فصوص فارابی

ترجمه و توضیح بقلم علا محسینی آشتی

ناشر: کتابفروشی آیت اصفهان

چاپ اول

مرداد ۱۳۳۹

حق چاپ محفوظ

بها ۲۰ ریال

از همین مؤلف

آنچه بچاپ رسیده :

۱ ـ منطق

۲ ـ نقد معانی (در صنعت نظم ونثر پارسی)

۳ ترجمه فصوص فارابی

آماده برای طبع

۱ ـ نقد فلسفه

۲ ـ نقد بیان (در صنعت نظم ونثر پارسی)

۳ ـ نقد بدیع (در صنعت نظم ونثر پارسی)

٤ ـ نقد عروض فارسی (بااوزان سخن منظوم)

٥ ـ رساله مهمات نحو

٦ ـ ترجمه نجوم خاتون‌آبادی باتعلیقات وحواشی

۷ ـ ترجمه تاریخ وفیات الاعیان ابن‌خلکان جلد اول

تاریخ
۲۰
۵
۵

فصوص فارابی

ترجمه و توضیح بقلم غلامحسین آهنی

اسکن شد

ناشر: کتابفروشی تائید اصفهان

چاپ اول

مرداد ۱۳۳۹

حق چاپ محفوظ

بهاء ۲۰ ریال

چاپخانه پروین اصفهان

معاونت کتابخانه ملی
مبادله و اهدا
غیرقابل خرید و فروش

بسمه تعالی

نمیدانیم چند هزار سال یا چند صد هزار سال است بشر بر روی این کرهٔ خاکی زندگی میکند و نمیدانیم از چه روزگاری دربارهٔ رازهای آفرینش باندیشه پرداخته‌است .

شاید آنگونه که برخی دانشمندان پنداشته اند قاره هایی در روزگاران گذشته بزیر آب یا خاك فرو رفته اند و مردم آن با همه دانشها و آگاهیها که با رنجهای تابفرسا و تلاشهای پی گیر یافته بوده نابود و پنهان شده انـد و دو باره این گل سر سبد هستی که آمیخته ای از ناتوانی و توانایی است و او را بر ترین آفریده ها مینامند با کوششها و تلاشهای خستگی نا پذیر خود راههایی را که بروزگاران دراز نیاکان دور و نزدیك او پیموده و هموار کرده بودند اما نشانه ای از آنها نمیدیده از سر گرفته ، با هزاران جان کندن از نو پیموده و هموار ساخته است .

آری‌همهٔ اینها را نمیدانیم !

نه تنها از آغاز و انجام جهـان نا آگاهیم و (اول و آخر این کهنه کتاب افتاده است) . از آغاز و انجام انسان هـم آگاه نیستیم . آنچه میدانیم اینستکه آدمی زاده بظاهر از خاك برمیخیزد و دوباره بآغوش این مادر مهربان یا نا مهربان خود باز میگردد .

پیش از زاده شدن چه بوده است ؟ پس از مرگ چه خواهد شد ؟ . نمیدانیم ! .

هدف از این زادن و رنج کشیدن و مردن چیست ؟ نمیدانیم !

آیا جهان هدفی عالی دارد و از ین زادن و مردنها و از بود و نابود شدن ستاره ها و کهکشانها و جهان ها آفریدگار بزرگ مقصودی دارد ؟ آیا بگفتهٔ افلاطون این جهان و هر چه بدان وابسته است سایه ای است از جهان معنوی (مثل) یعنی آن جهان خالی از رنج و نادانی و خوشبختی انسان در همانند ساختن خود با جهان (مثل) و آماده کردن روان خویش برای بازگشت بآن جهان است ؟ یا بگفتهٔ (ذیمقراطیس) و (اپیکور) جز اتمهای مادی ، هستی دیگری نمیتوان در پندار آورد ؟ آیا بدبینی (شوپنهاور) را باید پذیرفت و جبری رنج آور را برجهان حکمفرما دانست ؟ ویا همچون (لایب نیتز) باید باور داشت که این جهان بهترین جهانهای ممکن است و همه چیز آن پیوسته رو ببهبودی است ؟ و یا مانند (ولتر) باید (لایب نیتز) را بباد مسخره گرفت و کتاب (کاندید) را شاهکاری بیمانند دانست ؟

آیاباید تمثیل خردمندانه‌ای را که دانشمند فرزانه (ارنست رنان) فرانسوی در این باره آورده است (جهان همچون ظرف آبی است بر سر آتش نهاده و در میان دو حد معین از درجه حرارت یعنی مدتها پس از بر سر آتش نهادن ظرف و پیش از بجوش آمدن آب موجوداتی و از جمله انسان در درون آن ظرف جامهٔ هستی میپوشند و میمیرند . پس هر چه در بارهٔ آغاز و انجام آن بیندیشند

بیهوده است) پذیرفت ؟ (۱)

اگر اندکی انصاف داشته باشیم باید بگوییم هیچیك ازاینها را نمیدانیم و آنچه را راز آفرینش مینامند (چه‌باین معانی باشد که یاد آوری شد و چـه مقصود دیگری از آن در نظر باشد) بر ما پوشیده است

بگفتهٔ خردمندان پیشین : « کسانیکه مؤید من عندالله‌هستند بنفوس قدسیه » آنچه باید دانست میدانند . این گفته را آدمی از راه دل ومنطق‌عواطف و ایمان‌میپذیرد . اما چگونه میتوان باورهای دلرا بصورت منطق نظری در آورد ؟

شاید چنانکه بعضی گفته اند منطق دل بسی نیرومند تر و ارجمند تر از منطق خرد باشد . اما ما اکنون بآن کاری نداریم ، نه نگارنده خود را شایسته وارد شدن در این بحث میداند ، و نه میخواهد در جهانی که برتر از اندیشهٔ او و دیگران‌است بخیالبافی بپردازد و بیهوده سرایی آغازد وهمچون خامان ندانسته‌سخن از حال پختگان گوید .

در اینجا سخن‌از پای چوبین‌استدلالیان است و راه خردوقیاس و استقراء و تمثیل و آنچه بیگفتگو است این استکه از این راه و از راه دانش عادی بشری راز آفرینش گشوده نشده است

---

(۱) این تمثیل را قرنها پیش از (ارنست رنان) مولانا جلال‌الدین رومی با بیانی بسیار رساتر در شعر زیر روشن ساخته است

پشه‌کی داند که این باغ از کی است
در بهاران زاد و مرگش در دی است

آری :

اسرار وجود خام وناپخته مانده است وآن گوهرشریف ناسفته

اسرار ازل را تو و من ندانسته ایم

راز این پرده از دیدهٔ زاهد خود بین نهان است و نهان خواهدماند

کسانیکه در جمع کمال شمع اصحاب شده اند از این شب تاریك راهی بیرون نیافته بلکه فسانه هایی گفته و در خواب رفته‌اند

هستی افقی بس تاریك است و جز نقطهٔ نورانی شك در این افق تیره فروغی نیست

مغز کوچك انسان راز جهان بزرك را در نمییابد ، معمای هستی گشودنی نیست

با کمك این سخنان و هزاران هزار کنایه و ضرب المثل و کلمات قصار دیگر مردمی دانشمند از نادانی انسان گفتگو کرده و بر ناکامی خود در راه آگاهی و بصیرت اشك حسرت ریخته اند و با توجه بناتوانی خود آدمی دانشمندان سده های نوین بررسی درمسائل ماوراء طبیعت را کاری بیهوده دانسته اند . فلسفه انتقادی (کانت) و فلسفهٔ ثبوتی (اگوست کنت) و فلسفه پراگماتیسم (ویلیام جیمس) و بسیاری از مکتبهای فلسفی دیگر تلاش انسان را برای دریافت حقیقت هستی ، راز آفرینش ، بررسی در ماوراء طبیعت ، و بعبارت دیگر کوشش آدمی را در جستجوی علت فاعلی و علت غائی جهان بیجا پنداشته اند

شاید کمال دانایی انسان در این باشد که، بنادانی خود پی‌برد

و شاید دانای واقعی کسی است که از نادانی خود آگاه باشد و از اینرو باید براستی باور داشت که سقراط از همهٔ فیلسوفان سده های نوین و مخالفان فلسفه ماوراء طبیعت پیشرو تر بوده است چه او بمدعیان دانش چنین میگفته‌است: «من و شما نادانیم و بیهوده مرا دانا میخوانند، تنها یك فرق با هم داریم و آن اینستکه من میدانم که نمیدانم و شما از نادانی خود نا آگاهید و اگر دانایی بچنین‌معنی باشد البته من داناهستم چه، از نادانی خود براستی آگاهم».

۲٤قرن‌از روزگار سقراط میگذرد وشایدسخنی خردمندانه‌تراز آنچه‌در این باره او گفته است تاکنون‌زبان‌بشری ببیان نیاورده باشد.

براستی چون آدمی این گفتار پدر دانش و فلسفه و اخلاق را با ادعاهای نابخردان و کودکانیکه چون خوشه ای نا چیز از خرمن دانش چیدند چنان سرمست میشوند که سر از پا نمیشناسند میسنجد بحیرت میافتد و اگر اندکی از خرد بهره مند باشد بروشن میگردد که هر که بیشتر ادعای معرفت دارد نادانتر است و آنکس که با فرا گرفتن معلوماتی کم یا بسیار خود را گم میکند چهار پایی است کتابی چند بر او بار شده و جهل از علم او بسیار پسندیده تر است.

نا بخردانه‌تر از ادعای مدعیان معرفت، سخن من وهمانندان من است که چون شنیده ایم دانشمندان پیشین کمال انسانی را در اعتراف بنادانی خویش پنداشته‌اند اظهار نادانی میکنیم، ما هیچگاه درجستجوی دانایی نبوده ایم تا دریابیم میتوان باین سرمنزل رسید یا نه، این‌تقلیدی است، بیجا از گفته‌های دیگران و شاید باینوسیله میخواهیم بگوییم بالا ترین دانشها را فرا گرفته ایم چه! «دانسته‌ایم

که نمیدانیم» دراین باره این سخن حکیمانه و خردمندانه بیادمیآید :

کار دانا است عیان دیدن نادانی خویش

هر کسی را نرسد : « گفتن من نادانم »

بهر حال دانش بشری محدود است و طبیعت و نادانسته های آن نامحدود ، آنچه اکنون آدمی میداند اگر با دانسته های ۳۰قرن پیش او سنجیده شود بسیار است و اگر با نادانسته های وی هم تراز گردد بسیار نا چیز .

از سوی دیگر آنچه بدانستن آن موفق گردیده در زمینهٔ دانش است و دانش بمعنی‌امروز (چگونگی) را میجوید نه (چرایی) را ، پدیده هارا بررسی میکند وباصل و فصل جهان هستی و علت‌العلل کاری ندارد و در این زمینه یعنی‌بر رسی فلسفه ماوراءِ طبیعت براستی نمیتوان گفت آدمی یك گام پیشتر و بیشتراز زمان‌سقراط وافلاطون برداشته است .

بنا بملاحظات بالا بود که در دورهٔ نوین یعنی از قرن هفدهم ببعد دسته ای از خردمندان با فلسفه ادبی که قرن ها اشرف علوم بحساب میآمد از در جنك در آمدند و آنرا از دایرهٔ دانشها بیرون دانستند و صرف عمر را در آن جایز نشمردند و برای استوار داشتن نظر خود دلیلهایی آوردند که همه را میتوان در دو دلیل‌خلاصه کرد یکی اینکه با همهٔ تلاشهاو کوشش‌ها بشر در مسائل ماوراءِ طبیعت تاکنون رازی از آن را نگشوده است و دیگر آنکه توانائی گشودن رازهای آفرینش با مسائل ماوراءِ طبیعت را ندارد

و اکنون که چنین است آیا باید از اندیشه در بارهٔ این رازها

چشم پوشید؟ و آیا میتوان از همهٔ افـراد بشر این چشم پوشی را انتظار داشت ؟

باین پرسش چند گونه پاسخ مثبت و منفی داده شده است . و ما تنها بخلاصهٔ یکی از پاسخها که از نـوشته ها و گفته های برخی از خردمندان روز گار نوین استنباط میشود میپردازیم :

اینان این نکته را بدرستی دریافته اند و باور دارند از آن گاه که دانشمندان توجه خود را از فلسفه ماوراءِ طبیعت بسوی طبیعت گرداندند و از (چرایی) متوجه (چگونگی) شدند و بجای بحث از علل فاعلی و غائی در چگونگی پدیده ها بر رسی کردند . دانش و تمدن بشری پیشرفت حیرت انگیزی کرد و چه بسا در قرن ما پیش آمده که در مدت یکهفته باندازهٔ یك قرن از روز گار دیرین بشریت بسوی تمدن و تـرقی (در زمینه دانش ها) پیشرفت کرده است و بنابراین در درجه نخست باید از این راه رفت و دانشها را با روشهای نوین پیش برد و بسود آدمیان از آنها بهره بر گرفت . پس بگمان اشرف بودن علم ماوراءِ طبیعت نباید مردم خود را در وادیهای وهم و خیال سر گردان کنند و ازجهان حقایق دور افتند ویکی از برتریهای فلسفهٔ جدید بر فلسفهٔ قرون وسطی همین موضوع است .

اما دو دلیل مخالفان فلسفه اولی را کافی نمیدانند زیرا دلیل نخست را نمیتوان قطعی دانست چه بهیچوجه نمیتوان مدعی شد که آنچه را اکنون نفهمیده هیچگاه نمیتوانیم فهمید . در بسیاری از راهها ، سالها و قرنها بشر کوشید و بجایی نرسید اما در پایان روزی موفقیت بهرهٔ او گردید . بیشتر پیشرفتها و ابتکارها و اختراعها از

همین قبیل است .

سالها است بر گزیدگان جهان دانش بدنبال کشف علت و داروی بیماری سرطانند . آیا حل نشدن این موضوع دلیل آنست که از کوشش در این راه باز ایستند ؟ هر چند این تلاش در زمینهٔ علوم مثبت است و از راه روشهای علمی بعمل میآید و البته با تحقیقات ماوراء طبیعت فرق بسیار دارد اما چه کس میتواند بیقین بگوید در زمینهٔ فلسفه اولی هر کوشش بیهوده است و برای همیشه بیهوده خواهد ماند ؟

اما دلیل دوم هم قطعی نیست چه از کجا میتوان بیقین دانست بشر توانایی درك راز آفرینش را نداشته باشد ؟ و اگر امروز ندارد از کجا فردا پیدانکند ؟ و بویژه مطابق نظریه تکاملی (که بمادی گری نزدیکتر است و با روش علمی بتحقیق میپردازد) چگونه میتوان مطمئن بود که مغز کوچك و ناتوان بشر کاملتر نشود و برای دریافت راز آفرینش آماده نگردد ؟

باز این دانشمندان میگویند گذشته از این بحث های منطقی تا آنگاه که در گذشته سراغ داریم آدمیان از دانا و نادان همه میخواسته اند از راز آفرینش آگاهی یابند و هیچکس نمیتواند از این (عطش ادراك) یا (تمایل عالی حقیقت جویی) جلوگیری کند . همیشه آدمیزاده بحکم فطرت میخواسته است بداند از کجا آمده است و بکجا خواهد رفت ؛ مبدء و معاد چیست و کجا است و راز آفرینش کدام است ؟

نادانترین مردم با زبان خود میگوید : « ایکاش از کار دنیا

سر در میآوردم » و مغز متفکر قرن بیستم (مترلینگ) نیز همهٔ ناله وفریادش از این (سردر نیاوردن) است و با کمال نومیدی وافسردگی میگوید : « گاه میخواهم بروم و سرم را بدیوار دنیا بکوبم شاید خداوند بزرك برمن رحم آرد و رازگیتی را برای‌من روشن‌سازد . . اما افسوس که این خواست هم عملی نیست زیرا دنیادیوار ندارد . »

شایدبانگیزهٔ همین (عطش ادراك) بوده است که از باستانترین روزگاران بسیاری از برگزیدگان بشر در راه‌بی‌پایان تحقیق ، براه پیمایی پرداخته و در شبی تاریك بهرسو گام برداشته اند . هر دسته راهی‌اختیار کرده و هر گروه روشی برگزیده‌اند و ازاینرو اندیشه‌ها و عقیده های گوناگون و گاه متناقض پیدا شده است .

حکیمان خواسته انـد از راه استدلال و منطق عقل بمقصود رسند . و اگر بجایی نرسیده اند کمال بی انصافی و بی‌شرمی است که بجای نرسیدگانی همچون ما که هیچ تلاش و کوششی در این راه نکرده ایم بر آنان خرده گیری کنیم و آنانرا خیالباف و وهم پرست بشماریم .

اگربزرك مردی‌همچون مولاناجلال‌الدین‌رومی پای استدلالیان را چوبین و آنرا سخت بی تمکین میداند چه ربطی بمن و همانندان من دارد ؟ شاید او همچون کسی استکه بقله سر بفلك کشیدهٔ مقصود رسیده و سرگشتگانی را مینگرد که بیرون از راه تلاش و کوشش هستند و بآن جایگاه بلند با گامهایی که در بیرون راه بر میدارند نمیتوانند رسید ، آنگاه با مؤثر ترین بیان میگوید : «خرد دراین‌ره ره بین نیست و فخر رازی هم نمیتواند راز دار دین باشد » .

