

شرح خطبه

غرای ابن سینا

تصحیح عبدالله نورانی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه مصحح

از شیخ الرئيس ابوعلی حسین بن عبدالله سینا، بزرگترین فیلسوف مشایی جهان اسلام، گذشته از کتابهای جامعی که مشتمل بر يك دوره کامل حکمت ریاضی و طبیعی و الهی است، رسائل فراوانی نیز در بعضی مسائل خاص فلسفی، بر جای مانده است. پاره‌ای از نوشته‌های دسته اخیر به صورت مناجات و خطبه در حمد و ثنای یاری تعالی است که در آنها به ذکر صفات ثبوتی و سلبی خداوند و موضوعات دیگری مانند ابداع و آفرینش عقول دهگانه و افلاك و نفوس فلکی و خلقت عالم عناصر و هیولی و صورت و جسم و معادن و نباتات و حیوانات و سرانجام آفرینش انسان در این عالم و بقای نفس و معاد آن و مسائل مربوط به سعادت و شقاوت پرداخته شده است.

بعضی از این خطبه‌ها، مانند خطبه غرّاء و خطبه ملائکه به طور کامل به دست ما رسیده است، بعضی دیگر به صورتی ناقص بر جای مانده، و بالأخره بعضی از آنها هم، با آنکه در آثار دیگر او از آنها نام برده شده، در دست نیست و شاید از میان رفته است. در میان این خطبه‌ها خطبه غرّای ابن سینا، مخصوصاً به سبب احتوای آن بر چکیده فلسفه مشایی ابن سینا، بیش از همه مورد توجه بوده است، چنانکه هم آن را به فارسی ترجمه کرده‌اند و هم شرحهایی به عربی و فارسی بر آن نوشته‌اند. مهمترین ترجمه‌ای که از این خطبه در دست است ترجمه‌ای است در دوروایت که هر دو منسوب به حکیم عمر خیام است. در یکی از آنها ترجمه با شرح کوتاهی همراه است و در دیگری تنها به آوردن ترجمه اکتفا شده، ولی چنانکه از مقابله آن با متن و نیز با ترجمه همراه با شرح برمی‌آید، در بسیاری جاها افتادگی دارد و معلوم می‌شود که بخشی از آن از بین رفته است. این هر دو روایت ترجمه را همراه با متن عربی آنها سعید نفیسی سالها پیش در کتاب پورسینا چاپ کرده است.

یکی از شرحهای مهمی که بر این خطبه نوشته‌اند شرحی است به فارسی همراه با متن خطبه که ما ذیلاً آن را از نظر خوانندگان می‌گذرانیم. از مؤلف و زمان نگارش آن اطلاعی در دست نداریم. چنانکه از مقدمه خود شرح برمی‌آید، شارح آن را برای شخصی به نام شهاب الدین نوشته است که ظاهراً غیر از آن شهاب الدین محتشم حاکم قهستان است که خواجه نصیر الدین طوسی بعضی از کتابهای خویش را برای او نوشته است. شرح گذشته از جنبه فلسفی آن از متون ادبی فصیح فارسی به شمار می‌رود و چنانکه سبک نگارش آن نشان می‌دهد احتمال دارد که متعلق به قرن هفتم به بعد باشد. نسخه‌ای که متن حاضر از روی آن گرفته و تصحیح شده است مبتنی بر فیلم شماره ۲۴۶۷ موجود در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران است. فیلم از روی يك نسخه خطی که در کتابخانه ایاصوفیای ترکیه به شماره ۲۴۲۵ نگهداری می‌شود گرفته شده است. این نسخه به خط نستعلیق و دارای پنجاه و هفت برگ به قطع رقعی است.

محتوای خطبه را شارح در پانزده مبحث شرح کرده است. خطبه نخست به بیان تنزیه باری تعالی از صفات نقص و آفرینش زمان و مکان و یکتایی پروردگار و اینکه قدرت و قوت او را نهایی نیست می‌پردازد، آن گاه از حکمت و عنایت او و ابداع و ایجاد کائنات و این قاعده که از یکی جز یکی صادر نشود سخن می‌گوید. سپس عقول مجرد و واسطه بودن آنها برای آفرینش دیگر موجودات و نیز هیولای عالم عناصر و چگونگی حدوث اجسام مرکب از اسطقتسات چهارگانه و حقیقت نفس ناطقه و کمال و نقصان آن

را مورد بحث قرار می‌دهد و بالأخره به ذکر احوال نفس پس از مفارقت از بدن و سعادت و شقاوت نفس در جهان بازپسین و معاد اشاره می‌کند.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تحمید و تمجید و تسبیح و تقدیس مرذات پاک مُبَدَعی را که ذرایر مُبَدَعات خطبه تناء حضرت کبریاء اومی خوانند، «وإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ». و درود بی‌کران و تحیت بی‌پایان بر ارواح مقرر بان درگاه او، که معموره عالم به انوار دعوت ایشان روشن است، و مطموره گیتی به آثار هدایت ایشان گلشن، که «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ، فَبُهِدَاهُمْ أَقْتَدِيهِ». علی‌الخصوص بر جان مطهر آن سرور که به مدت و نوبت از همه آخر و لاحق است و به فضل و ترتب بر جمله اول و سابق، که «نَحْنُ الْآخِرُونَ السَّابِقُونَ»، و بر یاران بزرگوارش که عباد باری و اوتاد دین‌داری و علماء حق و رحماء خلق بوده‌اند، «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ، تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا، يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا»، و بر اشیاع و اتباع دین، سلام الله علیه و علیهم اجمعین.

اما بعد، چون عنایت ازل وجود اول، آثار خیر و انوار سعادت بر صفحات ایام مجلس عالی مُحَرِّزِ اقسام المجد والمعالي، أسوة الاماجد والکبراء، قدوة الافاضل و الوزراء، شهاب الدولة والذین، صاحب نصاب الحکمة فی العالمین - ضاعف الله قدره - واضح و لایح گردانید، و ذهن صافی و فکر وافی او را، بعد از اهتمام تمام به مهمات مُلک و مصالح دولت، بر اکتساب معارف عقلیه و استکشاف غوامض حکمیّه مصروف و موقوف کرد، تا بسیاری از مصنّفات حکماء معظّم و مؤلّفات علماء مقدّم را - قدس الله ارواحهم - به بحث و تکرار و درس و تذکار محفوظ و ملحوظ خود ساخت.

و از آن جمله مر خطبه غزای رئیس الحکما، خواجه ابو علی سینا را - قدس الله نفسه و نور رَمْسَه - بر وظایف ورد خویش بیفزود. و چون آن خطبه، با آنک بر نظم بدیع و لفظ رفیع مشتمل بود، به قوانین معارف عقلی و قواعد علوم حکمی اشارتی تمام داشت، این بزرگ چنان توقع فرمود که در شرح و بیان آن خوضی پیوسته آید، و در ابراز لطایف اسرار و اظهار غرایب آثار او سعی نموده آید.

هر چند این مخلص به قصر ساعد و قصور باع، در تعرض این قصور و رباع، مقرّ و

معترف بود، اما چون اشارت بر این جمله بود، به قدر مُکنتِ خاطر و بیان و حسب مساعدت اخوان و زمان، این سواد به تحریر پیوست. ایزد عزَّ اَسْمَهُ میامن آن را به روزگار عامَّة طالبان حق برساناد، بمنه و رحمته.

و مباحث حکمیّه که اندراین خطبه بدان جمله اشارت افتاده است پانزده است، و این فهرست اوست:

اول اندر اسماءِ حُسنی که بر باری تعالی اجرا کرده می شود و در بیان ادراک عقلی و حسی و حواسّ ظاهره و باطنه.

دوم در تنزیه باری تعالی از آنک جوهر و عرض باشد و مر او را ضدّ و مثل بود.

سیوم در تنزیه باری تعالی از بقیّت مقولات عشر بر سبیل تفصیل.

چهارم در آنک زمان از ذات باری تعالی دور است و بیان آنک محلّ زمان جسم است و ذکر اشرف و اخسّ جواهر.

پنجم در بیان دهر و زمان و آنچه در زمان است و آنچه در دهر است.

ششم در معرفت مکان و بیان تعلق زمان با او.

هفتم در اقسام وحدت و بیان وحدانیّت باری تعالی.

هشتم در عنایت و حکمت او سبحانه و در آنچه قوّت و قدرت او را نهایت نیست.

نهم در آنچه هر چه هست به ابداع و ایجاد اوست.

دهم در آن مقدمه که گفته اند از یکی جز یکی صادر نشود.

یازدهم در عقول مجردّه و بیان توسط ایشان مر وجود دیگر موجودات را.

دوازدهم در آنچه هیولای عالم عناصر قابل صورتهاء مختلف است و بیان کون و فساد عناصر.

سیزدهم در چگونگی حادث شدن اجسام مرکبه از این اُسطقسات چهارگانه.

چهاردهم در حقیقت نفس ناطقه و کمال و نقصان او.

پانزدهم در احوال نفس بعد از مفارقت بدن، و هو اعلم.

<مبحث اول>

<اندر اسماءِ حسنی باری تعالی و ادراک عقلی و حسی و حواسّ ظاهره و باطنه>

قال الشَّيْخُ الرَّئِيسُ رَحِمَهُ اللهُ: «سُبْحَانَ الْمَلِكِ الْجَبَّارِ، الْإِلَهِ الْقَهَّارِ، لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ، وَلَا تُمَثِّلُهُ الْأَفْكَارُ».

بباید دانستن که باری تعالی و تقدّس واحد است به وحدت حقیّ حقیقی که هیچ کثرت را بدوراه نیست و هیچ دوی بدوروا نی، و بر او را تعالی و تقدّس اسمائی است که اجرا کرده می شود، و آن اسماء نه از قبیل مترادفات اند که همه را یک معنی باشد، بل که هر اسمی را علی جده معنی است،

و بعضی از آن اسماء اسم ذات اوست تعالی، یا خاص چون الله، یا غیر خاص چون اِله. و مراد از این خاص و غیر خاص جزء کلی است. و بعضی از آن اسماء اسماء صفات اوست. یا اضافیه از جهت صدور فعلی از او، چون صانع و باری و خالق و رازق. و اما از جهت غیر صدور فعلی، چون عالم و سمیع و بصیر، و یا سلبیه، چون سُبح و قُدّوس و سَلام. و معرفت اِله تعالی به حسب دلالت اسم او مر بشر را ممکن هست یا نی. در این مسئله اختلاف است: مذهب عامّه متکلمان آن است که ممکن است، و مذهب فلاسفه آن است که ممکن نیست، و بعضی از بزرگان اهل اسلام بدین دانسته اند.

و چون این مقدمه معلوم شد، مقرر شود که اسماء باری تعالی در مطلع این خطبه از این سه قسم بیرون نیست: اسم ذات، و اسم صفات اضافیه، و اسم صفات سلبیه. و «سُبْحان» اسمی نیست که او را بر باری تعالی به یکی از سه وجه اجرا توان کردن، و لکن او عَلم تسبیح است. و معنی او تنزیه کردن باری است از آنچه نباید و نشاید. و «مَلِک» اسمی است که او را بر باری تعالی اجرا کرده شود، و معنی او سلبی بود و هم اضافی، نی آنک در ذات باری تعالی کثرت و دوی اقتضا کند. اما سلب آن است که او تعالی، در وجود و در کمالات وجود، وراء وجود به هیچ غیری محتاج نیست.

