در آن با وی به انباز باشد. که اگر چیزی بماند که این گوهر - بعد از مفارقت - حاصل شد در آن چیز با گوهر اول انباز باشد، لازم آید که این گوهر را در نفس خویش مادّات بوده است. تا آنگاه گویند که: هر چه مادّه است ثابت است و باقی. و تغییر در چیزی پدید آمده است که لاحق

ماده است.

اگر چنین باشد لازم آید که مادّه آن گوهر، نه آن ماده باشد که اول نهادیم که آن مادّه وی است. و لازم آید که این مادّه دوم از چیزهایی باشد که در مادّه اول بود، و هم آن اشکال به عینه در این باز آید، تا تبدیل در احوال آن گوهر نباشد؛ و حقیقت وی همچنان باشد که بود.

و اگر چنین باشد که بود وی بامادّات، امری باشد عارض، نه آنکه وی در هستی خویش در ماده باشد، بلکه در نفس خویش مستغنی باشد از مادّات.

و یا تقدیر چنین کردیم که وی در مادّات است، و این خلاف است و محال. و نیز چون جوهر وی جوهری است که در مادّات نیست، محال باشد که بودن با ماده وی را عارض شود، که چون وی در ذات خویش یگانه است و تنها - که هیچ ضدّی ندارد - و ممکن نباشد که وی بهره پذیرد.

و هر چه در جسم باشد لابد وی بهره پذیر باشد. که چون در جسم باشد، و جسم بهره پذیر است، آنچه در او باشد هم بهره پذیر باشد. و چون احوالی که متعلق است به نهایت جسم (ص ۷) مانند شکل و چیزهای دیگر، که متعلق است به فرلهم آملین اجسام، و چون صورتهای ترکیبی و مانند آن.

پس نفس اگر صورتی است که وی را مفارقت و جدایی از

مادّت تواند بود - در حالی از احوالی - از جنس این صورتهای نباشد که ما برشمردیم. یعنی از جنس شکل و مانند آن، که این صورتهای - یعنی شکل و امثال آن - دورترین صورتهای است از آن چیزی که آن را جدایی از مادّت تواند بود.

و اگرچه بعضی مردم ظن برده اند که این صورتهای از جمله مفارقات است خطا کرده اند، که معلم اول^۱ در «علم الهی» خطای ایشان بیان کرده است. از این سخن ظاهر شد که چون نفس در حالتی، وی را، از مادّت مفارقت تواند؛ بود وی نه از هیأتی است که متعلق است به ماده، و به مزاج کالبد. وی را در بود خویش حاجت به بدن نیست.

و چون چنین باشد؛ لازم آید که هست شدن وی متعلق نباشد به هست شدن بدن. پس وی پیش از کالبد باشد. و چون پیش از عدد باشد، وی را عددی معهود باشد. و شمار کالبدها معهود نیست - که کالبدها نامتناهی است - و چون چنین باشد؛ تناسخ لازم باشد، و واجب شود باز آمدن نفس به کالبد، بعد از جدا شدن از وی.

و گفته اند: کاشکی ما را معلوم شدی که چون نفس پیش از کالبد هست، و وی را پیوند با کالبد می تواند بود، آن پیوند که معلوم است، چرا با مثل آن کالبد، وی را پیوند نتواند بود؟ و چرا واجب نیست که پیوند افتد با بدنی دیگر، بعد از جدا شدن از کالبد اول، و همچنان بشدن

۱ - معلم اول لقب ارسطوست.

که اول بود؟

اگر سبب پیوند اول طبیعت نفس است، وی بعد از مفارقت هست. و اگر سبب آن است که: می باید که کالبدی که مستعد باشد که وی را صید کند، چنانکه دام مزخ را صید کند؛ پس چنانکه شایستی که کالبد اول وی را صید کرد، و دام وی شد، کالبد دیگر که مانند آن کالبد باشد، و نزدیک به آن هم، شاید بود که وی را صید کند، و دام وی باشد. و چگونه ممکن نباشد!

و آن مزاج که نفس به وی متعلق است، نه چیزی است که تفاوت بر ندارد. از آن جهت که مزاج که نفس بدان متعلق است - به سبب سالوبه سبب غذا - تفاوت پذیر است، و مختلف می شود. زیرا که مزاج جوانی دیگر است، و مزاج کهرلی دیگر، و مزاج پیری دیگر.

و اگر تقدیر کنیم که تفاوت در وی نتواند بود، وجود مثل که آن مزاج ممکن است، [تواند بود]^۱ و اگر سبب تعوید نفس با بدن، هستی و نهادی است از هیأت فلک در گردش، چون متناهی است - خاص با آنچه مانند این است - باز آمدن آن نهاد و هیأت فلک را ممکن است، بلکه واجب است.

و اگر سبب آن پیوند باری تعالی است، یا فریشتگان وی، ایشان هم باقی اند. پس ظاهر شد که باز آمدن نفس با بدن، بعد از جدا شدن از

۱ - این فعل به قریفه متن عربی افزوده شد.

او ممکن است، و ممکن درازلی واجب باشد.

و آن جماعت که می‌گویند که: تناسخ نفس را باشد که ناقص باشد، زیادت بر این گفته‌اند که: اگر سبب پیوند نفس با بدن طلب کمال است، به واسطه آلات بدن، چنانکه بعضی از حکمای یونان [گفته‌اند] که: نفس فرود آمد تا بر سازد خود را، یعنی اُهِبَّتْ و ساز رستگاری خود را حاصل کند.

و چنانکه دیگری گفته است که: نفس گناهی کرد، و از برای عقوبت وی را در کالبد کردند، یا در بدن گریخت. و این نیز روا نباشد. بعد از آن که از بدن جدا شد. چون ناقص بود که باز به وی آید، بلکه واجب باشد، چون طبیعت که داعی و حامل وی است، به تمام شدن^۱ با وی باشد بعد از مفارقت. بلی این طبیعت چون در بدن بود، مشغول بود به وی. و به سبب کالبد و خاست^۲ ها که در او است، و چون غضب و شهوت و حرص و مانند آن، پوشیده بود و عاجز. و سلطنت و استیلا، ایشان را بود، و وی از این سبب از نقص خویش آگاه نبود. و از این جهت جنبش وی - به طلب کردن کمال خویش را - به سکون بدل شده باشد. و چون از بدن مفارقت کرد و جدا شد، سبب طلب کمال حاصل است، و آن ذات وی است. و باز دارنده ازدانستن - و انس نقصان خویش - برخاسته است.

۱- اُهِبَّتْ: ساز و پراق، مازحرب. ۲- تمام شدن: به کمال رسیدن.

و چون چنین باشد؛ وی خواهان کمال باشد، و تناسخ - باز آمدن به کالبد - دیگر بار واجب باشد. و چه فایده است، بعد از جدا شدن، که وی بماند ناقص و معطل؟ و حکما گفته‌اند که: در هستی هیچ معطل و بی‌کار نیست.

و عجب می‌داریم از ثابت بن قره که جزم کرده است که باز آمدن نفس به کالبد بعد از جدا شدن از او محال است. که اگر روا باشد لازم آید که در آن مدت که از بدن اول مفارقت کرده، و به دوم پیوست، معطل باشد. و در طبیعت هیچ چیز معطل نیست.

و چون نمی‌شاید که نفس در مدتی متناهی معطل باشد، چون روا باشد که در مدتی نامتناهی معطل بود؟

و از این عجب تر آنکه گفته‌اند که: نفس چون از بدن مفارقت خواهد کردن، جسمی لطیف - که به دیگر جسمها نماند - با وی باشد و به یکبار از ماده رهایی نیابد، بلکه بعد از مدتی وی را خلاص باشد. و اگر این درست است: نه آن جسم معطل باشد؟ و چه معنی دارد؟ جسم لطیف، یعنی شفاف، باشد؟ و باز دارنده بصر نباشد، یا باشد و نرم؟ و هر چون که تقدیر کنی، به ضرورت جسمی طبیعی باشد، و نفس در وی باشد.

و چون چنین باشد؛ وی حیوانی نه گویا باشد، و نه ناگویا، و

۱- در متن «رور» آمده است.

این محال است. این جمله که ما گفتیم حجت تناسخیان است.

و جماعتی از ایشان روا می‌دارند، باز آمدن نفس را - بعد از مفارقت - به کالبدی جز کالبد مردم، حجت آوردند و گفتند:

چون نفس تواند که کالبد مردم را مسکن خود سازد، تواند بود که مسکنی دیگر سازد که نه کالبد مردم باشد. و اگر سبب آنکه کالبد مردم را مسکن خود ساخت تدبیر آسمانی بود، همه چیزها - کالبد مردم [ص ۸] و جز مردم - در تدبیر آسمانی داخل اند.

و چون چنین باشد؛ محال نباشد که نفس، کالبدی دیگر جز کالبد مردم خود را مسکن سازد. و اگر سبب ساختن مسکن را طبیعت نفس است؛ اگر نفس در حال پیوند با کالبد مردم، خویی - از خوی حیوانات دیگر که نه مردم اند - بروی غالب شده باشد، و فضیلت مردمی، چون ذاتش کارهای خیر کردن، حاصل نکرده باشد؛ وی قادر است بر آنکه بعد از مفارقت از کالبد مردم، به بدنی دیگر آید جز کالبد مردم.

چنانکه بیان کردیم، چون باز به کالبد حیوانی آید که بدان خوی متخصص باشد که وی را بود، در وقت پیوند با بدن، و مانند وی باشد در آن خوی. و به مثل اگر قوت عصبی بروی غالب بود، چون باز آید به کالبد شیری [است] ۱، و اگر شهوت غالب بود، به کالبد خوکی آید. و همچنین هر خلقی که بر وی غالب بود، وی چون باز آید، به کالبد

۱- به قرینه متن عربی افزوده شد.

حیوانی آید که آن خو دارد که وی داشت.

و اگر سبب پیوند قسم دیگر است که یاد کردیم، اولین کالبدی که نفس بد فعل، که گفتن ندارد، مستحق عقوبت و خواری باشد، در او آید، کالبدی باشد که همیشه در رنج و محنت و بلا مانده است، و پیوست ترس و غم و مبتلا.

و از تناسخیان جماعتی که به قرآن گرویده اند، حجت گیرند بدین آیت که:

«وَمِمَّنْ دَابَّةٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِفٌ يَطِيرُ بِجَنَاحِهِ إِلَّا أَمَّا أَمْشَا حَمًّا».

و گفتند: این آیت حکم جزم کرده است که؛ حیوانات که جز مردم اند مانند ما اند، و به فعل مانند نیستند، که آنها نه مردم [اند] ۲. پس به قوت مانند ما باشند، و ما به قوت مانند آنها باشیم.

و چون تناسخ باشد آن که انباز ایشان است به قوت در انسان است.

و این جماعت که مخالف آنها اند - که روا می‌دارند باز آمدن نفس را به کالبدی جز کالبد مردم - در ابطال سخن ایشان گفتند که: نفس صورت و کمال بدن است؛ بلی رواست که وی از بدن جدا شود، و نوعهای مختلف متفق نتواند بود، در فصلی که کمال یک نوع از آن انواع است؛ که اگر متفق باشد در آن فصل، فصلی دیگر باید که بدان مختلف شوند. و لازم آید که آن فصل که در آن متفق اند فصل جنس باشد، نه فصل نوع؛

۱- سوره ۶، آیه ۳۸ - ۲- به قرینه متن عربی افزوده شد.

و ما چنان نهاده ایم که فصل نوع است، و این خلف باشد و محال.
و این سخن، ارسطاطالیس در کتاب نفس بیان کرده است، و گفته
است به طریق مثال که: هر که روا دارد که نفس مردم در کالبدی باشد که
نه کالبد مردم است، روا داشته باشد که، آلت زمر، آلت دروگری باشد.

۱- آلت زمر = ابزار نای زدن، نی یانی لیک. دروگر، در فرهنگ
برهان قاطع و دیگر فرهنگهای کهن فارسی، به معنی درودگر، یا نجار آمده است.
حاصل معنی آن است که مردمی که به تناسخ در غیر کالبد اول آدمی - عقیده مند
باشند، مثل آن است که نای یا نی لیک را ابزار درودگری بدانند.
اما متن چاپ مصر، و برخی از نسخه های خطی عربی، بسیار آشفته
است. مثلاً مصحح چاپ مصر به استناد دو نسخه اساس کارش، آلت را «الهه»
والتجر را «الشجر» خوانده، و حسایی از مرحله پرت شده است (ص ۸۸)
در نسخه خطی فارسی هم عبارت چنین است: «... روا داشته باشد که آلت
زهر آلت دروگری باشد». اما عبارت کتاب نفس ارسطو که ابن سینا بدان
استناد کرده، طوری است که هر گونه ابهام و تردید را در مورد آنچه گفته شد
برطرف می سازد، بنابراین متن عربی آن در اینجا نقل می شود:

«ومنهم من قصد الخبر عن النفس وما هي ولم يجد حداً في الجرم القابل
للنفس، كالذي قال فيثاغورس واصحابه من خرافاتهم في انه يمكن النفس الانتقال
الى اى جرم واف من الاجرام، [وهذا باطل] فان كل شئ له شبح و صورة
خاصية. ومن قال بهذا القول كان مقارباً لقول قائل، لوقال: ان صناعة النجارة
تستعمل آلة الزمير: ولا ينبغي للصناعة ان تتخذ الآلاتها، فكذلك النفس:
ان لا تستعمل الاجرهما». (الزمير = الزامر؛ کتاب نفس ارسطو. ترجمه اسحق بن
حنین. تصحیح عبدالرحمن بدوی. چاپ ۱۹۵۳ قاهره، ص ۱۷ و ۱۸)

و این سخن ضعیف است، از برای آنکه مردم مردمی وی نه به
شکل کالبد است، و نه به قوتهای طبیعی که وی راست. بلکه تمامی
مردمی وی به نفس است، و نفس فصل مقوم بازپس ترین است مرنوع
مردم را.

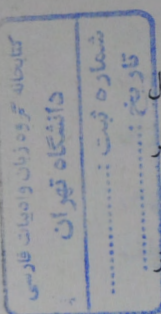
و چون چنین باشد؛ نوع دیگر که نه مردم است، باوی در فصل
انبار باشد. وجدایی وی از مردم به عوارض باشد نه به فصول، که اگر
چنین باشد، هم نوع دیگر باشد، بلکه وی هم مردم بود.

پس از این سخن لازم آید که هیچ حیوانی دیگر، جز مردم، انبار
مردم نیست در نفس مردمی، و نفس جز مردم را نتواند بود.

این جمله که بیان کردیم حجت تناسخیان است. و ما بیان کردیم
که خطا در سخن ایشان، در کدام موضع افتاده است.

اول خطا آن است که گفته اند که: نفس پیش از کالبد موجود است.
دوم آنکه گفته اند که: هر چیز که حدوث آن به حدوث مزاج متعلق
باشد، آن چیز صورتی بود در ماد، و این نفس از اولیات عقل نیست.
و نیز مشهور نیست به نزدیک جمله مردم، بلکه اگر مشهور است، به نزدیک
بعضی مردم است.

و دیگر آنکه واجب نیست که بودن نفس، بعد از مفارقت کالبد،
همچنان باشد که پیش از پیوند با کالبد بود. و روا باشد که پیش از پیوند
کالبد علتی نبود که وی را بازداشتی از آنکه در بدن باشد، و بعد از جدا



شدن از کالبد، علتی باشد که بازدارنده بود وی را از آنکه در بدن باشد. و چون این مقدمات تباه باشد، قیاسی که بر آن کرده باشند درست نیاید. این پیدا است بر جایگاهی که بر آن خطا افتاده است.

اما بیان آنکه باز آمدن نفس به بدن بعد از جدا شدن از وی محال است، آن است که حال از چند قسم بیرون نیست:

یا نفس پیوند گرفتن وی با بدن بعد از آن افتاد که وی موجود بود و با بدن پیوند نداشت، و بعد از آن پیوند گرفت؛ یا نفس آنگاه حادث شد که هستی مردمی شایسته حادث شد، و مزاج آن تن موجود بود، به عرض پدید آمد وی را از علت‌های ادنی فاعلی، یعنی عقول مفارق.

یا پیوند وی با کالبد به سبیل اتفاق افتاد، بی علتی و موجبی. و محال است که نفوس پیش از کالبد موجود باشد، از آن جهت که نفوس مردم به نوع یکی اند، و یکی اند به ماهیت و حقیقت. پس اگر تقدیر کنیم که موجود باشند پیش از تن، و مفارق از مادت جسمانی، حال از دو بیرون نباشد:

یا همه نفوس یکی باشند، یا بسیار باشند. اگر بسیار باشند و در معنی یکی اند، پس بسیاری مرایشان را اگر باشد، بسیاری مادت باشد. اگر بسیاری مادت نباشد یک نوع بود، و بسیار نتواند بود. پس لازم آید که نفوس را پیش از کالبد ها مادهای بسیار مختلف باشد؛ یا آنه مادتها روحانی باشند، یا جسمانی و پذیرای چندی.

اگر روحانی باشند این سؤال به عینه لازم است که: بسیاری در مادت روحانی معنوی از [ص ۹] کجا افتاده است؟ که بسیاری در یک نوع سبب اختلاف اوصاف می باشد؛ چنانکه یکی منحصصی باشد به وصفی متعین مثلا، و آن دیگر به وصفی دیگر.

و اگر جسمانی باشد و پذیرای بسیاری، که از جهت قسمت چندی افتد، اگر چه پذیرای قسمت معنوی نباشد، و این قسمت چندی از برای علتی باشد که به تفریق مادت کند. و چون چنین باشد؛ لازم آید که نفوس در اجسام باشند. و ما تقدیر چنان کردیم که در اجسام نیستند، این خلف است و محال. پس اگر نفوس پیش از تن باشد، بسیار نباشد، و محال است که یکی باشد.

اگر تقدیر کنیم که نفوس بیش از کالبد ها بوده اند و یکی بوده اند، و این ساعت معلوم است که یکی نیستند، و شك نیست که نفس جسم نیست و پذیرای بهره نیست. پس اگر انسان یکی بودند و اکنون بسیاریند، لازم آید که آن که منقسم نیست منقسم باشد. و این محال است.

و اگر این ساعت یکی باشند، لازم آید که نفس زید و عمرو یکی باشد به عدد، و این محال است. از برای آنکه محال است که يك چیز دانا باشد به چیزی، و هم آن چیز به عینه در آن وقت دانا نباشد به آن چیز؛ زیرا که دانایی صفت وجودی است و هیأتی که در نفس است و

محال باشد که معنی وجودی در يك ذات به عینه باشد، و هم در آن وقت هم آن صفت در آن ذات نباشد.

و ما را شکی نیست که در يك حال زید به چیزی عالم است و عمرو به آن چیز عالم نیست، پس محال باشد که یکی باشد.

پس لازم آید که نفوس پیش از تنها موجود نباشد. و نشاید که پیوند نفس با بدن اتفاقی باشد؛ زیرا که در کتب حکمت معلوم شده است که امور طبیعی اتفاقی نیست، و هر چه اتفاقی باشد اقلی باشد، یعنی بودن کار اتفاق کم از نابودن باشد.

و امور طبیعی یا اکثری است، یعنی بسودنش بیش از نابودنش باشد یا دایم است؛ و بودن نفس اقلی نیست. پس پیوند نفس با تن اتفاقی نیست. و چون اقسام سه است، و دو باطل کردیم، سیم متعین باشد. و لازم آید که نفس محدث باشد. و حدوث او آن وقت باشد که تنی حادث شود شایسته. و مزاج تن سبب است مر پذیرای تن نفس را از عقل کلی، یا از نفس کلی، و یا از سببی دیگر از سببهای مفارق. و به پیوند کردن نفس با بدن، نوع مردم تمام شود، و به فعل حاصل آید. و آن سبب مفارق که آفریننده نفس است، تن را به حالتی باشد که چون مزاج تن، مزاجی شایسته حاصل آید تن را، نفس آفرینند. و تعلق نفس با تن حاصل شود، نه به آن معنی که نفس در آن منطبع باشد، چنانکه صورتهای مادی که در مادت منطبع است، بلکه معنی

تعلق، شغل آن نفس است با بدن، و ساختن تدبیر مر آن بدن را و بس. و تعلق و دانش فعل نفس است از روی ذات نفس، و در حدوث آن فعل از وی در آن چیز حاجت نیست.