اما ما که در کودکانه ترین اندیشه ها گرفتاریم ، ما که رنك لبـاس و اطوی شلوار را حقیقت میپنداریم ، ما که اگر رنك پرده متناسب با رنك اطاق نباشد (تازه ملاك این تناسب را هم بتقلید فرا گرفته‌ایم) گمان میکنیم جهان زیر و زبر شده است و ما که سراپا کودکی و نادانی‌هستیم آیا حق داریم (فخررازی) را مورداستهزاء و سخریه قرار دهیم ؟

مولانا جلال الدین آن بزرك مردیستکه بدون گفتگو درشرق و غرب ، در میان حکماء و عرفا و شعراء وخردمندان همانندی‌برای اوبچشم نمیخورد . این‌را من نمیگویم ، یکی‌از بزرگترین‌متفکران غرب میگوید : « در خاورزمین بزرگمردانی هستند که برای هریك میتوانیم همانندی در باختر نشان دهیم . مثلا فردوسی را با هومر ، هوگو را با سعدی ، دانته را با خیام میتوان مانند ساخت . اما مرد یگانه ای در سرزمین خاور هست که مانندی برای آن نمیتوانیم در جهان خودمان نشان دهیم و آن مولانا جلال الدین رومی است » .

آری چنین مـردی اگر حکمت یونان را برای درك حقیقت زندگی و راز آفرینش و کمال معنوی کافی نداند شاید از آنجهت است که در جهانی بر تر از آن جای گرفته است . اما ما که یك لحظه‌هم بدرستی و واقعیت نخواسته‌ایم چیزی بفهمیم و گامی فراتر از طبیعی ترین خواسته های حیوانی بر نداشته ایـم هر چه در این زمینه بگوییم نشانهٔ کوری و نادانی ما است .

بهر حال دانشمندان بزرك یونان و ترجمانهای خرد منـد و بزرگوار آنان در خاور زمین همچون فارابی و ابن‌سینا و ابن رشد و

دیگران در کشف حقایق جهان و رازآفرینش راه استدلال را برگزیده و باپای خرد گام برداشته‌اند و چنانکه گفتیم اگر بجایی نرسیده‌اند خرده گیری بر آنان نادرست و نارواست. چه اینان بدون گفتگو راهنمایان اندیشهٔ بشر و پیشوایان دانش انسانی بوده اند.

جهان علم و دانش باختر هرچه دارد بی گفتگو سرچشمه اش را باید در وجود حکیمان بزرگ یونان و فیلسوفان عالیقدر اسلام و ایران جستجو کرد و این مطلبی است که هر کس اندکی با تاریخ علم و فلسفه و تربیت آشنا باشد آنرا بخوبی میداند تا آنجا که یکی از مهمترین علتهای پیدایش دورهٔ تجدد علمی و ادبی (رنسانس) اروپا را انتشارمتون و ترجمه‌های آثار گرانبهای فارابی و ابن‌سینا وابن‌رشد در اروپای غربی دانسته اند (۱) اما از سوی دیگر این را هم باید دانست که ناروا‌تر و نادرست‌تر از خرده گیری بر خردمندان پیشین اینستکه در قرن بیستم یعنی قرن علوم مثبت و تحققی کسی بگوید آنچه آنان گفته اند درست است و تردید و تغییر در آن روا نیست.

برخی چنین میاندیشند که اگر در تحقیقات علمی گذشتگان تردید روا داریم بزرگی آنانرا انکار کرده‌ایم. این موضوع که‌هنوز در خاور زمین و بویژه در برخی کشور های عقب افتاده مورد بحث

---

(۱) اگر گفتیم خردمندان از راه استدلال بجایی نرسیده‌اند در زمینهٔ فلسفهٔ ماوراء طبیعت و پی بردن برازآفرینش است و گرنه در میدان پهناور علوم شك نیست که تنها خرد و استدلال صحیح منطق فرمانروای مطلق است و گذشتگان از دانشمندان یونان و اسلام میراث گرانبهایی در این زمینه برای آیندگان بجای نهاده‌اند وسررشتهٔ تحقیق علمی راآنان بدست‌داده‌اند بدیهی است در زمینهٔ تحقیقات علمی هم چنانکه در همین مقدمه یاد آوری میشود نباید پنداشت که اندیشهٔ گذشتگان تغیر ناپذیر است.

و گفتگو است دیر زمانی است در جهان دانش و معرفت حل شده است . امروز پایهٔ علم را بر اساس تحقیق میدانند نه تقلید . هیچ قضیهٔ علمی را نمیتوان از آنرو که دیگری گفته است درست دانست (هر چند گوینده بزرگترین دانشمندجهان باشد) . بزرگترین ضامن پیشرفت علم ، آزادی در تحقیق است . برای تقلید در دانش جایی باز نیست . اگر این اندیشهٔ نا بخردانه را بپذیریم باید بیشتر پیشرفتها و ابتکار هایی که در دانش بشری پدیدار گردیده است انکار کنیم چه همهٔ آنها مخالف نظر گذشتگان است .

ارسطو خود بزرگترین درس را در این زمینه بدانش پژوهان جهان داده است زیرا او نخستین کسی استکه با استاد خود افلاطون که او را بسیار عزیز و گرامی میداشت اختلاف نظر علمی پیدا کرد و آراء استاد را بباد انتقاد گرفت و گفت : « افلاطون را دوست میدارم اما حقیقت را گرامیتر از او میشمارم » .

ایکاش کسانیکه خود را پیرو ارسطو میدانستند و قرنها گفته‌های او را تغییر ناپذیر میپنداشتند این سخن گرانمایه استاد را آویزهٔ گوش کرده بودند !

و ایکاش برخی از دانشمندان دورهٔ تجدد اروپا که بر ارسطو خرده گیری کردند لبهٔ تیز تیغ انتقاد خود را متوجه پیروان نادان او میکردند که سخن حکیمانه استاد را در نظر نگرفته بودند !

از هدف دور نیفتیم . اشتباه گذشتگان در قضایای علمی بهیچوجه با بزرگی و نبوغ آنان منافی نیست . چه در این زمینه باید عامل زمان را در نظر گرفت . اگر صحت گفتار را نشانهٔ بزرگی و نبوغ بدانیم باید

یك کودك دبستانی جهان امروز را از ارسطو و ابن سینا بزرگتر بشماریم. چه این کودك نوآموزمیداند زمین بدورخورشید میگردد واین‌درست‌است‌در صورتیکه آن دو نابغه میپنداشتند خورشید بدور زمین میگردد و این نادرست‌است . آری باید عامل زمان را از نظر دور نداشت . باید اندیشید اگر ارسطو و ابن سینا در این روزگار بودند چگونه میاندیشیدند ؟

رفته رفته سخن بدرازا کشید نگارنده آنگاه که برای نگارش‌این مقدمه خامه بدست گرفت نظر نداشت تا این اندازه زحمت افزا گردد و شاید برخی گمان کنند بسیاری از آنچه نگاشته آمد با موضوع کتاب « فصوص‌فارابی » مناسبتی ندارد اماخردمندان در مییابند که‌آنچه نوشته شدمقدمه بود برای خوانندگان کتاب گرانمایهٔ فارابی. چه‌یکدسته از اینان (یعنی هواخواهان علم کلام و فلسفه‌قدیم) چنین خواهندپنداشت که آنچه در این کتاب نوشته شده است (وحی منزل) میباشد و قابل انتقاد نیست‌این دسته باید بدانند که‌بگفته و نوشتهٔ هیچ گوینده ودانشمند نباید با این نظر نگریست ، اندیشه های بزرگترین مغزهای متفکر قرن بیستم هم قابل انتقاد است . دستهٔ دیگر هم چون توجه میکنند که‌بسیاری از مطالب این کتاب با علم امروز سازگار نیست یادانش آزمایشگاهی نمیتواند بتأیید آنها بپردازد خواهند پرسید که از ترجمه و انتشار آن چه سود بدست میآید پاسخ این‌دسته هم هرچند از لابلای صفحه‌های‌پیشین همین مقدمه پدیدار است اما دو نکته را باز در اینجا بر آنچه روشن شد میافزایم یکی آنکه باین معنی بیشتر میراث فرهنگی شگرف جهان کهن ناسودمندخواهد بود زیرا بجزاصول‌ریاضیات‌و بخشی از قوانین‌اخلاقی باقی اندیشه های علمی بشر زیر و رو و دگرگونه شده است و دیگر آنکه

یکی از ارزنده‌ترین سود های مطالعه و بررسی آثار علمی گذشتگان بدست‌آوردن تاریخ‌علوم و بویژه تاریخ تحول اندیشه های بشری است باتوجه باین‌نکته که اگردانش بشری پیشرفت کرده است دانشمندان پیشین و اندیشه های (هرچند قابل انتقاد باشد) آنان دراین پیشرفت سهم بسزایی‌داشته‌اند .

در بارهٔ شخصیت ارجمند و جهانی فارابی و کتاب گرانمایه «فصوص » او اکنون سخنی شایستهٔ این مقام ندارم چه بحث در این مورد از حوصلهٔ این مقدمه بیرون است و از سوی دیگر بضاعت علمی من براستی برای این کار کافی نیست . اما باید دانست که حق این نابغهٔ بزرك و پیشوای حکمای شرق و بنیاد گزار فلسفهٔ اسلامی و بزرگترین ترجمان حکمت عظیم یونان، در خاور زمین‌ادانشده‌است و باید دانشمندان ارجمند این وظیفه خطیررا بانجام رسانند.

ابو نصر فارابی کسی استکه او را پس از ارسطو (معلم اول) بحق (معلم ثانی) خوانده اند و پس از وی نیز کسی با لقب (معلم) نامیده نشده‌است‌وشخصیت بزرك‌و دانشمندارجمندی همچون‌شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا او را ستوده و آشکارا اعتراف کرده است که اگر برساله‌های او دسترسی‌نیافته بودبرخی مسائل برای‌وی‌لاینحل میماند.

کتاب (فصوص) را هم اهل فن و خرد مندان درمیابند که شاهکار استاد و بیشتر مباحث آن مربوط بمسائل ماوراء طبیعت است که ازنظر فلسفه (مشاء) مورد بحث قرار گرفته و بدیهی استکه فارابی نخستین و بزرگترین نماینده و ترجمان فلسفهٔ « مشائین » در خاور زمین بحساب آمده است .

برخی از محققان گمان کرده اند که فلسفهٔ (مشاء) کمتر با روح شرقی سازگار است و گفته اند که شخصی همچون (ابن‌سینا) که از بزرگترین پیروان ارسطو و از نخستین هواخواهان‌منطق عقلی‌و استدلال است دراواخر عمرمتوجه فلسفهٔاشراق وعرفان فلسفی گردیده و با زبان حال میگفته است « اوراق را باید از استدلالهای خشك فلسفی شست زیرا درس عشق را در دفتر نمیتوان یافت» و باز گفته‌اند در کتاب (حکمةالمشرقیه) که متأسفانه جز مقدمه و مختصری از بحث منطقی آن چیزی باقی نمانده آراء (مشائی) خود را تعدیل کرده است و از نظر او در باره عقول و درجات آنهاو حصول معرفت و وصول بحق نیز جنبهٔ اشراقی و عرفانی هویدا است .

از نظر کوتاهی بمطالب کتاب فصوص و بویژه فص‌های (۱۵ تا ۳۰) و برخی از فص‌های (٤٦ تا ٦٥ معلوم میشود که ابونصر فارابی مقدم مشایین در مشرق ؛ و امام حکمای استدلالی نیز گاهی از گام برداشتن با پای چوبین استدلال خسته میشود و بدامن اشراق و شهود و عرفان چنك میزند یا دست کم استدلال مشائی را با ذوق اشراقی در میآمیزد .

در اینکه خاور زمین مرکز فلسفه های اشراقی و عرفانی و جایگاه‌عشق و شور و جذبه بوده است سخنی‌نیست . اما تأثیر افلاطون و نو افلاطونیان در این قسمت و سهم بسزای اندیشه های مخصوص شرقی و تأثیر مذاهب خاور زمین در این زمینه موضوعی است که باید محققان بآن (بیش از آنچه تاکنون بآن پرداخته شده است) بپردازند ومن بهمین اندازه بس میکنیم که بگوییم براستی هیچ فیلسوف و

حکیم و خردمند ایرانی را نمیتوان یافت که از استدلالهای خشك عقل و منطق نظری خسته نشده و با زبان شعر وادب گاهی بآن نتاخته باشد .

استاد علامه و خاورشناس بزرگوار آلمانی (هرمان ا الدنبرگ) میگوید : « آنجا که بجای اندیشهٔ محدود و دقیق ، احساسات ، رنجها ، آرزوهای قلبی باید با کمال سادگی بیان شود پیدایش آثارحیات محسوس میگردد و گل زندگی یعنی شعر میشکفد »

این گفتهٔ خردمندانه که‌خردرا ناخرسند نمیسازد اما دل را میرباید در بارهٔ خیام و ابن سینا و فارابی و همهٔ دانشمندان و بزرگان ایرانی و اسلامی صادق است و دراز کردن سخن در بارهٔ آن هرچند دلپذیراست اما مناسب این مقام نیست

این است ، پیشوای استدلالیان ، و امام مشائین در خاور زمین ، و هوا خواه جدی منطق و استدلال ، هرچند درحصول کتابهای خود آنچه را (اسرار وجود) میباید باقیاسهای برهانی و با برهانهای (انی و لمی و با استدلالهای منطقی حل کرده وهمهٔ شرایط منتج و عقیم بودن اشکال قیاس را درنظر گرفته و نتیجه را بصورت اصلی مسلم ادا کرده است اما چون بدرون خود پرداخته ، احساسات وآرزوهای خود را از آنهمه تلاش خرد ، ناخرسند وناآرام یافته واین رباعی راکه بوی منسوب است‌سروده وآنچه‌را که خود با کمال صراحت گفته و بدلیل عقل و با نیروی‌استدلال استوار کرده ناگفته واستوارناشده بحساب‌آورده است :

اسرار وجود خام و ناپخته بماند وان گوهر بس شریف ناسفته بماند
هر کس بدلیل عقل چیزی گفته آن‌نکته که‌اصل‌هست‌ناگفته‌بماند(۱)

۱ـ نسبت این‌رباعی بفارابی‌قطعی‌نیست چون بدیگران هم نسبت داده‌اند . اما مسلم‌است که زبان حال بسیاری ازدانشمندان‌ایران وازجمله فارابی‌را میرساند

اما دربارهٔ مترجم فاضل و شرافتمند و عفیف کتاب (فصوص) آقای غلامحسین آهنی نمیخواهم باغراق گوییهای معمول برخی ازمقدمه نویسان دست یازم. چه خوشبختانه احتیاجی باین کار نیست و بمصداق گفته شیخ بزرگوار « گل آنست که خود ببوید نه آنکه عطار بگوید » هر کس با آقای آهنی برخورد کند و دیدهٔ انصاف بگشاید بوی گل دانش را میشنود وعلاقهٔ بکار وفعالیت وتحقیق علمی را دراین جوان پارسا مینگرد . خود ایشان گواهند که من بارها بصراحت اعتراف کرده ام که در بیشتر علوم ادبی و فلسفی حق اینست که ازوجودشان مستفید باشم وچون اگر براستی بضاعتم درعلم بسیار مزجاة است اما خدارا شکر میکنم که اندکی انصاف دارم . گاه که آقای آهنی درخواست کرده اند برای نوشته های ایشان مقدمه ای بنگارم خودراشایسته اینکار نیافته و از اینرو شانه خالی کرده‌ام چه برحسب معمول باید افضل برنوشتهٔ فاضل مقدمه نویسد ، و در نوشتن این مقدمه‌هم شرم حضور بنده سهمی داشته است.

اگر کسانی این گونه اعتراف‌را حمل بر ریاکاری یاخفض جناح مفرط کنند آزادند . من خود شادان وسرفرازم که راست میگویم ، خود را فریب نمیدهم وحاضرم بفضل دیگران معترف گردم

برای بنده بسی روشن است که درجهان علم و ادب آیندهٔ روشنی در انتظار آقای آهنی است و ترجمهٔ صحیح ورسای کتاب دشوار علمی وفلسفی (فصوص) نوید دهندهٔ این آینده روشن است .

اصفهان ـ خرداد ۱۳۳۹ شمسی

بدرالدین کتابی

پیش گفتار

این کتاب فصوص الحکم، یکی از کتب مهم فلسفه، و از تألیفات ابو نصر فارابی است. ابونصر، در این کتاب بعد از اثبات واجب الوجود، بتوحید و بساطت و تجرد، ذات او پرداخته. وزان پس بعقل و نفس و دیگر موجودات، و تناهی مادیات، و عدم تناهی مجردات، روی‌آورده است.