اما اضافت آن است که هر موجود که غیر اوست، اندر وجود و عوارض وجود بدو تعالی محتاج است پس «مَلِک» کسی است که او را از غیر غناء تمام است و غیر را بدو حاجت تمام. و «جَبَّار» اسمی است که بر باری تعالی مجرئی است، و او را بر اضافت دلالت است. و معنی او آن است که هر ناقصی را که مستعدّ کمالی باشد او بدان کمال رساند، و نقصانها را از موادّ قابله به بخشیدن کمال بر گیرد. چنانکه غذا را نطفه کند، و نطفه را علقه، و علقه را مضغه، و مضغه را حیوان، و حیوان را انسان، و انسان را عاقل، و عاقل را عالم، و عالم را عارف. و «اِله» اسم ذات حق است تعالی و تقدّس، و معنی او آن است که ذات هستی او هم بدو پاك از شرکت و کثرت، مر موصوف به صفات سزا، دور از صفات ناسزا. و «قَهَّار» اسمی است دلالت او بر اضافت فعلی بدو، و معنی او آن است که هر چه ممکن

است نسبت وجود و عدم با ذات او برابر است. و هر گاه يك طرف از این دو بر دیگری راجح گردد هر آینه مر او را سببی و مُرَجَّحی لازم بود، و آن مرَجَّح باید که ممکن نبود، و الاً دور یا تسلسل لازم آید. و باید که ممتنع نیز نبود، چه ممتنع نفی صرف و عدم محض است و او مرَجَّحی را نشاید، پس لازم آمد که واجب الوجود بود، پس واجب الوجود شکننده و قهر کننده مر عدم را به وجود و مر وجود را به عدم در ممکنات [است].

و بعضی گفته‌اند که اسم جِبَّار و قَهَّار و تعالی به حسب تکوین و افساد عناصر کند، یعنی قَهَّار آن است که صورت نوعیهٔ معینیه را از مادهٔ دور کند، و جِبَّار آن است که صورت نوعیهٔ دیگر بدل آن برده بیاورد؛ پس مادهٔ به تعقیب بدل استحفاظ کند.

«لاتدرک الأَبصار». ادراک آن است که حقیقت مُدْرَک اندر نفس مُدْرَک حاصل گردد. و مراد از حصول حقیقتِ مُدْرَک حصول مثالِ آن حقیقت است.

و ادراک مثال حقایق بر دو گونه است: یکی ادراک کلی، و آن به عقل تواند بود. و ادراک عقلی مر کلیات را آن بود که مُثُل حقایق کلیه اندر نفس عقل حاضر گردد بی تَوَسُّط آلتی دیگر. و نوعی دیگر ادراک جزئی است، و آن به حس باشد، و واسطهٔ آن ادراک آلت‌های جسمانی بود.

و حواس ده‌اند: پنج ظاهر، چون سمع و بصر و شَم و ذوق و لمس؛ و پنج دیگر باطن، چون حسّ مشترک که به یونانی آن را بنطاسیا خوانند. و دوم خیال، و او را نیز مصوره گویند، و سیوم مفکره، و چهارم وهمیه، و پنجم حافظه.

و بصر مخصوص بود به ادراک ألوان و أضواء، و سمع به ادراک اصوات، و شَم به ادراک روابح، و ذوق به ادراک طعوم، و لمس به ادراک حرارت و برودت و ثقل و خفت. و حسّ مشترک جملهٔ محسوسات را دریابد، مادام که آن محسوسات اندر حسّ ظاهر باشند.

و قوَّت مخیله که بعد از اوست، مُثُل محسوسات بعد از آنک از حس غایب شوند نگاه دارد. و قوَّت وهمیه معانی جزئییه را از محسوسات دریابد و بعد از این دو قوَّت یعنی وهم و خیال قوَّت سیومین است که در مخزون هر دو خزانه می‌نگرد و بحث و تفتیش می‌کند. و مر این قوَّت را اگر عقل کار فرماید مفکره خوانند، و اگر خود تصرف کند بی استعمال عقل او را متخیله خوانند.

و چون یاری تعالی منزّه است از آنک لون بود یا صوت یا ریح یا طعم یا حرارت یا برودت بود، لاجرم هیچ حاسه مر او را در نیابد که، لاتدرکه الأَبصار، و چون منزّه است از آن که

مخزون خزانۀ وهم و خیال گردد لاجرم فکرت از تمثیل و تصویر او عاجز شود که، ولا تمثله الأفكار.

<مبحث دوم>

<تنزیه باری تعالی از آنک جوهر و عرض باشد و مر او را ضد و مثل بود>
قال الشيخ بيض الله غرته: «لا جوهر يُقبل الأضدادَ فيتغيرُ، ولا عرضٌ فيسبقُ وجودُهُ الجوهْرُ».

مقصود از این فصل تنزیه باری است تعالی از آنک ذات او جوهر و عرض باشد. و شرح او آن است که لفظ جوهر را ذانایان بر چند معنی اطلاق کنند: اول جوهر گویند و مراد حقیقت ذات چیزی بود، چنانکه گویند جوهر انسان و جوهر سواد، و مراد حقیقت ذات انسان و ذات سواد باشد. و دیگر جوهر گویند و مراد از آن ذات بود که او را در او به وجود خود به ذات دیگر احتیاج نبود، چنانکه گویند: «الجوهْرُ ما يقومُ بنفسه»، و نیز جوهر گویند و مراد آن ذات باشد که در وجود خود او را به موضوعی احتیاج نبود. و این اصطلاح اعم فلاسفه است از عهد ارسطاطالیس باز.

و جوهر بدین معنی آخرین بر پنج قسم افتد: هیولی و صورت و جسم و نفس و عقل، زیرا که جوهر به معنی آخرین یا حال بود در جوهر دیگر و این صورت است، یا محل بود مر جوهر دیگر را و این هیولی است، یا مرکب بود از حال و محل و این جسم است، یا نه حال بود و نه محل و نه مرکب از هر دو، و این جوهر روحانی است، و او یا به هیچ ماده ای متعلق باشد و در او تصرف کند و این نفس است، یا نبود و این عقل است.

و باری تعالی جوهر بدان معنی نیست، زیرا که این هر پنج نوع که یاد کردیم ممکن و محتاج اند، و باری تعالی واجب الوجود است و محتاج نیست.

و اما جوهر به معنی اول و دوم، اگر چه از آن دو معنی هر يك در حق باری تعالی صادق است که مر او را تعالی ذات و حقیقت هست، و او نیز موجودی هست قائم بنفسه، لکن با این همه اطلاق لفظ جوهر بر او روا نباشد، به دو سبب: یکی آنک اجازت شرع به اجراء این اسم بر ذات باری تعالی نیامده است، و دوم آنک لفظ جوهر مؤهم است از این پنج نوع که یاد کردیم، و تنزیه باری تعالی از این پنج معنی لازم است، چه هر يك از ایشان قابل اند مر اعراض متضاده را، و هر چه چنین باشد متغیر بود، و هر چه متغیر بود واجب الوجود نبود. و این است معنی قول خواجه که: «لا جوهرٌ يقبلُ الأضدادَ فيتغيرُ».

و چون مقرر شد که باری تعالی جوهر نیست، بیاید دانستن که عرض هم نیست، زیرا که عرض موجودی را گویند که اندر موضوع باشد، و هر گاه که چنین بود عرض از جوهر متأخر بود به ذات، و هر چه از غیر متأخر [بود] او واجب الوجود نبود. و تقدّم و سبق جوهر بر عرض تقدّمی ذاتی است، و مر این نوع را از تقدّم، تقدّم طبعی نیز گویند.

و اقسام تقدّم پنج است: یکی تقدّم زمانی، چون تقدّم نوح بر محمد علیهما السلام. و دوم تقدّم شرف و رتبت، چون تقدّم محمد بر نوح صلوات الله علیهما. و سیوم تقدّم مکانی، چون تقدّم امام بر مُتَدَبِّدِی. چهارم ذاتی و طبع، چون تقدّم جوهر بر عرض و تقدّم واحد بر اثنین. پنجم تقدّم علی، چون تقدّم حرکت اصبع بر حرکت خاتم.

و چون باری تعالی اَوَّلِ علی الاطلاق است نشاید که عرض بود، و الا تاخر او از غیر و تقدّم او بر او لازم آید.

<مبحث سیوم>

<تنزیه باری تعالی از بقیت مقولات عشر بر سبیل تفصیل>

قال الشيخ روح الله رُوحَهُ: «لَا يُوَصَّفُ بِكَيْفٍ فَيُشَابَهُ وَيُضَاهَى، وَلَا بِكَمٍّ فَيُقَدَّرُ وَيُجَزَّى، وَلَا بِمُضَافٍ فَيُؤَازَى فِي وُجُودِهِ وَيُحَازَى، وَلَا بِأَيْنٍ فَيُحَاطُ بِهِ وَيُحَوَى، وَلَا بِمَتَى فَيُنْتَقَلُ مِنْ مَدَّةٍ إِلَى أُخْرَى، وَلَا بِوَضْعٍ فَيُخْتَلَفُ عَلَيْهِ الْهَيْئَاتُ وَتُكْتَنَفَةُ الْحُدُودُ وَالنَّهَائِيَاتُ، وَلَا بِجِدْوَةٍ فَيُشْمَلُهُ شَامِلٌ، وَلَا بِأَنْفِعَالٍ فَيُغَيَّرُ وُجُودُهُ فَاعِلٌ، وَلَا بِفِعْلٍ إِلَّا إِبْدَاعًا فَيَرْتَفِعُ عَنْ مَحَلِّ الزَّمَانِ ارْتِفَاعًا». در این مقالت بقیت اجناس عالیّه را که تمامی اجسام اند نفی می کند از باری تعالی، و تنزیه او را از هر یکی از این جمله به برهان علی حده ثابت می گرداند.

و ما اولاً أعراض نه گانه را به طریق تقسیم یاد کنیم، پس از آن تنزیه باری را از آن جمله پیدا گردانیم. ان شاء الله تعالی.

از مقولات عشر که اجناس عالیّه اند مر موجودات ممکنه را یکی جوهر است، چنانکه یاد کردیم، و نه دیگر عرض اند. و طریق تقسیم از این است که گوئیم: موجود ممکن یا به موضوع محتاج نبود و این جوهر است، یا محتاج بود و این عرض است. و عرض یا نه مقتضی قسمت بود و نه مقتضی نسبت و این کیف است، یا مقتضی قسمت بود نه مقتضی نسبت و این کم است. یا نه مقتضی نسبت بود نه مقتضی قسمت، و این یا نسبت متکرّره بود و این اضافت است، یا نسبت به زمان وجود چیزی و این متی است، یا نسبت به مکان او و این این است، یا نسبت اجزاء جسم است بعضی را یا بعضی و با امور بیرونی و این وضع است، یا نسبت مُحَاط

است به محیط او که به انتقالش منتقل می شود و این جده است، و این را ملک نیز خوانند، یا نسبت است به تأثیر کردن در غیر و این فعل است، و یا نسبت است به قبول کردن اثر از غیر و این انفعال است. و این هر ده مقوله را این بیت شامل است:

جوهر است و کم و کیف است و اضافت بامتی باز این و ملک و وضع و یفعل و آن ینفعل
و امثله هر دو را این بیت جامع است:

مردی، دراز، و نیکو، مهتر، به شهر، امروز با خواسته، نشسته، وز کرد خویش، پیروز
جوهر، که، کیف، اضافت، این، متی ملک، وضع، فعل، انفعال
و باری تعالی از این هر ده مقوله میرا و منزه است.

اما پاکی او از جوهر، چنانکه پیشتر یاد کردیم.