بلی در مبادی رواست که به چیزی خارج از ذات خویش محتاج باشد، و این سخن در کتب دیگر به شرح گفته شده است.

از این فصل مبین شد که نفس و تن به هم حادث شده اند، و پدید آمده که چون مزاج شایسته حادث شود، واجب باشد حدوث نفس مر آن تن را. پیوند میان ایشان اتفاق نیست، بلکه ضروری است. و چون چنین باشد تناسخ محال بود؛ زیرا که هرگاه که مزاج شایسته حادث شد، به ضرورت با وی نفسی حادث شود، و با وی پیوند گیرد؛ آن پیوند که بیان کردیم.

و اگر نفسی دیگر، که پیش از وی بدنی دیگر را بود، نیز نفس آن بدن شود، لازم آید که يك بدن را دو نفس باشد: یکی آن نفس که با بدن حادث شد، و یکی آن نفس دیگر که، پیش از این بدن، با دیگری پیوند داشت، و دیگر باره به تناسخ با این بدن پیوند گرفت. و هر یکی را از این هر دو، نفس کامل باشد، و به نوع یکی باشد. و این محال است که: يك جانور را بیش از يك نفس نیست.

زیرا که تعلق نفس به بدن پیش از آن نیست، که فعلی که نفس را نه در ذات خویش باشد - بلکه در دیگری باشد - در این بدن باشد،

پس تدبیر این با این بدن متخصص باشد. و شك نیست که همیشه فعل نفس در این بدن دو نیست، و تدبیر یکی است؛ پس نفس یکی باشد. و محال باشد که يك مردم خویش را دو مردم داند. و اگر فعل دو نفس در این يك بدن بودی، لازم آمدی که يك مردم دو مردم بودی. و به بدیهه، و با دل و عقل دانیم که يك مردم و يك حیوان، دو چیز مختلف نیست، بلکه يك مردم است، و يك حیوان است.

و اگر دو نفس نیز بودندی، هر يك بدن را لازم آمدی که دو جانور بودی، پس ظاهر شد که دو نفس به هم در يك بدن نتواند بود. و اگر نفسی دیگر باشد مریدن را، نه این نفس باشد که ما او را می دانیم، و نه آن باشد که تدبیر بدن می کند، و با بدن پیوند دارد، یعنی تصرف او متخصص است با این بدن؛ و چون نفسی باشد که وی را با بدن این پیوند نباشد، آن نفس این بدن نباشد.

ظاهر شد که نفس هر تنی با تن حادث شود، و پیش از آن بدن، نفس آن بدن نیست. و آن نفس که از بدنی مفارقت کرد، نه نفس این بدن است که اکنون حادث شد.

و تناسخ که از حکما نقل کرده اند که، ایشان در سخن خویش

۱- متن عربی چنین است: «فأذن ليس وجود النفس في البدن، إلا من جهة اقتضائها للمتدعي عليه، وإنما يكون دائماً في البدن، فعل نفس واحدة». (چاپ قاهره ۹۱)

گفته اند: جمله اشارت است. و غرض از این اشارات آن است که صفت های بد در نفس نماند، که چون این صفات بد، در نفس بماند گویا که هنوز در بدن است؛ زیرا که وجود نفس در بدن، نه بدان معنی بود که در وی منطبق بود، بلکه معنی پیوند وجودی در او آن بود که فعل نفس و تصرف او بدان تن متخصص بود، و از آن جهت نفس از قوت های بدنی اثر پذیرفتی، و صفات بد از آن جهت اکتساب کردی، و این هر دو معنی، نفس را بازدارنده بود از طلب کمال خویش، و مانع شده وی را از دانایی و تعقل که فعل نفس است [ص ۱۰] در جوهر خویش. و از این جهت از لذتی که بد و متخصص است آگاه نبود. و اگر چه بعد از مفارقت پیوند با تن برخاست، اما چون اثر هنوز مانده است گویا که هنوز در بدن است. و هیأت بد که نفس اکتساب کند به سبب پیوند با تن، یا اثری باشد که از جهت شهوت بهیمی اکتساب کرده است، یا از جهت غضب و خشم که صفت دَد است؛ و بعد از مفارقت گویا که آن آثار مرفس را چون تن بهیمه بود پله آن دَد.

پس آنچه حکما گفته اند که نفس بد فعل نابکار را بعد از مردن تن در بدن بهیمه یا بدن دَد کنند، به این آثار و هیأت بد خواستند. و آنچه به من رسیده است که تناسخیان به آن اعتماد می کنند، حکایتی چند است از افلاطون، و از بزرجمهر که، به مثل آن حکایت هیچ عاقل ایمان نیارد به چنین دعوی عظیم.

پس چون باطل شد، بودن معاد مریدن را ؛ استشهاد باطل باشد
 که هر دو را باشد ؛ هم نفس را وهم بدن را .
 و باطل شد که معاد مر نفس را از جهت تناسخ باشد . لازم آید که
 اگر معاد باشد جز نفس را نباشد . چنانکه بعد از این تقریر کنیم . ان شاء الله .

فصل چهارم

در آن چیز که از برای آن وی را مردم گویند، و وی خویشان را
 بدان مردم داند .

اول گمان برد که آن چیز بدن وی است ، اما چون اندیشه کند
 و به پناهی عقل درنگرد، بداند که دست و پا و پهلوی و سر، و اندامهای
 ظاهر از وی، اگر نبودی آن معنی که ما بدان اشارت می کنیم باطل
 نشود . و چون چنین باشد ؛ اجزای بدن در آن معنی داخل نباشد ، و
 همچنین اعضای رئیسه ، چون [دماغ و] ^۱ دل و جگر و آنچه مانند این
 است .

بیشتر از این اندامها اگر مفارقت کنند ، آن حقیقت به يك دفعه
 نیست [و] باطل نشود، بلکه زمان اندك یا بسیار بماند.

۱- این واژه در ترجمه فارسی نیامده ولی در متن های عربی هست ،
 و به قرینه بعدی افزودن آن لازم می نماید.

اما دماغ : شاید که در بعضی احوال جزوی از آن مفارقت کند ، و آن معنی ثابت باشد .

و دل^۱، اگر چه در وجود ممکن نیست که او نباشد، و این معنی در تن موجود باشد؛ اما در توهم تواند بود، یعنی تواند که مردم خویشتن را اندیشد ، و نداند که وی را دل هست ، و اگر هست چگونه است ، و چه چیز است ، [و در کجاست]^۲ که بیشتر مردم در اقرار کردن به هستی دل و اعتقاد کردن ، وجود آن را مقلداند از ارباب تشریح، گمان می برند که دل معده است.

و محال باشد که يك چیز هم مجهول باشد ، و هم معلوم مریک کس را در يك حالت ، یا جزوی از حقیقت چیزی مجهول باشد و آن چیز معلوم ، بلکه هر چیزی که جزو چیزی باشد ، لابد باشد در دانستن آن چیز، و دانستن جزو سابق بر آن.

پیدا شد از این سخن که بدن به جملگی داخل نیست در آن معنی که از مردم معتبر است، بلی روا باشد که محل وی باشد ، یا مقوم^۳ در وجود یا مسکن ، به آن شرط که در وی داخل نباشد ، بلکه آن معنی بیرون تن و اجزای وی جزوی است ، و حقیقت مردم آن است.

۱- در متن «وادل» آمده.

۲- از ترجمه فارسی افتاده، ولی در متن عربی هست.

۳- در متن عربی «مقوم» آمده ، ولی در ترجمه فارسی عبارت طوری است که «مفهوم» خوانده می شود.

بلی با بدن الف گرفته است ، و نسبت بسیاری شعور وی به حال تن چنان شده است که گوئیا خود اوست ، و از این جهت دشوار است وی را مفارقت تن. وجه عجب باشد در این که ما می بینیم که مردم چون با چیزی الف بگیرد ، اگر چه آن چیز بیرون از وی است ، مفارقت آن بر وی مشکل می شود.

و اگر نه، از [ر]وی تحقیق حقیقت مردم - یا آن چیز که مردم به آن مردم است ، و از مردم آن معنی معتبر است ، یعنی آن چیز که کارهای مردمی، چون دانستن چیزها، و بیرون آوردن پینشهای گوناگون از اوست، و آن چیز که اگر مردم اندیشه کند در هستی خود، و از جمله انسدادها غافل باشد ، وی خود را داند - نفس است.

و برهیز گاری از شر^۱، و امید به خیر^۲، که به حقیقت خیر و شر^۳، آن است که به مردم رسد، که یا خیری و شری^۴ که به مردم رسد، به چیزی رسد که بیرون از مردم است، و مردم در آن رنج و خرمی و لذت به آن چیز انباز است، جمله از جهت نفس است . و سبب انباز شدن در رنج و راحت و زیان چیزی که بیرون از وی است، از شفقتی است یا دشمنی که وی را به آن چیزی است، یا الفتی یا عادت، یا مانند این. و لذاتی و خیری و شری^۵ که بدن را است از این قسم دوم است . یعنی بدن از وی بیرون است ، اما به حکم الف و عادت ، وی در رنج و راحت به او شریک است.

و آنچه مردم گویند که به من خیری رسید یا شری؛ به حقیقت آن خیر و شر به وی رسیده باشد، زیرا که ما بیان کردیم که تن از وی خارج است، و آن جزو که از تن شخص جزو بدن است آن نفس است؛ و خیرات و لذات و راحت که به بدن رسد، به چیزی رسیده است که بیرون وی است.

اما مردم در آن با بدن شریک است، از جهت الف و عادت و شفقت چنانکه بیان کردیم.

و چون حال چنین باشد؛ اگر مردم اندیشه کند که آنچه حقیقت وی است از توابع بدنی ندارد، و آن پیوند منقطع باشد، و آن انواع لذت و راحت که وی را به شرکت تن بود اکنون نماند؛ همچنان کسی باشد که لذتی و راحتی که دوستان و برادران وی را بودی، و وی را بدان خرمی شدی، زایل شود و نماند. اما چون وی را از آن راحت و رنج که بودی، متخصص است به تن وی؛ به حقیقت از آن رنج رنجور باشد، و بدان لذت خرم. و این در معاد، وی را خواهد بود.

و از این جهت راحت و رنج نه چنان باشد، که آن راحت و رنج، که وی را از جهت دوستان و برادران بود. و واجب آن است که همه سعی مردم در آن باشد که تحصیل راحتی و لذتی کند که به وی متخصص است.

اما تن بر نفس مستولی است؛ و از قوت استیلای بدن، وی را

تحصیل کرده، و گمان افکنده که تن حقیقت وی است. و از این جهت هستی خویش فراموشش شده است. و آن چیزی که بیرون از وی است؛ می پندارد که وی آن است. و گمان می برد که خیری و شری و راحتی و لذتی که آن چیز راست، خود وی راست؛ و پندارد که؛ چون از این خیر و شر و لذت و راحت بدنی بازماند، از خیر و شر و لذت و راحت مطلقاً بازمانده است. و گمان می برد که چون لذت جسمانی نیست هیچ سعادت نیست؛ و چون آلم [ص ۱۱] و رنج جسمانی نیست؛ هیچ شقاوت و بدبختی نیست.

و این خیال به یک دفعه از او هام مردم بر نتوان داشت. و ازاله این گمان، به اول، به خطاب نتواند بود. پس صاحب شریعت مضطر باشد به دعوت کردن خلق به ثواب و لذت بدنی، و ترسانیدن از عقوبت جسمانی، چنانکه ایشان می پندارند.

و غرض از این فصل آن است که؛ تا آن کسانی که نفس ایشان به زینت حکمت آراسته است، به این خاطر گمراه نشوند و نگویند که؛ چون مردم در آخرت نه بدین صورت باشد که هست، بلکه تن نباشد؛ وی چیز دیگر باشد، و نه آن حقیقت باشد که در مردم دنیا بود، و ثواب و عقوبت نه وی را باشد؛ و گمان برند که چون ثواب و عقاب جسمانی نیست، در چه رغبت نمایند و از چه ترسند.

و بگویند که؛ چون صورت مردم نه چنین باشد که اکنون هست؛

ثواب و عقاب اگر باشد، نه آن مردم را باشد که بود، بلکه جزوی از اجزای مردم را باشد. و چون چنین باشد؛ ما را نه ثواب باشد و نه عقاب. و بیشترین مردم از جهت این خیال گمراه شده‌اند.

اما چون ما بیان کردیم که: مردم، به نفس، مردم است؛ و حقیقت مردم نفس است؛ و رنج و راحت، وی راست. و درست کردیم که وی باقی است، بعد از فنای یدن؛ ظاهر شد که ما، در آخرت هم، آنیم که بودیم نه چیزی دیگر.

و باشد از چیزها که بیرون از ما است، متعجّر شویم، و ما، در هر دو حال یک چیزیم، و چیزی دیگر نمی‌شویم. و آنچه از ما باقی است، نه جزوی از ما است، بلکه خود حقیقت ما است؛ و هم آن است که بود. و چون حال بر این جمله باشد، ظن اول خطا باشد.

فصل پنجم

در آنکه آن چیزی که حقیقت مردمی است پذیرای تباهی و فنا نیست؛ و وی جوهری است که همیشه خواهد بود.

در چند کتب بیان کردیم که نفس جوهر است؛ و خصوصاً در شرح کتاب «ارسطاطالیس» در نفس.

اما آنچه اینجا به سبیل اختصار بیان خواهیم کردن، آن است که: نفس ناطقه که مردم راست، در مادت منطبع نیست؛ و قائم به جسم نیست. و از چند وجه این دعوی پدید کنیم.

اول: آنکه محال است که جسمی را قوت نامتناهی باشد؛ و محال است که قوت نامتناهی در جسمی بود؛ زیرا که همه جسمها پذیرای بهره‌اند. [پس] لازم آید که هر چه در او بود، هم پذیرای بهره باشد.

و چون چنین بود؛ آثاری که جمله جسم را بود یا منتهای بود - تا پاره های جسم را از آن جنس اثر تواند بود - یا نه .
اگر شاید بود: یا نامنتهای - چون آثار جمله جسم - یا منتهای - و محال است که پاره جسم را از آن جنس هیچ اثر نباشد؛ زیرا که قوت درجملگی جسم است. پس چون جسم را پاره کنیم، هر پاره را قوت بود - از جنس قوت جمله - و آن را اثری بود از جنس آثار جمله جسم.

و چون این قسم باطل شد، آن قسم دیگر بماند که: آثار پاره جسم یا منتهای باشد - به خلاف اثر جمله - یا نامنتهای بود^۱.
و محال بود که نامنتهای بود؛ زیرا که قوت جمله آن جسم - در تأثیر کردن - سخت تر از قوت جز [و] وی بود.

و این مقدمه به مشاهدت خود می دانیم، و آثار جمله بیشتر از آثار

۱- چون متن فارسی بی نقطه است، و عبارت نسخه چاپی عربی آشفته می نماید، بهتر دانستم که از عکس چند نسخه خطی عربی موجود در کتابخانه مرکزی استفاده شود. در میان نسخه های خطی عربی موجود، نسخه مورخ ۶۰۶ هـ. ق. گویا تر به نظر آمد؛ عبارت این نسخه چنین است: «واحدها؛ انه لا يمكن ان يكون لجسم من الاجسام قوة غير منتهية البتة؛ و لا يمكن ان تكون قوة غير منتهية موجودة في جسم؛ لان كل جسم قابل للتجزى، فالقوة قابلة للتجزى ضرورة. فمقوى كل واحد من تلك الاجزاء؛ اما ان يكون منتهياً، من جملة الغير المنتهى الذى يقوى عليه الكل فيكون مجموعها منتهياً، و ذلك مقابل قوة الكل، فالكل يقوى على منتهى فقط. هذا خلف. و اما ان يكون كل جزء،»

بعضی بود؛ پس محال بود که نامنتهای باشد.

يك قسم بماند که آثار^۱ پاره جسم منتهای باشد؛ و از آن لازم آید که آثار جمله منتهای باشد. زیرا که جزو، مقابل جمله است؛ یعنی آن پاره، نسبتی معین تواند بود، به جمله آن جسم؛ چون ثلث و ربع و مانند آن. پس لازم آید که آثار جمله منتهای باشد.

مثلاً آثار پاره ای از پاره های آن جسم - هزار بار، یا صد هزار - و آن پاره ربع آن یا سدس. و چون سدس را، یا ربع را، هزار اثر بود، خمسۀ اسداس یا ثلثۀ ارباع، به نسبت معلوم شود، و منتهای بود. و این خلف است و محال.

و خصوصاً که ثابت شده است که اجسام منتهای است؛ و این برهانی درست است، اما به چند شرط؛ و این شرایط آنجا فرو گذاشته است.

«او جزء ما، يقوى على جميع ما يقوى عليه الكل، وهذا ممتنع؛ لان القوة الكل اشد من القوة الجزء، و مقوماته اكثر.

فبين من هذا انه لا يمكن ان يكون قوة غير منتهية في جسم منتهى، ولا سيما اذا اثبت ضرورة ان كل جسم منتهى. ثم النفس غير المنتهى القوة، لان ما يقوى عليه من التصورات العقلية غير منتهية مراراً؛ لان بعض المقولات هي الامور الرياضية وهي غير منتهية. وكذلك كثير من الامور الطبيعية.

(مجموعه عکسی شماره ۶۱۴۶ کتابخانه مرکزی، ورق ۱۲۰)

۱- در متن «اثاره» آمده است.

پدید آمد که قوت نامتناهی در جسم نتواند بود^۱. و قوت نفس نامتناهی است؛ زیرا که این چیزها که نفس بر آن قوت دارد، از تصور معقولات ریاضیات است؛ و اعداد آن نامتناهی است؛ و نفس به دریافت آن قوت دارد. و همچنین امور طبیعی و الهی؛ و قوت نفس به دریافتن آن چیزهای نامتناهی، يك قوت است.

و چون درست شد که قوت نفس، به دریافتن چیزها، نامتناهی است؛ لازم آید که نفس جسم نباشد، و در جسم نباشد؛ که بیان کردیم که: هر قوتی که در جسم باشد متناهی است.

و ثابت شده است که اجسام متناهی است. و نیز نشاید که نفس در چیزی باشد - از لواحق جسم - که آن چیز پاره پذیر نبود؛ زیرا که آن چیز یا «جُزْوَ لَا يَتَجَزَّى» بود، یا نقطه. و جزو لا یتجزی در کتب هندسه و طبیعی بیان کردیم که محال است.

و نقطه شایستگی آن ندارد که نفس در او بود؛ زیرا که نقطه پذیرای مزاج نیست. و بودن نفس در بدن ما، بدین طریق است؛ یعنی هر آینه باید که از اجتماع عناصر، مزاجی شایسته حاصل شود، تا آنگاه نفس با بدن پیوند گیرد.

۱- در متن عربی، پس از این جمله، چنین آمده: «و لاسمها اذا ثبت ضرورة ان كل جسم متناه». اما ترجمه فارسی، این عبارت در این نسخه نیامده است. (چاپ قاهره، ص ۹۹).

و مزاج در چیزی که بهره پذیر نباشد نتواند بود؛ و نقطه بهره پذیر نیست.

بلی نقطه را از مزاج جز اضافتی، مجرد موهوم، نتواند بود. و امثال این اضافت نه از معانی وجودی است که اثباتی دارد؛ و آن اضافت آن است که:

نقطه کناره جزوی است از عناصر بسیط که آن جسم - که نفس به او پیوند دارد - از آن حاصل [ص ۱۲] شده است.

و چون نقطه کناره جسم بود، به حقیقت و به ذات، محمول نقطه - یعنی آنچه در او باشد کناره محمول جسم باشد به عرض.

دیگر [نتواند] بود که نفس در نقطه بود، و نقطه را و جمع است؛ و نفس را وضع نیست، به هیچ وجه؛ نه به ذات، و نه به عرض.

به ذات همچنانکه جسم راست است. و به عرض چنانکه: سردی و گرمی و اعراض دیگر که از جسم بود؛ که همه وضع داونند، از جهت جسمی که موضوع عرض است.

۱- در نسخه فارسی «تواند بود» آمده؛ و متن عربی چنین است: «... و هي ان يكون طرف جزء من العناصر، هو بسيط من ذلك الجسم الذي هو فيه النفس».

و كما أنه طرف الجسم بالحقيقة، فمحموله طرف بالعرض، لمحمول الجسم، مكتم بكمية الجسم، هذا وعلى ان النقطة لها وضع ما، ولا وضع للنفس... (چاپ قاهره، ص ۹۹ و ۱۰۰).