ابونصر، بزودی از این‌بحث فراغت‌جسته، باثبات قوس‌صعودی و نزولی میپردازد و در پیدایش قدرت و علم و جهان‌خلق و امر وقلم و لوح و روح وکلمهٔ کن و مجردات و عرش وکرسی و دیگرآسمانها و هیولای عناصر و بسائط و مرکبات و ذکر و تسبیح موجودات و برون آمدن و رستن آنها از علایق ماده و توجه بمبدء اول و عالم‌امر سخن میگوید. و دو باره باثبات صانع راههای دیگر پیش گرفته، ببرهان انی و لمی موضوع مورد بحث را بپایان میرساند.

ابونصر کمال نفس انسان را در این دانسته، که بفهمد کنه حق اول را نمیشودشناخت ونهایت شناسایی اوبآنستکه دانسته گردد که شناخته نمیشود، و ادراك آدمی توانا نیست که او را درك کند.

ابو نصر میگوید: عقل میتواند از مرتبهٔ عالی حق اول لذت برد، و بدو اتصال یابد و الهام گیرد.

نفس‌بعقیده اودرحال تجلی حق نشاط‌انگیز وفرحناك میگردد، و باشوق دل انگیز بسوی او میگراید، وپس از زوال تجلی اندوهناك

و غمگسار میماند ، وبرای اینکه این تجلی دیر پاید ، باید زنگارها از آینهٔ دل زدوده گردد ، و پرده های علایق برداشته شود ، و چهرهٔ جان از غبار تن بدر آید ، تا رخسار زیبای معشوق جلوه گر ، گردد و نفس بمقام وصل نایل آید . زیرا :

تا بـود باقی غبار چشم جان کی توان‌دیدن رخ جانان عیان

فرشتگان بگفتهٔ فارابی ذوات حقیقی و موجودات عالم امرند و روح کامل میتواند بدون‌واسطه بدآنها راه‌جوید ، و مجذوب گردد و صورتی همچون فرشتهٔ عقل تصور نماید .

روح آدم عامی ، زبون و ناتوان است و جز محسوس چیزی نمی بیند ، و از عالم امر و افق علم حق فروغ‌نمیگیرد . و برافروخته و فروزان نمیگردد ، زیرا فرشتگان ، اجرام ارضی وسماوی نیستند .

نی‌مشتری‌نه‌زهره نه‌مریخ‌ونه‌زحل نی‌آفتاب روشن و نه‌ماه انورند

عامی بیخبر که دلی چون سنك خارا و سیرتی دیو سار ، دارد و بفتنه انگیزی و جور پیشگی روزگار گذرانیده و بتربیت وتهذیب توسن نفس نپرداخته ، بر زبرسوی حس راه نیابد وچون ببرون سوی خود نگرد از درونسوی باز ماند و اگر بحال درون ایستد از برون فرو افتد . و آنکه جانش از حکمت مایه گرفته و گوهر خویش بریاضت بیاراسته ، از این بحر طوفان‌زا چابك در گذشته ، و در کوی جانان آرمیده ، دمساز دوست میگردد .

لوح و قلم بعقیدهٔ فارابی فرشتگان روحانی هستند ، ونگارش آنها اسرار و رموز عقلی است . فرشتهٔ عقل از مبدء اول‌اسرارعقلی را گرفته ، بفرشتهٔ نفس میسپارد .

صورتهای قضائی تغییر ناپذیر ، بوسیلهٔ فرشتهٔعقل ، و صورتهای قدریه تغییر پذیر از فرشتهٔ نفس انتشار می یابد .

فارابی در بحث رؤیت گوید : ذات واجب‌الوجود ، ببصرتجردی وچشم آنجهانی رؤیت میشود بدون اینکه تشبیه و تجسم لازم آید ، و گونهٔ پیکر مادی بخود گیرد ، و خاصیت امر طبیعی پیدا کند ، و زمان و مکان خواهد .

وازاین‌پژوهش دانسته میشود ، که بینندگان‌حسی هر چند تند و قوی باشند ذات واجب را نمی بینند . و سخن فردوسی بیاد میآید که گفته است :

ببیـنندگان آفرینندهرا نبینی مرنجان دو بیننده را

فارابی در بحث علم گوید : واجب الوجود ، بوسیلهٔ اسباب و علل بموجودات علم دارد ، نه بمیانجی وجود جزئی خارجی آنها .

در علوم او ترتیب و سامان درست برقرار است ، بر آنگونه که برخی از دانشهای او سبب دانستن برخی دیگر میگردد . مثلا علم او بعبادت بنده ای که بدو دستور عبادت داده ، سبب میشود که رستگاری اورا هم بداند .

و در سلوك الی الله گوید :

سالك باید باخلاق او تخلق یابد ، تا از قید علایق برهد ، واو را بشناسد ، و بجهان بزرك فرشتگان راه جوید ، و رستگاری جاوید بدست آرد ؛ زیرا او تواند که سنك را یاقوت کند ، و از یازیدن دست طبیعت و دگرگون کردن رهایی بخشد .

خورشیدتواند که کندیاقوت‌ازسنك کزدست طبایع نشود نیز مغیر

وباید بسوی او کاوید ، و راه او پویید تا دل آگنده از اندوه ، و ریم آمیغ ، از پرتو ذات او بیفروزد ، و نور گیرد که جایگاه گوهر جان آنجاست .

تراز اصل تن خویش را ستره نیست مکن گذر که نهادست پیش وهم حصار

ابو نصر بایجاز سخن میگوید ، و ایجاز او مخل معنی نیست ، و این مقدمهٔ کوتاه ، فصوص فصوص آراء اوست ، آوردم تا اصول اصول آن معلوم گردد .

فارابی بزرگترین فلاسفهٔ اسلامی است و کسی پرتبت او درفنون وی نرسید ، و بگفتهٔ ابن خلکان ، تخریج رئیس ابوعلی سینا از کتب اوست و از کلام او در تصانیف خویش فوائد بسیار گرفته است .

وی در سال ۲۶۰ هجری در قریهٔ وسیج قرب فاراب متولد شد و بسال ۳۳۹ بهشتاد سالگی در دمشق در گذشت . این دو رباعی ذیل بدو نسبت کرده اند :

ای آنکه شما پیرجوان دیدارید ازرق‌پوشان این کهن دیوارید
طفلی زشما در بر مامحبوس است او را بخلاص همتی بگمارید

اسرار وجود خام وناپخته بماند وان گوهر بس شریف ناسفته بماند
هر کس بدلیل عقل چیزی گفتند آن نکته که اصل بود ناگفته بماند

این ناچیز در ترجمهٔ این کتاب کوشش بسیار کرده و رنج فراوان برد تا مقصود فارابی را بعبارت روشن و اسلوب فصیح فارسی ادا کند .

برای این منظور بترجمهٔ تحت لفظ قناعت نکرد ، و در حدود توانایی با رعایت حفظ اصل مقصود ، در رفع ابهام و تاریکی الفاظ سعی

بسیار و جهد وافر بـذل کرده . و گاهگاه که طول کلام و تکرار عبارت و دشواری مطلب از حوصلهٔ مبتدی فزونتر بنظر میرسید ، از اشعار حکیم ناصر خسرو و حکیم سنائی و اسدی طوسی و دیگران مدد میجست ، و بدستیاری آنها از این نقیصه میکاست .

فارابی در غالب مباحث این کتاب بآیات قرآن نظر داشته و در آخر بحث یا عین آیهٔقرآن و یا مضمون آنرا بعبارت دیگرآورده است . نگارنده در زیر هر صفحه بدان‌اشارت کرد و مأخذ سوره و شمارهٔ آیه را دست داد .

فارابی در این کتاب با اینکه بایجاز و اختصار پرداخته ولی گاهگاهی تکرار لاطائل دارد ، که تا حدی ذهن را خسته وآزرده میسازد چنانکه‌در فص ۵۷ و ۵۸ دیده میشود .

در این کتاب تعبیرات و اصطلاحات خاصی از قبیل « فتنکثر الوحدة حیث یغشی السدرة ما یغشی و یلقی الروح و الکلمة » در فص هفده و نظائر آن در سایر فصوص دیده میشود ، که گویا القاء روح و غشاء سدرة باین تعبیر در استعمالات حکماء دیده نمیشود وچنانکه علم بذات را علم اول و علم بموجودات را علم ثانی اصطلاح کرده است .

بوعلی سینا و صدرالمتألهین شیرازی و حاج ملاهادی سبزواری و دیگران از کتاب فصوص فوائد بسیار برده اند . سبزواری از فص ٦٤ اطلاقات حق و فص ٥٦ برهان براینکه افعال اختیاری منتهی بارادهٔ حق میشود که قسمت اول دراثبات‌عینیت‌ماهیت واجب الوجود باهویت آن ، و قسمت دوم در بحث عموم‌قدرت واجب‌الوجود میباشد ،

مایه گرفته و گاهی عین عبارت فارابی را بدون زیادت و نقصان و گاهی با تصرف و کم و کاست آنرا نقل کرده است .

و صدرالمتألهین شیرازی از فص ٦٨ متأثر گردیده و فوائدبسیار برده ، و سیر موجودات طبیعی و اختیاری را بسوی مبدء خود بتفصیل در کتاب اسفاراربعه موردبحث قرارداده و الحق دادسخن داده است .

چون مقصود از این مقدمه ترجمهٔحال وسوانح زندگانی فارابی نیست ، بلکه مقصود معرفی کتاب و چگونگی مباحث و طریق ترجمه و توضیح و تفسیر نگارنده است ، بدین حد بسنده کردم تا مقدمه از از اصل زیاد تر نشود .

امید است مورد استفادهٔ دوستداران فضل و ادب قرار گیرد ، و ارباب دقت چون بر هفوات این ضعیف برخورد کنند از روی مهر و شفقت وی را بر آن آگاه گردانند تا درمرتبهٔ نقص باقی نماند .

بپایان رسید مقدمهٔ ترجمه و توضیح فصوص فارابی بحمدالله تعالی و منه بدست غلامحسین آهنی اقال الله عثراته در فروردین ماه ١٣٣٩ شمسی مطابق باشوال ١٣٧٩هجری در شهر اصفهان .

بسم الله الرحمن الرحیم

فصل ۱

اثبات واجب الوجود از راه ترکیب اشیاء از ماهیت و وجود

موجودات عالم طبیعت ازماهیت و وجود تشکیل یافته ، ماهیت این‌موجودات عین وجودآنهانیست ، چنانکه‌جزء وجودآنهاهم‌نمیباشد.

اگرماهیت انسان‌عین وجود اوباشد، چون ماهیت‌اورا تصور کنی وجوداورا تصور کرده باشی؛ وتصور ماهیت انسان همان تصور وجوداو باشد، و براین فرض‌هرماهیتی‌تصورشود ، بوجوداوهم تصدیق کرده‌آید.

وجود جزء ماهیت نیست . اگر چنین باشد ، باید مقوم آن باشد ، و ماهیت بدون وجود تصور نشود ، و پندارنده نتواند آنرا از ماهیت بردارد . و پندار وجود انسان با پندار جسمیت و حیوانیت او همانند باشد .

کسیکه انسان را انسان‌دانست در جسمیت و حیوانیت اوشك نمیکند ، (در آنهنگام که جسم‌و حیوان را دانسته است) براینگونه باید در وجود او هم شك نکند ، در صورتیکه تا دلیل واضح‌افراشته و بر پای نگردیده که وجود جزء ماهیت انسان است ، در وجود او شك میکند .

از این‌سخن دانسته میشود ، که وجود مقوم ماهیت نیست ، بلکه از عوارض لازمه است ، نه از عوارض نفس ماهیت .

هرماهیت عارضی یا ذاتاً و یابمیانجی علت بیرونی برذات‌عارض

میشود ، زیرا ذاتیکه خود وجود ندارد ، چیز دیگری با او همراه نمیشود که در وجود، ازآن پیروی کند .

شیئی حاصل ملازم ماهیت نمیشود ، مگر پس از اینکه ماهیت حاصل باشد، چنانکه حصول بعد ازحصول برآن عارض نمیشود ووجود بعد ازوجود بر آن ملازم نمیگردد زیرا حصول بعد از حصول تحصیل حاصل و وجود بعد از وجود تقدم شیئی برنفس خواهد بود ، نتیجه میگیریم کهوجود ازعوارض نفس‌ماهیت نیست .

لاحق ذاتا و از خود ، برشیئی ،عارض نمیشود ، بلکه عروض آن برشیئی حاصلی است که چون حاصل شود ، آثاری بر آن عارض گردد ، که این آثار از خود این حاصل بوجود آید ، یعنی خود این شیئی‌حاصل علت آثار خود گردد ، بنابراین ملزوم در صورتیکهوجود داشته باشد علت لازم است .

علت،ایجاب معلول نمیکند وآنرا بوجودنمیآورد ، مگراینکه خود واجب باشد وعلیتش تمام باشد، زیرا پیش از وجودعلت وتمامیت آن،معلول واجب نمیشود و بوجود نمیآید . پس موجوداتیکه وجود آنها غیرماهیت آنهاست ، ماهیاتشان اقتضای وجود ندارد یعنی وجود ذاتی آنها نیست . بنابرین مبدء صدور وجود ، غیر ماهیت است .

و هر لازم و عارضی یا ازخود شیئی‌است یا از دیگری ، وجود وقتی از خود ماهیت نباشد ناگزیر باید از غیر باشد ، و هر چیزی که وجودش غیر ماهیات ومقومات آن باشد وجودش از دیگری است و باید منتهی شود بمبدئی که ماهیت آن غیر وجودش نباشد ، بلکه ماهیت و وجودش هر دو یکی باشد .

فصّ ۲

ماهیات ممتنع الوجود نیستند ، بلکه بمیانجی علت واجب و بعدم آن ممتنع اند

ماهیت معلول از لحاظ وجود ، ممتنع الوجود نیست ، و گرنه از آغاز بوجود نمیآمد . و هم وجودش از اقتضاء ذاتش نیست و گرنه معلول نبود ، بنابرین ذاتاً ممکن است ، و بشرط وجود مبدء موجود میشود ، و در صورت عدم وجود مبدء ممتنع میماند .

پس ماهیت معلول ذاتاً فناپذیر است ، و از لحاظ ارتباط بمبدء ، بضرورت واجب میشود. کل شیئی هالك الا وجهه (۱)

فصّ ۳

ماهیات بالذّات حادثند

ماهیت معلول باعتبار ذات ، نیست صرف ، و باعتبار علت یافته میشود . و عدمی که مقتضای ذاتست پیش از وجودی است که بیرون از ذات ، و ازسوی علت است . پس ماهیت معلول نسبت باقتضای ذات پیش از تمامیت علت ، نباید یافته شود . و از اینجا دانسته میشود که ماهیت معلول حادث ذاتی است ، نه حادث زمانی .

فصّ ٤

توحید واجب الوجود

هرماهیتی بر افراد زیاد حمل میشود ، مانند انسان ؛ و حمل آن بر افراد از اقتضای ذات نیست ، و گرنه نباید یکفرد بتنهایی یافت شود .

و این حمل غیر از ناحیهٔ ذات اوست ، بنا براین وجود افراد ماهیت ، از غیر ماهیت است و انطباق بر افراد ، ذاتی ماهیت نیست ،

---

(۱) سورهٔ قصص آیهٔ ۸۸

والاّ باید بر یکفرد منطبق نشود .

فص ۵

توحید واجب ببیان دیگر

وجود هر یك ازافراد ماهیت که درماهیت باهم مشترك‌اند باتعین‌فردی عین وجود ماهیت نیست . والا لازم آید که اگر ماهیت انسان عین ماهیت زید باشد ، عین ماهیت عمرو نباشد .

پس ماهیت عین فرد نیست ، بلکه تعین فردی معلول دیگری است . بعبارت دیگر تعین و خصوصیت فردی جزء ذات ماهیت نیست والاّ باید ماهیت‌برغیرآن فرد معین‌صدق نکند .

فص ۶

واجب الوجود آمیخته بچیزی نیست

فصل جزء ماهیت جنس‌نیست ، اگر چنین فرض شود ، درتحقق و وجود است ، یعنی فعلیت طبیعت‌جنس بفصل میباشد ، وآنچه متقوم بفصل است ، آنستکه جنس در اعیان حاصل شود ، و ذات موجودی در خارج تحقق یابد . مانند حیوان بطور اطلاق ، که بدون ناطق یا اعجم موجود نمیشود و از ابهام بیرون نمیآید ، با اینکه ناطق جزء ماهیت حیوان نیست .

فص ۷

واجب الوجود آمیخته بفصل نیست

وجوب‌وجود ذاتا بفصول قسمت پذیر نیست ، یعنی جنس نیست که بانواع بخش‌پذیرد ، زیرا اگرفصل داشت ، آن فصل بحسب‌وجود مقوم و جزئی از ماهیت او بود ، و این امکان‌پذیر نبود ، زیراماهیت وجود ، نفس خود وجود است .

فصّ ۸

واجب الوجود آمیخته بتعیّن فردی نیست

وجوب وجود بر افراد حمل نمیشود ، زیرا نوع نیست ، اگر چنین بود ، باید معلول خود باشد یعنی مشخصات از خود او پیدا شده باشد ، و اینهم برهان دعوی اول است .