و اما منزهی او تعالی از کیف، بدان است که گوئیم: کیف عرضی است که بدو مشابَهت و منافرت لازم آید، چنانکه گفته اند: «الکَیْفُ عَرْضٌ یَقَعُ بِهَ الْمَشَابَهَةُ وَ خِلَافُهَا»، پس اگر باری تعالی به کیف موصوف بود لازم آید که مر او را شبیه بود، و او از شبیه منزه است.

و بیان آنکه کم نیست: آن است که [کم] عرضی است که در محل اقتضای قسمت کند، پس اگر باری تعالی به کم موصوف بود منقسم باشد، و هر منقسم مرکب است، و هیچ مرکب واجب الوجود نه.

و اما آنکه از اضافت منزه است، بیان او آن است که هر چه مضاف است ذات او بر غیر او متوقف است، و توقف واجب الوجود بر غیر خود محال.

و این نیز بر او روا نیست، چه هر چه را این باشد او در مکان بود، و مکان سطح مقعر حاوی است که مماس سطح محدب جسم محوی بود. پس اگر او را مکان بود او به اجسام محاط بود، و این محال است.

و به متی نیز موصوف نیست، زیرا که هر چه به متی موصوف باشد منتقل شونده بود از مدتی به مدتی، چنانکه از طفولیت به شباب و از شباب به کهولت و از کهولت به شیخوخت. و این چنین انتقالات بر چیزی روا باشد که مر وجود او را بدایتی و نهایتی بود. و باری تعالی اول بی بدایت و آخر بی نهایت است، پس متی بر او محال بود.

و وضع نیز بر باری تعالی روا نیست، چه هر چه را وضع باشد مر او را حدود و نهایت و اشکال و هیئات لازم بود، و این جمله از خواص اجسام است و بر باری تعالی محال.

و از جده نیز مقدس است، زیرا که جده مقتضی آن است که او محاط بود و غیری بدو محیط و بر او شامل، و این صفت بر حق تعالی محال است.

و انفعال بر او روا نیست، زیرا که هر چه از غیر منتقل گردد متغیر [باشد] و محتاج غیر بوده و تغیر و حاجت بر باری تعالی مُحال است.

و از فعلی که نه ابداع بود منزه است، و شرح این سخن آن است که فعل صَرَفُ الممكن من الامکان إلى الوجود است؛ و فلاسفه گویند که فعل بر این تفسیر که یاد کردیم سه گونه بود: ابداع مطلق، و فعل به طبع، و فعل به اختیار. و فعلی به ابداع موجود گردانیدن چیزی بود بی واسطه آلتی و مادّتی و مدّتی و قصدی و غرضی.

و مذهب این قوم آن است که باری تعالی فاعل و صانع است به وجه ابداع، نه به طریق طبع و اختیار. و فاعل به ابداع آن بود که فعل از او صادر شود و نشاید که صادر نشود، و آن فعل از او محض کرم و صرف جود و خیر بود. و فاعل به طبع آن بود که فعل از او صادر شود و نشاید که صادر نشود، لکن فعل او کرم و جود نبود، چون احتراق آتش. و فاعل به اختیار آن بود که فعل از او صادر شود و شاید که صادر نشود.

و فلاسفه مر باری تعالی را فاعل به ابداع و مُوجِب به ذات گویند، و متکلمان فاعل به اختیار و صانع به ارادت گویند. و اما فاعل به طبع به اتفاق فریقین نیست. و چون بر قول ایشان فعل او ابداع محض بود از تَوْسُطِ مادّه و زمان و آلت و غرض مستغنی [او] مرتفع باشد. لاجرم خواجه گفت: «و یرتفع عن محلّ الزمان ارتفاعاً».

<مبحث چهارم>

<زمان از ذات باری تعالی دور است و محلّ زمان جسم است و جوهر اشرف و اخس>
قال الشيخ رحمه الله: «الزمان عنه بالأفق الاقصى و ناحية الجوهر الأدنى عند اشتمال الحركة على متقدّم و متأخر و وجود الجسم في تبدل و تغير. و الدهر و عاء زمانه و نسبة مبدعاته إلى اختلاف أحيانه».

بیان زمان: زمان بر قول ارسطو مقدار حرکت فلک اعظم است، و فلک جسم است و حرکت او بدو متصل، و مقدار حرکت که زمان است بدان حرکت متصل بود. پس به ضرورت لازم آید که زمان به ذات جسم متصل بود.

و جسم فرومایه ترین جوهر است و دورترین جوهر از ابداع اول، چه مُبدِع اول جوهر مجرد [عقل] است، و این جوهری است قایم بالنفس، فارغ از ترکیب و انحلال، و خالی از استحالت و انتقال، مؤثر در غیر خود از ممکنات، و از هیچ ممکن متأثر نی، و کامل به نفس خویش، و در استکمال به دیگری مستمّد و محتاج نی.

و فرود او به مرتبه نفس است، که قایم است به ذات خود و مبراست از نقصان ترکیب و وصمت انحلال، و لکن او هم مؤثر است در جسم و هم متأثر از عقل. و خسیس تر و فرومایه ترین جواهر جسم است، که او مرکب است از هیولی و صورت، متأثر است از نفس، که متأثر است از عقل، که متأثر است از باری تعالی. پس دورترین جواهر از ذات باری تعالی جسم باشد. و چون پیشتر پیدا کردیم که زمان به ذات جسم متصل است، لازم آید که زمان از باری تعالی در نهایت بعد بود. و وجه دیگر آنکه زمان مطابق حرکت است و همیشه حرکت در تبدل و تغیر و تقدّم و تأخر است. و این جمله بر باری تعالی محال است.

<مبحث پنجم>

<در بیان دهر و زمان و آنچه در زمان است و آنچه در دهر است>

قسمت موجودات: و موجودات بر دو قسمت اند: یکی ثابتات چون عقول و نفوس و املاک، و دیگر متغیرات چون عناصر و صور و مرکبات این عالم. و هر چه ثابتات اند موجودند با زمان نه در زمان؛ و هر چه متغیرات اند موجودند با زمان و در زمان. و نسبت متغیر با متغیر زمان است، و نسبت ثابت با ثابت سرمد است، و نسبت ثابت با متغیر دهر است، و دهر به زمان محیط است.

و مُبَدَعَاتِ ذَاتِ بَارِي رَا تَعَالَى، یعنی عقول و نفوس را، به اختلاف احویان زمان نسبت است، چنانکه شیخ فرموده است: «الدهر وعاء زمانه و نسبة مُبَدَعَاتِهِ إِلَى اخْتِلَافِ أَحْيَانِهِ».

<مبحث ششم>

<معرفت مکان و بیان تعلق زمان با او>

و قال الشيخ رحمه الله: «والمكان يلي الزمان وجوداً ويحدّه أوائلُ عِلَلِ الزمانِ تحديداً». متقدمان را در حقیقت مکان اختلاف است، و رأی ارسطاطالیس آن است که مکان سطح مقعر جسم حاوی است که مماس بود مر سطح محدّب جسم محوی را. مثلاً سطح مقعر فلک اعظم مماس است مر سطح محدّب فلک البروج را، پس فلک اعظم مکان فلک البروج باشد، و باز سطح مقعر فلک البروج مماس است مر سطح محدّب فلک زحل را. پس سطح مقعر فلک البروج مکان فلک زحل باشد، و همچنین بر همین ترتیب تا آنجا که سطح مقعر کره آب مکان

بود مر سطح محدّب کره زمین را.

پس امتیاز این کرات از یکدیگر به سطوح ایشان آمد، و پیدا شدن سطوح در این کرات به واسطه نفس حرکت است یا فرض حرکت. چه اگر این کرات جمله فرض کنی جمله چون يك جسم باشند، که میان ایشان امتیازی نبود الا به وهم. و هرگاه چنین باشند مکان از لوازم حرکت بود، و حرکت قایم به جسم، پس محدّد مکان جسم بود، و زمان مقدار حرکت فلک است، و مقدار حرکت به حرکت، و حرکت به جسم قایم. پس زمان نیز از لواحق جسم بود، و هر دو در وجود قرین یکدیگر باشند.

و المکان یلی الزمان وجوداً. و چون معین مکان یعنی سطح جسم حاوی حرکت است و مثبت زمان هم جسم است، لاجرم شیخ فرمود که «اوائل علل الزمان» یعنی جسم فلکی معین مکان است، و چون زمان و مکان هر دو از علایق اجسام اند، هر آینه باید که باری تعالی از هر دو مبراً و منزّه بود.

<مبحث هفتم>

<در اقسام وحدت و بیان وحدانیت باری تعالی>

قال الشيخ رحمه الله: «وَاحِدٌ لَا يَنْقَسِمُ تَقْدِيرًا وَلَا حَدًّا، وَاحِدٌ لَا يُقَارَنُ نَظِيرًا وَلَا ضِدًّا، وَاحِدٌ كَلِمَةً وَعَدًّا، وَاحِدٌ ذَاتًا وَنَعْتًا، فَهَارٌ لِلْعَدَمِ بِالْوَجُودِ وَالتَّحْصِيلِ، جَبَّارٌ بِالْإِبْجَادِ لِمَا بِالْقُوَّةِ بِالْفِعْلِ وَالتَّكْمِيلِ».

بباید دانست که واحد بر هشت گونه بود: واحد حقی حقیقی، واحد به اتصال، واحد به ارتباط، واحد به جنس، واحد به نوع، واحد به عرض، واحد به اضافه، واحد به موضوع.

اما واحد حقیقی آن بود که هیچ کثرت را بدوراه نبود و به هیچ وجه قابل انقسام نباشد، نی به فعل و نه به وهم و فرض، چون ذات پاک باری تعالی و تقدس.

و اما واحد به اتصال آن بود که در وی به فعل کثرت و انقسام نبود، لکن به قوت بود، چون خط واحد، و سطح واحد، و جسم واحد.

و اما واحد به ارتباط آن بود که در وی کثرت و انقسام به فعل حاصل باشد و اجزاء او با هم مختلف بوند، لکن میان آن اجزاء ارتباطی و انتظامی به حاصل آمده بود که بدان سبب او را يك چیز خوانند. چون بیت واحد و حیوان واحد.

و اما واحد به جنس چنان بود که گویی انسان و فرس هر دو واحدند، یعنی به جنس.

و اما واحد به نوع چنان بود که گویی زید و عمرو واحدند، یعنی به نوع.
و اما واحد به عرض آن بود که گویی خر و قیر هر دو واحدند، یعنی در سواد.
و اما واحد به اضافه، چنانکه گویی مَلَك و نفس هر دو واحدند، یعنی در تصرف و تدبیر کردن، و رسول و طبیب هر دو واحدند، یعنی رسول معالجت نفوس می کند و طبیب معالجت ابدان.

و چون انقسام واحد معلوم شد ببايد دانستن که باری تعالی موصوف است به وحدت حَقَّة حقیقه که کثرت و انقسام را از هیچ راه بدوراه نیست، و اگر نه چنین بود او را جزء بود و بدان محتاج باشد و هیچ محتاج به غیري واجب نبود.

و وحدت او تعالی نه چون وحدت خط واحد است و سطح واحد و جسم واحد که از روی تقدیر و حد منقسم بوند، و نه چون وحدت نقطه، که مر نقطه را نظیر باشد، و مر حق را شریک و نظیر نبود، و چون او را نظیر نبود ضد هم نبود، چه اگر او را ضد بود مر او را موضوعی باشد و حاجت و امکان لازم آید، پس از این جمله معنی این دو کلمه معلوم شد که: «واحد لا ینقسم تقدیراً و لاحداً، واحد لا یقارن نظیراً و لا ضداً».

و چون ذات او واحد است به وحدت حقیقی مر او را باید که حد نبود، زیرا که حد مر مرکبات را بود. پس هر کلمه که بر ذات او دلالت کند جز مفرد نبود. و این معنی قول شیخ که فرمود: «واحد کلمة و عدداً».