بیان آنکه معانی معقول را وضع نیست آن است که :

اگر معقولات را وضع بود حال از دو بیرون نبود :

یا وضع که آن را باشد؛ به معنی پذیرای اشارت و تعیین جهت بود،

یا به معنی نسبت جزوهای آن با یکدیگر در جهت .

و نقطه را وضع است ، به معنی اول ؛ و آن را وضع نیست ، به

معنی دوم .

و اگر صورت معقول را وضع باشد ، همچنانکه نقطه را ، لازم

آید که معنی معقول ، خود نفس جهت چیزها باشد؛ یا به ذات چنان که :

کناره و بُعد . یا به عرض چنانکه چیزی که در بعد بود .

لازم آید که معنی معقول ، کناره چیزی بود که آن چیز در مادّات

بود؛ و آن خلف است و محال .

و اگر معنی معقول را وضع باشد ، معنی دوم را لازم ، که آن را

حدی بود از بزرگی و خردی شکل ؛ زیرا که : درست شده است که هر چه

را وضع باشد ، بدین معنی ، آن را مقداری بود . پس لازم آید که مردم

معقول را ، در عقل مقداری محدود و خاص بود . و مردم معقول ، معنی

است که جمله مردم را باشد ، و هیچ یکی از مردم مخالف نیست دیگری

[را] در آن معنی ؛ و آن معنی حدّ مردم است .

و چون مردم ، آن معنی بود ، و آن معنی یکی بود ، و در میان مردم

اختلاف نیست ؛ و آن را مقداری محدود است ؛ لازم آید که همه مردم

یکی باشند در 'خردی و بزرگی' ؛ و این خلف است و محال . و وجود به

خلاف این است .

پدید آمد که معنی معقول را وضع نیست ، و این برهان چنان که

دلالت می کند ، بر آن که نفس در نقطه نیست ، دلالت می کند که نفس در

هیچ چیز نبود ، که آن را وضع است ، از اجسام و ابعاد .

و پدید آمد که نفس بیزار است از مادّات ، و اشارت و تعیین

جهت^۱ و مکان ، و بی را محال بود .

بدان که صورتهای محسوس ، چون هر آینه وضع دارند ، کلی

تواند بود ، و تقاضای آن کند : 'چندی صور' منطبق در آلت ، برابر

چندی ذات آن صورت باشد در خارج .

و این سخن به مثال روشن کنیم :

مثلاً اگر صورت چیزی در رطوبت جلیدی^۲ منطبق شود ، آن

صورت را وضع و مقدار خاص باشد ؛ و اگر صورت چیزی دیگر -

که آن چیز در نفس خویش 'خرد تر از اوست - در رطوبت جلیدی

منطبق شود ، مقدار این صورت که به نفس خویش 'خرد تر است ؛ در

جسم ، 'خرد تر از صورت جسم اول باشد ، چون هر دو را از يك

بعد بیند .

و اگر چیزی بود بزرگتر از اول ؛ صورت آن ، در رطوبت

جلیدی، بزرگتر از آن اول باشد. و همچنین هر صورتی که وی خارج است؛ آن را در حس بصر، و غیر آن، مقداری بسود، و حدی برابر آن.

چون این سخن معلوم شد، اگر معانی معقول را که دریافته نفس است، وضع بودی؛ واجب بودی که مفارقات را وضع خاص بودی، برابر آن وضع که مرسوم معقول را است از آن؛ زیرا که مفارقات را يك وجود بیش نیست؛ و آن وجود معقول است، و عکس این لازم نیست.

یعنی چون ما اثبات کردیم که معانی معقول را وضع نیست؛ لازم آید که محسوسات را وضع نباشد، تا مقابل آن معقول افتد که از او حاصل است.

چنانکه اگر معقولات را وضع بودی، لازم آمدی که مفارقات را وضع بودی؛ یا صورتی که از آن معقول است برابر آن بودی. و از برای آن گفتیم که: عکس لازم نیست، که محسوس نه از آن معقول است که محسوس است، بلکه او را دو وجود است، که آن چیز به آن محسوس است؛ و به آن وجود معقول نشاید که بود.

و از جهت آن وضع دارد، و وجودی دیگری است، که به آن معقول است؛ و از آن جهت نشاید که آن را وضع باشد. پس صورت معقول از محسوس، در برابر آن وجود است که آن را وضع نیست.

مثلاً مردم اگر از جهت آن اعتبار کنی که نهادی معین مشارالیه دارد، که به آن اعتبار گویند که: این مردم! و اشارت به معنی کنند، آن وجود محسوس است؛ و از آن جهت معقول نتواند بود.

و اگر اعتبار طبیعت مردم کنی، و در او نیاوری که: این هست، یا نیست؛ و نباید که هستی یا نیستی قیدی سازی، بلکه به عرض بکنی، و از اعتبار طبیعت مردم فرانگذاری؛ و هیچ معنی جز این در وی نیاوری؛ نه معنی وجودی، و نه معنی عدمی.

به این اعتبار وجود وی معقول است؛ و وی از این جهت از وضع خالی است. و صورت معقول که در نفس است برابر این صورت است؛ به خلاف مفارقات که آن را يك وجود بیش نیست؛ و به آن وجود معقول است.

پس اگر صورت معقول را از آن وضعی بودی، لازم آمدی که آن صورت را در نفس خویش وضعی بودی که صورت معقول برابر آن بودی. و آن چیزهایی که دلالت می کنند که نفس به ذات خویش قائم است، و در مادت نیست؛ آن است که: حال ازدو بیرون نیست؛

یا فعل نفسی - یعنی تعقل - به ذات او بود؛ وی را در آن به هیچ چیز - جز از ذات خویش - حاجت نبود، که [آن] آلت وی باشد اندر آن.

یا تعقل - که فعل وی است - با آلت باشد ؛ و با آن جسم که نفس با او پیوند دارد .

اگر تعقل - که فعل نفس است - از ذات نفس بود ؛ لازم آید که نفس را قوام وجود ، به ذات خویش باشد ؛ زیرا که اگر وی را وجود مفرد نبود ، فعل مفرد نبود ؛ یعنی اگر به وجود نفس مستغنی بودی از مادت ، وجود فعل وی از [۱۳] مادت و آلت مستغنی نتوانستی بود ؛ زیرا که فعل بعد از ذات بود .

پس اگر ذات نفس به حد ، مفارق مادت بودی ؛ شایستی که فعل ، به حد ، مفارق بودی ، نه به وجود .

اما فعل چون به وجود مفارق باشد ، و مستغنی از مادت ؛ لازم آید که وجود ذات مفارق بود پیش از آن ؛ و نشاید که ذات به حد ، مفارق باشد ، نه به وجود . و فعل مفارق و مستغنی بود از مادت به وجود .

و اگر کسی گوید که : این سخن باطل است به طبیعت ؛ که طبیعت صورتی مادی است ؛ به آنکه صورتی است در مادت ، محرك مادت است . و تحريك که فعل او است - و مفارق است - و مادت با وی در تحريك هیچ انبازی ندارد ؛ بلی مادت متحرك است ، و تحريك از اوست و پس . جواب دهیم و گوئیم که : تحريك فعل طبیعت مفارق نیست ؛ زیرا که وجود ذات محرك ، در مادت است ؛ و ذات تحريك ذات حرکت است ؛ بلی از روی اضافت مختلف می شود . و ذات تحريك که معنی

وجودی است ، در تحريك نیست ؛ بلکه در متحرك است . و این معنی در علم طبیعی بیان کرده اند ...

و بدان که این سخن مشهور است و حق به خلاف این است . و چون در علوم حکمی و اسپین ، نظر باریک کارفرمایند ، معلوم شود که این سخن باطل است .

و چون ما ، در این کتاب ، بیش از ترجمه فارسی ، سعی تقریب معنی به افهام ، الزام نکرده ایم ؛ تعرض این نمی کنیم که این سخن حق است یا باطل ...^۱

جوابی دیگر از اشکال این است که : ذات طبیعت خود فعلی است ؛ یعنی طبیعت قوتی است که فعل لازم او است و ضروری ؛ و آن قوت در مادت منطبق است . و تخصص وجود طبیعت به اضافت با فعل بود ؛ و مادت از آن روی که این قوت در او است منفعل می شود ؛ زیرا که وجود آن قوت ، فعل کردن است ؛ و حقیقت او آن است که جنباننده است .

و چون چنین باشد : فعل بدو ذاتی باشد ، و لازم باشد ؛ که چون

۱ - برای آنکه توضیح مترجم با سخن ابن سینا در نیامزد ، آغاز و انجام گفتار وی با سه ستاره مشخص شد .

ذات او بود البته فعل بود.

وسخن ما ، در این جنس نیست ؛ بلکه سخن ما در چیزی است که فعل او را جوهری نبود ، بلکه فعل تابع بود ، و مرذات را ضروری نبود ؛ که چون فعل ضروری بود ، لامحاله هر جایی که ذات بود ، فعل البته بود . و محتاج نبود که اول ذات بود ، و آنگه فعل عارض شود ، تا لازم آید که چون عروض فعل از ذات او تنها باشد ، و در آن از آلت و مادت مستغنی بود ، موجب آن بود که ذات او متوحد و متفرّد باشد پیش از فعل .

اما آن چیز که ذات او بود ، و فعل نبود ، و آنگاه فعل از او پدید آید - و فعل از آلت و مادت مستغنی نبود - معلوم بود که مادت وی را جوهر نتواند بود ، در آن چیز که او بدان چیز فاعل است ؛ و نشاید که ذاتی بود از آن جهت .

و چون فعل تابع بود ، لازم آید که آن چیز که او بدان فاعل است ، وی را ذاتی و جوهری نبود تا گویند که : جهت حدوث فعل .

و آن چیز که وی بدان فاعل است ، داخل در ذات وی است ، یا جزوی از اجزای حدّ وی بود . و هر مادت داخل نیست در آن جهت که وی به آن کنش می کند ، بلکه خارج است از وی . و چون چنین باشد بر وی متقدم نتواند بود ؛ زیرا که هر چه از ذات چیز خارج بود ، و با چیز بود ، مقدم بر آن چیز متقدم نتواند بسود ؛ بلی اجزای حدّ ،

بعضی بر بعضی متقدم [تو] اند بود ، و جزء حدّ بر آن جزو که خارج از حدّ بود ، بر اجزای حدّ متقدم بود^۱.

از این سخن درست شد که هر چیز که ذات آن بر فعل ، سابق باشد مفارق الذات بود ؛ و هیچ چیز نیست که ذات او بر فعل سابق است ، که آن چیز مفارق الذات نیست .

و از این سخن درست شد که اگر نفس را فعل مفارق بود ، لازم آید که ذات وی مفارق باشد .

اما بیان آنکه فعل نفس مفارق است آن است که : فعل نفس ، یعنی تعقل معقولات ، از دو بیرون نیست :

یا به واسطه آلت و مادت باشد ، یا به ذات وی باشد بی آلت و مادت . و محال است که به واسطه آلت و مادت بود ؛ زیرا که نفس آلت را داند ، و خود را داند ، و داند که داند میان دانستن آلت و مادت ، مادتی و آلتی نیست ؛ و نیز میان دانستن او خود را آلتی دیگر نیست .

پس از این سخن درست شد که : دانش وی به ذات وی بود ،

۱- در نسخه خطی «سواند» آمده ، ولی متن عربی چنین است :

«ولیس الامر الذی به یصیر فاعلاً من الامور الجوهرية له ، حتى یکون جزء حدّه ، و تكون المادة ايضاً جزءاً من اجزاء حده او خارجاً عن حده . و یکون جائزاً ، ان یسبق بعض اجزاء الحد بعضها ؛ او جزء حد لمالیس بجزء حد . ولكن لا یمكن ان یسبق مالیس بجزء حد لما هو جزء حد .»

(چاپ قاهره ، ص ۱۰۴ و ۱۰۵)

و فعل وی - یعنی تعقل - از وی بود تنها . و درست کردیم که فعل مروی را جوهری نیست .

پس لازم آید که نفس ناطقه از آلت و مادت جدا بود ؛ و از آن جهت که حواس از آن آلت و مادت که آنها در اویند ، جدا نیست ؛ ممکن نیست که حس آلت خود را درتواند یافت ؛ یا درتواند یافت که او چیزی دریافته است .

و نیز اگر نفس ناطقه در مادت بودی لازم آمدی که دانستن و دریافتن معقولات قوی ، پیکر وی را ضعیف و کند کردی ؛ زیرا که هر قوتی که مادی باشد ، به دریافت صورتهای قوی ، ضعیف شود ، بلکه نیست شود ؛ چنانکه قوت بینایی و قوت شنوایی .

و این مقدمه به استقراء معلوم است ؛ و نفس ناطقه نه چنین است ، بلکه به ضد^۱ این است که هر چند که معقولات بدو متکرر می شود ، قوت او زیادت می شود . و چون معقول قویتر می یابد ، قوت وی عظیمتر شود ؛ پس لازم آید که نفس ناطقه در مادت نبود .

و نیز اگر نفس ناطقه در مادت بودی ، لازم آمدی که چون معقول قوی دریافتی ، از پس آن ، معقول ضعیف درنتوانستی یافت ، از جهت مستولی شدن معقول قوی بر مادت ، چنانکه بینایی ، که چون نوری قوی دریابد ، در عقب آن ، نور ضعیف درنتواند یافت . و شنوایی که چون آواز عظیم بشنود ، در عقب آن آواز عظیم ، ضعیف نتواند شنید .

و نفس ناطقه به خلاف این است ؛ از آن جهت که چون معقولی قوی دریابد ، وی را قوت زیادت شود ، به دریافت معقول ضعیف ، در عقب آن .

پس لازم آید که نفس ناطقه در مادت نباشد . و نیز اگر نفس قائم بودی به مادت ، لازم آمدی که ضعیف شدی به ضعف مادت . و لازم آمدی که پیری البته قوت عاقله را ضعیف کردی ، چنانکه قوت های حسی را ضعیف می کند ، چنانکه قوت حرکت را ضعیف می کند .

و چنین نیست ؛ زیرا که بسیار مشایخ ، بلکه پیر ، قوت عاقله ایشان بعد از پیری قوت می گیرد . و قوای مادی بعد از چهل سال در انحطاط افتد ، و قوت عقل بعد از چهل سال قوی شود ، و بعد از شصت سال قوای حسی به غایت ضعیف باشد . و قوت عاقله [ص ۱۴] روا باشد که قویتر شود . و چون چنین باشد : لازم آید که قوت عاقله در مادت نباشد .

و نیز همه معقولات - از آن روی که معقول است - وحدتی و یگانگی دارد . و هیچ چیز از آن روی که یگانه است ، در جسم نتواند بود ؛ زیرا که همه اجسام [متحیز است]^۲ و بهره پذیر ؛ پس اگر معقول در او بود ، لازم آید که آنچه بهره پذیر نیست ، بهره پذیر باشد . و این محال است .

۱- در متن «چل» آمده است .

۲- در متن «محرکت» آمده ، ولی عربی آن «متحیز» است .

واگر بعضی از آن معقولات در او [بود] کثرتی و بسیاری نیست؛
و چون وحدت - در آن روی که وحدت است - و نقطه ، در آن کثرت
و بسیاری نیست ، و بهره‌پذیر نیست ؛ و چون چنین باشد ؛ چون تواند
بود که در جسم بود ؟ که آن را بهره است ؛ که اگر در جسم بود ، لازم
آید که در هر جزوی [از] اجزای جسم، که تقدیر کنیم، جزوی از معقول
در او بود؛ و جزوهای صورت معقول برابر جزوهای جوهر معقول است.^۲
چنانکه بیان کردیم پیش از این ؛ اگر بهره در معقول از جهت
چندی بود ؛ در ذات آن جزو - که صورت معقول صورت او است -
همچنین بود . و اگر به معنی بود در جوهر معقول ، در آن چیز هم به
معنی بود.

۱- به قرینه متن عربی افزوده شد .

۲- چون ترجمه فارسی با متن چاپی عربی هم‌آهنگ نیست ؛ برای
روشن شدن مطلب متن عربی عبارت « و نیز همه معقولات ... تا جوهر معقول
است » را بر اساس نسخه‌های خطی در اینجا نقل می‌کنیم: « و اینها جمیع المعقولات
فانها من حیث هی معقولة متحدة ، و لا یمكن ان تكون صورة المتحدة موجوداً
فی جسم البتة ؛ لان کل جسم متحيز و هب بعض المعقولات متکثر الذات ، و کثیر
منها کالوحدة والنقطة معان مجردة عن الکثرة ، و لا یحتمل القسمة ، فکیف یمكن
ان تحل المعقولات منها فی منقسم تكون له اجزاء ، و فی اجزائه اجزاء معانی
المعقولات ، و اجزاء الصورة المعقولة موازية لاجزاء جوهر المعقول ، ان کان
بالکم فبالکم ، و ان کان بالمعنی فبالمعنی ... » .

(مجموعه عکسی شماره ۶۱۴۶ کتابخانه مرکزی، ورق ۱۲۴)

و نیز همه چیزها بهره‌پذیر است ؛ از روی چندی ، و نیز از روی
معنی . و چون چنین باشد ؛ لازم آید که : آنچه بهره‌پذیر نیست، بهره‌پذیر
باشد ، و این محال است .

و نیز اگر همه چیزها [که] در او بسیاری تقدیر توان کرد ؛ اما
از آن جهت که وجود خاص است مر او را ، یگانگی و اتحادی دارد ؛
و از [آن] روی که یگانه و متحد است ، بسیاری و بهره در او محال بود .
و بهره‌ای که او را تقدیر توان کرد، چون از جهت یگانگی و اتحاد اعتبار
کنی باطل شود .

از این سخن درست شد که هر چیزی، از آن روی که وجود خاص
او است ، یگانه و متحد است ؛ و او را بهره نیست . و نتواند بود که در
مایه‌ای معنی چیزی بود که این وصف دارد ؛ یعنی هیچ معنی یگانه
- از آن روی که یگانه است - در مایه نتواند بود ، چنانکه وی را ، در
بودن در مایه ، اجزا نبود ؛ و متحد و یگانه بود و بکر^۱، که محل او از
جسم یگانه بود .

و این محال است ؛ زیرا که جزو لایتجزی محال است ، و نقطه
محل چیزی نتواند بود .

و اگر محل او از جسم یگانه بود لازم آید که همو جسم در جسم

۱- شاید چنین باشد ؛ زیرا صورت متن طوری است که «دیگر- و مکر-

و بکر ، می‌توان خواند .

داخل بود ؛ زیرا که صورتی که در جسم است مفصل الاجزاء است .
یعنی هر جزوی را از جسم ، جزوی صورت دراو است ؛ و هیچ یگانگی
و اتحاد ندارد . پس اگر محل او یگانه بود ، جسم در جسم داخل بود ،
و این محال است .

درست شد که صورت معقول در مایه نیست ؛ و در هیچ جزو از
مایه نیست . چنانکه لازم آید که چون دراو بود ، و در مایه بود ، لابد وی
را محل است از ذات مردم .

پس لازم آید که : محل معقولات از مردم ، جوهری است مفارق
که قائم به ذات خویش است ؛ و حقیقت مردم آن است .

فصل ششم

در آن که بودن معاد واجب است

درست شد که نفس مردم صورت مفارق است ، و در مایه نیست .
و چون چنین بود ، لازم آید که : وی باقی بود ، و پذیرای تباهی
و فساد نبود ؛ زیرا که آن چیز که موجود است از دو بیرون نیست :
یا ممکن الوجود است ، یعنی وجود او یا مستمر است ، و پذیرای
تباهی نیست ؛ یا پذیرای تباهی هست ؛ و هر چه او را هستی است ، و در
او قوت فساد است ؛ وی را قوت بقا بود ، زیرا که چنان نهادیم که :
بقا واجب نیست ، و چون بقا واجب نیست ، ممکن بود ، و ممکن که
هر دو طرف فراگیرد . یعنی چون وی را شایستگی بقا بود ، شایستگی
فنا نیز بود . چنین ممکن [را] طبیعت قوی است .

پس درست شد که هر چه چنین بود ، هم قوت بقا در او بود ،

وهم قوت فساد.

به نظر به این حالت، یکی ازدیگری اولیتر نبود؛ و هرچه چنین بود، ذات وی را يك بار باشد که وی را هستی بود، و بود که وی را نیستی بود. و هستی در صفت بود، مراورا.