فصّ ۹

در بساطت واحدیت واجب

وجوب وجود باجزاء قوام ، خواه مقداری و خواه معنوی‌بخش پذیر نیست ، زیرا اگر چنین بود ، یا هر جزئی از آن واجب‌الوجود بود ، و برین فرض تعدد واجب لازم میآمد ، و یاغیر واجب‌الوجود بود وبرین فرض لازم میآمد که وجود جزء اول پیش‌تر از همهٔ اجزاء باشد و همهٔ اجزاء در وجود پس تر از جزء اول .

فصّ ۱۰

در تجرید واجب الوجود

واجب‌الوجود، جنس وفصل ونوع‌وهمانند ندارد، واجب الوجود جزء مقوم ندارد . موضوع عرض واقع نمیشود ، چیزی بر آن عارض نمیگردد . پس بهیچوجه زنگار مادی‌نمیگیرد . و هویدا وآشکار است.

فصّ ۱۱

دانایی واجب الوجود بذات خود و بدیگر چیزها

واجب الوجود مبدءهمهٔ بخشایشهاست ، بر ذات خود هویدا و پیداست . یعنی ذاتاً و بدون میانجی دیگر بر ذات خود داناست .

بدون اینکه کثرت در ذات اواعتبار شود ، همهٔ چیزها برای او حاصل است و او ذاتاً هویدا وآشکار میباشد

و از لحاظ اینکه بذات خود داناست و این دانایی عین ذات اوست هرچیزی را یافت میکند .

دانایی اوبهرچیزی ، پس ازمرتبهٔ ذات وپس‌از دانایی‌بذاتست .

برخی ازمتألّهه گفته اند : دانایی او بچیزها عین دانایی او بذات خود میباشد ، زیرا همهٔ چیزها در مرتبهٔ احدیت ذات او گرد آمده اند (۱) و پس از مرتبهٔ قوه بمرتبهٔ فعل میرسند ، و دانایی او بهمهٔ چیزها ؛ با دانایی بذات خود یکی است .

بنا براین او بتنهایی باعتبارذات وصفت دانایی همهٔ چیزهاست

فصّ ۱۲

واجب الوجود حق وظاهر وباطن‌است

واجب الوجود ؛ حق و فنا ناپذیر است و چگونه چنین نباشد ؛ که وجود او واجب و ضروریست .

واجب الوجود از قوای ادراك پنهان است ، و چگونه چنین نباشد ؛ که درست هویدا و آشکاراست .

زیادت ظهور و پیداییش بر قوای درّاکه چیر گردیده ، واز اینروی هویدا و پیداست . « در عین اینکه پوشیده و ناپیداست »

و پوشیده و پنهان است در عین اینکه پیدا و آشکار است .

پس بکوش ، تا از زنگار های جسمانی بدر آیی ، و خود را بصفات رحمانی بیارایی‌تا بدو نزدیك شوی ، واز پنهانیش برآشکاریش راه یابی و عالم اعلی از افق عالم اسفل بر تو پیدا گردد ؛ و هنگام هویدایی و پنهانی او را بیابی . .

---

(۱) بسیطة الحقیقة کل‌الاشیاء ولا شیئی منها بالخصوص

فصّ ۱۳

دانایی واجب الوجود باشیاء از راه اسباب و علل آنهاست

هر چیزی که سبب آن دانسته شود ؛ خود آن چیز هم دانسته میشود ، و اگر باسباب و علل نگاه کنی همهٔ آنها را علت ایجاد شیئی جزئی می بینی ؛ که بدان منتهی میشوند .

پس هر کلی و جزئی بمیانجیگری اسباب و علل مرتب ، بعلم ذاتی او روشن و آشکار است نه از لحاظ ذوات آنها که در زمان و مکان است .

بنابرین دانایی و علم او باشیاء از جانب ذات و ترتیب و نظام علمی او باسباب و علل اشیاء میباشد . و بر هر فردی تا اینکه بمرتبهٔ بینهایت برسد داناست .

پس جهان دانش او بذات خود و بهمهٔ چیزها کل ثانی است و بر آن اندازه و پایانی نیست ، و آن جهان را عالم امر و ارادهٔ ازلی میگویند

فصّ ۱٤

در بساطت علم

علم بذات که عین ذات اوست ، قسمت پذیر نیست . و علم ثانی که علم بباقی موجوداتست اگر تکثر پذیرد ، این تکثر در ذات او اعتبار نمیشود ، پس هر برگی که از درخت افتد بعلم ثانی میداند (۱) ، و در آنجا قلم بر لوح جریان مییابد و تا قیامت ادامه دارد .

اگر چراگاه چشم تو بدان سوی باشد و از آن چشمه سار ذوق کنی و بدان فرات التذاذ جویی ، نسیمی خوش بوزد و بدان بیاسایی و

---

(۱) اشاره است بآیهٔ شریفهٔ « و ما تسقط من ورقة الا یعلمها » سورهٔ انعام آیهٔ ۵۹

مدهوش گردی .

فصّ ۱۵

در پیدایش عقل و نفس و دیگر موجودات بترتیب

بسوی احدیت سخت بکوش که تا ابد مدهوش گردی ، و اگر پرسند پروردگارت کیست ؟ گویی نزدیك است .

احدیت پرتو افکند ، قلم پدید آمد . کلیت یعنی ذات و قلم سایه گستردند لوح پیدا شد و قلم بر لوح جریان یافت و خلق بوجود آمدند .

فصّ ۱۶

در عدم تناهی مجرد و تناهی مادی

وجود چیزیکه غیر متناهی باشد امکان‌ناپذیر است ، ولی نه هر چیزی و این قانون همه جا جایز نیست ، بلکه جواز آن در جایی است که شیئی مخلوق و موجود خارجی و ذات وضع ومتحیز باشد والا در عالم امر و معلومات باری و نفوس ناطقه‌ای که از بدنها مفارقت کرده و صورتها و استعدادها ، غیر متناهی بودن امکان پذیر است .

پس درعالم امر که وجود علمی و علم تفصیلی باریتعالی بموجوداتست هرچه تصور کنی غیر متناهی یافت میشود

فصّ ۱۷

قوس صعودی و نزولی

حضرت احدیت ذات خود را نگریست ؛ و از این نگریستن قدرت پدید آمد ، و چون قدرت را نگریست ؛ علم ثانی پیدا شد

علم ثانی که مولود ذات و قدرتست ، افق عالم ربوبیت و ایجاد میباشد . یعنی علمی است که بوسیلهٔ آن ، جهان بنظام صحیح و سامان درست بوجود آمد .

وزان پس بی میانجی چیزی عالم امر ایجاد شد و بمیانجی علم ثانی قلم بر لوح جریان یافت و واحد در مقام سدرة المنتهی ، یعنی عالم اسماء و صفات کثرت پذیرفت .

و در همانجا روح و کلمهٔ « کن » القاء گردید . وزان پس مجرّدات و عرش (۱) و کرسی (۲) و آسمانهای دیگر و هیولای عناصر و بسائط و مرکبات بترتیب بوجود آمدند ، وتمام بزبان وجود ، تسبیح گوی و ستایشگر حمد واجب الوجود میباشند .

وزینجا بمبدء خود برمیگردند واز آن بسوی عالم امر میگرایند و بدون علایق مادی و مجرد از نقایص طبع بمبدء خود رهسپار میگردند

فص ۱۸

اثبات صانع ببرهان انیّ و لمّی

اگر بر جهان خلق نگری ، علامات صنع بینی ، و اگر بر جهان وجود نگری ، وجود محض بینی . و بدانی که ناگزیر باید وجود بالذاتی باشد . و معلوم کنی که وجود بالذات آن ، چگونه باید باشد .

پس اگر جهان خلق را اعتبار کنی از ممکن مصنوع بواجب صانع فراز آیی و از اعتبار وجود محض بممکن مخلوق فروروی ، و بدانی که جهان خلق نظیر جهان وجود محض نیست ، و از صعود از خلق بحق ، بدانی که جهان حق همان جهان وجود محض است و این جهان جزپرتوی از وجود صرف الوجود حق نیست .

فص ۱۹

تاکید برهان لمّی سابق

چون اول وجود محض را شناختی حق را شناخته ای ، و آنچه وجود محض نیست

---

(۱) فلك الا فلاك (۲) فلك البروج

دانسته ای . و اگر مصنوع باطل را تصور کردی و بپندار آوردی ، ممکن‌محتاج را شناخته‌ای و بنیازمندی آن‌آگاه گشته ای ؛ نه‌وجود محض را .

پس بحق اول و وجود صرف ، نظر کن و دمی از او غافل‌مشو زیرا غروب کنندگان را دوست نمیداری . (۱)

فصّ ۲۰

شناختن او بناشناختن‌است

از سخنان سابق آشکار شد که حق اول ، و واجب محض نظیر انواع ، قسمت پذیر نیست . پس شبه و ضد ندارد . و بواحد و مقدار تجزیه نیمشود و از لحاظ ماهیت و وجود و ظاهر و باطن متغایر و مختلف نیست .

معقولات عقل ومدرکات حواس وآنچه درمشاعرو ضمائرتست ، ببین مانند علت اولی و واجب محض است . و یا اینکه مباین ، وصادر و معلول اوست .

چون این موضوع را دانستی ، معلوم ذهنی را برای مشاهده جمال حق‌اول و علت اولی فروگذار .

زیرا حکمت آفرینش تواینستکه ذات واجب الوجود رابصفات ذاتی و فعلی او بشناسی .

و چون دانستی که‌ذات او از احاطهٔ عقل و حس برتر و بالاتر است ، بروجه تحقیق اوراشناخته‌ای

---

(۱) مأخوذ است از آیهٔ شریفهٔ قال لااحب الآفلین (سورهٔ‌انعام‌آیه ۷۶)

فصّ ۲۱

عقل از ادراك حق لذت میبرد

هر ادراکی نسبت بمدرك یا ملایم است و یا منافر ، لذت ، ادراك‌ملایم‌والم ، ادراك‌منافر است .

و هر ادراکی کمال خاصی دارد و لذت آن ادراك ، مرتبهٔ کمال آنست . مثلا لذت شهوت در چیزی که نفس بدان تمایل دارد میباشد . و لذت خشم بر چیره گردیدن بر دشمن ، و لذت وهم برامیدواری .

و هر حسی لذتی دارد تابرسد بقوهٔ عاقله که قوی‌ترین وهها است . و لذت آن ادراك حق مخصوصا حق با لذات میباشد

و هر کمالی از این کمالات ، معشوق و دلباختهٔ قوه دراکه خود میباشد .

فصّ ۲۲

ادراك حق کمال لذت نفس است

کمال نفس ناطقه بانستکه حق اول را درك کند ، و بشناسد و شناسایی‌او پس ازرستن از علایق‌طبیعت ، بر آن‌اندازه که‌جلوه گری نماید ، عالیترین لذت و کمال مرتبهٔ نفس خواهد بود .

فصّ ۲۳

نفس در حال تجلی لذت میبرد و پس از زوال آن اندوهگین میشود

مدرك(۱)درهنگام‌ادراك شیئی‌صورتی‌از مدرك(۲)می‌پذیرد ، مانند اینکه کاغذ صورت‌عکس را بخود میگیرد . وچنانکه چشم دربرخورد بمرئی بدان می‌پیوندد ، و آنرا می پذیرد . نفس مطمئنه هم معنی‌لذت حقیقی را باتصال خاص خود پذیرفته ، و در اینحال حق اول رامیبیند

(۱) بضم اول و کسرسوم (۲) بضم اول وفتح سوم

از خود فانی و ناچیز میگردد .

و چون این تجلی زائل گـردد و رشتهٔ اتصال گسسته شود ، باز گردیده ، بادلی اندوده از اندوه ، و آگنده از غم فرو میماند .

فصّ ۲٤

نفس در عالم تعلق ، ادراك لذت حق نمیکند

هر کس بلذتی برسد ، معلوم نیست که آنرا بفهمد . و هر کس بصحت بدن و تندرستی حال نیازمند است ، بدان هوشیار وآگاه باشد ، بلکه گاهی از لذت کراهت دارد ، و نفرت میکند . چنانکه مریض صفراوی ، شیرینی را ناپسند و درد انگیز میداند ، و از آن پرهیز میکند و بدان حریص و آزمند نیست (۱)

و مریض بولیموس (۲) بغذا بیمیل است ، با اینکه بدنش از گرسنگی میگدازد . منظورفارابی از جملهٔ « ولا کل محتاج الی صحة یفطن لها » اینستگه هر کسی که محتاج غذای مصحح بدنست ، بدین احتیاج برخورد نمیکند ، چنانکه از مثال مذکور دانسته میشود .

و کسیکه بدردی دچار است معلوم نیست که آنـرا احساس کند ، چنانکه عضو فاقد حس از آتش و یخ متأثر نمیگردد .

فصّ ۲۵

نفس پس از قطع علایق ادراك لذت حق می کند

کسی که مادهٔ صفرا در مزاجش فزونی یابد ، لذت شیرینی را نمی‌فهمد ، چنانکه آدم بی اشتهاء ، غذانمیخواهد و بدان‌میل‌نمیکند

---

(۱) الیس الممروریستخبث الحلو و یستبشعه (۲) بولیموس : الجوع البقری هذا هو الذی یسمی بولیموس وهو جوع الاعضاء مع شبع المعدة فیکون الاعضاء جایعة جدا مفتقرة الی الغذاء (شرح اسباب تالیف نفیس بن عوض بن حکیم طبیب ص ۱٦۱)

و عضو بی حس سردی و گرمی احساس نمینماید اما هر یك از اینها پس از صحت یافتن و سلامت حال ، کار خود را انجام میدهند . و آنچه احساس نمیکردند ، احساس میکنند .

نفس انسان هم پس از صفا یافتن و از بندطبیعت‌رستن ، فروغ میگیرد ، و تابنده و روشن میشود ، و با حدت بصرمقصود خود را مییابد و بدان می پیوندد ، فبصرك الیوم حدید (۱)

فصّ ۲۶

رفع حجب و وصل بحق

انسان در دو پرده پنهان گردیده ، یکی پردهٔ عقل (۲) ودیگر پردهٔ تن . پردهٔ عقل‌میان انسان و عالم‌ملکوت درآویخته و نمیگذارد بدان عالم راه یابد، وبیواسطه از اسرار نهانی ، و راز های نا دیدنی پرده بردارد و با فسونگران سحرانگیز و عروسان دلاویز که اندام فریبای خود را از چشم جهانیان پوشیده اند دست یازد .

چنانکه اندام زنگارگون و جثّه دیوسار ، ریوانگیز ، چون پرده‌ی قیرگون و دود اندود ، در برابر عقل در آویخته و او را از فروغ بخشی و تابندگی و پیوستن باختران رخشندهٔ عالم انوار باز میدارد . چنانکه حافظ گفته است :

حجاب‌چهرهٔ جان‌میشودغبار تنم خوشادمی که‌ازین‌چهره‌پرده‌برفکنم

و چهرهٔ جان همان چهرهٔ عقل‌است ، زیرادر اصطلاحات‌حکماء لفظ عقل بر نفس هم‌اطلاق میشود .

---

(۱) سورهٔ ق آیه ۲۲ ـ (۲) محتمل است مقصود از لفظ غطاء در جملهٔ ان لك منك غطاء بقرنیه لفظ (منك) انا نیت و وجود مجازی باشد

پس بکوش تا بعزایم و افسونهای ریاضت ، این دو جادوی سحر انگیز که چون ثعبانان حیله گر و فتنه گران ریمن ، سیل‌آسا و دراز آهنك بتك برخاسته ، از هر سوی‌راه صحرا و هامون بربسته وترا ازمقصود ، دور میدارند ، دستگیر کنی‌واز پیش پای ؛ این‌خسك تند و بالای عظیم برداری ، تا راه وصل باز شود و طریق هجر بسته گردد ، و دود اندوه برخیزد و غبارغم‌بنشیند .

ز دیو تنت حذر کن که بر تو دیو تنت
فسوسها همه از یکدیگر بتر دارد (۱)

چون‌آدمی از دیوتن و فسوس گوناگون آن گریزد و وجود مجازی را درهم شکند ، از کارهایی که میکند پرسش نمیشود ، زیرا از بند اسارت گیتی ستمگاره در آمده و بر اندام زنگار گون چیر گردیده تواند گفت :

اسیرم نکرداین‌ستمگاره گیتی چواین‌آروزجوی‌تن گشت‌اسیرم(۲)

و اینجاست که بی لشگر و سپاه امیر تواند شد :

چومن پادشاه تن خویش گشتم اگر چند لشگر ندارم امیرم(۳)

و در اینجاست که چشم و گوش و دیگرحواس ، چشم و گوش و حواس خدایی میشود .

بچشم او می بیند ، و بگوش او می شنود . او میگوید و او میجوید و بزبان دل تواند گفت :

نیی آگه ای مانده درچاه تاری که‌برآسمان‌است‌دردین‌مسیرم(٤)

پس اگر از هوی و مراد این تن غدار ، و چنگال باز آز رها

---

(۱)دیوان ناصرخسرو ص۱۱۵ وص۲۸۸ وص۲۸۹ وص۲۹۰ مطبعه مجلس

یافتی ، و فضل خود را بر دیو ، دانستی ، نژند و شکمخوار ، در این چاهسار هول انگیز فرو نمانی ؛ و تیره بخت و سیه روزگار نگردی و بمقصود ، پیروزمند و کامیاب شوی و لذت وصل چشی ، و رستگاری جاویدیابی .