و چنانکه باری تعالی به ذات واحد است به صفات هم واحد است. و تقریر این سخن بر مذهب فلاسفه آن است که ایشان صفات باری را تعالی و رای ذات اعتبار نکنند، بل که گویند که ذات او تعالی از آن روی که چیزی از او غایب نیست عالم است، و از آن روی که غیر او از او به وجود می آید صانع و فاعل و خالق است، و از آن روی که موجودات عالم از او به بهترین وجهی و خوبترین نظامی پیدا می آیند جواد و کریم و ذوالعنايه است. و بر همین قیاس در صفات دیگر.

و مذهب متکلمان اندر این باب آن است که صفات باری تعالی و رای ذات اوست. لکن هر صفتی در نفس خود واحد است. چنانکه گویند او تعالی عالم است به علم واحد، و متکلم است به کلام واحد، و همچنین در صفات دیگر.

و از اینجا توان دانستن قول خواجه رحمه الله که گفت: «واحد ذاتاً و نعتاً». و معنی قهار و جبار يك بار گفته شده است، پس معنی این کلمه که: «قهار للعدم بالوجود و التحصیل، جبار بالقوة و التکمیل» از آنجا معلوم باشد.

<مبحث هشتم>

<در عنایت و حکمت او و در آنکه قوت و قدرت او را نهایت نیست>

قال الشيخ رحمه الله: «ذوقُ قُوَّةٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ شِدَّةٌ وَالْمَقْوِيُّ عَلَيْهِ عِدَّةٌ وَ مُدَّةٌ.

قوت عبارت است از صفتی که مبدأ بود مر صدور فعلی را، چنانکه گویند آتش را قوت احتراق است، یعنی آتش موصوف است به صفتی که از او احتراق صادر شود. و قوت عامتر است و قدرت خاصتر، چه قدرت عبارت است از اجتماع قوت با امور دیگر که اندر صدور فعل معتبر باشد، و قوت را در ذات او کمیت و مقدار نبود، و هر گاه او را به کمیت و مقدار وصف کنند یا به اعتبار محل آن قوت باشد یا به اعتبار آن فعل که صادر می شود.

و هر گاه دو قوت اعتبار کرده شود تفاوت میان آن دو قوت از سه وجه تواند بود.

یکی سرعت و لا سرعت، چنانکه دو کس تیر اندازند در مسافتی معین، تیر یکی مر آن مسافت را زودتر از دیگر قطع کند؛ گویند قوت تیر انداختن مر اول را زیادت است. و وجه دوم درازی مدت ابقاء فعل و کوتاهی آن، چنانکه دو کس تیر اندازند؛ تیر یکی دیرتر ساکن شود و آن یکی زودتر؛ گویند که اول را قوت تیر انداختن زیادت است.

و وجه سیوم بیشترین اعداد صدور فعل، چنانکه دو کس تیر اندازند، یکی ده نوبت اندازد و دیگر پنج نوبت؛ گویند اول در قوت تیر انداختن زیادت است. و این بر سه بود، چه آنجا باشد که قوت اصدار افعال نامتناهی بود هم سرعت وجود فعل و هم قدرت بقاء او و هم عداد افراد او نامتناهی باشد.

لاجرم شیخ می گوید: باری تعالی موصوف است به قوت و قدرت نامتناهی از این همه وجوه که یاد کردیم.

و چون قوت و قدرت او تعالی نامتناهی بود، افعالی که از او صادر شود هم از روی زمان و هم از روی سرعت و هم از روی عدد نامتناهی باشد، چه از نامتناهی بودن قوت و قدرت او تعالی نامتناهی بودن مقوی و مقذور لازم آید. و از این سبب است که چنانکه علم او را نهایت نیست معلومات او را هم نهایت نیست.

قال الشيخ رحمه الله: «و حکمته هیأت لکل شیء أسباب فعاله و رحمته تهدی کل شیء إلى خضائص کماله».

حکمت از فعل خاصتر است، و حکیم آن فاعل بود که افعال او محکم و متقن بود، و عالم و جمله اجزاء او که مشتمل است بر غرایب بسیار و عجایب بیشمار مفعول فعل و مصنوع صنع اوست، و چنین فاعل هر آینه باید که به کمال علم و حکمت موصوف بود تا در ترتیب اجناس و

ابداع انواع آنچه رایق تر و لایق تر باشد تقدیم فرماید، و در تکمیل اجرام زمین و آسمان و تعدیل اجزاء و اعضاء هر حیوان قانون معدلت را فرو نگذارد، و هر موجودی را به کمال مناسب او برساند، و اثر رحمت و فیض منت خویش در ابداع مبدعات و تکوین مکونات ظاهر گرداند، تا جمله به یک زبان ثناء بارگاه کبریایی او گویند که: «رَبُّنَا وَسِعَتْ كُلُّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا»

<مبحث نهم>

<در آنچه هرچه هست به ابداع و ایجاد اوست>

قال الشيخ: «ذاتُ فيضٍ من عنده كلُّ وجودٍ و يترتبُ عنه الموجوداتُ بترتيبٍ، ترتبٌ مُقدَّرٌ محدودٍ».

هر موجودی که بود، یا عدم بر او جایز بود و این موجود ممکن است، یا عدم بر او جایز نبود و این موجود واجب است. و هر آینه ممکن به مؤثر محتاج است و مؤثر در آن واجب است. پس مؤثر در جمله موجودات ممکنه باری است تعالی، لکن بعضی را از آن موجودات سبب وجود بعضی گردانیده است و در ابداع و ایجاد آن اسباب و مسببات ترتیبی که لایق حکمت او بود رعایت فرموده و تمامی آن تقریر در فصل آینده مقرر شود، إن شاء الله تعالی.

<مبحث دهم>

<در آن مقدمه که گفته اند که از یکی چیزی صادر نشود>

قال الشيخ طيب الله مرقدته: «ليس في طباع الكثرة أن يوجد عنه معاً ولا في قوة الجسم أن يظهر عنه مبدعاً».

مشهور است اندر مقولات فلاسفه که گفته اند: «الواحد لا يصدرُ عنه إلا الواحد»، یعنی از یک مؤثر جز یک اثر صادر نشود. و چون باری تعالی واحد است به وحدت حقیقی و عالم متکثر است باید که عالم از او بی واسطه صادر نشده باشد، پس عقول مجرد و سایط باشند در صدور عالم از باری تعالی، چنانکه تفصیل آن کرده شود.

و حجت فلاسفه بر اثبات این مقدمه آن است که گویند که: اگر از واحد حقیقی دو چیز صادر شود یا او واحد نبود یا تسلسل لازم آید، لکن این هر دو قسم محال بود، پس صدور دو چیز از واحد حقیقی محال باشد.

بیان او آن است که اگر از واحد حقیقی دو چیز صادر شوند مصدر بودن او مر این چیز را

غیر مصدر بودن او بود مر آن چیز را، و این دو مصدریت یا داخل ماهیت او بودند یا خارج بودند، یا یکی داخل بود و یکی خارج.

و اگر هر دو مصدریت در ذات آن مصدر واحد داخل باشند یا یکی از آن دو مصدریت در ذات او داخل باشند لازم آید که او مرکب بود و واحد نباشد.

و اگر هر دو مصدریت از ذات او خارج باشد هر آینه عارض آن ماهیت باشد، و هر چه عارض ماهیت بود او ممکن بود و مر او را مؤثری لازم بود.

اگر مؤثر در این هر دو مصدریت ذات همان واحد بود هر آینه مر او را مصدریتی دیگر لازم بود و به تسلسل انجامد، و اگر غیر آن ذات بود پس واجب واحد در موصوف بودن به مصدریت غیر بر غیر متوقف بوده باشد، و این محال است.

و چون این مقدمه ثابت شد باید که مبدع اول از مبدع اول نیز واحد بود، و آن عقل مجرد است که: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْعَقْلُ»، و روا نباشد که مبدع باری تعالی جسم بود، زیرا که جسم متکثر است و از واحد کثیر صادر نشود، پس جسم از او بی واسطه صادر نبود، و لکن به واسطه مجردات اجسام از باری تعالی موجود شوند.

<مبحث یازدهم>

<در عقول مجرده و بیان توسط ایشان مر وجود دیگر موجودات را>

قال الشيخ رحمه الله: كُلُّ مُبْدِعٍ هُوَ وَاجِبُ الْوُجُودِ، يُوجِبُ وَجُودَ مَمْكِنٍ فِي حَدِّ نَفْسِهِ وَ وُجُودِهِ».

پس عقل اول که مبدع اول است هم واجب بود و هم ممکن، لکن به دو اعتبار، واجب بود به اعتبار ایجاب و ابداع باری تعالی، و ممکن و جایز بود به اعتبار ذات خود. و بر همین قاعده دیگر عقول و نفوس را بیاید دانستن که به هر یک از ایشان واجب باشد به غیر و ممکن باشد به ذات.

قال الشيخ رحمه الله: «وَيَفِيضُ عَنْهُ وَجُودَ جَوَاهِرٍ رُوحَانِيَّةٍ لَازِمَانِيَّةٍ وَ لَمَكَانِيَّةٍ، صَوْرُهُا عَارِيَّةٌ عَنِ الْمَوَادِّ، عَالِيَةٌ عَنِ الْقُوَّةِ وَ الْإِسْتِعْدَادِ، تَجَلَّى لَهَا فَأَشْرَقَتْ، وَ طَالَعَهَا فَتَلَأَتْ، وَ أَلْقَى فِي هَوَاتِنِهَا مِثَالَهُ، فَأَظْهَرَ عَنْهَا أَعْمَالَهُ. فَكَانَ كُلُّ وَاحِدٍ بِمَا لَهُ مِنَ الْأَوَّلِ وَجُودَ مَلِكٍ، وَ بِمَا يَخْتَصُّ بِهِ مِنْ ذَاتِهِ وَجُودَ فَلَكَ».

چون از وجود باری و کمال خود او عقل نخستین موجود شد به میانجی او جواهر روحانیه دیگر موجود شدند و مراد از جواهر روحانیه آن جواهرند که نه حال بودند اندر جوهری و نه

محلّ باشند مر جوهری را، و نه مرکّب باشند از حالّ و از محلّ، و هر آینه آن جواهر را با زمان و مکان هیچ تعلقی نباشد.

و آنچه از این جواهر عقل مجرد باشد در اجسام بنگرند و تعلق و تصرف نسازند، و مقربّ ترین مکونات به حضرت عزّت ایشان بوند، و به غیر صانع خویش هرگز التفات ندارند، و ایشان از زمره ای باشند که افضل الانبیاء والمرسلین صلوات الله علیه و علیهم اجمعین در صفت ایشان فرموده است که: «طعامُهُم التَّسْبِیحُ و شرابُهُم التَّقْدِیسُ».

و اما آنچه از ایشان نفوس باشند هم از زمان و مکان دور باشند و از صفات جسمیّت معرّا و میرا بوند، لکن در اجسام نگرند و اندر ایشان تصرف و تدبیر کنند، و ایشان از ملائکه باشند که حق تعالی در صفت ایشان می فرماید: «فالمدبرّات أمرأ». و کمالات این روحانیات اندر ایشان حاضر و به فعل باشند و هیچ نعمت و صفت مر ایشان را به قوّت و استعداد نباشد: «و ما مِنّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ».