محال باشد، که در همه احوال نسبت او با هردو صفت یکسان است، بلکه چیزی باشد که به آن اعتبار، و پدید آمدن آن حال، او البته موجود بود. و در مقابله آن اثری و حالی بود که به آن اعتبار، معدوم بود.

و چیزی بود که محتمل این هردو بود؛ به ضرورت آن چیز در هردو حال ثابت بود. یعنی در حال هستی و در حال نیستی؛ زیرا که محال باشد که چیزی محتمل چیزی بود، و وی معدوم بود.

پس ذات وی در هردو حال ثابت بود، و آن ذات ثابت مایه است. و آن چیز که به آن مر وی را هستی بود، صورت است. و آن چیز سیم عدم است.

از این سخن درست شد که هرچه پذیرای تباهی است وی را ماد است. و چون این قضیه درست شد، عکس نقیض او آن است که: هرچه او را ماد نیست، پذیرای عدم و فساد نبود.

و به وجهی دیگر بیان کرده می شود، و معنی سخن همان است.

۱- دمتن «یکسانست» آمده، که فعل آن به معنی «بوده» است.

و آن چنان است که گوئیم: هیچ از نفس مردم در ماد نیست. و این مقدمه درست شده است در فصل مقدم. و هرچه پذیرای عدم و فساد است در ماد است.

و مقدمه دوم در این فصل بیان کرده ایم؛ هردو با یکدیگر قران افکنیم، از ضرب دوم از شکل ثانی، نتیجه آن حاصل آید که: هیچ چیز از نفس مردم تباه و فاسد نشود.

بر آنجا بنا می کنیم که: هرچه ثابت است، وی را جوهر دریابنده باشد تا در راحت و لذت بود، و یا در رنج و محنت و ألم؛ زیرا که چون خود را درمی یابد، یا از جهت حال خویشتن خرم بود، و یا اندوهناک.

و خرمی هست، با آنچه خرمی مراورا است، خیر و لذت است. و اندوهناکی به اضافه به آن جزو که مراورا آن حالت است، شری است.

و اگر آن لذت که نفس را از جهت حال خویش حاصل است ابدی باشد، سعادت بود مرنفس را. و همچنین ألم و رنج، اگر ابدی بود شقاوت باشد مراورا.

پس لازم آید که نفس بعد از مفارقت تن، یا نیکبخت است و یا بدبخت، و این معاد است.

فصل هفتم

در پدید کردن احوال مردم پس از مرگ، و روشن گردانیدن

آفرینش دومین که آن را آخرت خوانند

بدان که همه لذتها نه حسی است، بلکه لذتی است که حسی نیست، و هیچ نزدیکی به لذت حسی ندارد، و بدان قیاس نتوان کرد. و نیز نه همه رنجها حسی است.

ولذت یا خود، نفس دریافت چیزی موافق است [ص ۱۵] یا حالتی است که مردربانده موافق را، به دریافتن حاصل آید. و موافق مرخیرا چیزی بود که داخل باشد در تمام کردن جوهر؛ یا مؤثر باشد در تمام کردن فعل خاص که وی راست. مثلا موافق حسی آن چیز است که تمام کننده جوهر او است، یا تمام کننده فعل خاص او است. چنانکه موافق قوت چشیدن، دریافت طعمهای خوش است،

به اضافت باوی . و موافق قوت خشم، که فعل خاص مرّوی را طلب ظفر است ، و حصول ظفر است . و همچنین قوت شهوت و تخیل و فکر ، هریکی را چیزی هست که موافق او آن است ، و آنچه مقابل آن چیز است ، به قیاس باوی ، رنج و آلم است ؛ چون مغلوب بودن مرّ قوت خشم را .

و اگر نه سخن در این باب درازای داشتی ، بیان کردمی . و آنچه اینجا به سبیل اجمال بیان می کنم آن است که : هر قوتی در آنکه که غرض از بودن وی فعلی خاص است ، یا چیزی که نه فعل بود ، آن چیز که وی را بدان غرض رساند ، وی را موافق و ملایم باشد ، و به قیاس با وی لذت بود .

مثلا مرّ قوت چشیدن را شیرین ، و قوت شنوایی را آواز معتدل در ثقل و خفّت ، تا وی را از حد بیرون تفریق نکند ، و نیز از حد بیرون جمع نکند . و همچنین قوت بساییدن را چیزهای نرم به اعتدال ، هم از جهت آن علت که گفتیم .

و سبب در این آن است که مقصود از جواهر این قوتها ، این فعل است که خلاص است به وی . و فعل این قوتها که بر شمردیم جز در موضوعی خارج نتواند بود که ، تا بدان موضوع نرسد آن فعل نکند . و چون به وی رسد ، و موذی نبود ، لذت و موافق باشد .

اما لذت حقیقی حسی آن است که : قوت حسی چیزی منافی

موذی را دریابد ، و بعد از آن زایل شود ؛ و قوت دریابد بازگشتن خویش را به حال طبیعی .

چنانکه جوع و عطش ، که منافی است ، و چون طعام بخورد ، باز به حالت طبیعی آید . دریافت این حال لذت است .

و لذت جماع نزدیک است به لذت خارش ، زیرا که گذر آب پشت بر عضوی است غددی که گوشت وی سست است ، و به قوت بر وی نمی گذرد ، گویا پوست از وی باز می کند ، و آن حالت مانند سوختن و دردی است مر عضو را . اما زود منقطع می شود ، و پوست آن اندام فراهم آید ، و باز به حال خویش باز آید رطوبت آن آب که بر وی رفته است ، بی فصلی دراز .

و قوت حس ؛ آن باز آمدن به حال خویش ، و زایل شدن منافی را دریابد ؛ وی را موافق آید ، پس لذت بود .

و این مانند رطوبتی باشد چرب و لزج که بر ظاهر جراحی برود که نزدیک بود به چه شدن ، و پوست رویانیدن ، و هنوز به نشده باشد . مردم از این معنی حالتی دریابد نزدیک به لذت جماع .

و چیزی دیگر آن که قوت و همی حیوانی که وی سبب رغبت است به جماع ، به آن حال منضم می شود ، لذت بیش بود .

از این جهت است که کسی که [محب] باشد در لذت جماع ؛ او

۱- محب : کسی که دوست می دارد ، و بر می گیرند ، و می پسندد . اما در -

اختیار جماع با آن کس کند که وی را انس با وی بیش از انس با دیگران بود.

اگر با کسی خلوت کند که از وی ملول بود، از او نفرت گیرد؛ وی را ناخوش آید، با آنکه لذت جماع در هر دو یکسان بود.
روا باشد که آن کس که از او ملول بود، در او معانی و اسبابی بود که آن، سبب زیادتى لذت باشد.

و بالجمله اگر نه رغبت و همی بود - و همی که در حیوان است از بقای نوع - از جهت لذت جماع، این همه حرص مردم را نبودی، یا قصد همچنان بودی که حیوانات دیگر راست.

و اما قوت خشم: لذت وی حصول غلبه است؛ زیرا که بودن وی در حیوانات از برای این معنی است. و از این [بساط] ۱ مر هریکی را از این قوتها چیزهای لذیذ ترکیب حاصل می شود.

و اصناف لذتها بود که آن شرکت بود؛ چنانکه فکرت کردن

→ متن فارسی «مخش» آمده، و عبارت نسخه های چاپی و خطی عربی چنین است:

«ولهذا مُجِبٌ لذة الجماع، يختار الجماع فى وقت مع من أنسه بها أكثر، و يكون لو خلا بمملول عنها عافها و كرهها. و نفس اللذة الجماعية متساوية فيهما. و ربما كان المملول عنها أشد تهيؤاً للمعاني و اسباب زيادة اللذة».

(چاپ قاهره، ص ۱۱۴)

۱- در متن بساط آمده، ولی عربی آن چنین است: «ثم تركب من هذه

البساط ملذات...». (چاپ قاهره، ص ۱۱۵).

در غلبه خصم، که آن لذیذ است. و نیز قوت خشم را، و متوهمه و متخیله را، نیز هریکی به وجهی دیگر لذتی است.

درست شد از این سخن که لذات به دریافتن موافق است و ملایم؛ و موافق هر چیز را آن بود که مکمل جوهر وی باشد، یا مکمل فعل خاص به وی. و قیاس لذت بعضی با دیگری در قیاس در یافتن حد، و بعضی به دریافتن آن دیگر است.

یعنی نسبت لذت حسی با لذت عقلی، همچنان است که نسبت عقل با حس؛ و همچنان است که نسبت دریافتن عقل به دریافت حس. و عقل شریفتر است که حس؛ پس لذت عقلی شریفتر بود که لذت حسی. و دریافت عقلی قویتر است و شریفتر از دریافت حس؛ پس دریافت عقلی شریفتر بود. و نیز آن چیز که ملایم عقل است فاضلتر و شریفتر است از آن چیز که ملایم و موافق حس است؛ زیرا که ملایم عقل ابدیات است، که پذیرای فساد و تباهی نیست؛ و موافق حس هم فاسد و [هم] تباه است.

و این را زیادت شرح کنیم و بگوییم:

معلوم است که نفس ناطقه مدرک است و دریابنده، و جوهر وی از جوهر قوتهای دیگر، همه درمادت اند، و پذیرای ترکیب و قسمت اند به سبب ماد؛ و نیز ادراک نفس، فاضلتر از ادراک حواس است؛ از جهت ادراک و از جهت مدرک.

اما از جهت ادراك آن است که: دریافت عقل یقینی و ضروری و کلی است و ابدی؛ و ادراك حواس ظاهری است و جزوی و پذیرای زوال. و اما از جهت مدرک آن است که: از مدرکات عقل معانی ثابت است [مانند] صور روحانی، و مبدأ اول هر موجود، و ملائکه وی، و حقایق آسمانی و اجرام عنصری.

و کمال عقل آن است که عالمی باشد منزّه از قفّیر و کثّیر، و در وی حاصل بود صور جمیع موجودات مجرد از مایه.

و چون چنین باشد؛ هریکی از این عقول عالمی باشند برابر عالم حقیقی. دیگر آنکه بنای عالم عقل روحانی است و ربانی [ص ۱۶] و لطیف و پاکیزه. و بنای عالم حس جسمانی است، و خسیس و محسوس و آمیخته به بدیها، و به قوت و عدم موصوف؛ و چی قیاس است این معانی را که نفس انسانی را حاصل است، با این معانی که مر نفس حیوانی را حاصل است.

از این سخن پیدا شد که لذتی که جوهر انسانی راست - یعنی مرفنس وی راست - در معاد چون کمال خود حاصل کرده باشد، با هیچ لذت از این لذتها که در این عالم است قیاس نتوان کرد.

و چه قیاس بود مر لذتی و چیزی که ملایکه راست، با لذت و چیزی که بهایم و سباع را بود؟

و نفس مردم پیدا شد که جوهر ملکی است، چون کمال خود

حاصل کرده باشد؛ زیرا که صورت عقلی است مفارق.

و این چنین صورت، صورت ملایکه است. بلی ایسن لذت و راحت، مادام که نفس با بدن پیوند دارد، در نتواند یافت؛ زیرا که قوای بدنی بر نفس استیلا یافته است، به حدّی که نفس از این جهت ذات خود را فراموش کرد؛ و زبردستی و سلطنت، حس و وهم و غضب و شهوت را حاصل شده است.

و بیان این سخن آن است که: چون سلطنت مر این قوا را بود، سلطنت نفس ناطقه کمتر شود.

و چون بیان کردیم که لذت نفسانی واجب است، و تا با تن پیوند دارد در نمی یابد؛ مانع تن بود، یا چیزی که ملایم اوست. و مانند این حالت در قوای دیگر تواند بود؛ مثلاً «مرور» شیرین را تلخ داند، و وی را ناخوش آید.

و نیز [مستنکر نیست] که لذتی بود که ما به وجود آن اعتقاد

۱- مرور: بیماری که مزه هر چیز را تلخ حس می کند.

۲- عبارت متن ناخواناست و بدین صورت «وسر مسکراست» آمده، اما

در نسخه های عربی چنین است:

«فان الممرور یستمری الحلو و یکرهه، و ایضاً لیس من المستنکر ان یكون

لذّة یبتعد وجودها ولا یصور کیفیّتها ولا تنالها فی حال...».

(چاپ قاهره، ص ۱۱۷)

داریم، و کیفیت آن ندانیم و آن را درنیاییم؛ همچنانکه عین، که اعتقاد دارد که لذت نکاح هست، اگرچه در نمی یابد؛ و همچنین اَصم، معتقد است وجود لذت سماع را؛ و کور نیز لذت صورتهای نیکورا، اگرچه در نمی یابد.

و بدان که لذات دریافت لذات نفسانی در این عالم به حسب تقاهر قوای مردمی و قوای حیوانی است. هر که را در این عالم قوای نفسانی استیلا دارد بر قوای حیوانی، وی را از دریافت آن لذت حظی تمام بود؛ و هر که را نه، کمتر.

و هر که از آسمان مؤید است، و نهاد او بر آن است که قوای نطقی او بر حیوانی مستولی بود، و باطنش بر ظاهر غالب؛ وی را از لذت عقلی قدری سهم در این عالم حاصل باشد.

اما چون مطلق فراگیریم و نظر به این حال کنیم؛ دریافت این لذت و سعادت جز در آخرت نبود؛ یعنی نفس، سعادت و لذت آنگاه دریافت که از پیوند با بدن تخلص یابد، و از آثار طبیعت بیزار شود؛ و متجرد شود از این عالم. و به نظر عقل به ذات باری تعالی، و به ذات ملائکه روحانی که بندگان خاص اویند، نگاه می کند. و غایت لذت در این حال بود. و غایت شقاوت مر او را در ضد این حال باشد که گفتیم. و همچنانکه این سعادت در لذت عظیم است؛ شقاوت در رنج و

آلم هم عظیم است.

و بدان که ما بیان کردیم که وجود نفس در بدن، همچنان است که وجود صورت در مایه؛ پس جوهر بدن مانع نتواند بود از دریافت لذت خویش.

بلی آثار و هیأتی بد که از تن بر وی حاصل آید و ثابت شود. چون شهوت و غضب و حرص - و رغبت نمودن در چیزی که شایستگی رغبت ندارد، از کارهای دنیاوی؛ چون نفس مفارقت تن کند - و این آثار در وی بمانده باشد - وی را مانع بود از دریافت کمال خویش. و همچنان بود پندار تا که در بدن است.

و رموز و اشارات حکما به تناسخ، جمله این معانی خواسته اند که بیان کردیم. و تنزیه نفس از این معنی - یعنی پاک گردانیدن نفس از این اخلاق و هیأت بد - جز به عدالت نتواند بود؛ زیرا که جزء معتدل، میان دو طرف متضاد، هر دو طرف از وی مسلوب بود؛ و جوهر وی از هر دو طبیعت خالی. چنانکه معتدل در گرمی و سردی، که وی نه گرمی کند و نه سردی. و از برای این معنی، مردم به عدالت مأمورند.

و از چیزهایی که نفس را پاک گرداند، از مُلَطَّحات - یعنی اخلاق بد که بر شمردیم - عبادات الهی است؛ و نگاهداشتن آنها که شریعت نبوی بدان دعوت کرده است، و به حقیقت حصنی و سپری است نفس را

۱- متن عربی چنین است: «و یكون كأنه بعد في البدن...»

از این آفت .

و بدان که نفوس بعد از مفارقت چند طبقه اند :

طبقه اول نفسهایی است که علوم [و] معارف حاصل کرده ، و از اخلاق و هیأت بدنی که برشمرديم ، منزّه و متجرداند . این طبقه ، بعد از مفارقت ، در سعادت و راحت مطلق اند ؛ و وی را هیچ رنج و آلم نبود . و طبقه دیگر نفسهایی است که علوم و [معارف] حاصل کرده اند ، اما آلوده اند با آن اخلاق بدنی که برشمرديم ، وی را عذاب سخت باشد ؛ زیرا که چون وی را معارف و علوم حاصل باشد ، ذات وی تقاضای آن کند که وی را سعادت حاصل آید ؛ و هیأت بدنی ، وی را مانع بود از دریافت سعادت خویش . و نیز افعال بدنی که وی را شاغل بود از دانستن سعادت ، منقطع شود بعد از مرگ . و نفس دانا بود به لذت و سعادت ، و تقاضای آن کند که وی را سعادت حاصل شود ، و هیأت بدنی مانع آید ؛ وی را رنجی به غایت رسد از این جهت .

اما این هیأت مرئوس را جوهری نیست ؛ بلکه عارضی است از جهت بدن ، و روی به زوال دارد . پس ابداً^۲ معذب نباشد ، و به آخر سعادت حقیقی و لذت و راحت ، حاصل شود وی را .

و نیز سبب آن هیأت ، حرکتی بود به خیرات و شرور بدنی ،

۱- در متن «مفارق» آمده ، ولی به قرینه «معارف» بعدی اصلاح شد .

۲- ابداً ؛ همیشه ، تا ابد

و لذات جزوی محسوس [ص ۱۷] ؛ و آن حرکت بعد از مفارقت تن بر خیزد ، پس به ضرورت آن هیأت نیز زایل شود .

طبقه دیگر نفسهایی است ناقص که علوم و معارف حاصل نکرده باشند ؛ اما منزّه باشد از نیات بد و اخلاق ناپسندیده ؛ و به وی رسیده باشد که او را کمالی است ، و آن کمال را طلب نکرد ، یا اگر دانست آن را منکر بود ، یا عقیدتی که حاصل کرده بود ، به خلاف حق بود . این طبقه همیشه در عذاب باشند ، و رنج و آلم ایشان هرگز منقطع نشود .

و طبقه دیگر نفوسی است که منزّه بسود از اخلاق و هیأت بد ، و ندانسته باشد که وی را کمال است ؛ و جز عقیدتی که از پیغمبران - علیهم السلام - به وی رسیده بود ، هیچ چیز دیگر را متنبه نبود تا طلب کند . و کسی به وی نگفته باشد ، که آن را منکر شدی ، تا منزّه باشد از اخلاق و هیأت بد . و هیچ عقیدت وی را حاصل نشده باشد ، و نداند که وی را کمال هست یانه ، چون نفس کودکان .

و این هر دو طبقه ، بعد از فساد تن ، ایشان را نه سعادت مطلق بود ، و نه شقاوت مطلق ؛ زیرا که این نفس خود از کمال آگاه نیست ؛ یا وی را آشنایی باشد ، و از نایافتن آن ، وی را آلم و رنج رسد . و نیز از هیأت و اخلاق بد منزّه است و پاکیزه .

و چون چنین بود ؛ آنچه سبب رنج است در حق وی نبود ، و

سبب سعادت هم حاصل نیست . پس حال وی نه نیک بود نه بد .

بلی طبقه اول به قدر آن که از مبادی بدانسته اند ، وی را اثر

سعادت باشد .

و نفوسی که ناقص و آلوده [بود] به هیأت و اخلاق بد و بدانسته

باشد که وی را کمال است ، و حاصل نکرده باشد - بعد از مفارقت تن

به غایت بدبخت باشد ، و رنج و آلم وی هرگز به آخر نرسد .

و اگر ندانسته باشد که وی را کمال است ؛ رنج و آلم وی از

جهت هیأت بد ، و اخلاق ناپسندیده باشد . یا از جهت نابودن کمال و

اشتیاق به آن پیوند ، که وی خود متنبه نبود مر کمال را .

و آنچه اسکندر می گوید که : نفوس ناقصه فاسد شود به فساد

بدن ، خلاف حق است ؛ و نیز نه مذهب ارسطاطالیس است .

اما بیان آن که به خلاف حق است آن است که : ما بیان کردیم که

نفس مردم به ضرورت باقی بماند بعد از فساد بدن .

و بعضی از علما گفته اند که : نفس نیکو کردار ، لذات و راحت

ببفزاید ، پیوند گرفتن به نفسهای نیکو کردار . و بد کردار را رنج و آلم

ببفزاید ؛ پیوند گرفتن به نفسهای بد کردار . و پیوند گرفتن هریکی از

نفوس باشکل خویش بود . و پیوند میان ایشان پیوندی بود معقول ، نه

محسوس . و لذات و رنج که از پیوند خیزد نامتناهی است .

۱- در متن « باشند » آمده ، ولی به قرینه بعدی « باشد » صحیح تر است .

یعنی نفوس فاضله که کمال حاصل کرده باشند ، چون پیوند گیرند

به نفس فاضل ، وی را لذت و راحت زیادت شود . و همچنین چون نفس

شریر پیوند گیرد به نفس شریر ، آلم و رنج وی زیادت شود ، و نفس

فاضله عالمه خود را داند ، و مثل خود را اضعاف هم داند ؛ به سببی که

مبادی عقلی که اسباب وی اند ، همه را داند . و دانش و علم ، لذت و

راحت است .

و بعضی از علما گفته اند : اگر چه تناسخ ممنوع است ؛ اما محال

نیست که بعضی از نفوس را با بعضی از نفوس پیوند افتد ، چنانکه در

وی تأثیری کند ، اما به خیر ، یا به شر . زیرا که دور نیست که مزاج حادث

شود ، نزدیک به آن بدن که وی به آن پیوند داشت . و هم به آن علت

که با بدن اول پیوند گرفت ، با این نیز پیوندی گیرد . بلی ممنوع است

که این پیوند هم بر آن وجه پیوند بود که پیوند اول بود ؛ از جهت آن

علتها که پیش از این یاد کردیم .

و از آن جمله آن است که : دو نفس در یک جسم محال است ؛

پس این پیوند کم از پیوند اول باشد . و این چنان بود که نفس این

بدن ، پیوند گیرد روحانی .

و اگر آن نفس شریر بود ، بدین سبب در شر ببفزاید . و [اگر]

خیر و نیک کردار بود [در خیر ببفزاید]^۱ و از پیوند ایشان در نفس و همها^۲

۱- به قرینه متن عربی افزوده شد .

۲- عبارت متن عربی چنین است : و توحدت من اتصالها انواع من الهم

و الاخلاق فی النفس البدنیة منهما (چاپ قاهره ص ۱۲۳)

و اخلاقها ظاهر شود .

و قومی گفته اند که : روا باشد که قوت و همی مفارق مادّات شود ، به سبب قوت نطقی ؛ و بعد از مفارقت ، مطالعت معانی کند که در عالم طبیعت است . و نفس از مطالعه معانی معقول صرف بازماند ، و این حال وی را همچون بدنی بود ؛ زیرا که وی در آن محتبس بود ، و از آن فراتواند گذشت ، و به معانی معقول نتواند رسید .

و رواست که جمله اسباب جزویات که در عالم کون و فساد حادث شود مطالعت کند ؛ زیرا که بعضی از بعضی اولیتر نیست . و از این جهت وی را معرفت کائنات پیش از افتادن حاصل شود .

و گفته اند که : نفس بدفعل ، آنگاه به بدفعل تر قادرتر باشد . زیرا که در بدن چون حرکات وی گوناگون بود ، از جهت بدن ، و بعد از مفارقت يك صنف بود ؛ و آن ، آن است که تعلق به قوت و همی دارد ، اگر نيك است ، نيك ؛ و اگر بد ، بد .

و میان این جماعت اتفاق است که : شریر ، شیاطین اند ؛ و خیر از این طبقه ، جن . و بیشتر از این شیاطین و جن را علایق و پیوند است با مردم - پیوند روحانی - که از آن سبب افعال طبیعی حادث می شود . و گفته اند : جدایی از مایه سبب زیادتی قوت است ، بر آن فعل که ملایم نیت و حال او بود ؛ اگر نيك کردار است ، و اگر بد کردار . و فاضلترین علما بر آنند که : نفس کامل منزّه را بعد از مفارقت

هیچ نظر به محسوسات نبود [ص ۱۸] به آن سبیل که گفتیم . و هر آینه این هیأت بدنی ، که به واسطه بدن اکتساب کرده باشد ، در وی بماند ؛ و حالت مرگ را آگاه بود ، و بدان دانا .

و بعد از مرگ ، تخیل آن صورت انسانی که او را بود می کند ؛ همچنانکه در خواب بیند ، و تخیل کند صورت خود را که در گور است . و به سبیل تخیل و تمثیل آلام ، و عقوبات حسی که میان مردم متعارف است ، مشاهدت کند . اگر نيك کردار باشد به صورت نیکو ، هم به آن صفت که متعارف بود ، که نيك بختان را باشد .

و گفته اند که : عذاب گور این است و آفرینش دوم آن باشد که : از این حالت خلاص یابد ؛ و گور وی این حالت و این حیات است . و عجب نیست که آن صورتهای نیکو که متعارف است ، وی را ممثل می شود ؛ پیش از آفرینش دوم ، و بعد از آن . همچنانکه در کتب انبیا - علیهم السلام - آمده است ، از بهشت و حورعین ، و آنچه بدین ماند .

و اما رُموز و اشارات و نُقَر که در این باب منقول است ، اگر چه نه مذهب کسی است ؛ معنی بیش از آن است که بر توان شمرد . و «کَاجِتُ بِنُ قُرَّة» را مذهبی عجیب است ؛ و آن آن است که گفته که : نفس چون از بدن جدا شود ، در جسمی لطیف بسود از بدن .

و این سخن باطل است . و هیچ وجه ندارد ، مگر گویند : رمزی است چنانکه دیگر رمزها که از حکما منقول است . والله اعلم .

تمت ترجمه رساله الاضحویه .

[پایان]

تعلیقات و فهرست

همومی

لغات و ترکیبات و اصطلاحات

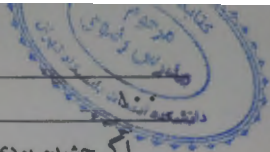
و اعلام

تعلیقات

أَضْعَوْيَّة : در مورد وجه تسمیه این رساله، وهویت «الشیخ الامین» که ابوعلی سینا این رساله را بهوی تقدیم کرده؛ و آن کس که در برابر «الشیخ الامین» رقیب ابن سینا شده، و شیخ الرئيس در مقدمه خود بی ذکر نام - بروی خرده گرفته؛ و زمان و مکان تألیف این اثر، شواهدی در برخی کتب ذکر شده که خلاصه‌ای از آنها در اینجا نقل می‌شود تا مقدمه‌ای باشد برای کسانی که بخواهند در این زمینه تحقیق کنند.

عین القضاة همدانی (مقتول ۵۲۵ هـ) : «اما ای دوست؛ در رساله اُضحوی مگر که نخوانده‌ای که «ابوسعید ابوالخیر» - رحمه الله علیه - پیش ابوعلی سینا نوشت که : «دلنی علی الدلیل ؛ فقال الرئيس ابوعلی فی الرسالة علی طریق الجواب : الدخول فی الکفر الحقیقی والخروج من الاسلام المجازی، و ان لا تلتفت الا بما کان وراء الشخوص الثلاثة حتی تكون مسلماً و کافراً، و ان کنت وراء هذا فلست مؤمناً و لا کافراً ، و ان کنت تحت هذا فانت مشرک مسلم. و ان کنت جاهلاً من هذا فانک تعلم ان لاقیمة لك ولا تمدک من جملة الموجودات». شیخ ابوسعید در مصابیح می‌آرد که : «اوصلتني هذه الکلمات الی ما لا أوصلتني الیه عمر مائة الف سنة من العیادة» .

اما من می‌گویم که: شیخ ابوسعید هنوز این کلمات را نپوشیده بود؛



اگر چشیده بودی، همچنانکه بوعلی و دیگران که مطعون بیگانگان آمدند؛ او نیز مطعون و سنگسار بودی در میان خلق.

اما سدهزارجان این مدعی فدای آن شخص باد که چه پرده دردی کرده است، و چه نشان داده است راه بی راهی را؛ درونم در این ساعت این ابیات انشاد می کند، که تقویت کن به ترجمه سخن مطعون آمدن بوعلی؛ گوش دار:

اندر ره عشق کفر و ترسایی به درکوی خرابات تو رسوایی به
زنار به جای دلق یکتایی به سودایی و سودایی و سودایی به
(تمهیدات - تصحیح و تحشید کتر عقیف عسیران، چاپ دانشگاه تهران، ص ۳۴۹ و ۳۵۰).

فروزانفر، بدیع الزمان: در مورد این رابطه، یادیدار ابوعلی سینا با شیخ ابوسعید ابوالخیر، چنین می نگارد:

۱- تاریخ ملاقات: در کتاب اسرار التوحید و حالات سخنان شیخ ابوسعید که داستان دیدار این دو بزرگ نقل شده، تاریخ و زمان ملاقات آنان تعیین نگردیده، ولی چون ابوعلی سینا به موجب تصریح خود وی، از حدود سال ۴۰۳ به بعد در گرگان و ری و همدان و اصفهان و بلاد غربی ایران می زیسته، و مسلماً به خراسان بازنگشته است، و انتقال او از بخارا به خوارزم هم به موجب قراینی که به دست می دهد، در حدود سال ۳۹۱ ه بوده است، و از طرفی هم می دانیم که ابوسعید ابوالخیر به بخارا و خوارزم نرفته، و نیز تا چهل سالگی - یعنی حدود ۳۹۷ ه - این معنی بدو روی ننموده است، پس ملاقات این دو مابین سنوات (۳۹۱ و ۴۰۳) و به احتمال قوی تر مابین (۳۹۷-۴۰۳) اتفاق افتاده، و چون ابوعلی سینا در شرح حال خود تصریح دارد که در موقع خروج از خوارزم به نسا و باورد رفته است، و عزیمت او از خوارزم در حدود سال ۴۰۳ ه بوده، بدین جهت می توان گفت که: او را در این سال با ابوسعید اتفاق دیدار افتاده است. اینک گفته ابوعلی:

ثم دعيت للضرورة الى الانتقال الى نسا ومنها الى باورد ومنها الى طوس،

۲- محل ملاقات: بنا بر روایت مؤلف اسرار التوحید این ملاقات در نیشابور، و بگفته مؤلف کتاب «حالات و سخنان شیخ ابوسعید» در مهنه واقع گردیده؛ ولی گفته اخیر به صواب نزدیک تر است، چه آنکه مسافرت ابوعلی به نسا و باورد مسلم است، و مهنه نزدیک این دو شهر می باشد، ولی رفتن وی به نیشابور هیچ دلیل تاریخی ندارد، و ابن سینا در شرح حال خود گوید: «ومنها الى باورد ومنها الى طوس ومنها الى شقان ومنها الى جاجرم رأس حد خراسان ومنها الى جرجان». و اگر گذار او به نیشابور افتاده بود موجب نداشت که از محل غیر معروفی به نام شقان نام برد، و اسم نیشابور را که از امهات بلاد خراسان است از قلم بیندازد. و اینکه شقان را از توابع نیشابور شمرده اند شاهد و گواه سفر بوعلی بدان شهر نتواند شد، زیرا فرضه یا قلمرو نیشابور در آن روزگار وسعت بسیار داشته، و به همین مناسبت بسیاری از بلاد و نواحی خراسان را در عداد توابع نیشابور ذکر کرده اند. و اینکه در تتمه صوان الحکمه بعد از ذکر عبارت شیخ گوید: «ولم یدخل نیشابور» دلیل دیگر است بر صحت آنچه گفتیم، و اگر نسخه ای را که به جای شقان «سمقان» سنگان» قید می کند، معتبر شماریم این احتمال هم مورد نخواهد داشت.

۳- مکتوبات و سؤالات ابوسعید از شیخ: از روایت مؤلف «اسرار التوحید» و «حالات و سخنان شیخ ابوسعید» چنین مستفاد می شود که: میان این دو بزرگ پیش از دیدار مکاتبه و مراسله بوده است، و این مطلب هر چند با وجود شهرت و آوازه بوعلی سینا قبل از این تاریخ هم اشکالی ندارد - چنانکه سؤالات ابوریحان از وی هم در آغاز جوانی و شهرت او واقع گردیده، و به همین مناسبت ابوریحان هنگام ذکر مباحثات خود با ابن سینا، در کتاب آثار الباقیه (تألیف حدود سنه ۳۹۱) او را الفتی الفاضل می خواند - زیرا می توان هم فرض کرد که بعضی از آنها را ابوسعید بعد از این تاریخ نوشته باشد. و گفته مؤلف اسرار التوحید که: شیخ ابوسعید کتب خود را در

خاک نهفت، وشاخه موردی بر سر آن خاک نشاند، اگر هم صحیح باشد، گواه آن نیست که وی با تفوق و تقدیمی که در فقه و ادب و حدیث و بسیاری از علوم اسلامی به دست آورده بود، به ترک علم و بحث و تحقیق گفت؛ زیرا برخلاف روایات بی بنیاد محمد بن المنور، از ماخذ قطعی و مسلم این مطلب محقق است که:

اولاً شیخ ابوسعید یکی از علمای عهد و شاگردان مبرز ابوعلی زاهر بن احمد بن محمد بن عیسی ققیه سرخسی، شاگرد ابوالحسن اشعری در کلام (متولد ۲۹۳ هـ و متوفی سه شنبه سلخ ربیع الآخر سال ۳۸۹ هـ) بوده، و از وی روایت می کرده است.

ثانیاً آنکه در عداد روات و شاگردان ابوسعید نام کسانی ذکر شده است که در اوائل قرن پنجم ولادت یافته، و از این رو در آخر عمر و هنگام پیری شیخ ابوسعید، از محضر وی مستفید گردیده اند.

از قبیل امام الحرمین عبدالملک بن عبدالله جوینی (متولد ۴۱۹ هـ و متوفی شب چهارشنبه ۲۵ ربیع الآخر سنه ۴۷۸ هـ) و ابوبکر احمد بن علی بن حسین بن زکریا الطریثی معروف به «ابن زهراء» متولد ۴۱۲ هـ و متوفی در جمادی الآخر سال ۴۹۷ هـ، و ابوعبدالله اسماعیل بن ابی الحسین عبدالغافر بن محمد الفارسی النیشابوری، متولد در رجب سال ۴۲۳ هـ و متوفی شب دوشنبه ۲۵ ذی القعدة سال ۵۰۴ هـ، و ابوالقاسم سلمان بن ناصر بن عمران بن محمد نیشابوری متوفی پنجشنبه ۲۲ جمادی الآخره سال ۵۱۲ هـ.

ثالثاً آنکه فرزندان و احفاد ابوسعید اکثر اهل علم بودند و از پدر و نیای خویش سماع حدیث داشته و روایت می کرده اند، مثل ابوطاهر سعید بن شیخ ابی سعید متولد در سنه ۳۹۶ هـ، که بزرگترین فرزندان وی بود، و از پدر سماع حدیث داشت، متوفی روز یکشنبه ۱۲ شعبان سال ۴۷۹ هـ - برخلاف گفته مؤلف اسرار التوحید که می گوید امی بود و تنها سوره انا فتحنا را یاد گرفته بود سوطاهر بن سعید ابوطاهر بن ابوسعید متوفی ۵۰۲ هـ، که از

جد خود روایت حدیث می کرده است. و همچنین ابوعلی مطهر بن ابی سعید متوفی ۴۵۶ هـ، و مدفون در شونیزیه بغداد... هر یک به نوبه خود از ناموران عصر و فضلا و اصحاب روایت بوده اند. و پیداست که اگر ابوسعید بحث و روایات را ترک می گفت و تعلیم و تعلم را مضر می دانست بی شک نه فرزندان خود را به تعلیم و کسب کمال وامی داشت نه خود به روایت حدیث می پرداخت. به هر صورت چه این مکتوبات پیش از سنه ۴۰۳ هـ، و چه بعد از آن نوشته شده باشد، دلالت دارد بر توجه ابوسعید بن ابی الخیر به مسائل فلسفی، و استفاده از نظر متین و رأی صواب نمای ابن سینا، نه توجه ابوعلی به تصوف؛ زیرا در تمام این مکتوبات طرح سؤال از جانب ابوسعید است و جواب از ابوعلی، نه عکس آن. و نیز ملاقات ابوعلی با پیر مهنه و ابوالحسن خرقانی، که عطار روایت می کند (تذکره الاولیاء ج ۲) موجب آن نشده است که شیخ در کتب خود کرامات مشایخ را اثبات کند، و اصول صوفیه را به مبانی عقلی تأیید نماید.

و شاهد گفته ما اظهارات ابوعلی است در طبیعیات شفا، که تألیف آن را در همدان (حدود ۴۱۲ هـ) و بلاشک بعد از دیدار پیر مهنه و سیار خرقان آغاز کرده است، بدینگونه: فکیف وقد جعلوا ذلك شوقا لها الى الصورة المقومة فمن هذه الاشياء يعسر على فهم هذا الكلام الذي هواشبه بكلام الصوفية منه بكلام الفلاسفة. (طبیعیات شفا، چاپ ایران - ص ۹۰).

و نظیر آن، عبارت ذیل است از رساله ای که در شکایت و منعت یکی از مدعیان فلسفه در همدان، و انتقاد روش او در علوم، نوشته است بدین صورت: «و اما الالهیات فقلی نمط کلام الصوفیه». که در این هر دو مورد کلمات صوفیه را دور از حکمت و نادره و زیاده و بی بنیاد می شمارد.

علاوه بر آنکه در آن روزگار طریق تصوف و ریاضت شیوع و انتشار تمام داشته، و همه بلاد، بلکه اکثر دهات و نواحی دور دست هم از بزرگان این طریق خالی نبود، و تصوفاً اینکه ابوعلی را تنها دیدار بوسعید مهنه یا

ابوالحسن خرقانی، به تصوف کشانید، ناشی از عدم اطلاع، یا اتکاء بر [یرخی] مشهورات است.

پس از تقریر این مقدمات گوئیم که: از کتب و رسائل ابن سینا تکیه ما، در این بحث بر رساله العشق و سه نمط اخیر اشارات است. و اما رساله الطیر و حی بن یقظان به نظر ما ارتباطی به تصوف ندارد؛ و رساله نخستین بیانی لغز گونه است، در تعلق نفس به بدن، و تعلیم طریق به جهت خلاص و رهایی آن از نفس قالب. و مضمون آن با قصیده عینیة تفاوتی ندارد.

و این مطلب از مسائلی نیست که مختص به صوفیه باشد. هر چند که تمثیل نفس به مرغ، و بدن به قفس، در اشعار شمرای متصوف مورد استفاده قرار گرفته، و از آن مضامین مؤثر و دلنشین ساخته اند.

هم چنین رساله حی بن یقظان که مشتمل است بر سیر در مراتب نفس و قوای آن، و تمثیل هریک به صورتی محسوس، بی گمان در رساله سیر العباد از حکیم سنایی، و مصباح الارواح از اوحید الدین کرمانی، یا شمس الدین محمد بن ابلطنان بردسیری کرمانی، مؤثر افتاده، و زمینه این هر دو کتاب مأخوذ است از رساله حی بن یقظان؛ ولی موضوع سخن ابن سینا در تمثیل مراتب و قوای نفس - و اینکه کمال انسانی در اتصال به عقل فعال است - از جمله اصول و مبانی حکمت است، نه تصوف. و مولانا جلال الدین در مثنوی این عقیده را از موجبات حرمان فلاسفه شمرده و فرموده است:

پس بکوشی و به آخر از کلال

خود بخود گویی که العقل عقلا

همچو آن مرد مفلس روز مرگ

عقل را می دید بس بی بال و برک

بی غرض می کرد آن دم اعتراف

کز ذکاوت را ندیم اسب از گراف

و رساله العشق از سه جهت مورد نظر قرار می گیرد:

یکی موضوع آن یعنی سرایان عشق در کلیه موجودات که از مبانی صوفیه است، هر چند که شیخ آن را به نوعی از تأویل به اثبات می رساند.

دوم آنکه شیخ در فصل هفتم این رساله اتحاد وصفی را، که عبارت است از تبدیل اوصاف سالک، و تحقیق او به موجب «تخلقوا به اخلاق الله» به صفات ربوبی تقریر، و بیانی حکیمانه فرموده است.

سوم در همین فصل مذهب تجلی را، که به خصوص پیروان صدرالدین قونوی در تقریر آن کوشیده اند، به اشارت و از باب تمهید مقدمه در اثبات عشق کلیه هوایات و موجودات به حق تعالی بیان فرموده است. و این مسأله (عشق موجودات به حق تعالی) هم از مسائلی است که متصوفه جزو مبانی خود قرار داده، و در شرح آن داد سخن داده اند؛ بلکه توان گفت که این نکته جان تصوف و خمیر مایه عرفان است...^۱

(جشن نامه ابن سینا، ج ۲، ص ۱۸۵-۱۹۰)

علی بن زید بیهقی (متوفی ۵۶۵ هـ): ابوالمعالی عبدالله بن محمد المیانجی، وهو عین القضاة: از شاگردان امام عمر خیام بود، و از شیخ محقق احمد غزالی نیز اقتباس علوم کرده، و اشراق قلبیش به انوار مشاهدات، از فیض آن حضرت شد. کتابی نوشت و آن را «زبدة الحقایق» نام نهاد، و در آنجا سخنان صوفیه را با حقایق یونانی آمیزش داد.

(دره الاخبار... ترجمه تنمّه صوان الحکمه، چاپ تهران، ص ۷۳ و ۷۴)

حکیم ابوالقاسم کرمانی: از صدائید حکمای متبحر بوده است، میان او و

۱- برای آگاهی بیشتر به مقاله «در باره ابوسعید ابوالخیر» - که در بخشی

از آن زیر عنوان «ابوسعید» رساله اضحوی ابن سینا، این بحث توسط دکتر

محمد رضا شفعی کدکنی بررسی شده است رجوع شود.

(مجله سخن، دوره ۱۹، شماره ۷ (ص ۶۸۱-۶۹۸).

شیخ ابوعلی سینا مناظرتی رفته است که مفضی (= منجر) شده به مشاجرتی مستلزم سوءالادب. و ابوعلی او را به اضاعت صناعت منطقی نسبت کرده است. و ابوالقاسم ابوعلی را به غلط و مغالطه منسوب گردانیده. [و ابوعلی این مناظره را به شیخ وزیر امین ابوسعید همدانی نوشت؛ همان که ابوعلی «رساله اضحویه» را به نامش موشع ساخت. و حکیم ابوالخیر رساله معروف خود را به وی نوشت ...]

(دره الاخبار... ترجمه تتمه صوان الحکمه، چاپ تهران، ص ۲۷)

حکیم ابوالخیر = ابن الغمار بغدادی = حسن بن سوار بن باباجین بهرام فیلسوف وطیب و مترجم سریانی به عربی، و شاگرد یحیی بن عدی است. وی در بغداد زاده شد، و پس از آنکه در حکمت و طب نامور گشت به دربار دما مون بن محمد خوارزمشاه فراخوانده شد، و در سال ۴۰۸ هـ، که محمود غزنوی بر خوارزمشاهیان چیره شد، او را همراه خود به غزنه برد. ابن سینا از این فیلسوف به بزرگی یاد کرده است.

(اقتباس از حواشی چهارمقاله، تصحیح میرزا محمد قزوینی)

سلیمان دنیا: «و لعل من الخیر معرفة شخص» ابی بکر بن محمد، هذا، و معرفة مدی صلتہ بالشیخ الرئيس، و معرفة اتجاهاته الفکرية، و میوله العلمیة، و ماعسی یکون من تأثیر کل هذا فی الشیخ الرئيس؛ خصوصاً فیما یتصل بالافکار التي وردت فی هذه الرسالة؛ اذ قد اهداها الشیخ الرئيس له، و بالغ فی الثناء علیه فی مقدمتها.

(حواشی اضحویه، چاپ مصر، ۱۳۶۸ هـ = ۱۹۴۹ م، ص ۳۰)

قفطی: در اوقاتی که شیخ در جریان بود رساله «مختصر اصغر» را در منطق تصنیف کرد - و این رساله همان است که در اول کتاب نجات آمده است - نسخه‌ای از آن به شیراز رسید. و فضلال آنجا در آن نظر کرده، در چند موضع ایشان را شبهات روی داده بود. پس آن شبهات را بر جزوی نوشتند، و

قاضی شیراز که یکی از ایشان بود، آن جزو را با مکتوبی نزد «ابوالقاسم کرمانی» رفیق ابراهیم بن بابای دیلمی - که مشغول به علم باطن می بود - فرستاد و قاصدی به خصوص این مطلب روانه کرده و خواهش نموده بود از وی که آن جزو را بر شیخ عرض نماید، و جواب آن شبهات طلبد. آخر روزی از ایام تابستان بود، که ابوالقاسم مذکور، بر شیخ داخل شد. و آن مکتوب و آن جزو را نزد شیخ بگذاشت، پس شیخ نظری در آن می کرد - و مردم، با یکدیگر، به سخن گفتن مشغول بودند - تا چون «ابوالقاسم» بیرون رفت، شیخ مرافرمود تا کاغذ حاضر کردم، و از آن جزوی چند قطع نمودم تا پنج جزو ده ورقی - به قطع مربع فرعونی - مهیا شد. چون نماز عشا گزاردیم، مرا به احضار شراب فرمان داد. من و برادرش او را شراب می دادیم، و او شروع به نوشتن جواب سؤالات کرد، و تا نصف شب می نوشت و می آشامید؛ چندانکه مرا و برادرش را خواب گرفت، این وقت مارا رخصت داد؛ و چون صبح شد، دیدم که رسول شیخ آمده، مرا طلب کرد. چون به خدمت شیخ رسیدم، دیدم بر مصلی نشسته و اجزای پنجگانه، پیش روی نهاده فرموده: این اجزاء را بگیر و به شیخ «ابوالقاسم کرمانی» برسان و بگوی این جوابها با شتاب نوشته شد، تا قاصد زیاده انتظار نکشد؛ و چون اجزاء را رسانیدم، شیخ ابوالقاسم بسیار در شگفت شد. قاصد را روانه نمود، و به فضلال شیراز صورت حال را نوشت. و این سخن تاریخی شد میان مردم.

(تاریخ الحکما، متن عربی و ترجمه فارسی، ذیل شرح حال ابوعلی سینا)

مهدوی، دکتر یحیی: در مورد سبب نامگذاری رساله اضحویه می گوید:

«چنانکه از مقدمه این رساله، و رساله نیروزیه مستفاد می شود، شیخ الرئيس این رساله را به مناسبت «عید اضحی» و نیروزیه را به مناسبت «عید نوروز»، برای کسی که در غالب نسخ این دورساله، و فهرست آثار شیخ، «الشیخ الامین» ابوبکر محمد بن عبید (نسخه او نیورسیت ۴۷۵۵/۱۵) یا ابی بکر بن محمد بن عبید (نسخه لیدن) یا عبدالله (به جای عبید) (نسخه نیروزیه بریتانیا، و

نسخة الاضحوية راقم اين سطور [يعنى دكتر يحيى مهدوى] مودخ ١٣٣٦هـ)
خوانده شده است، تصنيف کرده بوده است.

لكن بيهقى در تنمة صوان الحكمة (ص ٣٣) درضمن ترجمه حال
ابوالقاسم الکرمانى آورده است، که بين ابن سينا و اومناظراتى رخ داد، و
ابن سينا اين مناظرات را به « الشيخ الوزير الامين ابى سعد الهمدانى الذى
صنف ابوعلى باسمه الرسالة الاضحوية » نوشت.

شيخ الرئيس از اين شخص باكمال احترام نام برده و در مقدمه
« الاضحوية » اورا ستوده است.

اول : أفاض الله على روح الشيخ الامين فى الدارين انوار الحكمة. وطهر
نفسه من ادناس الطبيعة وآتاه من البقاء مابقى باكتساب السعادة الحققة ...
ثم وفتنى لقضاء حقوقه الجمّة وفرايضه الكثيرة بافضل قضاء واشرفه وهو افادة
الحظ الذى قسم لى من المعرفة ...

آخر : ولثابت بن قرّة مذهب مجيب، وهو ظنه ان النفس يتفصل من البدن
فى جسم لطيف، وذلك مما لا وجه له الا أن يرى رمز أكسائر الرموز. واذ بلغنا
هذا المبلغ فلننتم المقالة. ولنحمد الله على ماوقفنا له من ذلك، ولنسأل الشيخ الامين
ملاحظة بعين الرضاء واصلاح ماوقعت فيه الزلة منعماً. ان شاء الله تعالى.

تقسيمات ٧ : فصل ١- فى مائبة المعاد ٢- فى اختلاف الاراء فيه
٣- فى مناقضة الاراء الباطلة فيه ٤- فى الشىء الذى هو الانية الثابتة فى
الانسان ... ٥- فى ان هذا الشىء غير قابل للفساد وانه جوهر سرمدى
٦- فى وجوب المعاد ٧- فى تعرف احوال طبقات الناس بعد الموت وتحقق
النشأة الثانية.

نسخ :

Ber 2734 Bri 978₄ Cair² (1₆ 186) Ind : (Ramp 712)
1st: (Ah 3247₂, 3447₁₄ Aya 4829₂₈ Ham 1448₂₀ Haz 1730₂₉)

Nour 4894₉₉ Rag 1461₆ Rev 2042₁₀ Uni 1458₇₉ 4724₆ 4755₁₅
(219-250; 588 H.) Leid 1465 Manch 384₁ Raz IV, 1/353;
354 Teh: (Madj 634₂₅ 1264₆ Mak 2003₁₀ Mech 1074₂ Sep
8371₁ Tab 1280₁ Ton 40₁, 79₃).

طبع: قاهره ١٩٤٩م با حواشى توسط سليمان دنيا، ١٢٧ صفحه.

ترجمه : بلاتينى ١٥٤٦م رجوع كنيد به (3) Alpagu

النيروزية فى معانى الحروف الهجائية. (فواتح السور- أسرار الحروف)

رساله‌اى است در شرح بعضى از حروفى كه در عده‌اى از فواتح سوره‌هاى
قرآن جاى دارد. اين رساله را شيخ براى « الشيخ الامين ابى بكر محمد بن
عبيد (يا: عبدالله) تصنيف، و در عيد نوروز هديه كرده است. و از اينجاست
تسميه آن به « نيروزية »، چنانكه ظاهراً رساله اضحويه را نيز شيخ براى
همين شخص ساخته، و در عيد اضحى به او هديه كرده است ...

(فهرست نسخه‌هاى مصنفات ابن سينا، دانشگاه تهران، ص ٣٩ و ٤٠ و ٤١ و ٤٢)

اما مقدمه عربى رساله نيروزيه كه ترجمه فارسى آن را در پيشگفتار
خود براين رساله خواهم آورد - چنين است :

الرسالة السابعة، النيروزية فى معانى الحروف الهجائية

قال الرئيس ابوعلى الحسين بن عبدالله بن سينا - رحمه الله - هذه الرسالة
فى معانى الحروف الهجائية التى فى فواتح بعض السور الفرقانية كثيرة الفوائد.
(فاقول) : كل تنزع به همة الى خدمة نيروز مولانا الشيخ الامير السيد
ابى بكر محمد بن عبد الرحيم - ادام الله عزم - بنحفة تجود بها ذات يده، ولما
رغبت فى ان اكون واحدا القوم و تابعا للسواد الاعظم فى اقامة الرسم وكانت
حالى تقعدنى عن اهداء تحفة دنياوية تشاكل خزائنه الكريمة و رأى على الحكم

افضل مرغوب فيه، واجل متحف به، لاسيما الحكمة الالهية وخصوصاً ماكان
حكيماً مصلحاً، ثم ماكان يكشف سرأهون اغمض اسرارالحكمة والملة وهو
الانباء عن الغرض المضمن في الحروف الهجائية فواتح عدة من السورالقرآنية
اتخذت فيه رسالة وجملتها هديتي النيروزية اليه؛ فان افضل الهدية و اشرف
التحف الحكمة، و وثقت بلطف موقعه من نفس مولاي الشيخ الامير السيد
- ادام الله تعالى عزه - و الفت هذه الرسالة مقسومة الى ثلاثة فصول...

(تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، تأليف ابن سينا. قاهره، ص ۱۳۴)

(۱۳۲۸ هـ = ۱۹۰۸ م)

ص ۵ س ۹ هوسات : دل عزيز است ، وی را از هوسات پاك باید داشت ...
وشاخهای زیادی که مأوی گاه دد و دام و سیاح و وحوش و طیور
بشریست که بوجود معشوقه نصیبههای متفاوت طلب کند یکباره خشك کند ،
وهوسات باطل گرداند، و تعلقات زایل کند ...

(التصفیه فی احوال المتصوفه ۱۲۶ و ۲۰۹)

ص ۷ س ۴ جای = مکان : ابن سينا در آغاز فصل پنجم فن سماع طبیعی از مکان
چنین یاد می کند: «اول چیزی که از امر مکان باید جستجو کنیم وجود
اوست که: آیا مکانی هست یا نیست؟ زیرا که آنچه از لفظ مکان درمی یابیم ذات
اونیست؛ بلکه نسبتی است که او به جسم دارد...»

اما کسانی که قایل اند به اینکه مکان آن چیزی است که جسم براو
قراری گیرد، این معنی را از عامه گرفته اند که نشیمن خود را «مکان»
می نامند، و ما حرفی نداریم که کسی این را «مکان» بنامد. ولیکن به این
مکانی که متمکن براو واقع می شود کاری نداریم؛ بلکه منظور ما مکانی
است که می گویند: حاوی و مساوی متمکن است، و هیچ منتقلی از چنین مکانی
چاره ندارد، اگر چه بر نشیمنی هم قرار نگرفته باشد...»

و در تعلیقات این کتاب چنین می خوانیم : «در باب معنی لفظ «مکان»
- که به فارسی جا می گویند - دقت شود؛ و به یاد باید داشت که در اصطلاح
حکمت : «مکان فضایی است که جسم آن را پر می کند، نه آنکه در عرف
مصطلح است».

(ترجمه فن سماع طبیعی، ص ۱۴۰، ۱۴۹، ۵۷۹)

زمان : ناصر خسرو در تعریف زمان - پس از اشاره به آراء حکیم ایرانشهری
و محمد زکریا رازی - می گوید : «زمان چیزی نیست، مگر گشتن حالهای
جسم از پس یکدیگر تا چون جسم از حالی به حالی شود آنچه به میان آن دو
حال باشد مر آن را همی زمان گویند ؛ و آنچه مر او را حال گشتن نیست
مر او را زمان گذرنده نیست ، بلکه حال او یکی است ، و مر یک حال را
درازی نباشد. و دلیل بردستی این قول آن است که : آنچه حال او گردنده
است جسم است. و زمان آن است که اندر او جسم از حالی به حالی دیگر شود؛
چنانکه از روشنایی به تاریکی رسد، و مر آن مدت را «روز» گویند. یا از
تاریکی به روشنایی رسد، و مر آن مدت را «شب» گویند. و یا جسم نبات
و حیوان از خوردی بزرگ شود، و مر آن مدت را عمر گویند، و جز آن. و چون
مر هر حال گردنده را ، گشتن حال او اندر زمان است - و حال او جز به
زمان گردنده نیست - و آنچه حال او گردنده است جسم است؛ و گشتن حال
جسم حرکت است؛ پیدا آمد که : زمان جز حرکت جسم چیزی نیست ...»
(زاد المسافرین ص ۱۱۰ و ۱۱۱)

اما ابن سينا در مورد حرکت می گوید: «بدان که حرکت بسته بهشش

امر است از این قرار:

۱- متحرك ۲- محرك ۳- مسافت ۴- مبدأ ۵- انتها ۶- زمان.

(ترجمه فن سماع طبیعی ص ۱۰۹)

ص ۹ س ۵ غروندگان : این کلمه که در این متن به صورت های «گرونده» نیکو

کردار و گرونده بدکردار و «ناگرونده» به کار رفته، در منتهای کهن به صورت «گرویده» نیز آمده است، مانند:

وهر که آید سوی خدای خویش «گرویده»، ای که برایمان می رود.
اگر هستی شما «گرویدگان» به خدای و بهروز رستاخیز
(تفسیر قرآن مجید، نسخه کمبریج: ج ۱، ص ۶۹، ۲۱۵)

ص ۱۲ س ۵ اهل تناسخ: ناصر خسرو در مورد این گروه چنین می گوید:
«وقول به تناسخ بدین سبب مفاض (منشأ) گشت اندر گروهی تا چنان شد
که: آن گروه که دعوی به دانستن تأویل کتاب خدای کردند اندر این معنی،
معذورتر از آن گروه گشتند که بر ظاهر کتاب ایستاده بودند. از بهر آنکه
پس از نزول این کتاب عزیز خلق به دو قسمت شدند. و یک قسم مرآن را
بپذیرفتند، و دیگر قسم مرآن را منکر شوند. آنگاه پذیرندگان مرآن کتاب
را نیز به دو قسم شدند: یک گروه بر هر چه از آن به ظاهر بتوانستند ایستادن
- و اندر و همشان بکنجید - بایستادند، و باقی کتاب را گفتند که: این
متشابه است، و تأویل این جز خدای کس نداند، و ما را به آن کار نیست.

و این گروه بر آن تناسخ ایستادند که اندر کتاب بدان وعده کرده
است؛ از زنده کردن مردم را به اجساد، به دیگر آفرینش، و باقی گردانیدن
مرآن اجساد را اندر نعمت - که آن ثواب بهشت است - یا اندر دوزخ
- که آن عقاب دوزخ است - و دیگر گروه گفتند که: مر کتاب را تأویل
است، و طلب آن کردند.

آنگاه این گروه که طلب باطن کتاب کردند نیز به دو گروه شدند:
یک گروه از آن بر باطن محض ایستادند، و پرستش خدای را دست بازداشتند
و گفتند که: چون دانستیم که طاعت چیست: طاعت از ما برخاست. و ما
دانستیم که نماز طاعت امام است، و روزه خاموش بودن است از علم تأویل
- با اهل ظاهر - و سخن گفتن است با اهل باطن؛ چنانکه روزه دار به
روز طعام و شراب نخورد، و به شب بخورد.

و چون این معنی ها را شناختیم خدای را به نماز و روزه ظاهری ما
چه حاجت است؟ تا به تقویت این رأی مخترع و بدعت محال بهمکو خدای
بیایوختند؛ و به دو فرقه شدند: یک فرقه به دهر بازگشتند، و دیگر فرقه
به تناسخ اندر آویختند.

و آن گروه که به تناسخ گرویدند، همی گویند: ثواب و عقاب مر نفس را
اندر اجسام است، اندر این عالم؛ و بدکردار اینجا درویش و بیمار و مبتلا
باز آید تا وبال فعل خویش بکشد، و نیکوکار اینجا توانگر و پادشاه و
تندرست باز آید تا جزای طاعت خویش بیابد.

و این قول اندر قدیم «بالس» فیلسوف گفته است، که هندوان بر مذهب
اوپنده و خویشتن را کشتن و سوختن اندر هندوان، بدین مذهب فاش گشته
است. برآمد آنکه بهتر باز آیند.

و خواجه ابویقوب سگری - رحمه الله - به وقتی که سودا در رنج
کرده بود، در این معنی سخن گفته است. و متایمان خاندان حق را سوی
این مذهب دعوت کرده است، اندر کتابی که مر او را سوس البقا نام نهاده
است. و اندر کشف المحجوب و اندر رساله باهره - و جز آن از تألیف های
خویش - و چون خداوند زمان او بشنود که این مذهب را کرد، از او نپسندید
و گفت: مر او را سودا غالب شده است...

پس خواهیم که اندر تبطیل مذهب تناسخ قولی موجز بگویم - به
گواهی آفرینش - تا خوانندگان کتاب ما از تاریکی این طریقت به نور آن
برسند. و آن قول این است که گوئیم: بازگشتن ارواح به اجساد، پس از
جدا شدن ایشان از یکدیگر بهمر که طبیعی - هم بدان روی که اهل ظاهر
بر آندند، به حکم ظاهر لفظ کتاب خدای تعالی از برانگیختن اجساد، و زنده
کردن مرآن را، به ارواح آن. و باقی گردانیدن مرآن را؛ و هم بدان روی
که اهل باطن بر آندند، از باز آمدن نفوس اندر اجساد دیگر - بدین عالم
محال است.

اما زنده کردن اجساد مردم - بر آن سبیل که اهل ظاهر کتاب بر آتند - به چند روی محال است.

یکی بدان روی که اگر این زنده کردن مرجسد را، بدان همی باید تا جسد نیکو کردار به ثواب خویش برسد، و جسد بد کردار و بال فعل خویش بکشد - از بهر آنکه جسد با نفس به هم کردند، آنچه کردند از نیکی و بدی - و همی گویند روان باشد که این دو فاعل، که کار به انبازی کردند، یکی به جزا رسد و دیگر مهمل ماند - که این عدل نباشد - و خدای عادل است.

و ما دانیم که جسد کسی که عمر او به هفتاد سال و هشتاد سال رسیده باشد، نه آن جسد باشد که مر او را به بیست سالگی و سی سالگی بود؛ از بهر آنکه جسد حیوان به همه زندگی خویش اندر سیلان باشد، و هیچ وقتی از اوقات همگی اجزای جسد مردم همی نباشد که به وقت دیگر باشد. از بهر آنکه طبایع، که اندر جسد است، همیشه از او بیرون گیرزد - به بخار و نفس و جز آن - و سوی کلیات خویش باز گردد. و حاجتمند شدن حیوان به غذا - پس از سیر شدن او از آن - بر درستی این قول گواه و دلیل است. و جسد مردم بر مثال خانه ای است بنا کرده از خشتهای بسیار که ساعتی از او چند خشت بیرون گیرند، و دیگر خشتها به جای او نهند، پس هر خردمندی داند که به اندک مایه روزگار همگی این خانه همی دیگر شود ...

ناصر خسرو پس از نگارش پنج دلیل مستدل و مفصل در کتاب خود، به این نتیجه می رسد: «پس ظاهر کردیم که زنده کردن اجساد به قیامت و باقی شدن آن محال است ...»

و اما باز آمدن نفس مردم بدین عالم - از بهر جزای افعال خویش - بر آن مثال که تناسخیان باطل گویند که: نیکوکار، توانگر و تندرست باز آید. و بد کردار، درویش و معلول؛ از این محال تر است. از بهر آنکه

نه همه توانگران تندرستانند، و نه همه درویشان بیماران؛ بلکه این احوال بر تبادُل به میان خلق موجود است.

و بسیار کس باشد که به اول عمر خویش توانگر و تندرست باشد، و به آخر عمر درویش و بیمار باشد.

و بسیار کس باشد که اول عمر درویش و بیمار باشد و به آخر عمر توانگر و تندرست شود.

و بسیار مردمان اندر توانگری زاینده و میرند، و بسیار اندر درویشی. و بسیار توانگران، ضعیف ترکیب و معلول باشند، و بسیار درویشان، قوی ترکیب و تندرست.

و این احوال بر یک قانون موجود نیست میان خلق، که واجب آید که: خردمندان چنین تخیل افتد.

و قول مختصر اندر رد این طریقت آن است که گوئیم: آن کس که این مذهب دارد از دو بیرون نیست: یا دین دار است، یا بی دین.

اگر بی دین است، مر او را بر درستی دعوی خویش برهانی عقلی باید، که چنان است که او همی گوید. و نیست اندر کتب قدما برهانی بر صحت این قول. و اگر دین دار است، و به کتاب خدا مقر است، اندر کتاب خدا نیست که: مر ثواب مطیعان و عقاب عاصیان را زمانی سپری شوند است. (زاد المسافرین، چاپ برلین، ص ۴۲۰-۴۲۹)

ص ۱۸ س ۱۰ جز منند = جزه مند = جز و مند: چرا نه باز داشت ایشان را خدای پرستان و زاهدان، از گفتار ایشان بزمند و خوردن ایشان حرام. (تفسیر طبری - ج ۲، ص ۴۱۸ س ۷)

سو گندیان خویش را و دوستان خویش را یاری می دهید بر قهر کردن اهل دین خویش «بالاثم والعدوان» به بزه مندی و ستمکاری. (تفسیر قرآن پاک، ص ۳۱ س ۲)

و نه شنوند اندر آنجا ناپکاری و نه بزمندی

(تفسیر طبری - ج ۷، ص ۱۷۹۵ س ۱۳)

و نه به دروغ دارند آن، مگر هر بزمندی گناه کاری

(تفسیر طبری - ج ۷، ص ۱۹۹۷ س ۳)

که خدای نه دوست دارد آن که باشد خیانت کننده و بزمند.

(تفسیر طبری - ج ۲، ص ۳۲۵ س ۴)

که درخت زهر خودش سخت ناخوش بزمند است.

(تفسیر طبری - ج ۶، ص ۱۶۷۰ س ۱۰)

بسیار کارهاست که اگر پیغامبر فرمان شما کند شما بدان بزمند

شویدی. (تفسیر قرآن مجید، نسخه کمبریج، ج ۲/ ۲۵۲)

که فرعون و هامان وزیرش «کانوا خاطئین» بودند گناه کاران بزمند.

(تفسیر قرآن مجید، نسخه کمبریج، ج ۱/ ۳۸۴)

ص ۲۰ س ۱۴ فساد = وضع: مقوله هفتم [از مقولات عشر است] این مقوله

را نصبه می نامند، و آن عبارت است از ایستادن و نشستن و خفتن و تکیه دادن

در مورد حیوانات، و امثال آنها در دیگر اشیاء.

(ترجمه مفاتیح العلوم، ص ۱۴۰)

وضع هیأتی باشد که مرکب را حاصل شود، به سبب نسبتی که اجزای

او را با یکدیگر، و نسبتی که اجزای او را با جهات عالم افتد.

(اساس الاقتباس، ص ۴۹)

وضع حال نهاد جزوهای جسم بود به جهت های مختلف.

(دانشنامه علائی، ص ۸۶)

ص ۲۱ س ۱۸ مایه = ماده: به اصطلاح حکمای قدیم «ماده» جسم نیست؛

بلکه یکی از دو جزء جسم است. و جسم مجموع ماده و صورت است.

(تعلیقات ترجمه فن سماع طبیعی)

ص ۲۶ س ۱۳ قبحکم: دعوی کردن، غلبه کردن و حکومت به زور، یا خواه نخواه

حکم کسی را قبول کردن. (غیاث اللغات)

ص ۳۹ س ۸ مزاج: چون عناصر اربعه بعضی با بعضی دیگر مجتمع شوند -

بر وجهی که آن اجسام متفاعل کنند، به واسطه کیفیات متضاده تاحدی که حاصل

شود از ایشان کیفیتی متوسط و متشابه در جمیع اجزاء - این اجتماع، امتزاج

ایشان باشد؛ و آن کیفیت متوسط را مزاج گویند. و فساد با مزاج فرق دارد.

فرق مزاج با فساد این است که: فساد تبدیل بسایط است، بعضی به بعضی

دیگر، یعنی انقلاب عنصری به عنصر دیگر. و مزاج حد متوسط تجمعات

است. قدا به دوازده نوع مزاج قایل بوده اند، و آنها را به سه دسته تقسیم

می کرده اند. ۱- مزاجهای ساده مفرد. ۲- مزاجهای ساده مرکب.

۳- مزاجهای مادی.

اما در مفاتیح العلوم خوارزمی چنین آمده است: مزاجها نه گونه اند:

معتدل = میانه. حار = گرم. بارد = سرد. رطب = تر. یابس =

خشک. حار الرطب = گرم مرطوب. حار الیابس = گرم خشک. بارد

الرطب = سرد مرطوب. بارد الیابس = سرد خشک.

(اقتباس از درقاتاج و ترجمه مفاتیح العلوم)

ص ۳۹ س ۱۵ هیأت: اعم است از صورت و عرض. کون عبارت است از اینکه

صورتی حادث شود. فساد: عبارت است از معدوم شدن صورت. کون و فساد

بهمیادی سه گانه - موضوع و هیأت و عدم - نیازمند است.

صورت: صورت آن است که قوامش به ماده نیست؛ بلکه صورت، ماده را قوام

می بخشد.

(تعلیقات ترجمه فن سماع طبیعی)

ص ۴۰ س ۱۲ حاستها: حاسه عبارت است از نیرویی که جزئیات جسمانی را

درمی یابد. حس مشترك: قوتی است که آن قبول می کند جمیع صور

محسوسات را که مرتسم و منقوش می شوند در حواس خمسۀ ظاهره . پس حصر مشترك به منزله حوض است ، و پنج حواس ظاهری مثال پنج نهر که آب به حوض می رسانند .

ص ۴۱ س ۵ ثابت بن قرة: ابوالحسن ثابت بن قرة بن مروان الحرانی . (۲۲۱-۲۸۸هـ) . طبیب و ریاضیدان و منجم حوزه علمی بغداد ، و یکی از بزرگترین مترجمین از سریانی و یونانی به عربی . متولد حران . از بزرگترین دانشمندان زمان خود بود ، و نزد معتضد خلیفه تقرب داشت . دارالترجمه ای تأسیس کرد ، که بسیاری از خویشانش در آن کار می کردند . بسیاری از آثار یونانیان (آپولونیوس ، اقلیدس ، ارشمیدس ، ثئودوسیوس ، بطلمیوس ، جالینوس ، ائوتوکیوس) به وسیله او یا تحت سرپرستی وی به عربی ترجمه شد ، و بعضی از ترجمه های دیگران را اصلاح کرد . آثار بسیار (حدود ۱۳۰ کتاب و رساله) در ریاضیات و نجوم و طب به وی منسوب است (بیشتر به عربی و بعضی به سریانی) که بعضی به زبان لاتینی [درقرنهای پیش] ترجمه گردیده است .

دستور محاسبه اعداد «متحابه» به او منسوب است . طریقه‌وی در تعیین مساحت سهمی و حجم سهمیوار بسیار جالب است . (دایرة المعارف فارسی) .

ص ۴۵ س ۲ قوه طبیعی یا طبیعت: لفظ طبیعت در نزد حکما اصطلاح است برای قوه‌ای که اجسام بی اراده را بدون سبب خارجی حرکت می دهد ، زیرا که حکمای قدیم در جهان زیرین چهار عنصر تشخیص داده بودند : خاک و آب ، هوا و آتش ؛ و دریافته بودند که این عناصر گاهی متحرکند و زمانی ساکن ، و حرکت‌های آنها نه مانند حرکات انسان و حیوان از روی اراده است ، نه سبب خارجی دارد . چنانکه خاک و آب - یعنی هر چیز خاکی مانند سنگ و آهن ، و هر چیز آبی - یعنی مایع - را چون رها کنند در جهت سرازیری - یعنی به سوی مرکز زمین که آن را مرکز عالم می دانسته اند -

حرکت می کند ؛ و هر چیزی که از جنس هوا یا آتش است ، اگر رها کنند به سوی بالا - یعنی به سوی فلک - می رود . و چنین پنداشته بودند که هر یک از این عناصر مکانی دارد که چون در آن مکان باشد ساکن است ؛ و به خودی خود حرکت نمی کند ، و چون در آن مکان نباشد ، به خودی خود به سوی مکان اصلی خویش حرکت خواهد کرد .

در ضمن مرکز عالم را مکان خاک پنداشته بودند ، و مکان آب را روی خاک تصور می کردند ، و عقیده داشتند که مکان هوا روی آب است ، و مکان آتش روی هوا - در جهت فلک - جای گرفته است .

نکته دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد آن است که : قدامت حرکت را به معنی امروزی نمی گفتند ؛ زیرا امروز حرکت اصطلاح شده است برای تغییر مکان هر چیز . اما قدامت تغییر را حرکت می گفتند ، مثلاً هرگاه چیزی از سفیدی به سیاهی می گرایید ، یا از ترشی به شیرینی تبدیل می شد ، می گفتند : حرکت کیفی کرده است ؛ و چون انسان یا حیوانی لاغر ، فربه می شد - یا برعکس - می گفتند : حرکت کمی کرده است .

(تعلیقات ترجمه فن سماع طبیعی ، ص ۵۵۴)

ص ۵۹ س ۱۰ نامتناهی : جسم نامتناهی به دو معنی است ؛ یکی آن چیز که هر چه از وی بگیرند تمام نشود . دیگر آن متحرکی که به هنگام حرکت به حدی نرسد که در آنجا بایستد . اما معنی اول (مقدار نامتناهی) وجودش بالفعل ممنوع است ؛ پس نامتناهی تنها به معنی دوم (حرکت) ممکن است . قوه نامتناهی : اگر جسم نامتناهی باشد قوه اش هم نامتناهی است ، و اگر قوه نامتناهی باشد در جسم نامتناهی است . و چون مسلم است که هر جسمی متناهی است ، پس قوه جسم نیز متناهی است .

زمان نامتناهی : نامتناهی بودن زمان ذاتی اوست ؛ زیرا که نمی توان برایش نهایتی تعقل کرد . اما فعلیت یافتن آن به وجود حرکت موقوف

می‌شود. ولی حرکت ذاتاً متناهی است؛ زیرا فرض نهایت برای آن ممانعی ندارد، اما چون زمان نامتناهی است، وقوع حرکت بی نهایت هم ممکن است. (تعلیقات ترجمه فن سماع طبیعی)

ص ۷۳ س ۱۶ حیز: حیز بهداست، به عقیده کسانی که مکان را بهدم مجرد می‌دانند، و محیط است، به اعتقاد آنانکه مکان را سطح باطن حاوی (= فضایی که جسم آن را پرمی‌کند) محیط بر جسم می‌شمارند. اما هر جسمی چنین مکانی ندارد، چنانکه فلك الافلاك درجسمی محاط نیست؛ پس سطحی که حاوی آن باشد وجود ندارد.

اما اگر فلك الافلاك مکان ندارد، وضع دارد، و همان وضع حیز اوست. پس حیز اعم است از مکان و وضع.

(تعلیقات ترجمه فن سماع طبیعی)

«آ»

- آخرت - ۶
- آسمانی - ۴۲
- آفرینش دوم - ۹۵، ۲۲، ۱۰
- آفرینش دومین - ۸۱
- آفرینش دومین - آخرت
- آلت دروگری - ۴۴
- آلت زمر - ۴۴
- آمدوشد - ۱۶
- آمیزش - ۱۱
- آن جهان - ۸
- آن جهانی - ۲۹، ۲۱، ۲۰

«الف»

- ایباد - ۶۵
- اتفاق - ۲۹
- اتفاقی - ۴۸
- اتفاقی بودن - ۴۸
- اجرام عنصری - ۸۶

فهرست همومی

- اجزای مردم - ۵۸
- اجسام - ۶۵
- ادراك حواس - ۸۵
- ارباب تشریح - ۵۴
- ارسطو - معلم اول
- از دست برخاستن (از دست
- وی این برخیزد) - ۲۰
- ازلی - ۴۰
- اشخاص - ۲۳
- اعتبار کردن (اعتبار کنی) - ۶۷
- اعتبار مردم کردن - ۶۷
- اعتقاد داشتن - ۳۰
- اعضای رئیسه - ۵۳
- افعال حیوانی - ۳۰
- افلاطون - ۵۱
- افلاك شكافتن (افلاك بشكافد
- و به عالم نورانی بشود) - ۱۱
- اقرار کردن به هستی - ۵۴
- أقلى - ۴۸

اکثری - ۴۸	باز بستن - ۱۰
التماس کردن - ۵	باز پس ترین - ۹
الم ورنج جسمانی - ۵۷	باز دارنده - ۵۱، ۴۶، ۴۰
امور طبیعی - ۴۹	باز دارنده بصر - ۴۱
انباذ - ۵۵، ۴۵، ۲۸، ۱۶	باطل شدن - ۵۲، ۲۲
انبازان - ۲۹	باطل کردن - ۴۸
انباز داشتن - ۶۸	باطن - ۸۸
انبازی - ۲۲، ۱۶	با عادت خویشتن آمدن - ۲۱
اندیشه کردن - ۵۶، ۵۵، ۵۳	با کالبد آمدن - ۱۲
اندیشه گماردن [= گماشتن]	بخشنده عقل و جان - ۵
(اندیشه در آن نگمارند) - ۱۸	بد کردار - ۱۳، ۱۰
اندیشیدن - ۵۴	بد کردار بودن - ۱۳
انگاشتن - ۱۷	بد کرداری - ۱۴، ۱۳
انواع - ۴۳	بدل شدن - ۴۰
اولیترین - ۴۳	بدن بهیمة - ۵۱
اوهام مردم - ۵۷	بدن دد - ۵۱
اهبت - ۴۰	بر آمدن - ۲۳
اهل تناسخ - ۱۲	بر انگیختن - ۱۵
اهل جدل - ۹	بر خاستن - ۹۱، ۵۱، ۴۰، ۲۷، ۲۳
اهل حق - ۱۲	بر شمردن - ۳۸، ۳۲، ۳۱، ۲۴، ۲۲، ۱۷
ایراد کردن (ایراد کنم) - ۵	بر ۸۹، ۹۰
ایمن شدن از نیستی - ۱۱	بر گرفتن - ۷
	بر گزیده - ۵
	برون تن - ۵۴
	بزرجمهر - ۵۱
	بزمنه - ۱۸
	بساییدنی - ۲۹
	بسر آمدن (بسر نیاید) - ۳۱

«ب»

با انبازان - ۲۹
باز آمدن - ۴۱، ۳۶، ۲۵، ۱۰، ۷
باز آمدن - عود
بازا یستادن - ۱۳

بسیاری - ۷۵، ۴۷	پذیرای بهره - ۵۹، ۴۷
بشارت دادن - ۲۹	پذیرای تباهی شدن - ۶
بمث کردن - ۲۶	پذیرای چندی - ۴۶
بعد - ۶۴	پذیرای مزاج - ۶۲
بلی = ولی - ۵۵، ۵۴	پذیرایی - ۲۷
بود وی - ۳۸، ۳۷	پناهی عقل - ۵۳
بوده بودن - ۷	پندار - ۸۹
بوییدنی - ۲۹	پوسیده - ۹
به خودی خود - ۳۱	پوشیدنی - ۲۹
بهره - ۷۴، ۱۶	پوشیده - ۴۰
بهره پذیر - ۷۵، ۷۴، ۷۳، ۶۳	پهنه های بهشت - ۳۰
بهره پذیر بودن - ۳۷	پیداشدن - ۸۶، ۵۴
بهره پذیر فتن - ۳۷	پیدایی - ۲۴
به صورت - ۲۱	پیشینه - ۷
به غور رسیدن - ۱۸	پیوند افکندن - ۲۳
به هم حادث شدن - ۴۹	پیوست - ۴۳
بیشترین - ۷	پیوستن - ۸
بیکار - ۴۱	پیوند گرفتن - ۶۲، ۴۹، ۳۶
بینش - ۵۵	پیوند داشتن - ۶
بی نیاز - ۲۰، ۱۷	

«پ»

«ت»

پاره پذیر - ۶۲	تاریک - ۲۹
پدید آمدن - ۶۵	تباہ - ۴۶
پدید کردن - ۶	تباہ شدن - ۳۶
پذیرا - ۸۶، ۸۵، ۷۹، ۷۸، ۷۷، ۲۶، ۱۸	تباہی - ۷۷
پذیرای اشارت - ۶۴	تبع کردن - ۲۸
پذیرای بسیاری - ۴۷	تحکم - ۲۷، ۲۶
	تختهای افکنده - ۳۰

تخصیص کردن - ۲۷

تخیل کردن - ۹۵

تدبیر آسمانی - ۴۲

ترسایان - ۳۳، ۳۲، ۱۱

ترکیب - ۸۵

تعلق - ۴۹

تفاوت برداشتن - ۳۹

تفاوت پذیر - ۳۹

تقدیر کردن - ۴۱، ۳۷، ۳۶، ۲۱، ۲۰

۷۵، ۴۷

تقریر کردن - ۳۱

تمام کردن - ۱۲

تمامی - ۴۵

تناسخ - ۳۶، ۳۵، ۲۸، ۲۵، ۱۴، ۱۳، ۱۲

۹۳، ۸۹، ۴۳

تناسخیان - ۲۸، ۱۳

توابع بدنی - ۵۶

«ث»

ثابت بن قره - ۹۵، ۴۱

«ج»

جای - معاد

جایگاه - ۱۵

جداشدن - ۷

جزو - ۶۱

جزو لا یتجزی - ۷۵، ۶۲

جزوی - ۵۸

جزویات - ۹۴

جزء معتدل - ۸۹

جسم لطیف - ۴۱

جملگی - ۵۴

جمله - ۶۱

جنباننده - ۶۹

جنبش - ۴۰

جنس - ۱۶

جواهر - ۵۱

جوهر - ۳۷، ۸۱

جوهر معقول - ۷۴

جوهری - ۹۰

جویهای روان - ۳۰

جهانیان - ۹

«چ»

چگونگی - ۱۶

چندی - کم

چندی - ۷۵، ۶۵، ۱۶

چندی صور منطبع در آلت - ۶۵

«ح»

حادث - ۹۳

حاستها - ۴۰

حاصل کردن - ۱۲

حجت آوردن - ۴۵

حد - ۸۵، ۷۱، ۷۰، ۶۸، ۶۴

حدی - ۶۶

فهرست عمومی

۱۲۵

حس بصر - ۶۶

حتایق آسمانی - ۸۶

حق شناسی - ۳۰

حقیقت مردم (حقیقت مردم نفس است) - ۵۵

حیات اول - ۲۶

حیوان نه گویا - ۴۱

«خ»

خردی - ۱۳

خرمی شدن - ۵۶

خلف - ۶۵، ۶۱، ۴۴

خواری - ۴۳، ۱۱

خواست - ۲۸

خواص - ۷

خواهان - ۴۱

خوردنی - ۲۹

خوی - ۴۲

خیزد - ۹۲

خیمه‌های زده - ۳۰

«د»

دامن گرفتن - ۵

دانستن - ۷۱

دانش حاصل کردن - ۱۲

در خورد بودن - ۱۰

درست شدن (= ثابت شدن) - ۳۵، ۲۵

۸۵، ۷۸، ۷۷، ۷۱، ۶۴، ۶۲

درست کردن (روشن ساختن) - ۷۲، ۵۸

دریابنده - ۸۵، ۷۹

دریافت - ۶۲، ۲۰، ۱۹

دریافت حس - ۸۵

دریافتن - ۸۷، ۷۲، ۶۶، ۶۲، ۲۹

دل - ۵۴

دل معده است - ۵۴

دلیل کردن - ۲۱

دماغ - ۵۴

دوستی دنیا - ۱۲

دومردم دانستن - ۵۰

دیدار خدای - ۳۰

دیدنی - ۲۹

دیده (به وجهی که مانند دیده و شنوده

ایشان باشد) - ۳۹

دیگر باره - ۱۲

«ذ»

ذات - ۶۸، ۶۵، ۶۳

«ر»

رطوبت جلیدی - ۶۵

رغبت کردن - ۳۳

رغبت نمودن - ۳۲، ۳۲، ۳۱

رغبت وهمی - ۸۴

روا بودن - ۹۴، ۸۴، ۱۳، ۱۲

رواداشتن - ۴۳، ۴۲، ۱۲

روز گارداشتن - ۵

روز گار عمر - ۲۵

رهای-۴۱

«ز»

زبانیه-۳۱

زبردستی-۸۷

زیرکان-۱۹

زیرکی-۹

زیست (= زیستن، زندگی)-۲۶

زینت حکمت-۵۷

«س»

ساز رستگاری-۴۰

ساعات عمر-۱۹

سبب مفارق-۴۸

سبیل اتفاق-۴۶

سپری شدن-۳۳

ستودن-۲۲

سخت تر-۶۰

سخن افکندن-۱۷

سخن رفتن-۱۸

سزا بودن-۳۰

سکون-۴۰

سلسله برگردن نهادن-۳۱

سلطنت-۸۷

سیاسات-۲۹

«ش»

شایستی-۶۸

شناختن-۲۴

شدن (= رفتن)-۷

شرع محمد-۳۲

شروع افتادن-۵

شکافتن-۱۱

شنودنی-۲۹

شهوۃ بهیمی-۵۱

«ص»

صاحب شریعت-۵۷، ۲۰، ۱۹

صافی شدن-۱۳

صفات روحانی-۲۹

صورت-۸۹، ۶۵

صورت روحانی-۸۶

صورت مردم-۵۷

صورت معقول-۶۶

صید کردن-۲۹

«ض»

ضرب دوم-۷۹

«ط»

طریق سپردن-۳۲

طلب کردن-۴۰

«ظ»

ظاهر-۸۸

ظن بردن-۳۸

«ع»

عارضی-۹۰

عالم الذات-۱۷

عالم پیوست-۲۳

عالم تاریکی-۱۱

عالم حس-۸۶

عالم حقیقی-۸۶

عالم عقل-۸۶

عالم ملکوت-۱۱

عالم نور-۱۱

عبرانیان-۱۹

عذاب همیشه-۳۳

عربان-۱۹

عرض-۶۴، ۶۳، ۴۶، ۲۳

عرضی بودن-۱۵

عقل کلی-۴۸

عقوبت-۵۷

عقوبت کردن-۱۵

عقول مفارق-۴۶

علوم حقیقی-۹

علوم حکمی و اسپین-۶۹

عمر در کردن (عمر خویش در آن

کرده اند)-۱۹

عوارض-۴۵

عود (= باز آمدن)-۷

«ف»

فاضلترین-۲۸

فرا تر شدن-۳۳

فرا خور-۲۰

فرا گذاشتن-۹۴

فرا گذاشتن (فرا نگذری)-۶۷

فرشهای سندس-۳۰

فرو بردن-۳۱

فرو گذاشته-۶۱

فریشتگان-۳۹، ۳۳

فصل-۴۵، ۴۳، ۱۶

فصل جنس-۴۳

فصل نوع-۵۳

فصول-۴۵

فعل نفسی-۶۷

فعلی که نفس را نه در ذات خویش باشد-۴۹

فهم کردن-۳۳

«ق»

قادر الذات-۱۷

قبههای افراشته-۳۰

قرآن افکندن (با یکدیگر قرآن افکنیم)-۷۹

قسمت-۸۵

قضیه-۷۸

قوای حیوانی-۸۸

قوای نطقی-۸۸

قوت بساییدن-۸۲

قوت چشیدن-۸۲، ۸۱

قوت حس-۸۳

قوت خشم-۸۴، ۸۲

قوت دراکه ۸۲-
قوت شنوایی ۸۲-
قوت شهوت ۸۲-
قوت عاقله ۷۳-
قوت عصبی ۴۲-
قوت نطقی ۹۴-
قوت وهمی ۹۴-
قوت وهمی حیوانی ۸۳-

«ك»

کارفرمودن ۶۹، ۱۷-
کاشکی ۳۸-
کافر ← ناگرونده
کالبد ۹-
کالبد آفریده ۹-
کالبد اول ۲۳-
کالبد دوم ۲۳-
کجایی ۱۶-
کژی ۱۷-
کشنزار ۲۷-
کلی ۶۵-

کم (= چندی) ۱۶-
کناره ۶۴-
کنش کردن ۷۰-
کیفی ۱۶-

«گ»

کبران ۲۴، ۱۱-

گردش ۲۴، ۱۶-
گروندگان ۹-
گرونده ۱۰-
گروه ۹-
گریختن ۴۰-
گزیدگان خدای ۲۹-
گزین ۳۸-
گشتن (بگردد) ۳۶-
گفتار ۷-

گمان افکندن ۵۷-
گمان بردن ۵۷، ۵۳، ۱۵-
گمراه شدن (گمراه شدندی) ۳۳-
گوهر ۳۷، ۳۶، ۲۶-
گوهر اول ۳۶-
گوهر دوم ۳۶-
گوهر خویش ۱۲-
گوهرها ۳۵-
گوهری ۱۱-
گوئیا ۵۵، ۵۱-

«ل»

لازم آمدن (لازم آمدی) ۶۶، ۲۶، ۲۵-
۷۶، ۷۲، ۶۷-
لذت جسمانی ۵۷-
لذت جماع ۸۳-
لذت حسی ۸۵، ۸۱-
لذت خارش ۸۳-
لذت عقلی ۸۸، ۸۵-

لذت نفسانی ۸۷-
لغت عرب ۷-

«م»

مادت منطبع ۴۸-
مادتهای روحانی بودن ۴۶-
ماده ۲۱-
ماده اول ۲۷-
ماده دوم ۳۷-
مانویان ۲۴، ۱۱-
ماهیت ۴۶-

مایه ۹۴، ۸۹، ۷۶، ۷۵، ۳۵، ۲۱-
مبادی ۴۹-
مبدأ اول ۸۶-
متجرد شدن ۸۸، ۵۸-
متحیز ۷۳-
متخصص ۴۲-
متخیله ۸۵-
متضاد ۸۹-
متعین ۴۸-
متفرد ۷۰-

متناهی ۳۶، ۳۵-
متوحد ۷۰-
متوهمه ۸۵-

متجرد آزمایش ۸۶-
محال ۹۳-

محال دانستن ۳۱-
محسوس ۶۷، ۶۶-

محسوسات ۶۶، ۱۹-

مذهبیهای تباه ۶-

مردیبرای تن نفس را ۴۸-

مردم ۲۱-

مردم به صورت ۲۲-

مردم، به نفس، مردم بودن ۵۸-

مردم خویشتن ۵۴-

مردم در آخرت ۵۷-

مردم دنیا ۵۷-

مردم معقول ۶۴-

مردمی ۵۵، ۴۵، ۲۷، ۲۱، ۹-

مزاج ۴۶، ۳۹-

مزاج تن ۴۸-

مزاج شایسته ۴۹-

مزاج کالبد ۳۸-

مزاج کهلی ۳۹-

معاد (معادجای باشد یا حالتی که چیزی

دراو بود) ۷-

معانی باریک ۱۸-

معانی عقلی خالص ۲۹-

معانی عقول ۶۴-

معانی معقول ۶۶، ۶۴-

معانی وجودی ۶۳-

معطل ۴۱-

معقول ۶۶-

معقولات ۶۶، ۶۴-

معلم اول (= ارسطو) ۳۸-

معنی عدمی ۶۷-

معنی معقول - ۶۵، ۶۴	نفس کلی - ۴۸
مفارق الذات - ۷۱	نفس ناطقه - ۸۷، ۸۵، ۷۳، ۷۱، ۵۹، ۳۰
مفارقت تن - ۵۵	نفس نیکوکار - ۹۲
مفارقت کردن - ۳۵	نفوس فاضله - ۹۳
مفرد - ۲۴	نفوس ناقصه - ۹۲
مفصل الاجزاء - ۷۶	نکاح کردن - ۲۹
مقربان - ۲۹	نکوهیدن - ۲۲
مقوم - ۲۶	نوع - ۴۶، ۴۵، ۴۳، ۱۶
ممکن - ۷۷، ۴۰	نهاد - ۳۹، ۳۲، ۳۱، ۳۰، ۲۴، ۲۰، ۱۷
موضوع - ۶۳	۶۷

«ن»

نابودن - ۹۲	نهادی - ۳۹
ناطقه - ۳۰	نیستی - ۳۰
ناگرونده (= کافر) - ۱۰	نیک کردار - ۹۵، ۹۴، ۱۰
ناگویا - ۴۱	
نامتناهی - ۳۸، ۳۶، ۳۵، ۲۴	

«و»

نامفید بودن - ۲۰	وا گرفتار - ۱۸
نصاری - ۲۸	وجود - ۶۸
نظر باریک - ۶۹	وجودی - ۴۷
نفس - ۹۳	وضع - ۶۴، ۶۳
نفس بدفعل - ۹۴	وفا کردن - ۳۱
نفس بدفعل نابکار - ۵۱	وهم - ۹۳
نفس بدکردار - ۱۴	وی (= نفس) - ۵۶، ۵۵

«ه»

نفس جوهر - ۵۹	هست شدن - ۳۸
نفس شریر - ۹۳	هستی - ۳۹
نفس فاضله عالمه - ۹۳	
نفس کامل - ۹۴	

همکنان - ۲۹	یارستن (نمی یارند گفتن) - ۳۳
همیشگی - ۱۱	یک مردم - ۵۰
هومات - ۵	یکی - ۴۶
هیأت فلک - ۲۹	یکانگی - ۷۳، ۲۹، ۱۶
هیأتی - ۴۷	یکانه - ۷۶، ۷۳، ۲۷

توضیح و تصحیح

مواردی از متن

ص ۵ س ۸ احمد : (ابوعلی بن عبدالله بن احمد سینا) . در هیچ يك از نسخه های عربی نام « احمد » نیامده است .

ص ۱۲ س ۱ ح : چنین است : و فرقه ...

ص ۱۷ س ۱۳ : یدالله فوق آیدهم .

ص ۴۰ س ۱۲ : وحاست ها که دراو است .

ص ۵۰ س ۷ : واگر دونفس بودندی هر يك بدن را ، لازم آمدی ...

ص ۵۰ س ۹ : نفس دیگر باشد .

ص ۵۱ س ۱۴ : چون تن بهیمه یا آن دد .

ص ۵۵ س ۱۵ : از شفقتی است یا دشمنی ...

ص ۱۰۳ س ۱۴ : این علامت «] » در اول سطر زاید است .

فهرست مآخذ

- ابن سینا، به خامه دکتر قاسم غنی، تهران، فرهنگستان، ۱۳۱۵.
- ابن سینا، مؤلفاته و شروحها المحفوظة بدارالکتب المصرية، تألیف قواد السید، قاهره، ۱۹۵۰ م.
- اخبار العلماء باخبار الحكماء، تألیف جمال الدین ابوالحسن علی بن القفطی، لایپزیک ۱۹۰۳ م + تاریخ الحكماء، ترجمه فارسی، از مترجمی نامعلوم به کوشش دکتر بهین دارائی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
- ارسطوطاليس فی النفس، ترجمه اسحاق بن حنین، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۵۴ م.
- اساس الاهتباس، تألیف خواجه نصیر الدین طوسی، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۲۶.
- الاکمال فی رفع الارتیاب عن المؤلف والمختلف من الاسماء والکنی والانساب، للامیر الاجل الحافظ ابی نصر علی بن هبة الله، الشهير بابن ماکولا، حیدر آباد دکن، ۱۳۸۱ هـ / ۱۹۶۲ م.
- الانساب، تألیف سمانی (الامام ابی سعد عبدالکریم بن محمد بن منصور التمیمی السمانی)، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ هـ / ۱۹۶۲ م.
- تتمه صوان الحکمه، تألیف ظهیر الدین ابوالحسن بیهقی، لاهور، ۱۳۵۱ هـ ق.
- ترجمه کتاربغ طبری، به انشای ابوعلی محمد بلعی، حوادث سالهای (۱۵) تا (۱۳۲) هجری، عکس نسخه محفوظ در آستان قدس، تهران، بنیاد فرهنگ

ایران، ۱۳۴۴

ترجمه تفسیر طبری، فراهم آمده در زمان سلطنت منصور بن نوح سامانی (هفت مجلد) به تصحیح و اهتمام حبیب یغمائی، تهران ۱۳۳۹ ش
 ترجمه مفاتیح العلوم، تألیف ابو عبدالله محمد بن احمد بن یوسف کاتب خوارزمی، ترجمه حسین خدیو جم، تهران بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷
 تسع رسائل، فی الحکمة والطبیعیات، تألیف ابن سینا، قاهره، ۱۳۲۸/۵-۱۹۰۸ م.
 التصفیة، فی احوال المتصوفة «صوفی نامه»، تألیف قطب الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر العبادی، به تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، تهران بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷.

تفسیر قرآن چاک، به اهتمام علی دواقی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸.
 تفسیر قرآن مجید، نسخه محفوظ در کتابخانه دانشگاه کمبریج (دو جلد) به تصحیح دکتر خلال متینی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹.
 تمهیدات، تألیف عین القضاة همدانی، تقدیم و تحقیق دکتر عقیق عسیران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱

جشن فامه ابن سینا، جلد اول، تألیف دکتر ذبیح الله صفا، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱

جشن فامه ابن سینا، جلد دوم، شامل خطابه های اعضای کنگره ابن سینا، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۴

دانش نامه علائی، یا حکمت بوعلی، تصحیح و تحشیه، سید احمد خراسانی، تهران، شرکت مطبوعات، ۱۳۱۵.

دانش نامه علائی، طبیعیات، تصنیف شیخ رئیس ابوعلی سینا، با مقدمه و حواشی و تصحیح سید محمد مشکوة، تهران، ۱۳۳۱:

دانش نامه علائی، رساله منطقی، تصنیف شیخ رئیس ابوعلی سینا، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین و سید محمد مشکوة، تهران ۱۳۳۱

شمسی ۱۳۷۱ قمری.

دانش نامه علائی، الهیات، تصنیف شیخ رئیس ابوعلی سینا، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین، تهران، ۱۳۳۱ شمسی ۱۳۷۱ قمری.

دایرة المعارف فارسی، به سرپرستی دکتر غلامحسین مصاحب، جلد اول (۱-۳) تهران، ۱۳۴۵

درة الاخبار و لمعة الاذواء، ترجمه ناصر الدین بن عمدة الملك، منتجب الدین منشی یزدی، از متن عربی «تتمه صوان الحکمة» تألیف ابوالحسن علی بن زید بیهقی، تهران، ۱۳۱۸

درة التاج لغرة الدباج، تصنیف ملا قطب شیرازی، بخش نخستین، به کوشش سید محمد مشکوة، تهران، ۱۳۱۷-۱۳۲۰

رساله الاضحویه، تصنیف الشیخ الرئيس ابوعلی سینا به تصحیح و حواشی سلیمان دنیا، قاهره ۱۳۶۸=۱۹۴۹ م.

راه المسافرین، تألیف حکیم ناصر خسرو، تصحیح محمد بذل الرحمن، برلین، کاویانی، ۱۳۴۹ قمری.

سرگذشت ابن سینا، به قلم خود او و شاگردش ابو عبید عبدالواحد جوزجانی، با ترجمه فارسی به قلم سعید نقیسی، تهران، انجمن دوستداران کتاب.

عمیون الانباء فی طبقات الاطباء: تألیف ابن ابی اصیبه (موفق الدین ابوالعباس احمد بن قاسم بن ابی اصیبه)، بیروت (سه جلد) ۱۹۵۶-۱۹۵۷ م.

فن سماع طبیعی، از کتاب شفا، تصنیف ابن سینا، ترجمه محمد علی فروغی، تهران، ۱۳۱۶.

فنون سماع طبیعی، وآسمان و جهان و کون و فساد، ترجمه به فارسی به نگارش محمد علی فروغی، تهران، ۱۳۱۹.

فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا، تألیف دکتر یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۳.

التمايمون في الطب، تأليف شيخ الرئيس ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، قاهره
(سجلد) (۱۲۹۰-۱۲۹۵ ق)، وچاپ سنگی تهران، به اهتمام میرزا
عبدالباقي اعتضادالاطباء تهران، ۱۲۸۴.

کتاب المهرجان، لابن سینا (المجلد الثالث) شامل خطابه‌های عربی اعضاء
کنگره ابن سینا، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۵.

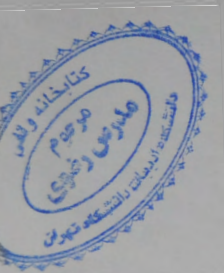
کشف المحجوب، تأليف ابویقوب سجستانی، به کوشش هنری کسربن، تهران،
انستیتو ایران فرانسه، ۱۳۲۸/۱۹۴۹ م.

منارج الحروف، یا اسباب حدوث الحروف، تصنیف شیخ الرئيس ابوعلی ابن
سینا، ترجمه دکتر پرویز ناتل خانلری، تهران، بنیاد فرهنگ ایران،
۱۳۴۸.

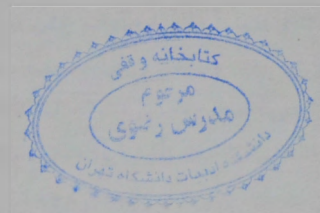
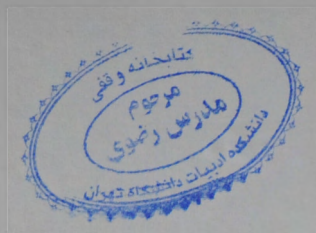
نزهة الارواح وروضة الافراح، فی تواریخ الحكماء المتقدمين والمتأخرين،
تأليف شمس الدين محمد بن محمود شهرزوری.

نوروزنامه، رساله‌ای درمنشأ وتاریخ وآداب جشن نوروز، نگارش عمرخیام،
حکیم و ریاضی‌دان، وصاحب رباعیات مشهور، بنا مقدمه و حواشی و
فرهنگ، به سعی وتصحیح مجتبی مینوی، تهران، کتابخانه کاوه، ۱۳۱۲
وهیئات الاعیان، وانباء انباء الزمان، تأليف ابوالعباس شمس الدين احمد بن محمد بن
ابی بکر بن خلکان، قاهره، ۱۳۶۷/۱۹۴۸ م.

کتابخانه استاد مدرس رضوی
وقف کرده زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه تهران - ۱۳۷۱ شمسی



کتابخانه استاد مدرس رضوی
دقیق کرده زبان و ادبیات فارسی
۱۳۷۱ شمسی
دانشگاه تهران -



کتابخانه و علوم انسانی

شماره ثبت کتابخانه ملی ۱۳۷۸ تاریخ ۵۰/۸/۸

٢٩

ت ١٦٤ الف



100655000 637

مكتبة البيت و علم نسائي