جانت بااینکه درتن‌است چنانستکه درتن نباشد ، وبسوی‌عالم ملکوت‌وفرشتگان نگرد و آنچه هیچ چشمی ندیده‌وهیچ گوشی‌نشنیده و بر هیچ دلی خطورنکرده ، می‌بیند و می‌شنود و بدان خطور میکند ولی باید تن سپر جان گردد نه جان‌سپر تن :

پیش جان تو سپر کرداست یزدان‌تنت را

توچرا جان‌را همی‌داری بپیش تن‌سپر(۱)

پس باید با خدای خود پیمان بندی تا بتنهایی و بی بدن‌مادی و پیکر زنگاری بدو برسی که پیکر زنگاری بافرشتهٔ جان ، پلاس ژنده ایست که از دیبای لطیف آستر شده باشد و مردم دانا را از آن خنده آید :

مردمان بر تو بخندند ای برادر بیگمان

چون پلاس ژنده را سازی‌بدیبا آستر(۱)

فص ۲۷

خداوند ذاتاً عاشق و معشوق و بخشایندهٔ هستی است

در اتصاف حق بصفت عشق چه‌میگویی ؟ که آنجا فعلیت‌عشق موجود است ، و از اینروی‌او را عاشق گویند ، وباعتبار اضافت عشق ، معشوق ذات خویش نیز میباشد .

---

(۱) دیوان ناصر خسرو ص ۱۶۳

عشق هم عاشق است و هم معشوق عشق دوروزه نیست یکروزه نیست (۱)

پس اگر کسی فریفته و شیفته و شیدای او نگردد ، باز هم از ذات خود لذت میبرد . زیرا او کاملترین و تمامترین وجودهاست

از ستیغ کوه احدیت بخشایش وجود ، چون سیل فرومیریزد و هر ماهیتی باندازهٔ ژرفی خود آگنده میگردد .

و دست توانای او خاك سیاه را بسیب سرخ و به زرد گرد و مغیز و گلگون نماید . و عارض زهره را مانند به زرد ، و چهرهٔ عیوق را چون سیب سرخ گرداند .

فاعل آن سرخ و زرد کیست چگویی

ای شده برقول خویش والله و مفتون (۲)

و پیداست که فاعل و موجد و بخشایندهٔ هستی موجودات و رنگهای گوناگون آنها خداست .

چون نشناسی که از نخست بابداع فعل نخستین ز کاف رفت سوی نون (۳)

ومقصود ازکاف ونون آیهٔ شریفهٔ «انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون» (٤) میباشد و بواسطهٔ آن نخستین فعل یعنی سرخی روی زحل و گونهٔ آزریون زهره هویدا گردیدند . وزان پس طبایع اجسام و رنگهای گوناگون آنها بوجود آمد .

گشت طبایع پدید از آن و از این شد

روی زحل سرخ و روی زهره چو زریون (٥)

---

(۱) دیوان سنائی ص ۶۰۲ س ۹ تصحیح مدرس رضوی (۲) دیوان ناصرخسرو ص ۳۵۵ (۳) دیوان ناصر خسرو ص ۳۵۵ مصحح مرحوم تقوی مطبعهٔ مجلس

(٤) «سورهٔ یس آیه ۸۲»

(٥) دیوان ناصر خسرو ص ۳۵۵ س ۶

کتابخانه تاریخ ایران ناصیس ۱۳۷۵

یعنی طبایع اجسام از انجم و گردون برافروخت و سرخی زحل و زردی زهره از ابداع کلمهٔ کن .

فصّ ۲۸

سالك یا تواناست وبمقصود میرسد و یا ناتوانست و دورافتاده در معرض لطف قرار میگیرد

کسیکه مشاهدهٔ حق کند و از زیادت حیرت و فرط آسیمگی سر نپیچد ، و بازنگردد ، ناگزیربا او ملازم و همراه شود ولحظه‌ای مفارقت نکند .

وآنکه‌سراسیمه و هراسناك ، و آشفته و پریشان از سر حد حیرت فراز آید و او را فرو گذارد ، اهریمنان جادو ، و گنده پیران فسونگر، بمکر و فسون ، فر و زیب و زینت و سیمای او را بربایند و از ادراك رخسار فریبای دوست فرو ماند . و برای عارف جز این دو منزلت ، منزلتی نیست و باید در خمول بسر برد و از مقصود باز ایستد .

اما کسیکه جویندهٔ او باشد و در پی او پوید و نتواند باو رسد ، جلوه گری کند ، و دل سوخته و جان گداختهٔ او را التیام بخشد و راه تاریك وصل را بفروغ تابناك خود روشن کند ، زیرا چنانکه معلوم است پاداش نیکوکاران ضایع نمیماند . ان الله لایضیع اجرالمحسنین (۱)

فصّ ۲۹

در تسبیح موجودات

آسمانهابدوران‌خود ، در گردمرکز فرمانبردار پروردگارند،

---

(۱) سورهٔ توبه آیه ۱۲۱

و گردش آنها از روی شوق و اراده است . زمین نیز بجنبش خود منقاد صانع خویش میباشد .

در طاعت یزدانست این چرخ بگشتن
آباد بدین است چنین گنبد دوّار (۱)

آب و باران ، بروانی و ریزش ، تسبیح گوی و ستایشگر ، و دیگر موجودات بزبان حال ثنا گسترو سپاسگذار رب خویش اند .

وین ابر خداوند جهان را بهوا بر
بنده‌است ومطیع‌است بباریدن‌امطار(۲)

گاهی موجودات بذکر معبود خود مشغولند ولی خود بیخبرند ؛ پس تذکر و توجه زیبنده ترین کارها و برتر و بالاتر مرتبهٔ بندگی است (۳) خاصه که شکر بخشایش او وامی بزرك است که بجد و جهدباید گزارد :

وامی است بزرك شکر او برتو بگزار بجد و جهد وامش‌را(٤)

فصّ ۳۰

در تجرد نفس

گوهر روح از عالم امر و بالای هفت چرخ ، و پروردهٔ دایهٔ قدس است .

این فرشتهٔ بی بال ، در نشیمن سفلی پر گشاده ، و بی پر،بر آشیانهٔ علوی میپرد . بهیچ صورتی‌و شکلی در نمیآید ، و باشارهٔحسی تعیین نمیگردد . حرکت وسکون که ویژهٔ اجسام و پیکرهای‌خاکی است نداره .

---

(۱)دیوان ناصر خسرو ص۱٦۱س۲٤ (۲)دیوان ناصر خسرو ص۱٦۲س۲
(۳)ولذکرالله اکبر«سورهٔعنکبوت آیه٤٤(٤)دیوان‌ناصرخسروص۲۳س۱۰

و تواند که امر معدومی که فعلا از میان رفته است درك کند و چیزی را که باید بعد بوجود آید بفهمد .

این نفس از راه تجرد خود تواند از گنبد پیروزگون آسمان در گذرد و بعالم عقل و فرشتگان راه جوید . و بمعبود خود تسبیح گوید وسپاسگذارد ، و از نقص ، او را تنزیه نماید . و از عالمی که شادی و دژم و درد و محنت و کژی و کاستی ندارد ، فروغ گیرد و آگنده از انوار گردد .

فصل ۲۱

انسان از نفس و بدن ترکیب یافته است

انسان از دو گوهر تشکیل یافته ، یکی جسم که زنگارگون و قیر اندود و تاریك ، و زشت رخسار و نژند است . و با شکل و صورت و مقدار و کیفیت و جنبش و آرامش انباز و دمساز گردیده مکان گیرو بخش پذیر است . و توان گفت :

منگر بمثل جز از ره عبرت رخسارهٔ زشت‌چون رخامش‌را(۱)

و دیگری نفس که با اندام های گاو پیکر و شیر چهر و کژدم‌وش و خرچنك کردار ، مغایرت کلی دارد . و بر فراز این گنبد پیر دیبا پوش زنگاری و گنبدسیماب دولابی‌سکنی گزیده ، وبافرشتهٔ عقل پیوستگی دارد و از او الهام میگیرد ، و بادراك او میآید و با دیو سحر انگیز وهم دمساز نمیگردد .

چنین دان که جان برترین گوهر است
نه‌زین گیتی از گیتی دیگرست

---

(۱) ناصر خسرو ص۲۳ س ٤

درفشنده شمعی است این جان پاك فتاده درین ژرف جای مغاك (۱)

اما دیگر حوس از عالم شهادت تجاوز نمیکنند چنانکه وهم از محسوسات ، آنسوتر نمیرودو بمقام خود ره نمیجوید ، بلکه از او دوری میکند .

نتیجه میگیریم که انسان مجموعه ای از عالم خلق و عالم امر است ، روحش از عالم امرو فرشتگان مایه گرفته و خمیر مایه جسمش از عالم خلق و تودهٔ خاك است :

آدمیزاده طرفه معجونی است کز فرشته سرشته و زحیوان

فصّ ۳۲

اعجاز نبوت

روح نبوت را قوّت قدسیه ایست که غریزهٔ عالم کبیر بدان اذعان نماید و تسلیم امر او شود . و روح نبوت تواند که در او تدبیر و تصرف کند .

چنانکه غریزهٔ عالم صغیر و خمیر مایهٔ اندام مادی ، تسلیم فرمان فرشتهٔ روح است . وفرشتهٔفریبای روح هر گونه تدبیر وتصرفی که خواهد در او میکند .

پس چنین شخصی که گوهر روحش با گوهرفرشتگان آمیخته و بنبوّت مایه گرفته و دارای قوت قدسیه شده است ، معجزات و خوارق عادات از اوظاهر گردد ، که ازجبلت و عادت دیگران بیرون است :

چونانکه عصاهر گز از آن سان که شنیدی

ثعبان نشدی جز بکف موسی عمران (۲)

---

(۱) گرشاسب نامه ص۱۱ مصحح آقای یغمایی (۲) دیوان ناصرخسروص۳۵۲س۱۷

و چیزی نمیتواند آینهٔ نفس او را از انعکاس صورتهای لوح محفوظ، جلوگیری کند، و تواندبدون پرده ازآن صورتها مددجوید و کلیات و جزئیات تغییر ناپذیر جهان عقول و فرشتگان را بعموم خلق ابلاغ کند.

فصّ ۲۳

در تجرد فرشتگان

فرشتگان صورتهای علمیه اند، و ذوات و گوهرهای آنهاعلوم ابداعی و مجرد از زمان و مکان و ماده است.

فرشتگان مانندالواح نقش پذیر نیستند، که صورتها و علمها در آنها نقش شده‌باشند. فرشتگان قائم‌بذاتند، نه قائم بغیر، پیوسته بمبدءِ اعلای خودمینگرند، و آنچه می‌بینند، در هویت، و گوهرشان نقش میشود.

گوهر روح پیمبران در بیداری با فرشتگان آمیخته، و در خواب با آنها همجوار، و دمساز است.

فصّ ۲۴

انسان بر اجزاء ظاهر و باطن شامل میشود

انسان بدو جهت‌آشکار و پنهان‌بخش پذیر است، جهت آشکارش تن تاریك دیوسار، آگنده باخلاط فاسد از چهار طبع متضاد و دربارهٔ آن باید گفت:

دیو سیا هست تنت خویشتن از بد این دیو سیه دور دار (۱)

و جهت پنهانش جان روشن آسمانی است و دیگر چیزها که

---

(۱) دیوان ناصر خسرو ص ۵۰٤ س ۵

بوسیلهٔ تشریح اعضاء ، دانسته میشود . اسرار بطون و درونش قوای روحی یعنی قوای ظاهر و باطن میباشد .

فصّ ۳۵

قوای انسان

قوای روحی انسان دو قسم است : یکی قوائی که برای عمل ترتیب یافته و دیگر قوائی که برای ادراك است .

قوای عملی از خود استقلالی ندارند ، بلکه تبعی هستند ، زیرا مقصود مایه گرفتن و نیرومندشدن ، و بیدار و هشیار گردیدن گوهر نفس بوسیلهٔ قوای نظریه میباشد . وزان پس عالم عقلی ، و برون از شور و شغب ، و زنك و زنگار ، و دور از دژخیم سبکسارتن میگردد وزاینجاست که با عالم حس مضاهی و مشابه میشود .

قوای عملی روح سه قسم است : نشئی و حیوانی و انسانی ، وقوای ادراك دو قسم است : حیوانی و انسانی ، بوسیلهٔ اولی جزئیات و بوسیلهٔ دومی کلیات درك میشود .

و این اقسام پنجگانه در انسان موجود است و در بسیاری ازاین قوا و ادراکات جز انسان هم شرکت دارد .

فصّ ۳۶

قوهٔ نباتیه

مقصود از عمل نشئی روح ، نگاهداری و نموّ شخص و حفظ نوع و بقاء آن بتولید و توالد است .

و این امور در عهدهٔ یکی از قوای روحی که موسوم بقوهٔ نباتی است میباشد . و در اینجا بشرح آن احتیاج نیست .

فصّ ۳۷

قوهٔ شهویه و غضبیه

عمل حیوانی روح دو چیز است : یکی جذب نفع و دیگری دفع ضرر که اولی بوسیلهٔ شهوت و دومی بوسیلهٔ خوف است . ولی دافع ضرر قوهٔ غضبیه میباشد .

فص ۳۸

کمال عقل نظری

عمل انسانی روح آنستکه بخیر اندیشی گراید ، و از خرد مایه گیرد ، و خود را بگردون کشدتا ازچاهسار قیر اندود ، وتنگنای انده زای گیتی رهایی یابد .

و در این رباط کهن ، فراز آمدن وقت رحیل را بیندیشد ، وبرأی اصیل و خرددرست توشهٔ راه‌فراهم‌آرد ، تا چون سیل‌مرگ‌فراز آید ، تند برخیزد ، واز مسیل بگذرد و هول آنروز آسان گیرد . و ناصر خسرو در اینمعنی گفته است :

ای غنوده درین رباط کهن — اینک آمد فراز وقت رحیل
سیل‌مرگ از فراز قصدتو کرد — تیز برخیز از این‌مهول مسیل
کرده ای هیچ توشهٔ ره را — نیک‌بنگر یکی برأی‌اصیل(۱)

و بوسیلهٔ قوای نظریه راه فقر سفاهت بر عدل ببندد ، و عدل راکه حد توسط میان افراط وتفریط است از گزند سفاهت رهایی‌دهد

و رهایی عدل بوسیلهٔ‌عقلی است که از راه تجارب و همجواری خردمندان وتأدیب‌دانایان بدست آمده باشد و این تجارب وهمجواری

---

(۱) دیوان ناصر خسرو ص ۲۴۲ س ۲۰-۲۱-۲۲

و تأدیب وقتی سودمند است که عقل غریزی محفوظ باشد .

فصّ ۳۹

کیفیت ادراك

ادراك مانند نقش پذیرفتن و صورت برداشتن است ، یعنی بر آنگونه که شمع با انگشتری دو چیز است و با هم جدایی دارند ، و چون انگشتری را با فشار در شمع فروبرند صورتش در شمع‌میماند و با او یکی میشود ، مدرکهٔ انسانی هم با صورت شیئی جدایی دارد و پس از دیدن صورت شیئی با آن یگانه ومتحد میگردد .

قوهٔ حس صورتی را که از شیئی محسوس گرفته بدست قوهٔ ذاکره میدهد ، و ذاکره بعد از غیبت شیئی محسوس آنرا درخزینهٔ حافظه نگاه میدارد .

فصّ ٤٠

ادراك انسان بقوای ظاهر و باطن

ادراك‌حیوان دوقسم‌است : ظاهری وباطنی، ادراك ظاهربوسیلهٔ حواس پنجگانهٔ ظاهر است یعنی سمع و بصر وشم و ذوق و لمس .

و ادراك باطن بوسیلهٔ وهم و دیگر قوایی است که در تحت تصرف وهم است .

فصّ ٤١

محسوس قوی در حواس سخت اثر میگذارد

هر حسی از حواس ظاهر از صورت شیئی محسوس متأثر میشود . بر آنگونه که پس از احساس، صورت محسوس در قوهٔ حس میماند ، مانند قوهٔ باصره که چون کاملا در جرم‌خورشید نگردحدقه

پر از جرم میشود ، و بعدا از اینکه چشم از جرم خورشید پر شد ، چون چشم بردارد صورت آن جرم تا مدتی در حدقه میماند ، وآنرا فاسد میکند و چنانکه قوهٔ سمع بعد از برخورد بصوت قوی ، تامدتی طنین اندازاست، و براینگونه است حال بویها ، ومزه‌هاودر حس لمس اینمعنی ظاهر تر است .

فصّ ٤٢

حواس ظاهر

چشم مانند آینه‌ایست که چون شیئی محاذی او شود ، صورتش در آن منعکس میشود ، و اگر آنصورت کاملا رسوخ نیافته باشد ، زود ناپدید میگردد .

گوش‌مانند ظرفی است که‌هوایی که ازبرخوردشیئی بازمیگردد بهمان گونه ای که هست در او متموج میشود ، و می شنود .