باری تعالی مر ایشان را به محض ابداع و فیض اختراع خود بیفزود و نور الهیّت را بر ایشان فایض گردانید و مر ایشان را واسطه و سبب گردانید تا از ایشان موجودات دیگر فایض گشت، و چنانکه به خودی خود ایشان را موجود کرد دیگرها را به وجود ایشان موجود کرد. و چون در عقل نخست که نتیجه ابداع اول است یکی صفت امکان است که آن صفت مر او را از ذات اوست، زیرا که امکان مر ممکن را به ذات او باشد و یکی دیگر صفت وجود است، که آن صفت مر او را از باری است تعالی و تقدّس، لاجرم هر صفتی از این دو صفت مبدأ و مصدر شدند مر اثر علیّ حده را، پس از وجود عقل اول عقل دوّم موجود شد و از امکان او فلك اقصی موجود شد.

و همچنین در عقل دوّم نیز همین دو صفت حاصل بود: یکی امکان از ذات او و دیگر وجود از عقل اول. پس از وجود او عقل سوّم موجود شد، و از امکان او فلك الثوابت موجود شد، و همچنین بر همین ترتیب تا به عقل فعّال و فلك قمر بر سید. مادون فلك قمر را به میانجی عقل فعّال موجود گردانید و تدبیر آن را بدو حوالت فرمود.

قال الشیخ نورالله مر قده: «و ابداع بتوسطهنّ أجساماً ربانیةً، یشمّل أكثرها علی أجماع نورانیة، أشكالها أفضل الأشکال و هو المستدیر، و ألوانها أحسن الألوان و هو المستنیر، و صورها أفضل الصور، إبراءتها عن الأضداد و الأنداد، و أمنیها من التّغییر و الفساد. بین فلك معدّل النهار و البروج و فلك الاستواء و التّعوّیج. و لو كانت أفلاکاً دون النّجوم لما اختلفت الأوقات الفاعلة لنشأ الحيوان و النبات. و لو كانت نیّراتٍ بلا أفلاک لازهق انبثاب الأضواء»

علل الڪون و الفساد. و لولم يكن الفلك المائل عن معدّل النهار لاستوت الفصول و تشابهت أحوال النواحي و الأقطار».

چون عقول مجردّه و نفوس مدبرّه به ابداع اول و اختراع ازل فايض شدند به توسط جواهر عقليه اجرام شفافه آسمانها را به فاضلترين شكلي و نيكي و نيکو ترين هيأتی و رنگی پيدا آورد. چه دایره از همه اشکال فاضلتر است و رخشان از همه الوان خوبتر، و ماده هاء آن اجسام را به صورتهاء محکم و هيكلهء معظم آراسته گردانید، و مر آن صورتهاء را از کون و فساد و عروض أضداد و انداد و خرق و التيام و تفرّق و انتظام آمن گردانید. و بیشترين اجسام فلکيه را به اجرام رخشنده کواکب بياراست، چنانکه فلک نخست را به ماه، و دوم را به عطارد، و سوم را به زهره، و چهارم را به آفتاب، و پنجم را به مریخ، و ششم را به مشتری، و هفتم را به زحل، و هشتم را به ثوابت، و نهم را ساده و خالی آفرید.

بعد از آن به کمال فضل و حکمت منطقه البروج را از معدّل النهار مایل گردانید، و بدان سبب تمامی مدت سال به چهار فصل مختلف منقسم شد و مزاجهای موجودات مرکبه، به حسب آن تفاوت، استقامت اصلی و نظام کلی پذیرفت.

و تقریر این مقدمه آن است که گوئیم که: هر کره که حرکت کند هر آینه مر او را دو قطب لازم آید، و چون آن کره بدان دو قطب حرکت کند دایره و همی که مر او را میان آن دو قطب به دو نیم راست کند لازم بود، و چنین دایره که یاد کردیم مر فلک اعظم را هم واجب بود. و این دایره را معدّل النهار خوانند، بدان سبب که هر گاه آفتاب به مسامته آن دایره شود، در جمیع اماکن شب با روز برابر باشد. و میل این دایره که یاد کردیم چون بر فلک البروج فرض کرده شود مر او را منطقه خوانند.

و هر گاه دایره معدّل النهار مر فلک اعظم را با هر چه در جوف اوست به دو نیم راست کند و بر مرکز عالم بگذرد موازی دایره معدّل النهار بر کره زمین دایره ای پيدا آید آن را خط استوا خوانند، و هر که بر خط استوا بود هر آینه معدّل النهار او را بر سمت سر باشد، و آن موضع را افق مستقیم و فلک استوا خوانند، و غیر آن موضع را از دیگر آفاق افق مایل و فلک تعویج گویند.

و باری تعالی و تقدّس به کمال علم و حکمت منطقه البروج را از معدّل النهار مایل گردانیده است تا در موضع معین که آن دو دایره با هم متقاطع شوند دو نقطه اعتدال باشد: یکی ربیعی، چون اول نقطه میزان، و دوم خریفی، چون اول نقطه میزان. و دو موضع دیگر که غایت بعد بوند از موضع متقاطع دو نقطه انقلاب باشند: یکی صیفی، چون اول سرطان، و دیگری شتوی، چون

اول جدی، و بدین واسطه این چهار فصل پیدا آید.

و هر فصلی از این فصول به دو کیفیت متکلیف شد بر ترتیبی موافق حکمت و رحمت تا فصل تالی مر مقدم را در يك کیفیت موافق باشد و در دیگری مخالف، چه اگر هر دو موافق بودی اثر اختلاف فصول ظاهر نشدی، و اگر هر دو مخالف بودی مزاج حامل مزاج به یکبارگی از ضدی به ضدی انتقال یافتی و به فساد مؤدی شدی.

و بیان این سخن آن است که: ربیع گرم است و تر، و صیف گرم است و خشک، در گرمی موافق و در خشکی مخالف، باز، خریف سرد است و خشک، در خشکی با مقدم خود موافق و در سردی مخالف. باز، شتا سرد است و تر، و در سردی با خریف موافق و در تری مخالف. و این اختلافات و اتفاقات بنا بر اختلاف و تنایع فصول است، و اختلاف و تنایع فصول بر میل منطقه البروج از معدل النهار و تقاطع آن دو دایره با همدیگر.

و نیز حکمت بالغه و رحمت سابقه باری تعالی آن اقتضا می کند که افلاک را به کواکب موشح و مزین گردانید و کواکب را به افلاک تقویم و تعدیل فرمود، چه اگر افلاک از کواکب ساده و خالی بودندی اختلاف اوقات و فصول در حرارت و برودت ظاهر نشدی و نشاء حیوانات و نمو نباتات در خلل و نقصان افتادی، و اگر اجرام کواکب نیز بی افلاک بودندی هم اختلاف اماکن در حرارت و برودت ظاهر نشدی، بل که همه اوقات به طبع يك وقت بودی، و يك مکان سرد بودی به افراط و مکان دیگر گرم به افراط.

پس افلاک را متحرك بیافرید و اجرام کواکب را در آن مرکوز گردانید تا فلك حرکت می کند و تاثیر شعاعات آن کواکب را جای و در هر وقت می رسد، و حرارت غریزی صورتهای طبیعی را در عالم عناصر پیدا می آرد.

و اگر منطقه البروج از معدل النهار مایل نبودی فصول سال پیدا نیامدی، و طبیعت نواحی و اقطار عالم در هوا مختلف نگشتی. پس باری تعالی منطقه از معدل مایل گردانید تا دو نقطه اعتدال و دو نقطه انقلاب پیدا آمد، و بدان سبب سال به چهار فصل مختلف منقسم شد. و اگر منطقه بر معدل النهار منطبق بودی فصول مختلف نبودی و مزاجات ارباب امرجه را هیچ استقامت صورت نبستی و به فساد کلی مؤدی شدی.

و بعضی حکما این آیت را که می فرماید باری تعالی، آیه: «اولم یرالذین کفروا ان السّموات و الارض کانتا رتقا ففتقناهما»، بدین تأویل کرده اند که دایره معدل النهار و منطقه البروج بر هم منطبق بودند، ما به حکمت و رحمت خویش آن دو دایره را از هم گشاده و منفتق گردانیدیم و سماء را اشارت به منطقه البروج دارند، و ارض را بر معدل النهار حمل

کنند، بدان سبب که موازی معدّل النهار خط استواست و آن بر ارض است، پس استعارت ارض از معدّل النهار بعید و محال نباشد. والله اعلم بحقیقه المراد.

<مبحث دوازدهم>

<هیولای عالم عناصر قابل صور مختلف است و بیان کون و فساد عناصر>
 قال الشیخ رحمه الله علیه: «سُبْحَانَكَ كُنْتَ ذَا قُوَّةٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ وَجُودٌ لَا يُبْقِي فِي إِعْطَاءِ الوجود من باقیه، و كان ممتنعاً وجوداً ما لا يتناهى معاً و أن يوجد إلا مفترقاً لا مجتمعاً، فأبدعت الهیولی ذات قُوَّةٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ فِي الانفعال. كما أنك ذو قُوَّةٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ فِي الفِعال».

در گذشته یاد کردیم که قوت مبدی صدور فعل را گویند، و معنی او به معنی قدرت متقارب است، و قدرت باری تعالی و تقدس نامتناهی است، و هرگاه قدرت نامتناهی بود لازم آید که مقدر او نامتناهی باشد. و چون باری تعالی به قدرت نامتناهی موصوف باشد هر آینه چیزی باید که به مقدریت نامتناهی موصوف بود و آن هیولی است، و چون وجود حصول کثرت از واحد حقیقی روا نیست، پس قبول و حصول صور نامتناهی در هیولی از واحد حقیقی روا نباشد. پس باری تعالی به توسط عقول مجردة افلاک را متحرک گردانید و باز اتصالات کویه و تشکلات فلکیه را سبب گردانید تا هیولی عالم عناصر قابل می شود مر صورتهاء معینه را و در وقت استعداد هیولی صورت از واهب صور بر او فیاض می شود، و آن هر دو- یعنی فیض صورت و بیرون آوردن افراد و اشخاص از عالم عناصر و قبول و پذیرایی هیولی مر آن فیض و تأثیر را- بی انقطاع و بی نهایت باشد، چه اگر فیض و رحمت و مدد ایجاد و ابداع باری تعالی منتهی و منقطع گردد، بخل و نقصان لازم آید، تعالی الله عن ذلك. و هرگاه فیض و ایجاد و قوت فعل او نامتناهی بود هر آینه واجب باشد که قبول ماده و استعداد او مر پذیرایی صورتهاء را هم نامنقطع و نامتناهی بود، چنانک یاد کردیم.

قال الشیخ قدس الله روحه: «وَعَلِمْتَ أَنَّ الْكُونَ وَالْفَسَادَ لَا يَتِمُّ إِلَّا بِجَامِعٍ وَ مُبَدِّدٍ وَ ذِي انْقِيَادٍ لِلْمَكُونِ وَ اسْتِعْصَاءِ عَلَي الْمَفْسَدِ».

پیدا کردیم که هیولی عالم عناصر قابل است مر صورتهاء را، و آن قبول اندروی بی نهایت است، و چون صورتهاء که بر هیولی عالم عناصر متعاقب می شوند چهار بیش نیند: آتش و هوا و آب و زمین، و می باید که تأثیر صانع و تأثر هیولی نامتناهی باشد، هر آینه آن جز بدان نتواند بود که صورتی می آید. معنی کون و فساد عناصر این است. و هر يك از این چهار عنصر فاسد شوند و بدان سه دیگر متبدل شوند. لاجرم اقسام دوازده بود، و هر يك از این چهار نیز بر

صورت خاص خود بودند. و از اینجا معلوم شود که اقسام کون چهار باشد و اقسام فساد دوازده، و کون و فساد تمام نشود مگر به چهار کیفیت دو از برای کون، چون برودت و بیوست، و دو از برای فساد، چون حرارت و رطوبت.

<مبحث سیزدهم>

<چگونگی حادث شدن اجسام مرکبه از این اسطقتات چهارگانه>

قال الشيخ قدس الله روحه: «فَخَلَقَتِ الْحَرَارَةُ مُبَدَّدَةً لِّذَاتِهَا، وَالْبُرُودَةُ جَامِعَةً فِي صِفَاتِهَا، وَالرُّطُوبَةُ تَنْقَادُ بِهَا الْأَجْسَامَ لِلتَّخْلِيقِ وَالتَّشْكِيلِ، وَالْيَبُوسَةُ لِيَتَمَاسَكَ بِهَا عَلَيَّ مَا اقْتَدَتْ مِنَ التَّقْوِيمِ وَالتَّعْدِيلِ».

و چون اجسام این عالم قابل کون و قابل فسادند، و کون را دو چیز لازم بود: یکی جمع و دیگر حفظ، و جمع از برودت بود و حفظ و امساک از بیوست، و فساد را نیز دو چیز لازم بود: یکی لین و انقیاد و دیگر تفریق و تمزیق به حرارت؛ پس باری تعالی آن چهار کیفیت را بدین چهار اسطقتس مخصوص گردانید تا برودت جمع می کند مر اجسام را و بیوست قوام و اعتدال آن را نگاه می دارد و تکون اجسام بدین تمام می شود و رطوبت مر اجسام را قابل و نرم می گرداند و حرارت تفریق می کند و بدین هر دو فساد به اجسام راه می یابد. و از این عناصر دورا گرم آفرید و دورا سرد و دورا تر و دورا خشک. و از آن دو گرم یکی را گرم مطلق چون آتش و یکی را گرم به نسبت هوا. و از آن دو سرد یکی سرد مطلق چون زمین و یکی را سرد به نسبت چون آب. و بر همین قیاس در آن دو تر و دو خشک. و از این عناصر نیز دورا خفیف آفرید یکی را خفیف مطلق، چون آتش، و یکی را خفیف به نسبت چون هوا، و دورا ثقیل آفرید یکی را ثقیل مطلق چون زمین و یکی را ثقیل به نسبت چون آب.

قال الشيخ رحمة الله عليه: «و خَلَقَتِ مِنْهَا الْعِنَاصِرَ الْأُولَى وَ أَسْكَنْتِ سَخِينَهَا الْمَكَانَ الْأَعْلَى وَ لَوْ أَسْكَنْتَهَا الْعِنَاصِرَ الْبَارِدَ لَتَسَخَّنَ بِحَرَكَةِ الْفَلَكَ، وَلَمَّا بَقِيَ كَائِنٌ إِلَّا هَلْكَ، لَا سِتِيلَاءَ الْحَرَارَةِ عَلَيَّ سَائِرِ الْأَرْكَانِ بِالْقُوَّةِ وَالْإِمْكَانِ».

چون باری تعالی از هیولی این عالم مر این عناصر را پیدا آورد، عنصر گرم را که آتش است بر بالای دیگر عناصر جای فرمود، پس از او مر هوا را امکان داد، و پس از هوا آب را جای فرمود، و پس از آب زمین را در مرکز قرار داد. و این ترتیب موافق حکمت است، چه اگر برخلاف این بودی، یعنی آتش در مرکز افتادی و زمین بر بالای همه عناصر آمدی، هر آینه زمین با آنک به طبع خویشتن سرد است از ملامست و مماست فلك قمر که به غایت سریع

است گرم شدی، زیرا که مقرر شده است که حرکت مُسَخِّن است. و چون زمین به عرض گرم شدی و آتش نیز به طبع گرم است، دو عنصر گرم شدند و سردی از میان برخاستی، و هرگاه چنین بودی حرارت بر امزجهٔ مرکبات این عالم مستولی و غالب شدی، و چون حرارت تفریق کننده است، نگذاشتی هیچ کابینی را تفرّر و تحقّق بودی. و چون تکوّن نبودی فساد هم نبود، زیرا که فساد بی کون نبود چنانکه کون بی فساد امکان ندارد، و از اینجا لازم آمدی که عالم کون و فساد بر افتادی و مزاجات موالید جمله روی به انحلال و احتراق نهادی. و این ضدّ حکمت و خلاف معدلت است تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً.

پس آتش را در جوار فلک قمر جای فرمود و زمین را به دورترین جایگاهی از حرکت فلک، و آن مرکز عالم است، متمکن گردانید تا به هیچ وجه حرارت عرضی را بدوراه نبود و کیفیت برودت همچنان محفوظ ماند، و آن دو عنصر دیگر را که یکی حارّ است به نسبت چون هوا و دیگر بارد به نسبت چون آب در وسط یعنی مابین مرکز و محیط مستقر گردانید تا هر کیفیتی از این چهار کیفیت ثابت و برقرار باشند و به وقت اجتماع این چهار اسطقس هر یک اثر و خاصیت خود می دهند و صورت ضدّ خویشتن را منکر می گردانند تا از کسر و انکسار ایشان کیفیتی پنجمین پیدا می آید و آن مزاج است. آنگاه آن مزاج بر درجات و مراتب بسیار منقسم می شود و هر یک از آن امزجه اقتضایی در صاحب او پیدا می آید، و از آن سبب در اجسام مرکبه که موالید این عالم اند تفاوتها و اختلافها در اغراض و اعراض ظاهر می شود و تدبیر محکم وضع مبرم باری تعالی در ابداع انواع و اختراع اصناف و اجناس متأملان را روشن و مبرهن می شود. *إن فی ذلك لآیات لقوم یتفکرون.*

قال الشیخ بیض الله غرته: «وخلقت العناصر الأولى ذات إشفافٍ فی الطباع وإلا لامتنع عن النفوذ فیها ساطع الشعاع».

باری تعالی و تقدّس از این چهار عنصر سه عنصر نخستین را، یعنی آتش و هوا و آب را، به طبع شفاف آفرید، یعنی خالی از همهٔ لونها. و حکمت در آن آن بود که اگر آن عناصر متلون بودندی هر آینه شعاعات کواکب از ایشان نگذشتی و به زمین و زمینیان نرسیدی، و چون معلوم است که آثار غریب و احوال عجیب در زمین از تأثیرات شعاعات اجرام سماوی است، پس باری تعالی افلاک را شفاف آفرید تا فلک زیرین از گذشتن شعاع کواکب فلک زبرین مانع نیاید. و همچنین این سه عنصر فوقانی را نیز شفاف و بی لون آفرید تا شعاع اجرام فلکی از ایشان بگذرد و به زمین و اهل آن برسد و از آنجا اثرهای بسیار بدیشان پیوندد.

قال الشیخ رحمة الله علیه: «وخلقت الأرض ذات اللون غبراء وإلا لما وقف علیها الضیاء»

الَّذِي هُوَ عِلَّةٌ لِلْحَرَارَةِ الْغَرِيزِيَّةِ الْفَاعِلَةُ لِلصُّورِ الطَّبِيعِيَّةِ».

و چون باری تعالی و تقدس آتش و هوا و آب را شفاف آفرید و شعاعات اجرام کوکبیه در ایشان نفوذ کردند و به زمین برسید، زمین را به لون اغبر و تیره بیافرید تا آن شعاعات در او بیستند و مدد شوند مر حرارت غریزی را که صورت بند جسمهای طبیعی اوست. و اگر نه چنین بودی بل که زمین نیز شفاف و بی لون بودی، آن شعاعات چنانکه از دیگر عناصر گذشته است از او هم بگذشتی و فایده ای از آن به زمین و اهل زمین نرسیدی.

قال الشيخ رحمه الله عليه: «فخلقت جماداً و نباتاً و حیواناً أشتاناً، فمتكون و فاسد و متولد و متوالد».

و چون باری تعالی خواست که موالید این عالم را یعنی اجسام مرکبه را از این اسطقسات اربعه پیدا آورد از امتزاج و ائتلاف ایشان جمادات و نباتات و معادن و حیوانات پیدا آورد و مر هر يك را در مرتبه خویش به خواص و عوارض و منافع و فواید نامتناهی مخصوص گردانید و اثر حکمت و قدرت خود را در ایجاد هر يك از آن ظاهر گردانید، پس اتصالات کوکبیه و تشکلات فلکیه را چون آباء اعتبار فرمود و عناصر چهارگانه را چون امهات پذیرای تأثیر آن اتصالات و تشکلات پدید آورد و جماد و نبات و حیوان را چون موالید از فعل آن فلکیات و انفعال این اسطقسات بیرون آورد و افلاک را که حاملان کواکب اند گردان کرد و زمین را در مرکز ساکن گردانید تا افلاک حرکت می کنند و کواکب را حرکت می دهند و زمین و اهل او از اشعه و انوار کواکب نصیب می یابند و جمادات و معدنیات و نباتات و حیوانات ظاهر می شوند و بعضی از آن جمله سکون و فساد و بعضی دیگر به توالد و تناسل از قوت به فعل می آیند و نظام کلی در عالم محفوظ می ماند و بقای مملکت حق بر وجه مقدر مقدور و لازم می گردد و هر حقی به مستحق آن می رسد و هر قابل به مقبول خویش می پیوندد و اثر عنایت و مدد رحمت باری تعالی در کل ملکوت ظاهر می شود.

قال الشيخ رحمه الله عليه: «و الغرض المقدم فيها خلقه الانسان. و خلقت من فضالته سایر الأکوان، لئلا يفوت عنصراً حقه، ولا يقصر عن قابل مستحقه».

باری تعالی و تقدس جواهر روحانیه را پیدا آورد و به توسط ایشان اجرام فلکیه را و هیولی عالم عناصر را قبول صور بخشید و حرکات اجرام فلکیه و اتصالات کواکب را سبب گردانید تا هیولی عالم عناصر مر صورتهای معینه را مستعد شد، پس به فیض رحمت سابقه مر هیولی را به تعقیب صور نوعیه محفوظ داشت، و مر این عناصر را که اسطقسات این عالم سفلی اند بدین چهار کیفیت متضاد موصوف گردانید، و دور را فاعل و دور را منفعل ساخت تا از فعل و

انفعال آن کیفیات سورت هر يك به ضد او شکسته شد و کیفیت پنجمین پیدا آمد، و آن مزاج است.

و چون فاعل سه بودند یعنی حرارت و برودت و معتدل میان هر دو و منفعل نیز سه بودند رطوبت و یبوست و معتدل میان هر دو، لاجرم تأثیر آن سه فاعل در این سه منفعل نوه مزاج پیدا آمد، و به کمال عنایت از این جمله مزاجات آنچه معتدل تر و کاملتر بود به بدن انسان اختصاص یافت و از فضاله و رداله مزاج و طینت او دیگر اکوان و ارکان ظاهر شد. و چون بنیاد این بدن به سبب قرب مزاج او به اعتدال حقیقی از همه بنیادها خوبتر و مستقیم تر افتاد، مر او را آشیان طاووس و روحانی نفس ناطقه گردانید.

<مبحث چهاردهم>

<در حقیقت نفس ناطقه و کمال و نقصان او>

قال الشيخ قدس الله روحه: «خلقت الانسان ذانفس ناطقة، إن زكّاهما بالعلم والعمل فقد شابه جواهر أوائل العِلل، إذا اعتدل مزاجه فَعَدِم الأضدادَ و شاکل بها السبع السُّداد، و فارقت صورته القوابل فشابّه العِلل الأوائل».