لمس قوه‌ایست در عضو معتدلی که هر چیزی باو برخورد کند احساس میکند . و از این قبیل است شم و ذوق .

فصّ ٤٣

حواس باطن

از آنسوی حواس ظاهر قوایی است که دام صید صورتهای حواس میباشد . یکی قـوه مصوره که در پیش دماغ قرار دارد ، و صورتهای محسوسات را که حواس ظاهر درك کرده‌اند ، شکارمیکند و در خود نگاه میدارد .

این صورتها تا با شیئی محسوس برابرند ، در حواس ظاهر قرار دارند ، و چون از حواس ظاهر پنهان شدند در

حواس باطن میمانند.

دیگر قوهٔ وهم است، این قوه معنیهای جزئی محسوسات را درك میکند، چون آن قوتی که بزغاله فرق کند میان مادر خویش و گرك، و کودك فرق کند میان رسن پیسه و مار(۱) و حاسهٔ ظاهر اینمعنی را نمی‌فهمد.

سدیگر قوت حافظه است و ذاکره نیز خوانند، و او قوتی است ترتیب کرده در تجویف آخر از دماغ، آنچه قوت وهمی‌دریابد از معانی نامحسوس، او نگاهدارد، و نسبت او بقوت‌وهم همان‌نسبت است که نسبت‌قوت‌خیال است بحس‌مشترك، اما آن، صورت رانگاهدارد واین، معانی را. (۲)

چهارم قوه مفکره است، این قوه در صورتهایی که درخزینهٔ حافظه و مصوره موجود است تصرف میکند، بر آنگونه که بعضی را با بعض دیگر ترکیب و بعضی را از بعض دیگر تحلیل مینماید. یعنی گاهی صورت را با صورت و گاهی معنی را بامعنی و گاهی صورت را با معنی ترکیب میکند و گاهی هر یك از اینها را از دیگری جدا میسازد.

پس اگر در تصرف این قوه بدستور عقل باشد آنرا مفکره خوانند، و اگر بدستور وهم باشد متخیله.

فصّ ٤٤

حواس ظاهر معنی را بدون ماده درك نمیکنند

حس ظاهر نمیتواند معنی صرف را درك کند، بلکه معنی را

---

(۱)چهار مقالهٔ نظامی عروضی سمرقندی‌ص۱٤ (۲)نقل از چهارمقاله‌ص۱٤

آمیخته بزنك و زنگار ، و سیه‌سار ، و آمیغ بعوارض می بیند .

و نیز نمیتواند آنرا پس از اینکه از پیش حس نایدید شد ، در خود نگاهدارد : مثلا زید را بوصف انسان و بدون عوارض درك نمیکند ، بلکه او را اسیر جادوی تن ، و فتنهٔ این و وضع و دچار کم و کیف می بیند .

اگر این عوارض داخل ذات انسان بود ، باید تمام افراد ؛ در آن مشابه باشند . از این بحث نتیجه میگیریم ، که حس ظاهر با خصوصیاتی که ذکر شد ، صورت شیئی محسوس را درك نمیکند . و در خود نگاه نمیدارد . و بمحض اینکه ازحس ناپدید شد اثری ازآن درحاسه نمیماند .

پس‌صورتی‌راکه حس‌درك‌میکندحتماً بایدباماده‌وعلایق‌ماده باشد

فصّ ٤٥

حواس باطن معنی را بدون ماده درك نمیکنند

وهم و حس باطن معنی صرف را درك نمی کنند ، بلکه آنرا بعوارض، آمیخته می‌یابند . و پس ازناپدید شدن امر محسوس آنرادر خود نگاه میدارند .

چنانکه وهم وخیال ،انسان‌صرف‌را بدون‌عوارض بیرونی و کم و کیف‌و این‌و وضع یافت نمی کنند، بلکه‌آنرا آمیخته بعوارض‌مذکور و بستهٔ زنجیر اسارت طبع و در چاهسار اضداد ، نگونسار می‌بینند .

پس ادراك معنی انسانیت بدون زیادت دیگر برای وهم وخیال ممکن نیست . و هرچند محسوس درحاسه نباشد تواند آنرا با زوائد درك کند .

فص ٤٦

روح انسان معنی صرف را درك می‌کند و بعالم ملکوت اتصال‌میجوید

فرشتهٔ روح تواند ، عروسان دلاویز وشاهدان فریبای معانی را بدون زوائد بیرونی واندامهای قیر اندود خاکی و سبکساران دیوسار هیولانی تصور نماید . این‌تصور بمیانجی نیرویی است که بعقل نظری موسوم است .

پس روح مانند آینه و عقل نظری ، صفا و لطافت و معقولاتی که از بخشایش الهی در آن رسم میشود ، چون اشباحی است که در آینه های شفاف نقش گردیده باشد .

و تا این شفافی و صفا از آینهٔ روح زدوده نگردیده ، وشهوت و غضب و حس آنرا از مبدء اعلی بسوی چاهسار انده زای طبیعت و تنگنای غم انگیز خاك نیاورده صورت معقول در آن نقش میشود .

وچون فرشتهٔ روح‌از چنگال دیو افسونگر علایق رهایی یافت ، و باز سیه پیسهٔ تیز چنك آز را بنیروی خرد پر شکست ، از فخر و فر بر کیوان سرساید و بآسانی از این طارم فیروز گون بر گذرد ، و بعالم‌امر وفرشتگان راه‌جوید ، و پیوسته‌ازلذت‌وصل برخوردار گردد .

فص ٤٧

علایق طبیعت مانع روح قدسی از اتصال بعالم ملکوت نیست

روح قدسی که‌بنبوت تناور گردیده و بخرد بار آورده ، فتنهٔ دیو جهان‌و جادوی‌غدار دنیا نمیگردد . وهر چند بصورت باغ پر گل و با طراوت جلوه کند ، زیر هر گل خاری نهفته می بیند . و چون مقصودش خستن‌دست نیست ، بدیداری بسنده میکند . و اگر از دور

حوروش و خوب گفتار نماید ، از گرك فعلی و زشت گفتاری او غافل نمیگردد ، و خشم و شهوت و دیگر علایق او را از اتصال بعالم فرشتگان باز نمیدارد و بدو توان گفت :

تو درین قبهٔ خضرا و بر این کرسی
غرض صانع سیاره و گردونی (۱)

بلکه دیوو دام شهوت و خشم فرمانبردار او میگردند ، و او چون رعنایی مستبد مانند جمشید و فریدون سالار و فرمانده میشود :

دیو و دام و دد گشتند بفرمانت زآنکه‌توهمبرجمشیدوفریدونی(۲)

و گاه تأثیر روح نیرومندش از پیکر صغیرتجاوز نماید و بعالم کبیر سرایت کند ، و در آنجا اثر گذارد ، و معقولات و مفاهیم کلی را از عقول و فرشتگان آسمانی فرا گیرد . بدون اینکه مایه ای از مردم بدست آورده باشد .

فص ٤٨

مردم عامی چون توجه بمدرکی نمایند از دیگر مدارك باز مانند

روح مردم عامی شوخگن و چرکین و زنگار گون است . و چون بدرون خود توجه کند از برون بیخبر ماند ، چنانکه از توجه برون هم از درون باز ایستد .

و آنگاه که بیکی‌از قوا روی آرد از قوهٔ دیگر بیخبر گردد و چون از درون بیکی از قوا نظر کند از نظارهٔ قوهٔ درونی دیگر باز ماند .

مثال برون : چشم و گوش ، که اگرچشم را از چیزی خوش

(۱) دیوان ناصر خسرو ص٤٩٦س١٦ (۲) دیوان ناصرخسرو ص٤٩٦ س١٧

آید و لذت برد ، گوش از شنیدن صداها فرو ماند .

مثال درون : بیم و شهوت ، که اگر روح از چیزی بیمناك و هراسناك گردد ، از شهوت روی گرداند و اعراض کند .

و بر اینگونه است ، شهوت و غضب و فکر و ذکر ، و ذکر و فکر ، که بهر یك از اینها پرداخته شود ، از دیگری اعراض شده است .

ولی جان پر مایه که بقوت قدس بر افروخته و تناور گردیده و ازین سفله جهان و فریبنده سراب روی گردانیده ، و گوارنده‌شراب از این تیره خلاب ننوشیده ، هیچ کاری او را از کار دیگر باز ندارد و در یکدم تواند بهمهٔ مدرکات توجه کند .

فص ٤٩

بیان حس مشترك و کیفیت خوابها

در میان قوای ظاهر و باطن حد مشترکی است موسوم بحس مشترك ، تمام مدرکات حواس ظاهر از خارج و مدرکات حواس باطن از داخل در آن وارد میشود . پس ادراکات ظاهر و باطن نخستین بار ، در این حس ارتسام یافته و از اینجا بخارج یا داخل سرایت میکند .

از قطرات باران و حرکت آتش گردان صورت خط مستقیم و دایره ، در این قوه رسم میشود . در صورتیکه خط مستقیم و دایره‌در خارج نبوده. اینصورت تا مدت کمی پایدار است وبعد ناپدید میگردد .

و چنانکه گفتیم ادراکات باطنی در این قوه هنگام خواب نقش میشود . پس همهٔ مدرکات خواه از خارج و خواه از داخل در آغاز امر در اینجانقش بسته و نقشها و تصورات مشهود اوخواهد بود .

اگر حس ظاهر ، او را بکارداره حس‌باطن تعطیل میگردد .
و اگر در حال خواب حواس ظاهر او را رها کردند بقوای باطنی که هیچگاه از کار خود بر کنار نیستند میپردازد . و صورتهای‌باطن دراونقش گردیده ، آنها رامشاهده‌میکند . این مشاهده مانندصورتهایی استکه شخص در خواب می بیند .

گاهی جاذبهٔ‌باطنی کوشش میکند و بر کار خود چیرمیگردد در اینحال اگر ادراك عقلی او را باز دارد و بحال اعتدال گذارد ؛ صورتهایی را که در خواب میدید بآن شدت نمی بیند و اگر ادراك عقلی ناتوان گردد ، و نتواند قوای جاذبهٔ باطنی را تعدیل نماید ، صورتهای خیالی مجسم گردیده و چیزهایی مانند صور تهای خارجی می‌بیند . بر آنگونه که جنك و قتل و غارت در پندار کسی چیره گردیده باشد و در خواب صداهای هولناك و صورتهای مهیب در خیالش مجسم گردد .

گاهی‌دربیداری قوای باطنی‌نیرومند و تناور گردیده‌برآنگونه که قوای ظاهر را از کار میاندازند .

در اینحال چون نوشکوفه ای بر فراز برج جوزا و زبر سوی سماك و عوا ، از گلبن فرشتگان سر برآرد . و از آنجا الهام گیرد و از مغیبات و رازهای نهانی خبر دهد .

این پیوستگی و اتصال بجهان فرشتگان ، گاهی در خواب و آرامش‌حواس‌دست میدهد و خوابهای گونا گون دیده میشود ،

گاهی قوهٔ حافظه صورتی را که در خواب دیده ، بدون تغییر و تبدیل نگاه میدارد ، و در اینحال محتاج تعبیر نیست .

و گاهی قوهٔ متخیله صورت واقعی خواب را بصورت جزئی مشابه آن در آورده ، در اینحال محتاج تعبیر است .

و تعبیرآنستکه‌معبربحدس صائب اصل‌را از فرع‌استخراج‌نماید

فص ۵۰

بیان تجرد روح

در اثبات تجرد نفس ناطقه : محسوس، معقول واقع نمیشود چنانکه معقول هم بحس در نمیآید . ولی تمامیت حس بمیانجی آلات جسمانی است ، یعنی ادراك آلت جسمانی باینستکه اول صورت امر محسوس باعوارض‌ماده درآن نقش میشود ، وزآن‌پس احساس‌میگردد

ولی ادراك امر عقلی بمیانجی آلت جسمانی نیست . و کلی عام مشترك فیه(۱) در آلت جسمانی قابل تقسیم نمیباشد .

پس روح انسانی که ادراك معقولات میکند ، جوهریست غیر جسمانی که در مکان و وهم و حس قرار نمیگیرد ، زیرا از فضای وسیع عالم امر است .

و آنچه در مکان و وهم و حس جای میگرد ، تن مردار سیه سار است ، که در بندهای حدود نگونسار و گرفتار گردیده ، و از خود فروغی ندارد ، و بهمسایگی جان قیمت و مقدارمیگیرد وآراسته میگردد . و در بارهٔ آن توان گفت :

این تیره و بی نور تن ، امروز بجانست

آراسته چون باغ بنیسان و بآذار (۲)

---

(۱) کلی عام مشترك فیه یعنی‌معنی معقول (۲) دیوان ناصرخسروص۱۶۱س۱۱

فصّ ۵۱

ذات حق ادراك نمیشود

حس در عالم خلق ، و عقل در عالم امر تصرف میکند . ولی ذات باریتعالی چون ازین هر دو عالم بر تر و بالا تر است ، از حس و عقل پوشیده و پنهان است .

گفتم که ایزد آید در تحت عقل و حس

گفتا در این صفات ز ایزد گمان مبر (۱)

این پوشیدگی و پنهانی از زیادت ظهور و آشکاری اوست چنانکه زیادت خفاء او نیز بسبب شدت ظهور او میباشد . مانند خورشید که از پشت روزنهٔ کوچك ظهور جرمش زیادتر نموده‌میشود و بزرگتر و بهتر جلوه گری میکند .

فصّ ۵۲

مرتبهٔ ادراك ذات حق بآنستکه دانسته شود که ادراك نمیشود

ذات احدیت ادراك نمیشود(۲) اورا ازراه صفات باید درك کرد زیرا آنکه این سبز گنبد را هرشب بنرگسهای نورسته وپیکانهای زر اندود می آراید ، کنه ذاتش از چشم خرد پنهان است ، و او را در اسماء و صفات باید دید و درافعال و مظاهر پیدا کرد .

اگربیدار و هشیاری‌و گوشت سوی‌من داری

بیاموزم ترا یکیك زبان چرخ و دورانها

---

(۱) دیوان ناصر خسر ص ۱۸۹ س۱۷

(۲) مولوی گفته است :

در تصور ذات او را گنج کو تا درآید در تصور مثل او

همیگویند کاین کهسار های عالی محکم

نرستستند در عالم زباد نرم و بارانها (۱)

چرخ و دورانها گویند: این کهسارهای عالی محکم از بادنرم و بارانها نروییده بلکه قدرت حق آنها را رویانیده است .

و بالاتر مرتبهٔ ادراك ذات حق آنستکه ، معلوم گردد که آن ذات درك نمیشود . و توان گفت :

ایابی ضد و مانندی که بیمثلی و همتایی

تو آن بی مثل و بی‌شبهی که دور از دانش مایی

ز وهمی کز خرد خیزد ازآن وهم و خرد دوری

زرایی کزهوا خیزد تو دور از چشم آن‌رایی(۲)

و از آنچه نا دانان او را توصیف میکنند، بزرگتر و والاتر است .تعالی الله عما یشرکون (۳)

فصّ ۵۲

در چگونگی وحی بوسیلهٔ اتصال بعالم بالا وفرود آمدن فرشته

فرشتگان ذوات حقیقی و لؤلؤهای شفاف ، و ستارگان تابناك عالم امرند ، و حکماء از آنها بعقل تعبیر میکنند .

فرشتهٔ روح چون‌بخرد کمال یافت و تناور گردید بدون‌واسطه تواند بعالم فرشتگان راه یابد .

پس هر گاه فرشتهٔ روح کامل با عالم امر و جهان فرشتگان مخاطبه نماید و از آنجا الهام گیرد ، حس‌باطن و ظاهر او مجذوب

---

(۱) دیوان ناصر خسرو ص۲۰ س۱۵و۱۶ (۲) دیوان حکیم سنائی ص۴۵۶ مصحح مدرس رضوی (۳) سورهٔ نحل آیهٔ ۶۴

عالم‌بالا میشود وصورت‌فرشته‌باندازهٔ توانایی برای او مجسم میگردد ؛ و صورت فرشته‌ای را که جز صورت عقل مجرداست میبیند وسخنان او را میشنود چنانکه پیغمبر (ص) جبرئیل را بصورت دحیهٔ کلبی میدید . و صورت او عین صورت‌عالم امر نبود .

گفتگوی پیغمبر با فرشته درهنگام نزول وحی است ، نه در دیگر اوقات . و وحی حقیقی که آنرا کلام حقیقی نیز میگویند ، آنستکه روح بعالم عقول وفرشتگان راه جوید وحقایق عالم‌فرشتگان را درك کند ، و آنچه در ضمیر گوینده است در ضمیرشنونده رسم گردد تا ضمیر شنونده در نقش صورتهای علمی مانند ضمیر گوینده مالامال گردد .

پس اگر شنونده (یعنی نفس کامل) نتواند با گوینده (یعنی عقل کلی) تماس گیرد ، و حقایق را اخذکند ، بایستی میان ایندو باطن سفیری بصورت اهل ظاهر موجود باشد تا شنونده بدستیاری او کلمات را فرا گیرد .

طریق اخذ : سفیر بوسیلهٔ صوت یا کتابت یا اشاره با فرشتهٔ روح کامل گفتگو میکند . ولی اگر روح شنونده بادیوار پرازنقش و نگار دنیا نیامیخت و چون مست و بیهوش یکسره بر از عیب و عار نگردید و از بند و حصار تن رهایی یافت بی پایمردی دیگری‌بجهان عقول و فرشتگان راه یابد و نقش های عالم ملکوت را بپذیرد ، بر آنگونه که نور خورشید در آب‌صاف نفوذ مینماید .

این صورت که از عالم امر در روح کامل رسم میشود باید بصورت نقشی باشد که در حس مشترك رسم میشود ، تا روح کامل

آنرا ببیند .

پس از اینمقدمه دانسته میشود که رسیدن وحی بپیغمبر دو طریق است .

طریق اول : پیوستن بعالم عقل و جهان فرشتگان .

طریق‌دوم : دیدن صورت فرشته بر آنگونه که یاد کرده شد.

در هنگام نزول وحی روح‌مبارك پیغبر(ص) بیمناك و هراسناك و ظاهراً بحال اغماء و بیخودی میگردیده و در اینحال باو وحی میرسیده است .

اما آنکه در بند و حصار تن گرفتار است بجهان فرشتگان و عالم عقول راه نمیجوید و از آنجا الهام نمیگیرد .

تن چاکر جانست مرو از پسش ایراك

رفتن‌بمراد و سپس چاکر عاراست(۱)

ناصر خسرو کالبد جاهل خوشخوار ، را بگرك مانند کرده و جان خردمند را بمیش نزار :

این کالبد جاهل‌خوشخوارتو گرگی‌است

وین جان خردمندیکی‌میش نزاراست(۲)

اگر این میش نزار برین گرك خوشخوار چیر گردد ؛ آدمی تواند گوی از همهٔ خردمندان برباید :

گوی از همه مردان خرد جمله ربودی

گرمیش نزار توبراین گرك‌سواراست(۳)

وزآن پس تیره جسد را بلیف درشت خس و خار مانند کرده و

---

(۱)دیوان ناصر خسرو ص ۵۵ (۲)دیوان ناصر خسرو ص ۵۵ (۳) دیوان ناصر خسرو ص ۵۵

جان را بدرخت و خرد را بار و سخن را برگ آن دانسته است :

جان تو درختی است خرد بار و سخن برگ

وین تیره‌جسد لیف‌درشت خس‌وخار است (۱)

بعد بزودی بر گشته جانرا بشهره سوار و تن را باشتر مانند کرده ، در راه آن جوی و جر و بیشه و غار میبیند :

نی‌نی که تو بر اشتر تن شهره سواری

وندر ره‌تو جوی و جروبیشه‌وغاراست(۲)

و آدمی را بر بیباکی و مستی و پاره مهارش تحذیر میکند :

زاین اشتر بیبالك و مهارش بحذر باش

زیرا که‌شتر مست وبراو پاره‌مهاراست(۳)

فصّ ٥٤

در معنی قلم و لوح و قضا و قدر

قلم‌ا علای خداوندی یعنی صادر اول از قبیل اقلام جمادی‌ارضی نیست ، بلکه فرشته ای روحانی است و آنرا عقل گویند ، لوح نیز نظیر دیگر الواح مادی نیست ، بلکه آنهم فرشتهٔ روحانی و موسوم بنفس است ، و کتابت آن تصویر حقایق معقوله میباشد ، که بروجه تفصیل در صفحهٔ نفس کلی رسم میشود .

عقل ، معانی را از مبدءِ اول یعنی عالم امرو علم واجب‌الوجود بدون دستیاری دیگری فرا میگیرد ، و بکتابت روحانی در لوح‌نفس رسم میکند .

---

(۱) دیوان ناصر خسرو ص ۵۵ (۲) دیوان ناصر خسرو ص ۵۵ (۳) دیوان ناصر خسرو ص ۵۵

صورتهای قضائی تغییر ناپذیر از عقل کلی و صورتهای قدریه تغییر پذیر از نفس کلی بوجود میآید . پس قضاء صورتهای کلی و علم واجب الوجود است و عین همین صورتها در علم عقل نیز هست . و قدر ، صورتهای جزئی است که باقتضای قابلیات در اوقات مختلف یافت میشود ،

قضا ، بحکم امر واحد حق که علم بسیط ربانی است ، جریان دارد . و قدر بحکم آیهٔ « و ما ننزله الا بقدر معلوم » (۱) هر چیزی را بموقع خود اجرا مینماید .

در مراتب تقدیر ، کارکنان عالم ملکوت و فرشتگان سماوی که نفوس کلیه اند ، شناوری می کنند ، یعنی مقدورات جزئی بر آنها ظاهر میگردد ، و از آنها بفرشتگان ارضی که قوای عالم عناصرند ؛ افاضه میگردد ، و پس از آن مقدرات بوجود میآیند .

فص ۵۵

افعال طبیعی و ارادی با اسباب و علل خود بارادهٔ واجب الوجود منتهی میشود

هر چیزی که از آغاز نبوده و بعد وجود یافته ناگزیر علتی داشته که بپایمردی آن وجود یافته است .

عدم سبب وجود چیزی نمیگردد . و هر سببی بواسطهٔ سبب دیگر سببیت پیدا میکند ، تا اینکه منتهی شود بمبدئی که اسباب تمام اشیاء بدان منتهی گردد .

و این ترتیب که در اسباب و علل ذکر کردیم ، بر ترتیب نظام علم ربانی خواهد بود .

---

(۱) سوره حجر آیهٔ ۲۱

پس هیچ موجودی باقتضای طبع و اختیار خود وجود پیدا نمیکند ، بلکه بایستی سببی داشته باشد تا رشتهٔاسباب بواجب‌الوجود برسد .

سبب امر حادث از قبیل اسباب خارجیه که از اختیار انسان خارج است ، نمیباشد . و انسان نمیتواند بدون استناد اسباب و علل خارجی کاری را از خود آغاز کند و رشتهٔ اسباب نا گزیر منتهی میشود بترتیب نظام علمی‌واجب‌الوجود، وترتیب‌نظام‌علمی‌بتقدیر امور و تقدیرامور بقضا ، وقضا از امر پروردگار عالم انگیخته میگردد .

فصّ ٥٦

برهان بر اینکه افعال اختیاری منتهی بارادهٔ حق میشود

اگر کسی گمان کند که در کارهای خود آزاد است . وهر چه خواهد میکند ، در اینموضوع کاوش می‌کنیم که آیا این‌اختیار حادث است ، و پیش از آن نبوده ، یااینکه ازآغاز آفرینش درسرشت و نهاد او بوده است . اگر از آغاز در سرشت او بوده باید همیشه در او بماند ، و هرگز از او جدا نگردد . بنابرین اختیار او از دیگری خواهد بود .

و اگر پس از کاویدن دانسته شد که اختیار در وجود اوحادث است . گوییم این اختیار حادث باید بعلتی منتهی گردد ، آن علت هم اگر خود این شخص باشد واختیارش از روی اختیار دیگری‌باشد و آن اختیار هم از اختیار دیگری ، تسلسل اختیارات خواهد شد .

و اگر پس از کاویدن دانسته شد که اختیار از روی اختیار دیگرنیست، بایستی براین اختیار ازسوی دیگر مجبور باشد ، و این

اختیار از آن دیگر هم باید منتهی گردد باختیارازلی حق ، که‌ترتیب نظام علمی پرورد گارست ، و او موجودات را بترتیبی که دیده‌میشود آفریده است .

از این‌مقدمات دانسته میشود که موجودات از خیر و شر بارادهٔ ازلی حق منتهی میگردند .

تنبیه

ابونصر یابشق‌دیگر این بیان‌توجه‌نداشته ، یا بوضوح‌وا گذارده است . زیرا بگواهی وجدان میدانیم که افعال انسان‌از روی‌اختیاریست که مستند بمیل نفس و یاحکم عقل میباشد ، و بااینوصف‌مقهورمشیت پرورد گارست .

فصّ ۵۷

روح مجرد پس از مرگ میتواند حق اول را رؤیت کند

شیئی جزئی بوسیله مشاهده ادراك میشود ، و کلی بدستیاری استدلال . مشاهده عبارتست از اینکه مرئی بدون لمس‌و مباشرت‌درك شود ، و این‌معنی‌را رؤیت گویند .

بنابرین حق اول‌ذات خودرا بیملامست ومباشرت مشاهده‌میکند و این مشاهده از روی استدلال و بمدد برهان نیست . و تواند که بپایمردی ذات خود کمالات خود را مشاهده کند .

از اینمقدمات دانسته میشود که هر گاه حق اول بدون استدلال بر کسی جلوه گری کند آن کس او را رؤیت تواند کرد . زیرا بر فرض محال اگرتجلی او مرهون بلمس ومباشرت‌باشد بایدبدستیاری حس ذوق و لمس ، یا حواس دیگر ادراك شود .

پس اگر حق اول بتواند که در عضو بصربعد ازمرك ، آنگاه که روح از بند و حصار تن رها گردد ، قوت بینایی دهد ، بعید نیست که در قیامت هم دیده شود .

و این رؤیت از قبیل رؤیتهای پیکرهای مادی و اندامهای جسمانی‌نیست که با مرئی هم سمت و همطراز و همانند کردد ، بلکه از یمعانی بعید و بیگانه است .

در آنعالم حجاب و مانع مادی برای ادراك حق نیست ، بلکه او در نهایت ظهور است .

بعلاوه سبب خفاء اشیاء یا ازضعف وجود است مانند نورضعیف یا از شدت وجوداست مانند نور خورشید ، و یا بواسطهٔ ماده وعوارض خارجی است ، که شیئی را پوشیده و پنهان میدارد و یا از قبیل مباین خارجی است‌مانند دیوار ، و لباس .

وازین موانع و حجب که ذکر کردیم فقط شدت وجود ، در واجب الوجود است ، و او را رؤیت توان کرد .

فصل ۵۸

رؤیت واجب الوجود بتجسم و تشبیه نیست

بعید نیست که در روز قیامت قادر توانا مرئی باشد ، بدون اینکه همانند موجودات مادی گردد . و چگونگی و خواص طبیعی آنها را داشته باشد . یا زبرسو و برابر خلق واقع شود ؛ یعنی وضع و محاذات‌ندارد ؛ زیرا ذات مجرد ، از زمان و مکان‌و دیگر امورطبیعی ممتاز است .

پس ظاهر و آشکار است و ازآنچه شرك آورندگان گویند

بیزاراست(۱) . و ازتجسم وتشبیه که‌بدو نسبت‌میدهند بر کنارمیباشد.

خفاء اشیاء یا از ضعف وجود است یا از شدت وجود ، یانیروی ادراك ما توانا نیست که آنها را درك کند .

حق اول وجودش از هر موجودی قوی تر و روشن تر است و خفایش از زیادت قوت وجود ، و ناتوانی نیروی دریافت ما است . و مانند پرتو آفتاب وفروغ جرم خور که در هنگام رؤیت چشم راخیره و خسته میکند ، ذات واجب الوجود نیز هنگام رؤیت چشم خرد را خسته و خیره میگرداند .

چشم خرد هرقدر در، فروغ ذات واجب‌الوجود ، خیره تر گردد جهل و نادانیش افزوده تر میشود .

و یا اینکه خفاء وجود بمیانجی چیزیست که مانع مباین است و نمیگذارد ، آن سوی آن دیده شود مانند دیوار که میان بصر و شیئی حائل گردد ، و نگذارد شیئی مرئی گردد . و یااینکه میانجی مانع مباین نیست ، بلکه با حقیقت‌و گوهر شیئی در آمیخته وآنرا پنهان کرده است مانند موضوع و عوارض آن .

و یا اینکه میانجی ملاصق با شیئی است ، نه مباین مانند لباس نسبت ببدن .

از این مقدمات دانسته میشود که هر نوعی در موانع افراد خود پنهانست ، و تا قشرها و زنگارهای آن بر داشته نشود ، هویدا نمیگردد . و خرد بکنه آن پی نمیبرد .

---

(۱) اشاره است بآیهٔ شریفهٔ تعالی‌الله عما یشرکون (سورهٔ نحل آیه ٦٤)

فصّ ۵۹

تبدل صورتها بسبب استعدادهای گوناگون موضوعهای آنهاست

موضوع و محل هر چیزی ، صورتی جلی و آشکار و بالفعل دارد ، این صورت و محل از تأثیر عوامل خارجی منفعل میگردد . و ناگزیر پوشیده و پنهان میشود ، و بصورت دیگری جلوه گر میگردد مانند نطفه که موضوع و محل معین دارد ، و صورت نطفه‌ای او جلی و آشکار است ، و عوامل خارجی در او تأثیر میکند ، و صورت جلی او را پنهان میکند ، و صورت علقه باو میدهد .

و چون استعدادات موضوع مختلف است ، صورتهایی که بر آن واردمیشود همه‌یکسان نیست بلکه هر یك‌درخور استعدادموضوع است . چنانکه اگر مادهٔ نطفه زیاد و معتدل باشد شخص تنومند و خوشروی و با اندام میشود ، و در صورتیکه نطفه خشك و کم و بی اعتدال باشد شخص نزار و لاغر و زشتروی میگردد .

طبیعت و خاصیتی که در نطفه است ، اقتضا دارد که صورتهای مختلف بپذیرد مانند افراد انواع حیوان که هر یك برطبق استعداد خود صورتی پذیرفته و بواسطهٔ آن از دیگران ممتازند .

فصّ ۶۰

در اینکه قرب حق معنویست و شدت قرب او باشیاء بواسطه و بیواسطه

قرب دو قسم است : مکانی ومعنوی ، قرب حق اول بموجودات مکانی نیست ، زیرا او ذات وضع و قابل اشاره و از قبیل موجودات مادی نیست ، بلکه قرب او معنوی و از راه ارتباط و اتصال وجوداست نه از راه پیوستن بماهیات ، زیرا با ماهیات نسبتی ندارد .

پس‌قرب و بعدحق اول‌نسبت باجسام‌باعتبار ماهیات‌تصور نمیشود

در پیوستگی و اتصال وجودها بیکدیگر هیچ قربی و اتصالی شدیدتر از قرب و اتصال حق اول نیست.

اگر چیزی بدستیاری چیزهایی بوجود آمده باشد باز می‌بینیم قرب حق بآنچیز از قرب دستیارها فزونتر و بیشتر است.

این فزونی و زیادت قرب از جهت آنستکه حق اول آفریننده و پرورد گار وجودهاست.

از این مقدمه دانسته میشود که حق اول و آفرینندهٔ جهان‌از موجودات پنهان نیست، و از موضوع و ماده و عوارض آن منزه و ممتاز است.

فصّ ٦١

در تجلی ذاتی و فعلی حق و در اینکه منشاء تکثر تجلی فعلی است

هیچ وجودی کاملتر از وجود حق نیست. و خفائی از لحاظ ضعف وجود ندارد. بنابرین ذاتش هویدا و آشکارست، و ازین‌زیادت آشکاری پنهان گردیده.

با اینوصف هر چیزی را آشکار و هویدا میکند مانند فروغ آفتاب که چیزها بدان پیدا میگردد، و خود درپرتو نور پنهان‌است.

کثرت و تعدد و آمیختگی با پیکرها واندامهای مادی‌دربارهٔ او تصور نمیشود.

او یگانه و بیهمتا و بی آلایش و از هرامر مادی و آخشیجی برکنار و ممتاز است. و اینست معنی هویدایی و آشکاری او.

کثرت و تعدد بعد از ذات و ظهور ذات و بگفتهٔ فارابی بعد

از علم ثانی است . و صدور این کثرت و تعدد از جهت و حدانیت و یگانگی ذات میباشد ، نه اینکه در آنجا تعدد و کثرت تصور شود .

مرتبهٔ ذات حق اول از لحاظ وحدت ذات ، ظاهر ، و از لحاظ حقیقت و کنه ، بر خود ذات هویدا و آشکار است ، و بهویدایی و ظهور ذاتش هرچیز هویدا میگردد . پس ظهور اول، جلوهٔ ذات برای خود ذات ، و ظهور دوم جلوهٔ فعل و تجلی بر اشیاء بصورتهای گوناگون میباشد .

اینجاست که تعدد در گیتی پدید میآید و کثرت هویدامیگردد و این ظهور و پیدایی و جلوه گری و هویدایی بآیات و علامات است ومنشاء آن،چنانکه گفتیم وحدت ذات میباشد ، زیرا جز وجود چیزی از آن ذات صادر نمیگردد .

فصّ ٦٢

علم حق باشیاء از راه اسباب و علل آنهاست و ذکر اقسام تقدم

چیزهایی راکه حق اول از توانایی‌خود آفریده ، بمیانجی‌وجود خارجی درك نمیکند . در صورتیکه ما چیز های محسوس را بوسیلهٔ وجود خارجی و تأثیری که در ما میگذارند درك میکنیم .

بنابرین اگر چگونگی ادراك واجب الوجود بسان ادراك ما باشد ، باید وجود خارجی اشیاء ، در او اثر گذارد . و او را منفعل گرداند ، و چنانکه میدانیم علم او فعلی و علت آفرینش اشیاء است نه انفعالی و متأثر از اشیاء .