در حقیقت [نفس] که چه چیز است و او جوهر است یا عرض و متحیز است یا لامتحیز و منقسم است یا لامنقسم، اهل عالم را اختلاف بسیار است و از بسیاری تخلیط و کثرت قبل و قال دانایان در او متحیز شده اند تا شیخ رئیس گفته است. بیت:

لو كنت أدری فعلی بدنه من كثرة التخلیط انی من انه
و ما چند مذهب را که مشهورتر است یاد کنیم و آنچه به نزدیک حکماست در این مسئله
تقریر کنیم، بعون الله و حسن توفیقه.

قومی از اهل عالم گفتند که انسان همین شکل محسوس است و این قول حشویان و اهل ظواهر است. و قومی گفتند انسان وراء این هیكل محسوس است، و او جسمی است لطیف و نورانی داخل این بدن محسوس. و باز این طایفه در محلّ او از بدن اختلاف کردند: بعضی گفتند محلّ او دل است، و بعضی گفتند دماغ است، و بعضی گفتند محلّ او همه بدن است و او با این بدن ممتزج است و اندر روی متشرب چنان امتزاجی و تشریبی که مر اجزاء دهن راست اندر بسمیم، و این قول جمهور اسلامیان است.

و قول حکما آن است که نفس مردم جوهر است قایم به نفس خویش، لکن منقسم و متحیز نیست و از صفات اجسام چون انقسام و تحیز و حرکت و سکون و اجتماع و افتراق معرّ او میرا

است و چون متحییز نیست اونی داخل بدن است و نی خارج آن، بل که او امری است ربّانی که به عالم جسدانی هیوط کرده است و مر این بدن محسوس را آلت خود ساخته و مر او را با بدن نوعی از تعلّق پیدا شده نه تعلّق حلول و نزول و ایجاد، بل تعلّق تدبیر و تصرف تا بدین آلت معارف و کمالات کسب کند. و مر تعلّق او را بدین آلت وقتی باشد محدود و اجلی بود مضروب، چون آن وقت فرارسد و آن اجل به سر آید این آلت را بیندازد و چون دیگر مجردات به عالم خود روی نهد.

و بعضی از علماء اسلام، چون حجة الاسلام غزالی و غیر او، بدین میل داشته اند. و ما پیش از خوض در شرح متن خطبه سه مقدمه را که اجزای این مطلوب است به برهان درست کنیم: اول آنک نفس ناطقه جوهر است و عرض نیست. دوم آنک گوئیم این جوهر منقسم نیست. سوم آنک گوئیم این جوهر متحییز نیست.

اما برهان آنک نفس جوهر است و عرض نیست آن است که نفس ناطقه دو قوت دارد: یکی ادراک چنانک در یک نفس گرد عالم ملکوت برآید و شیب و بالای عناصر و افلاک را ببیند و به بالهای روحانی گرد عرصه مکونات طیران نماید، و دیگر قوت تحریک دارد تا جسمها را بجنباند و چیزی به آلتهای بدنی جذب کند و چیزی دیگر را هم به آن آلات دفع کند. و عرض امری است سریع الزوال قصیر البقا. پس محال باشد که چنان قوتهای قوی که یاد کردیم اندر عرض حاصل باشد. پس نفس ناطقه عرض نباشد، بل که جوهری بود متمکن از ادراکات قوی و تحریکها به کمال.

و اما برهان آنک این جوهر منقسم نیست آن است که گوئیم نفس ناطقه عالم است به ذات باری تعالی و تقدس و به ذات وحدت و به ذات نقطه، و هر یک از این معلومات نامنقسم اند. پس علم به هر یک از این معلومات نامنقسم باشد. زیرا که علم هر آینه مطابق معلوم باشد در وحدت و کثرت و الا لازم آید که از جهل بوده باشد نه علم، و چون علم به هر یک از این معلومات نامنقسم بود و آن علم نامنقسم حاصل و حال است اندر جوهر نفس و هر چه محل [آن] نامنقسم بود هر آینه نامنقسم بود، زیرا که حال و محل هر دو با هم مطابق بوند. پس از این دو مقدمه این نتیجه لازم آید که جوهر نفس نامنقسم بود.

و اما برهان آنکه جوهر نفس متحییز نیست آن است که گوئیم نفس منقسم نیست و هر چه متحییز است منقسم است. پس نتیجه دهد که نفس متحییز نیست. اما بیان صغری در مقدمه دوم گذشت. و اما بیان کبری مبنی است بر نفی جزء لایتجزی، و این مذهب حکماست و مر حکما را چاره نیست اندراثبات نفس ناطقه از آنک جزء لایتجزی را به برهان نفی کنند و قول متکلمان

آن است که جزء لایتجزی ثابت است و مر حکما را چاره نیست در اثبات نامتجزی. پس نفس ناطقه اندر آنک جزء لایتجزی را به برهان نفی کنند و بر این ایشانشان در مسئله بسیار است، و ما از جمله براهین که تعویل ایشان بدان است يك برهان بیاوریم و آن برهان این است:

اگر جزء لایتجزی را وجود باشد ممکن بود که موجود شود در خارج مرکب از سه جزء لایتجزی چنانکه يك جزء یمین باشد و یکی یسار و یکی وسط. و بر این تقدیر با آن جزء که وسط است مر آن جزء را که یمین و یسارند از مماسست مانع باشد یا نباشد. اگر مانع نباشد پس لازم آید که وجود و عدم آن جزء وسط یکی بوده باشد، چه اگر او نیست میان یمین و یسار مماسست هست و اگر او هست هم میان ایشان مماسست هست. پس وجود و عدم وسط یکی بوده باشد یا خود وسط و وسط نبوده باشد و این محال است. و اگر وسط مر طرفین را از مماسست مانع باشد لازم آید که وسط به چیزی ملاقی یمین باشد و به چیزی ملاقی یسار، و نشاید که به يك چیزی ملاقی هر دو بود و الا لازم آید که طرفین با هم ملاقی باشند، پس وسط مانع نبوده باشد و تقدیر این است که وسط مانع است. و چون وسط به چیزی دیگر ملاقی یسار هر آینه وسط منقسم بوده باشد، پس از فرض جزء لایتجزی لازم آید که جزء لایتجزی نباشد، پس فرض جزء لایتجزی نباشد، پس فرض جزء لایتجزی محال بود. پس از این برهان روشن شد که هر متحیزی منقسم است. و چون نفس منقسم نیست لازم آید که او متحیز نباشد.

و بعد از این، سه حجت اقتاعی بر آنک نفس ناطقه جسم نیست و جسمانی یاد کنیم، پس از آن در مقصود و غرض شروع کنیم، باذن الله سبحانه و تعالی.

حجت اول: شاید بود که مردم از بدن خود غافل باشند بدان وقت که در مهمی مستغرق باشند و فکرتی بر ایشان مستولی بود تا در آن حالت از جمله اعضاء ظاهر و باطنه خود غافل و فارغ باشند، خاصه از اجسام و اعراض بیرونی. و هرگز نبود که انسان از خودی خود غافل بود، یا خفته در خواب و مست در مستی از حقیقت ذات خویش غافل نبود. پس چون این هیكل محسوس و اجزاء و ابعاض، و اجسام و جسمیات بیرونی همه مفعول عنه می شایند و حقیقت ذات انسان مفعول عنه نمی شایند، به ضرورت لازم آید که حقیقت انسان این هیكل محسوس جسم و جسمانی نبود.

حجت دوم: آن است که گاه هست که بدن مردم قوی است و نفس ضعیف و گاه هست که نفس مردم قوی است و بدن ضعیف، و این دلیل آن است که بدن نفس نیست و نفس بدن نی و امری قایم بدو هم نی و الا می بایست که هر دو را قوت و ضعف با هم بودی.

و تقریر این مقدمه از سه وجه است:

وجه اول: هر گاه مردم را می باید که علمهای شریف و حکمتهای قوی را به دست آرد روی به ریاضت و مجاهدت می نهد و از طعام و شراب و خواب هجرت می نماید تا بدن او لاغر و ضعیف می گردد، آنگاه قوتی در جوهر عاقل پیدا می آید و کمالی مر او را حاصل می شود. و از اینجا است که طالبان کمال معرفت و محبت حق تعالی همیشه متوجه به ریاضت و اتعاب بدن باشند، پس مقرر شد که کمال نفس باز بسته به نقصان بدن است.

وجه دوم: آن است که به هنگام خواب بدن ضعیف می شود تا هر حاسه از حواس از کار مخصوص خود فرماند و نفس ناطقه اندر آن حال قوی می شود تا از غایت قوت به عالم غیب عروج می کند و از حالهای بودنی پیش از بدن معلوم می کند، و این مقدمه را هیچ عاقل انکار نکرده است.

وجه سیوم: آن است که چون مردم به هنگام اشد خویش، یعنی چهل سالگی، می رسد و قوتهای جسمانی او همه روی در انحلال و انحطاط می نهد و آلات بدنی فتور و ضعف پذیرفتن می گیرد و باز قوتهای عقلی روی در کمال و ازدیاد می نهد و معارف عقلی و علوم یقینی مر او را پخته تر می شود. پس از این وجه نیز معلوم شود که کمال نفس و ضعف بدن با هم جمع می آیند و از اینجا لازم آید که حقیقت مردمان بدن نبود.

حجت سیوم: آن است که مردم بدن را و هر يك از اعضاء بدن اضافه می کند و می گوید من من و دل من و دماغ من و بدن من، و نمی تواند گفتن که من من، پس درست شود که صفت مردم که بدو اشارت است.

و چون به حجتهای یقینی و اقناعی درست شد که نفس ناطقه جسم نیست و عرض نیست بل که جوهر است، و متحیز نیست بل که مجرد است و مفارق، و او خلیفه باری است تعالی و تقدس در آنک اندر بدن تصرف می کند چنانکه باری تعالی اندر کلیت عالم، با آنک باری تعالی نفس عالم و جزء عالم نی و اندر عالم نی و خارج عالم نی، و نفس ناطقه نیز عین بدن نیست و جزء بدن نی و داخل بدن نی. و مهتر علیه الصلوة و التحیة بدین معنی اشارت فرموده است «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ».

<مبحث پانزدهم>

<در احوال نفس بعد از مفارقت بدن>

و چون حقیقت نفس معلوم شد بیاید دانستن که مر او را سه حالت است: یکی مبدأ او که بدانی

که نفس قدیم است یا حادث، اگر حادث است پیش از بدن است و یا با بدن. و دوم حالت تعلق او با بدن. و سهام معاد او، یعنی بدانی که بعد از مفارقت بدن، او باقی هست یا نی، و اگر باقی هست احوال او اندر سعادت و شقاوت چیست.

پس اینجا سه مسئله در ثبت افتاد:

مسئله نخستین اندر مبدأ نفس ناطقه

درستترین قول حکما آن است که نفس ناطقه حادث است و حدوث او با بدن است نه متقدم بر او. و برهان این مطلوب آن است که گوئیم اگر نفس ناطقه پیش از بدن موجود شده باشد واحد بوده باشد یا متکثر، و این هر دو قسم محال است. پس بودن نفس ناطقه پیش از بدن محال بود.

اما بیان آنکه واحد بودن نفس پیش از بدن محال است آن است که گوئیم اگر نفس پیش از بدن واحد بوده باشد بعد از وجود ابدان همچنان واحد بود یا متکثر شود. اگر همچنان واحد بود محال است، زیرا که لازم آید که هر جمله ابدان را يك نفس بوده باشد. و استحالت این ظاهر است، چه اگر چنین بود لازم آید که هر شخصی را از احوال جمله اشخاص نوع انسان خبر و علم بود. و نیز لازم آید که هر شخصی از اشخاص این نوع هم عالم بوند به چیزی معین و هم جاهل و هم خیر بوند و هم شریر و هم مؤمن بوند و هم کافر و این محال است، و اگر متکثر شود هم محال است، زیرا که متکثر شدن واحد محال است، چه متکثر آن بود که چیزی منفصل و مرتبط باشد مر او را از هم بگشایند آنجا تکثری و تعددی پیدا آید و این چنین در چیزی که از هیچ وجه قابل انقسام نباشد روا نبود، پس متکثر شدن او بعد از وجود ابدان محال باشد.