پس از این بحث دانسته میشود که علم او باشیاء از سوی‌ذات خود وعلل اشیاء است ، زیرا اونخستین بارذات خود را ملاحظه‌میکند

وزآن پس قدرت را وز پس قدرت اشیاء رامی بیند . و علم بذاتش میانجیگر و دستیار علم بدیگر چیزها میگردد .

علمهای او بترتیب وسامان است ، یعنی برخی سبب برخی دیگر میگردد . مثلا علم او ببندگی آنکس که بندگی او را تقدیر کرده میانجی میگردد که رستگاری او را هم بداند . وکسی راکه بایستی بهشت رود و ازآن برخوردار گردد میداند واین دانش میانجی میشود تا بداند که از بهشت برنمیگردد و از آن برخورداری باز نمیماند و بآتش نمیسوزد .

علم اول و علم دوم در ذات واجب الوجود تقدم و تأخر زمانی ندارد ، بلکه تقدم و تأخر آن ذاتی است .

اقسام تقدم

تقدم پیش بودن چیزی بر چیزی است (۱) و برپنج قسم است :

اول : تقدم بزمان مانند تقدم پیر بر جوان .

دوم : تقدم بالطبع مانند تقدم علت ناقصه برعلت تامه ، یاتقدم وجود یك بر دو ، که دو بدون یك وجود پیدا نمیکند ؛ در صورتیکه ممکن است یك بدون دو وجود داشته باشد.

سوم : تقدم بترتیب ، و این دو قسم : حسی و عقلی

حسی مانند صف اول از سوی قبله که پیش از صف دوم است .

عقلی مانند تقدم جنس برنوع درصورتیکه از بالا بپایین آییم .

چهارم : تقدم بالشرف مانند تقدم ابوبکر بر عمر .

پنجم : تقدم بالذات وبالاستحقاق وجود، مانند تقدم ارادهٔ خدا

---

(۱) غیاث اللغه

بر وجود اشیاء که در اینجا هرچند علت و معلول بوجود خارجی با هم مقارنند ، ولی عقلی حکم میکنند باینکه اول ارادهٔ خداست و بعد وجود شیئی .

و ارادهٔ خداوند بوجود سزاوار تر از وجود اشیاء است

فصّ ٦٣

علم حق بذات خود تکثر پذیر نیست ولی علم فعلی منشاء تکثر است

علم خداوند بذات خود مفارق از ذات او نیست ، بلکه عین ذات اوست .

ولی علم باشیاء صفت ذات و لازم ذاتست ، نه عین ذات (۱)

در این صفت باندازهٔ معلومات و قدرت بی‌پایان ، کثرت و تعدد موجود است . اما این کثرت در خود ذات نیست ، بلکه چنانکه گفتیم در صفت و پس از ذاتست . زیرا مرتبهٔ صفت ذاتاً پس از مرتبهٔ ذاتست . پس این تأخیر ذاتی است نه زمانی .

و در این کثرت و تعدد بیپایان ترتب سببی و مسببی پیوسته ادامه دارد ، تا اینکه بحق اول منتهی گردد .

و ترتب آنستکه امور متعدده را در نظام واحد گرد آورند . و این ، هم معنی وحدتست . پس اگر حق را با ذات و صفات در نظر آوریم تمام کثرت و تعدد ، در وحدت او خواهد بود .

و هرگاه موجودات در قدرت او مصور گردیدند ؛ در مرتبهٔ علم همه بدون ماده و لوازم آن تحقق خواهند یافت . و بعد همهٔ آنصورتها جامهٔ مواد بر خود میپوشند . پس حق اول باعتبار ذات و صفت ، جامع تمام موجوداتست و ذات یگانهٔ او حاوی همهٔ اشیاء خواهد بود .

---

(۱) یعنی بعقیده فارابی و شیخ الرئیس صور مرتسمهٔ زائد بر ذاتست

فصّ ٦٤

حق بچند معنی بر واجب الوجود اطلاق میشود

حق چهار معنی دارد بدین ترتیب :

١ـ قول مطابق با واقع ٢ـ واقع منطبق باقول ٣ـ موجود بالفعل ٤ـ موجود فنا ناپذیر .

لفظ حق با سه معنی اخیر بر واجب‌الوجود اطلاق میشود ؛ یعنی توان گفت :

او حق است ؛ زیرا با خبری که از او داده میشود انطباق دارد .

حق است ، زیرا بالفعل وجود دارد .

حق است ، زیرا فنا ناپذیر است .

ولی هرگاه در اصطلاحات ، حق گوییم ، مقصود ، واجب‌الوجودی است که فنا ناپذیر و آفرینندهٔ جهانیان است ، چنانکه لبید گفته :

الا کل شیئی ما خلاالله باطل و کل نعیم لامحالة زائل

فصّ ٦٥

خداوند بصفات شناخته میشود و هرکه بصفات آن اتصاف یافت و باخلاق آن متخلق گردید ، از علایق رسته و با او اتصال مییابد

خداوند از زیادت ظهور و هویدایی پنهان است . و سر پنهانیش آنستکه بر ادراك و نیروی اندریافت ما چیره است .

و از لحاظ اینکه اشیاء مظاهر اسماء و صفات او هستند ، بآثار و علامات ظاهر و هویدا میگردد . و باین آثار صفاتی از قبیل علم وقدرت و جز آن برذات اوصدق میکند ، یعنی این صفات بدان آثار براوثابت میشود و از راه قدرت و علم توان بدو راه‌یافت . اما کنه ذاتش دانسته نمیشود .

و پنهانی آن چنانکه گفتیم باعتبار ناتوانی ادراك ماست ، نه از جهت او .

و اگر کسی صفات او را درك کند و باخلاق او تخلق یابد ازحصار افسون‌طبیعت ، و بند جادوی جهان رسته میگردد ، وخریدار زرق گیتی ستمگاره نمیشود . وجمال و رونق اورا گنبد بیقرار ازرق نمیرباید ؛ و تواند گفت :

من آگاه گشتستم از غدروغورش چگونه بوم زین‌سپس یارغارش(۱)

و بر حصار محکم خرد ، که سخت و بلند است تکیه میکند و فریب آشکار جهان جفاجو نمیخورد و بخود میگوید :

جهان دشمنی کینه دار است برتو نباید که بفریبدت آشکارش (۲)

و بدریافتن ذاتی که دریافته نمیشود ، نائل میگردد ، و بدان التذاذ میجوید . و از باطن او بر ظهورش میگراید . و افق‌عالم اعلی از عالم اسفل بر او پدید میشود . و در بارهٔ اوتوان گفت :

آفاق جهان زیراوست و او خود بیرون‌زجهانست ودرجهان‌است(۳)

فصّ ٦٦

ترکیب حد تام ازجنس و فصل

حد تام از جنس و فصل تألیف مییابد ، چنانکه گفته میشود انسان‌حیوان‌ناطق است . که‌در اینمثال‌حیوان جنس وناطق‌فصل میباشد.

فصّ ٦٧

بیان موضوع

موضوع چیزیست که صفات گوناگون را حمل میکند،مانندآب

---

(۱) دیوان ناصر خسرو ص ۲۳۵ (۲) دیوان ناصر خسرو ص ۲۳۵
(۳) دیوان ناصرخسرو ص ۷۰

که هم منجمد میشودو هم غلیان مییابد . و مانند پارهٔچوب که‌صورت در و کرسی می‌پذیرد . و جامه که سیاه و سپید میشود .

فصّ ٦٨

اول و آخر بچند وجه بر حق اطلاق میشود

واجب الوجود از چند جهت اول است و بردیگران تقدم دارد بدین ترتیب : نخست از جهت اینکه آفرینندهٔ موجودات و مصدر وجودهای آنچه جز ذات خود اوست میباشد .

دوم اینکه بوجود سزاوارتر از دیگران است .

سدیگر از جهت این که هر زمانی متأخر از وجود اوست و وجود او پیش از زمان و زمانیات میباشد ، زیرا هر موجودزمانی ، در زمانی است که پیش از آن نبوده .

چهارم از جهت اینکه هر موجودی که اعتبار شود اول اثر فعل او در آن دیده میشود و بعد قول او ملاحظه میگردد . و این‌قبل و بعد ذاتی است نه زمانی .

او آخر است زیرا سر انجام در خواست کنندگان است . و سرانجام و غایت انسان رسیدن بخیر و سعادت است . و پس ازرسیدن باینپایه چیز دیگر نخواهد .

مثلا اگر ازکسی‌پرسی شربت برای چه مینوشی ؟ گویدبرای تغییر مزاج .

گویی : مزاج را برای چه تغییر میدهی ؟ گوید برای تندرستی

گویی تندرستی برای چه خواهی ؟ گوید برای خیر وسعادت .

دیگر نپرسی‌خیر و سعادت برای‌چه خواهی . زیرابالاترین همه‌آرزوها

رسیدن باینپایه است و اینپایه برای چیز دیگر خواسته نمیشود .

هر چیزی که شعور و ادراك ندارد از روی طبع و ذات بسوی حق اول میگراید . و هرچه شعور و ادراك دارد ، ازروی شوق واراده و باندازهٔ توانایی بدان راه مییابد .

ولی‌فهم اینمعنی وتفصیل این جمله‌در اینباره مخصوص‌راسخون در علم است .

پس معشوق اول‌حقیقی جز او نتواندبود ، و او آخر هرغایتی است که باول فکرت و آخر ، حصول‌موصوف است .

و از اینجهت آخر است که هر زمانی که یافته شود اومتأخر از آن زمان است . و زمانی که متأخر از او باشد یافته نمیشود .

او میخواهد که هر موجودی باندازهٔ توانایی خود بدو نگرد و تواناست که ماهیات را باندازه‌ای که ذاتاً درخور اعدام و نیستی‌اند معدوم نماید ، و نابود گرداند . کل شیئی هالك الا وجهه (۱)

ولهالحمد علی ماهدانا من سبیله و اولانا من تفضیله و خیره .

پایان پذیرفت ترجمه و توضیح فصوص فارابی بعون الله تعالی و منه بدست این ضعیف غلامحسین آهنی اصلح‌الله حاله در صبح چهارشنبه دهم فروردین ماه هزار و سیصدو سی نه شمسی مطابق با دوم شوال سنه هزار و سیصد و هفتاد و نه هجری

علی هاجرها آلاف التحیة و السلام

---

(۱) سورهٔ قصص آیهٔ ۷۷

فهرست مطالب

صفحه

مقدمه بقلم آقای بدرالدین کتابی ۳

پیش گفتار بقلم نگارنده ۲۰

فص۱ ـ اثبات واجب‌الوجود از راه ترکیب اشیاء از ماهیت ووجود ۲۶

فص۲ ـ ماهیات ممتنع الوجود نیستند بلکه بمیانجی علت ، واجب و بعدم آن ممتنع اند ۲۸

فص۳ ـ ماهیات با لذات حادثند ۲۸

فص٤ ـ توحید واجب‌الوجود ۲۸

فص٥ ـ توحید واجب ببیان دیگر ۲۹

فص٦ ـ واجب‌الوجود آمیخته بچیزی نیست ۲۹

فص۷ ـ واجب‌الوجود آمیخته بفصل نیست ۲۹

فص۸ ـ واجب‌الوجود آمیخته بتعین فردی نیست . ۳۰

فص۹ ـ در بساطت و احدیت واجب ۳۰

فص ۱۰ ـ در تجرید واجب الوجود ۳۰

فص ۱۱ ـ دانایی واجب الوجود بذات خود و بدیگر چیزها ۳۰

فص ۱۲ ـ واجب الوجود حق و ظاهر و باطن است ۳۱

فص ۱۳ ـ دانایی واجب‌الوجود باشیاء ازراه اسباب وعلل آنهاست ۳۲

فص ۱٤ ـ در بساطت علم ۳۲

فص ۱۵ ـ در پیدایش عقل و نفس و دیگر موجودات‌بترتیب ۳۳

فهرست مطالب

صفحه

فص ١٦ ـ در عدم تناهی مجرد و تناهی مادی ٣٣

فص ١٧ ـ قوس صعودی و نزولی ٣٣

فص ١٨ ـ اثبات صانع ببرهان انی و لمی ٣٤

فص ١٩ ـ تأکید برهان لمی سابق ٣٤

فص ٢٠ ـ شناختن او بنا شناختن است ٣٥

فص ٢١ ـ عقل از ادراك حق لذت میبرد ٣٦

فص ٢٢ ـ ادراك حق کمال لذت نفس است ٣٦

فص ٢٣ ـ نفس درحال تجلی لذت‌میبرد ، وپس از زوال آن اندوهگین میشود ٣٦

فص ٢٤ ـ نفس در عالم تعلق ، ادراك لذت حق نمیکند ٣٧

فص ٢٥ ـ نفس پس از قطع علایق ادراك لذت حق میکند ٣٧

فص ٢٦ ـ رفع حجب و وصل بحق ٣٨

فص ٢٧ ـ خداوند ذاتاً عاشق و معشوق و بخشایندهٔ هستی است ٤٠

فص ٢٨ ـ سالك یا تواناست و بمقصود میرسد ، و یا نا توانست ودور افتاده در معرض لطف قرار میگیرد ٤٢

فص ٢٩ ـ در تسبیح موجودات ٤٢

فص ٣٠ ـ در تجرد نفس ٤٣

فص ٣١ ـ انسان از نفس و بدن ترکیب یافته است ٤٤

نص ٣٢ ـ اعجاز نبوت ٤٥

فص ٣٣ ـ در تجردفرشتگان ٤٦

فهرست مطالب

صفحه

فص ۳٤ ـ انسان بر اجزاء ظاهر و باطن شامل میشود ٤٦

فص ۳۵ ـ قوای انسان ٤٧

فص ۳٦ ـ قوهٔ نباتیه ٤٧

فص ۳۷ ـ قوهٔ شهویه و غضبیه ٤٨

فص ۳۸ ـ کمال عقل نظری ٤٨

فص ۳۹ ـ کیفیت ادراك ٤٩

فص ٤٠ ـ ادراك انسان بقوای ظاهر و باطن ٤٩

فص ٤١ ـ محسوس قوی در حواس سخت اثر میگذارد ٤٩

فص ٤٢ ـ حواس ظاهر ٥٠

فص ٤٣ ـ حواس باطن ٥٠

فص ٤٤ ـ حواس ظاهر معنی را بدون ماده درك نمیکنند ٥١

فص ٤٥ ـ حواس باطن معنی را بدون ماده درك نمیکنند ٥٢

فص ٤٦ ـ روح انسان معنی صرف را درك میکند و بعالم ملکوت ـ اتصال میجوید ٥٣

فص ٤٧ ـ علایق طبیعت مانع روح قدسی از اتصال بعالم ملکوت نیست ٥٣

فص ٤٨ ـ مردم عامی چون توجه بمدرکی نمایند از دیگر مدارك ـ باز مانند ٥٤

فص ٤٩ ـ بیان حس مشترك و کیفیت خوابها ٥٥

فص ٥٠ ـ بیان تجرد روح ٥٧

فص ٥١ ـ ذات حق ادراك نمیشود ٥٨

فهرست مطالب

صفحه

فص ۵۲ ـ مرتبهٔ ادراك ذات حق بآنستکه دانسته شود که ادراك نمیشود ۵۸
فص ۵۳ ـ درچگونگی وحی بوسیلهٔ اتصال بعالم بالا وفرود آمدن فرشته ۵۹
فص ۵۴ ـ در معنی قلم و لوح و قضا و قدر ۶۲
فص ۵۵ ـ افعال طبیعی و ارادی با اسباب و علل خود بارادهٔ واجب الوجود منتهی میشوند ۶۳
فص ۵۶ ـ برهان بر اینکه افعال اختیاری منتهی بارادهٔ حق میشود ۶۴
فص ۵۷ ـ روح مجرد پس از مرك میتواند حق اول را رؤیت کند ۶۵
فص ۵۸ ـ رؤیت واجب الوجود بتجسم و تشبیه نیست ۶۶
فص ۵۹ ـ تبدل صورتها بسبب استعدادهای گوناگون موضوعهای آنهاست ۶۸
فص ۶۰ ـ در اینکه قرب حق معنوی است و شدت قرب او باشیاء بواسطه و بیواسطه ۶۸
فص ۶۱ ـ در تجلی ذاتی و فعلی حق و در اینکه منشاء تکثر تجلی فعلی است ۶۹
فص ۶۲ ـ علم حق باشیاء از راه اسباب و علل آنهاست ، وذکر اقسام تقدم ۷۰
اقسام تقدم ۷۱
فص ۶۳ ـ علم حق بذات خود تکثر پذیر نیست ، ولی علم فعلی منشاء تکثر است ۷۲
فص ۶۴ ـ حق بچند معنی بر واجب الوجود اطلاق میشود ۷۳
فص ۶۵ ـ خداوند بصفات شناخته میشود ، و هر که بصفات آن اتصاف یافت وباخلاق آن متخلق گردید ؛ از علایق رسته و بااو اتصال مییابد ۷۳
فص ۶۶ ـ ترکیب حد تام از جنس و فصل ۷۴
فص ۶۷ ـ بیان موضوع ۷۴
فص ۶۸ ـ اول و آخر بر چند وجه بر حق اطلاق میشود ۷۵