و اما بیان استحالت آن که نفس ناطقه پیش از بدن متکثر شده باشد، آن است که گوئیم نفس ناطقه به نوع متحد است، پس تکثر او به حسب ذات او روا نباشد. و اگر او متکثر شود یا به حسب مواد متکثر شود یا به حسب تعلق به ابدان. و این هر دو قسم پیش از بدن محال است و اما تکثر به حسب مواد محال است، زیرا که نفس ناطقه مادی نیست، چه اگر مادی بودی منقسم بودی و او منقسم نیست. و اما تکثر به حسب ابدان محال است، زیرا که بیش از آن محال است که ابدان بوده باشد و اینجا احتیاج افتد به نفی تناسخ و طریق آن مشهور است.

پس درست شد که نفس ناطقه حادث است با بدن.

و اما آنچه در خبر آمده است که «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِخَمْسِينَ أَلْفَ عَامٍ» تأویل این آن است که مراد از ارواح عقول مجردة است و نفوس فلکیه، و از اجساد موالید عالم عناصر. والله اعلم بالصواب.

مسئله دوم اندر حال تعلق نفس ناطقه با بدن

چون معلوم شد که نفس حادث است با بدن، بیاید دانستن که چون ماده بدن به کمال مزاج خود برسد و آماده شود مرقبول نور نفس را، نفس ناطقه از مبدأ مفارق به هیچ بخل و ضنت که از او بود فایض گردد و با بدن متعلق شود.

و مقام اول یعنی استعداد بدن مر آن قبول را آن است که در کلام پاک می فرماید که: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ». و مقام دوم یعنی اشتعال فتیله بدن به نور نفس، آن که می فرماید: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي».

و مثال این چنان بود که چراغی باشد در موازات شمع افروخته که تیش و تابش آن شمع بدو می رسد. چون در آن چراغ فتیله و روغن اصلاح کرده آمد بر وجهی که صالح گردد مر اشتعال را، در حال نوری از آن شمع بر ماده فتیله فایض گردد و در گیرد.

و چون نفس با بدن تعلق گیرد او چون فاعل باشد و بدن آلت او، و یا خود او چون مملک باشد و بدن مملکت او، در این حال باری تعالی اندر او قوتی پدید آرد که بدان تواند که اولیات را بداند، و این را عقل هیولانی خوانند. پس آنگاه در او قوتی دیگر پدید آید که توایی را از این عقل هیولانی استفادت کند، یا از جهت نظر و اعتقاد و این را عقل نظری گویند، و یا از جهت فعل و عمل و این را عقل عملی گویند.

پس اگر او سعید بود و عنایت ازلی او را معاونت کند، عقاید حقّه و اعمال و اخلاق بد خود را پاکیزه کند. و معنی تزکیه نفس به علم و عمل این است تا جوهر او شبیه شود به مجردات و روحانیات و این بدن بر او وبال گردد و خواهد که بکلی از او و علایق جسمانیات خلاص یابد و به جنت المأوی و فردوس اعلی که کمال انس و لذت است به معرفت ذات پاک باری تعالی و صفات مقدسه او و شناخت جواهر عقلیه برسد.

و اگر عیاذبالله بر ضد این بود یا صلاحیت خود را ضایع کند و به راندن شهوات معتکف گردد و جسمانیات معشوق و محبوب خود گیرد، چون وقت مفارقت فراز آید از محبوبات خود بکلی بازماند و در آتش روحانی حسرت تعطیل صلاحیت، جان او سوختن گیرد، «نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْقَدَةِ». أعاذنا الله منها بفضله و رحمته.

مسئله سیوم اندر آنچه نفس ناطقه به فنای بدن نیست نمی شود

و مراتب نفوس بعد از مفارقت بدن در سعادت و شقاوت چند است.

بیاید دانستن که فنای بدن مر نفس را زیان کار نیست اندر بقای او، چه نفس اندر بدن نیست. لکن بدن مرکب و آلت نفس است و فنای مرکب مر سوار را زیان ندارد و نیست شدن

آلت اندر وجود آن ذات که فعل می کرده است قدحی نیارد.

و برهان این مطلوب آن است که گوئیم نفس ناطقه جوهری است نامنقسم و نامتحیز، و از اینجا لازم آید که او فاسد و فانی نشود. زیرا که هر چه فاسد و فانی نبود، پیش از فساد و فنا، باید که قبول فساد و فنا اندر او بوده باشد، و نفس چون موجود و باقی است، و موجود و باقی از آن روی که موجود و باقی باشد نشاید که فاسد و فانی شود و الا اجتماع متضادان لازم آید، پس باید که محل آن قبول فنا و فساد عین محل وجود و بقا بود، از آن روی که وجود و بقا اند. پس مر نفس را دو چیز باشد که او از آن دو چیز مرکب بود. و ما پیدا کردیم او نامنقسم است. پس نفس را قابلیت فنا و فساد نبود، بدان سبب که او واحد و نامنقسم است.

و چون این مقدمه درست شد، گوئیم که نفس ناطقه در حال تعلق یا دانسته باشد که کمال و سعادت او اندر چیست یا ندانسته باشد، و بر هر یکی از این دو تقدیر دو قسم لازم بود. اما آنک دانسته بود که کمال و سعادت او اندر چیست یا چیزی از آن کمال کسب کرده باشد و تتمه آن را مستعد شده تا در آخرت بدورسد یا خود هیچ کسب نکرده بود. و اما آنک ندانسته بود که کمال و سعادت او اندر چیست یا ضد آنچه کمال و سعادت اوست کسب نکرده باشد. بل که ساده بود از هر دو ضد با خود ضد کمالات خود کسب کرده باشد و به نقصانها معمور گشته.

و از اینجا معلوم و مقرر شد که مراتب نفوس بعد از مفارقت بدن چهار باشد.

مرتبۀ اول مرتبۀ آن نفوس است که دانسته باشد که کمالات و سعادات او اندر چیست و آن کمال را کسب کرده باشد. یعنی دانسته باشند که سعادت نفس ناطقه در این است که به علمهای حقیقی آراسته شود و هم موجودات را چنانک هستند از وجود واجب الوجود تا جواهر عقلیه و تا نفوس مجردة تا اجرام بسیطه فلکیه و عنصریه و لواحق و عوارض هر یک را دانسته باشد و پیوند هر یک که دانسته باشند به دیگری و پیوند همه را با واجب الوجود دانسته، لکن به سبب شواغل جسمانی و اشتغال نفس به لذت آن کمالات ملذذ نشده باشند چون به موت خلاص از آن شواغل به حاصل آید کمال لذت از آن کمالات مکاتبه مر نفس را حاصل شود و به حبور و سرور و حضور و قصور خود برسد.

و حال او چنان بود که یکی را معشوق بوده باشد و از عمرها باز طالب او بوده ناگاه این عاشق در خواب شود معشوق او بیاید و در کنار او شود و آن عاشق را از آن هیچ شعور نبود ناگاه بیدار شود معشوق را در کنار خود بیند.

و اگر این نفوس چیزی از کمالات خود کسب کرده باشند و چیزی دیگر را مهمل گذاشته لکن مستعد باشند مر حصول باقی را، چون علائق زایل شود هم به سعادت بزرگ اخروی

برسند. و اما مر ایشان را به سبب آن تقصیر نوعی از عذاب و الم حاصل باشد، لکن چون اصل سعادت حاصل بود عاقبت آن الم زایل گردد و به جنت و راحت برسد که: «صاحبُ الكبيرة لا يُخلدُ فی النار». و هیچ نفس نباشد و اگر چه کامل و عالم باشد که مر او را با بدن و احوال او نوعی انس و الف نبوده باشد بعد از مفارقت. هم بدان التفاتی اندک داشته بود و به سبب آن التفات مر او را نوعی از الم و عذاب حاصل بود. چنانک در کلام پاک می فرماید: «وإن مِنکُم إلا واریدُها، کانَ علی رَبِّکَ حَتَمًا مَقْضِیًّا».

و مثل این چنان بود که یکی را در شهر و منزل خود احوالی شوریده بود. ناگاه او را مفاجا به اقلیمی دور برند و مُلک آن اقلیم بدو دهند، هر چند او به ملک آن شادمان بود، لکن نی آنک او را التفاتی به شهر و منزل و اولاد خود نبود تا چون روزی چند بر آید او حال و منزل و اولاد خود فراموش کند که: «ثُمَّ نُنَجِّی الذِّینَ اتَّقَوْا».

مرتبۀ دوم مرتبۀ آن نفوس است که دانسته باشند که کمال ایشان اندر چیست و لکن تقصیر کرده بوند و صلاحیت را ضایع گذاشته و ناقص از بدن مفارقت کرده، لاجرم بعدالموت در عذاب و الم مخلد باشند، ابد الآبدین و دهر الداهرین، که: «وَنَذَرُ الظَّالِمِینَ فِیْهَا جَثِیًّا».

مرتبۀ سیوم مرتبۀ آن نفوس است که ندانسته باشند که کمالات انسان اندر چیست و به ضد آن کمالات هم موصوف نشده باشند. بل که ساده خالی بوند از هر دو ضد، چون نفوس نارسیدگان و ابلهان که ایشان از عذاب مرتبۀ دوم خالی باشند. چه ایشان کمالات خود را ندانسته اند تا از فوات آن متألّم شوند و به اضداد آن کمالات نیز موصوف نیستند تا عذاب جحود و انکار مر ایشان را لازم آید. پس ایشان را میان بهشت و دوزخ جای باشد، چنانک از حال اصحاب اعراف دانسته شده است، و مر ایشان را نیز به حسب اصل استعداد نوعی از راحت بود، چنانک خواجه علیه السلام فرموده است که «أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلْه».

مرتبۀ چهارم مرتبۀ آن نفوس است که ندانسته اند که کمالات ایشان اندر چیست و به ضد آن کمالات خویشتن را موصوف کرده اند. و از حقّ و خیر بکلی اعراض کرده و هر آینه این طایفه اهل عذاب مخلد و الم مضاعف خواهند بود.

نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الْكُفْرِ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَالزَّيْغِ بَعْدَ الْهُدَى، وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا كَثِيرًا كَثِيرًا.

پس شیخ ختم حمد و ثناء حضرت کبریا، بر ابداع انواع موجودات و ایجاد اجناس کاینات، به دعا کرد و گفت: ای پرورنده ما به رشح وجود، و ای بر کشنده اسباب و علل ما به فیض جود، ترا خواهیم و سخن از تو گوئیم، حرکات ما از تو، و ممکنات ما هم به تو، اعتماد ما

بر تو، وابتدا و انتهای ما همه به تو. ما را از دایرهٔ حیرت به خط مستقیم هدایت خود بیرون آر، و از سایهٔ غفلت به آفتاب عنایت خود راه ده، و پردهٔ شک و حجاب شبهت از پیش بصر و بصیرت ما بردار، و به فیض جود و کمال رحمت خود ما را به ما بمگذار، و شریفترین درود و آفرین به نهندهٔ شریعتِ بازپسین محمد رسول الله و خاندانش و یارانش برسان. والحمد لله رب العالمین و الصلوة علی صاحب الشریعة محمد و آله الطاهرین.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی