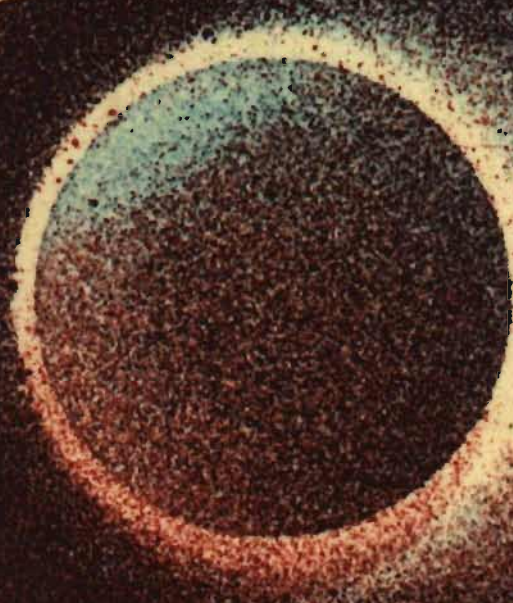


انوارِ یسر

تألیف محمد شریف نظام الدین احمد بن الہروی
ترجمہ و شرح حکمۃ الاشراق
سہروردی



متن انتقادی و مقدمہ

حسین ضیائی
و بہ اہتمام آستینیم

انواریه

ترجمہ و شرح حکمة الاشراق
سہروردی

تألیف

محمد شریف نظام الدین احمد بن الہروی

متن انتقادی و مقدمہ

حسین ضیائی

و

بہ اہتمام
آستیم



مؤسسۂ انتشارات امیر کبیر
تہران، ۱۳۵۸



محمد شریف نظام‌الدین احمد بن الهروی

النواذیه

متن انتقادی و مقدمه. حسین ضیائی

چاپ اول: ۱۳۵۸

چاپ و صحافی: چاپخانه سپهر، تهران
حق چاپ محفوظ است.



انتشارات مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها

مجموعه مطالعات اسلامی - ۳

فهرست مطالب

پیش‌گفتار مصحح	نه
مقدمه مصحح	سیزده
معرفی نسخه	سیزده
مشخصات نسخه	پانزده
شخصیت شارح	پانزده
شیوه شارح در شرح مطالب	هفده
مشخصات و ترتیب تألیف انواریه	هجده
نظام فلسفی حکمة الاشراق	نوزده
شیوه تصحیح متن و نشانه‌گذاری	بیست‌ونه

۱	متن «انواریه»
۱۴	المکتوب الخامس عشر فی مشاهدة المقصود [از مکتوبات گیسودراز]
۱۹	القسم الثانی فی الانوار الالهیة
۲۰	فصل [در بیان تعریف و بداعت نور]
۲۰	المقالة الاولى: فی النور و حقیقته
۲۱	فصل [در بیان معنی غنی و فقیر]
۲۴	فصل [در بیان احتیاج برزخ]
۲۶	فصل اجمالی [در ادراک ذات]
۲۶	فصل تفصیلی [ایضاً در ادراک ذات]
۳۰	المقالة الثانية: فی بعض آثار نور الانوار والانوار القاهرة و نسبتها و ما يتعلق بها
۳۰	فصل [در قرب نور الانوار]
۳۲	فصل [در بیان نسبت‌های میان انوار مجردة]
۴۶	فصل [در بیان جواز صدور بسیط از مرکب]
۴۸	فصل [در بیان عدم احتیاج ارباب اصنام به نور دیگر]
۵۱	فصل [در عدم تنهای آثار عقول؛ تنهای، آثار نفوس؛ و مؤثر حقیقی]

۵۸	المقالة الثالثة: في كيفية فعل نور الانوار والانوار القاهرة
۵۸	فصل [در بیان قدم عالم]
۶۳	فصل [در بیان حادث و زمان]
	فصل [در بیان حرکت مستدیره افلاک ؛ افلاک قابل کون و فساد نیست ؛ افلاک
۶۵	در حرکت خود مشابه امور قدسیه عقليه است]
۷۱	فصل [در بیان قواهر طولیه و عرضیه و ازلیه و ابدیه زمان]
۸۱	فصل [حرکت افلاک و کرویت فلک]
۸۷	فصل [در بیان ماهیت، ممکن، بقا]
۹۰	المقالة الرابعة: في تقسيم البرازخ و هیئاتها و ترکیباتها و بعض قواها .
۹۰	فصل [در احوال بساط عنصری]
۱۰۰	فصل [انتهای جمیع حرکات انوار جوهری یا عرضی است]
۱۱۱	فصل [در بیان مزاج ؛ مرکبات عنصری ؛ حدوث نفس]
۱۲۲	فصل [در بیان حواس خمس ظاهر]
۱۲۴	فصل [مثال صفات نفس ناطقه در بدن موجود است]
۱۲۹	فصل [مناسبت روح حیوانی به نفس ناطقه]
۱۴۸	المقالة الخامسة: في المعاد والنبوات والمنامات .
۱۴۸	فصل [در بیان تناسخ]
۱۶۶	فصل [در بیان خلاصی انوار مدبره از عالم صورت]
۱۸۴	فصل [در بیان احوال اکثر نفوس]
۲۰۰	فصل [در شرور این عالم]
۲۰۴	فصل [در بیان کیفیت صدور موالید غیرمتاهی از علویات]
۲۰۵	فصل [در بیان رؤیا و اطلاع بر مغیبات]
۲۱۸	فصل [در بیان حقیقت متغیبات که ظاهر می شود بر انبیا و حکما]
۲۲۹	فصل [مناهج علم و عمل سالکان]
۲۳۴	وارد آخر [مناهج علمیّه و عملیّه]
۲۳۷	فصل [در بیان اسباب خوارق عادات]
۲۵۳	فهرست آیات قرآن مجید .
۲۵۵	فهرست احادیث .
۲۵۷	فهرست اعلام

به نام خدا

پیشگفتار مصحح

از تعاریف فلسفه، یکی، «تحقیق دربارهٔ ماهیت و حقایق اشیاء به قدر طاقت بشر» است؛ این تحقیق، خود، ملازمه با روشی دارد؛ یک روش که واجد ابتدا و انتهای مطلوب باشد. ابتدای آن روش بررسی و تشکیل دستگاههای صوری و تنظیم نظامهای حاکم بر قوانین فکرواندیشه است؛ به عبارت دیگر، منطق و مبانی ریاضی، پایه نخستین و سنگ بنای تحقیق فلسفی است. انتهای آن روش هم متغیری است که با زمان به پیش می‌رود و شامل مسائلی است در بررسی چگونگی ایجاد رابطه هماهنگ بین «نفس»، «مدینه» و «عالم مابعدالطبیعه»؛ بنابراین مسائل عرفانی، فلسفه سیاسی و فلسفه مابعدالطبیعه را دربر می‌گیرد. لفظ «شیء» که در تعریف فلسفه آن را به کار بردیم، مصادیق بیشمار دارد؛ و مشاهده می‌کنیم که در قرن بیستم «فلسفه» های متعددی رواج یافته؛ فلسفه ریاضی، فلسفه منطق، فلسفه وجود، فلسفه فیزیک و غیره؛ حتی در برخی موارد دیده شده است که اصطلاحاتی مانند فلسفه علوم اجتماعی نیز متداول شده است. هر کدام از این «فلسفه» ها، با روش و نقطه عزیمت‌های خاص خود، مشغول تحقیق در حقایق اشیائی هستند که مربوط به حوزه و محدودهٔ علمی خاص آنها، می‌شود. فلسفه اما، یک واحد است، لکن اکنون، مانند فلسفه «قدیم» و کلاسیک، کمتر یک فلسفه واحد مشاهده می‌کنیم؛ علت شاید در این باشد که امروزه به‌ندرت فرد واحدی را به‌عنوان اهل فلسفه علی‌الاطلاق می‌توان یافت. البته، به این معنی واقف هستیم که امکان تفاوت و تناقض در نامگذاری موضوع فلسفه علی‌الاطلاق وجود دارد؛ ولی اذعان می‌باید داشت که در دوران ما، دیگر، شاید فیلسوفانی نظیر **ارسطو**، معلم اول در زمان خود، و **فارابی**، معلم ثانی در زمان خود، و **میرداماد** معلم ثالث در زمان خود، را نتوان یافت. فلاسفه واقعی زمان ما شاید که از یک لحاظ **هایزنبرگ** ها، **پلانک** ها، و **دیراک** ها، و از لحاظ دیگر **هوسرل** ها، **هایدگر** ها، **وایت هدها**، **براورها**، و **کوانین** ها باشند. هم، می‌شاید که دوران ما محتاج به وجود متفکری باشد که بتواند از یک سو منطق و مبانی ریاضیات و مبانی نظری علوم فیزیکی، و از سوی دیگر عرفان، فلسفه الهی، و علم النفس فلسفی را، از نو، در یک بیان واحد در بیاورد. اکنون تحقیق فلسفی واجد ارزش زیادی است. از طریق تحقیق در مبانی علم می‌توان اصول اولیهٔ حاکم بر ابعاد سه‌گانه فلسفه: «مدینه»، «نفس»، «مابعدالطبیعه» را دریافت؛ و هم از این طریق علم خلاق را، که از جمله فصول مقوم تکامل است، می‌توان تحصیل نمود.

اما، بیائید درباره فلسفه اسلامی عمیقاً بیندیشیم؛ فلسفه اسلامی فلسفه‌ای است کامل و واحد، شامل مباحث منطقی، مبانی ریاضی، طبیعی، مابعدالطبیعی، سیاسی و عرفانی. گروهی از مستشرقین در بررسی فلسفه اسلامی، صرفاً جنبه خاصی از آن فلسفه را، از دیدگاه تاریخی ویژه، مورد بحث قرار داده‌اند؛ و مع‌الاسف پاره‌ای از آراء ایشان رواجی هم یافته است، تا به آنجا که گفته‌اند تفکر فلسفی اسلامی فقط تقلیدی است از تفکر یونان؛ تازه، آنهم تفکری بدون ابداع و متحجر. این نحوه تفکر، اگر آنرا فقط مولود یک سوء تفاهم بدانیم، از برخورد مورخین فلسفه جدید غربی با آراء و عقاید فلسفه اسکولاستیک حاصل آمده است. سیر تحول اندیشه فلسفی در جهان اسلام، اما، ربطی به فلسفه اسکولاستیک ندارد. درواقع، با دقتی مختصر در چگونگی پیدایش تفکر فلسفی در اسلام و توجه به سیر تکامل آن، وقوف می‌خواهیم یافت که در فلسفه اسلام، ابداع، از همان اوایل شروع می‌شود و ادامه پیدا می‌کند.

البته، سهم یونانیان در تدوین منظم اندیشه فلسفی و قالبریزی آن در دستگاه‌های صوری، سهم با ارزشی است؛ لکن، سیر تکامل اندیشه فلسفی اسلامی، صرفاً در قوالب منطقی ارسطویی نمی‌گنجد؛ و در همان مبادی امر، ترکیبی است از اندیشه اسلامی، علم یونانی، علم هندی، فلسفه سیاسی ایرانی و غیره. فلسفه اشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی را به هیچ وجه نمی‌توان فلسفه‌ای صرفاً ارسطویی یا افلاطونی یا نو-افلاطونی دانست؛ بلکه باید گفت که نظام اشراقی نظامی است فلسفی، و ای بسا بسیار کاملتر از نظام‌های فلسفی قبل از خود؛ نظامی با قابلیت تحقیق درباره ماهیت اشیاء؛ و با بیانی بیشتر رساننده و بیشتر مبین درباره حقیقت. این نکته را هم متذکر باید شد که حکمة الاشراق تنها از لحاظ تاریخ فلسفه واجد ارزش و اهمیت نیست، در تحقیقی که امروزه می‌باید برای تدوین فلسفه واحد به عمل آورد، فلسفه اسلامی «ظرف» دقیقی است از برای سنجش چستی علم، و حکمة الاشراق در فلسفه اسلامی مقام بسیار والاّی دارد.

کتاب حاضر را به علاقمندانی، که به علت عدم آشنائی با زبان عربی، با فلسفه اسلامی آشنائی کمتری پیدا کرده‌اند، به عنوان مقدمه‌ای بر فلسفه اشراق، تقدیم می‌داریم.

برای تصحیح متن حاضر، در مرحله اول، همراهی‌ها و زحمات دوست عزیز آقای هوشنگ گلشیری دستگیر و مددکننده این مصحح بود. در محضر لطف و همکاری ایشان، سهم مهمی ازین تصحیح به سامان آمد. در میانه کار، آقای گلشیری، که ما را رهین منت‌های خود ساخته است، به عزم سفر، ما را مبتلای فراق کرد. دنباله لطف او را، همکاری و همرائی آستیم نصیب ما آمد. سعی و همت‌های نیکوی آستیم کار تصحیح را و تحشیه را و تعلیقات را و چاپ را و... به این سرانجام رسانید. از هردو وجود مکرم متشکریم، و نام یکی از این دو گرامی را به عنوان همکار تصحیح در روی جلد و صفحات عنوان متذکر بوده‌ایم، منت آن دیگری همواره برگردن ماست.

در اینجا، مناسب آن است که شکرانه توفیق در انجام این مهم را به جای آوریم؛
خدای توانا را حمد و سپاس بقیاس بگوئیم؛ از اولیای «مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها»
قدردانی کنیم که فرصت تحقیق و پژوهش خویش را مدیون تسهیلاتی هستیم که از جانب
این مرکز برای ما فراهم شد؛ از مسؤولان انتشارات امیرکبیر اظهار امتنان کنیم، که طبع و
نشر انواریه را تقبل کردند؛ و از خانمها آسمانه انصاری، و توران احتیان سپاسگزاری کنیم،
که در مراحل گوناگون ماشین نویسی متن معاون ما بودند؛ و از همکاران امیرکبیر و مطبعه
که در مراحل چاپ زحمت ما به عهده همت ایشان افتاد، صمیمانه ممنونیم.

در خاتمه بر خود واجب می دانم از دوست عزیز و متفکرگراسی، آقای منوچهر صدوقی،
که در حل برخی مشکلات متن انواریه وقت گران خود را در اختیار این جانب گذارده اند،
سپاسگزاری کنم.

ح.ض.

مقدمه مصحح

معرفی نسخه:

کتاب حاضر ترجمه و شرحی است بر پاره‌ای مسائل مهم در «قسمت اول»، (مقدمه و مباحثی از «مقاله ثالثه: الفصل الثالث») و بر ملخص مباحث مهم اشراقی، در «قسمت دوم»، از کتاب **حکمة الاشراق**، تألیف گرانقدر شیخ **شهاب‌الدین سهروردی**، که به همت **محمد شریف نظام‌الدین احمد بن الهروی**^۱، در سال ۱۰۰۸ ه. ق. (به عبارت مندرج در متن)، نگاشته شده است. عنوان کتاب، به تصریح شخص مؤلف (**هروی**)، **انواریه** انتخاب شده است. و تا آنجا که ما اطلاع داریم، ازین کتاب، تنها یک نسخه، با تاریخ کتابت هفتم ذیقعدۀ سنۀ ۱۲۶۵ ه. ق.، در کتابخانه: **Königlichen Bibliothek** در برلین موجود است. متن حاضر را از روی میکروفیلم همان نسخه تصحیح کرده‌ایم.

هانری کربن در مقدمۀ خود بر **مجموعۀ دوم مصنفات شیخ اشراق**^۲ به نسخه **انواریه** اشاره می‌کند و ارزش آنرا فراتر از صرفاً یک حاشیه بر **حکمة الاشراق** می‌داند؛ کربن قائل است به اینکه ارزش **انواریه** در آن است که **هروی** توفیق یافته تا شرح مبسوطی، به زبان فارسی، بر مقدمۀ قسمت اول و تمامی قسمت دوم کتاب **حکمة الاشراق** بنگارد و در آن، هم از **شرح قطب‌الدین شیرازی** استفاده شایان ببرد، و هم نظریات عمیق خود را، خصوصاً درباره پنج فصل آخر کتاب، به نحو تمامی ارائه کند. نظر کربن را درباره ارزش **انواریه** تا حدودی متین می‌دانیم، لکن باید گفت که کتاب مورد بحث، اولاً، ترجمه و شرح تمامی قسمت دوم کتاب **حکمة الاشراق** نیست؛ ثانیاً، ارزش فلسفی آن از دو شرح بزرگ **حکمة الاشراق**، یعنی **شرح شهرزوری** و **شرح قطب‌الدین شیرازی** فروتر است؛ اهمیت ویژه **انواریه** در این است که **هروی** با استفاده از **شرح قطب‌الدین شیرازی**، و در برخی از موارد با مقایسۀ مطالب **حکمة الاشراق** با نظامهای فلسفی هندی، به نثر فارسی نسبتاً ساده، شرحی از کتاب **سهروردی** عرضه نموده است. از این روی **انواریه** می‌تواند برای فارسی‌زبانان علاقمند به فلسفۀ اشراقی مفید

۱. پس از تجسس فراوان در تذکره‌ها، تواریخ و فهراس مختلف، نسبت به **هروی**، مؤلف کتاب حاضر، شناسائی حاصل نشد—م.

۲. «مجموعۀ دوم مصنفات شیخ اشراق»، **شهاب‌الدین یحیی سهروردی**، تصحیح و مقدمۀ **هانری کربن**. تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۳۱. ص 60 و 61.

فایده باشد؛ اما مؤکداً می‌گوئیم که مطالب آن در حد یک تحلیل عمیق فلسفی از نظام فلسفی حکمة الاشراق نیست و نهایتاً می‌شود از آن به‌عنوان مقدمه‌ای بر افکار سهروردی یاد کرده شود.

راقم این مقدمه از مدتها پیش، مشتاق آن بود تا نسخه‌ای از انواریه را به دست آورد و در تحقیقات پیرامون فلسفه اشراق، آنرا مورد استفاده قرار دهد. بالاخره، پس از مدتها، با کمک پرفسور شیمل و کتابداران کتابخانه دولتی آلمان میکروفیلم انواریه تهیه شد؛ و هم اینک نسخه تصحیح شده آن به علاقه‌مندان فلسفه اسلامی تقدیم می‌شود. تصحیح نسخه منحصر بفرد، روشن است که با مشکلات فراوان همراه خواهد بود، و این نکته بر اهل فن پوشیده نیست، علی‌الخصوص که نسخه موجود مغلوط هم بوده و تنها با مراجعه به شرح شیرازی و نیز، در موارد متعدد، با تصحیح قیاسی، توانسته‌ایم متن حاضر را به گونه‌ای قابل قبول آماده نمائیم. گروهی از ارباب تحقیق را می‌شاید اگر این سؤال در خاطر آید که چنین نسخه پر از اشکالی را، از اول، چرا به چاپ می‌باید سپرد؛ برای ایراد اصولی، با تذکر به کمبود شرحهای فارسی از حکمة الاشراق، و عدم دسترسی به متون سیاده و قابل استفاده همگان به زبان فارسی، و با توجه به ارزش عظیم اثر سهروردی، می‌توان چنین پاسخ گفت که در رفع این کمبودها به جان می‌باید کوشید؛ فرهنگ فلسفی اسلامی می‌باید که در دسترس همگان قرار گیرد؛ و نیز راقم این سطور معتقد است که کلیه متون فلسفی اسلامی را می‌باید که در چاپهای متعدد و در سطوح مختلف تکثیر نموده و در دسترس عموم قرار داد؛ هم، در این رابطه، بر ذمه خود می‌داند که با وجود ضعف علمی، در انتشار آثار فلاسفه اسلامی منتهای مساعی معمول بدارد. چاپ و انتشار نسخه منقح حاضر از انواریه را نیز گامی، نه بلند، در همین طریق در حساب آورید. در ضمن، متذکر بایدم شد که متن عربی حکمة الاشراق، در گذشته نزدیک، به وسیله دانشمند گرامی آقای سید جعفر سجادی به فارسی ترجمه و منتشر شده است.^۱ مطالعه این ترجمه ارزنده برای استفاده بیشتر از شرح حاضر به خوانندگان محقق توصیه می‌شود. ترجمه‌های دیگری از حکمة الاشراق موجود است که متأسفانه، هنوز، هیچ کدام چاپ و نشر نشده‌اند؛ حاجی خلیفه از احد ازین ترجمه‌ها خبر می‌دهد؛^۲ کربن، از ترجمه دیگری یاد کرده است که توسط زرتشتیان هند، از کتاب سهروردی، صورت گرفته است.^۳

۱. «ترجمه حکمة الاشراق، شیخ شهاب‌الدین سهروردی»، به کوشش سید جعفر سجادی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.

۲. حاجی خلیفه، «کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون»، جلد ۱، ص ۶۸۴.

۳. «مقدمه» کربن بر مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق.

مشخصات نسخه:

نسخه مورد استفاده ما، دارای این مشخصات بوده است: اوراق در ابعاد 20×15 سانتیمتر، ۱۳ سطر در هر صفحه، به ابعاد $14/5 \times 9/5$ سانتیمتر. تعداد برگها ۲۳۰؛ با خط نستعلیق سبک هندی؛ تاریخ کتابت: هفتم ذیقعده ۱۲۶۵ ه.ق.؛ ثبت شده در زیر شماره Spr. 766؛ و در کتابخانه Königlich Bibliothek برلین^۱ نگهداری می‌شود.

نسخه انواریه در اصل جزو مجموعه کتابهای خطی و چاپی فارسی و عربی و هندی متعلق به اشپرنگر بوده، که در طی مسافرت‌های خود به هندوستان جمع‌آوری کرده است. این مجموعه، بعدها، به کتابخانه برلین تعلق یافته است.^۲

شخصیت شارح:

شارح، به نظر می‌آید که از ارجمندان طلاب علوم فلسفی و عرفانی زمان خود بوده باشد. این استنباطی است که خواننده نکته‌بین پس از مطالعه انواریه بدان تصدیق خواهد کرد. قبلاً متذکر شده‌ایم که پس از تجسس فراوان و طلب معاونت از صاحب‌نظران و دانشمندان گرامی، هنوز موفق به یافتن شرح حالی از هروی نشده‌ایم؛ لکن، آنطور که از فتوای عبارات کتاب برمی‌آید، شارح، بر طریقه مشائین، مدتی تحصیل حکمت طبیعی و الهی می‌نموده، و از علوم ریاضی زمان خود نیز بهره‌ای اندوخته؛ علاوه بر این، به عرفان، تصوف و سلوک صوفیانه علاقه‌مندی خاص می‌داشته؛ و این علاقه و ارادت ویژه، تأثیری آشکار بر شرح او گذاشته است. شارح، به اغلب احتمال در هندوستان می‌زیسته و با علمای هند در تماس می‌بوده؛ لکن هیچ اطلاعی در خصوص مکان زندگانی او به دست نتوانستیم آورد. حتی اینکه نام و نشان او، وی را به هرات منتسب می‌دارد نیز، مؤید نکته خاصی در باب محل زندگانی و ترجمه حال او نمی‌تواند بود. منتهای مراتب، مستند به مواردی چند که از طرف خود او رقم تذکر پذیرفته، این استنباط مقرون به واقع، برای ما حاصل می‌شود که، هروی، از رهگذر مباحثه با علمای هند، با مطالب و گوشه‌هایی از مضامین مکتبهای فلسفی هند آشنائی حاصل کرده، و از آن مطالب و مضامین، در مواردی، برای شرح مطالب حکمة الاشراق سودجسته است؛ و برخی از جنبه‌های نظام فلسفی حکمة الاشراق را، علی‌الخصوص، با جنبه‌هایی از مکتب

Die Handschriften - Verzeichnisse der Königl. Bibliothek Zu Berlin Sechszehnter Band Verzeichnisse der Arabischen Handschriften von W. Ahlwardt. Vierter Band, (Berlin: A. Asher, 1892), p. 402.

۲. مجموعه کتابهای خطی و چاپی اشپرنگر، شامل ۱۹۶۶ عنوان کتاب به زبانهای فارسی، عربی و (معدودی) هندی می‌باشد. برای اطلاع بیشتر از کیفیت این مجموعه رک:

A. Catalogue of the Bibliotheca Orientalis Sprengeriana. Gilsson: Wilhelm Keller, 1857.

ادوینا، در محل مقایسه قرار داده است. همین مسأله مقایسه بین جنبه‌های یک مکتب هندو با **حکمة الاشراق** است که شرح **هروی** را از نقطه نظر تاریخ فلسفه تطبیقی اهمیتی خاص می‌بخشد. هم، با تذکر این جنبه، خصوصیتی دیگر برای **انواریه** قائل می‌توانیم شد، و آن اینکه از شرح حاضر به عنوان اثری در فلسفه تطبیقی، ولو نه با عظمت و اهمیت آثاری از **بیرونی** و **شهرستانی** و دیگران، یاد می‌توانیم کرد.

هروی، به طوری که خود می‌نویسد: «اکثر مسائل «قسم ثانی» [از کتاب **حکمة الاشراق** را]، شرحی به زبان فارسی خالی از تعاب و عاری از تکلف عبارت «نگاشته است. ارزش ویژه شرح او را، نیز، در همین خصوصیت می‌باید دانست. از شرح **قطب الدین شیرازی** سود بسیار برده است؛ بدین سیاق که در بعض مواضع خود با ذکر «قال الشارح» موارد بهره‌گیری و استناد به آن شرح را مشخص ساخته، و به ترجمه، یا تلخیص و ترجمه عبارات منقوله پرداخته است؛ و یا عین عبارات عربی را از شرح **شیرازی** نقل کرده است؛ در مواضع دیگر، اگر که بدون تذکر «شارح» از شرح **شیرازی** استفاده‌ای به عمل آورده، ما، در مقام تنقیح متن، آن موارد را نیز متذکر شده‌ایم، و در همه حال، عبارات نقل شده از **شیرازی** را با علامت []، در متن، مشخص داشته‌ایم و نیز در پانوشت‌ها رجوع به صفحه و سطر شرح **شیرازی** کرده‌ایم. جای اشاره به این اصل است که همین مسأله استفاده از شرح **شیرازی**، خود، بسیار به ارزش **انواریه** اضافه می‌کند، بدین معنی که علاوه بر همه مزیت‌های خاص دیدگاه مؤلف، شرح حاضر، بسیاری از اهم نکات شرح **شیرازی** را هم، با ترجمه به فارسی، در اختیار خواننده قرار می‌دهد.

از اهم سؤالهایی که پیرامون شخصیت شارح، خاطر پژوهنده را مشغول تواند داشت، وابستگی او به یکی از سلسله‌های طریقت تصوف است؛ این سؤال پیش می‌آید، ازیراک: ۱. **هروی** در شرح خود، و در مواضع بسیار، به مسائلی اشاره می‌کند که با مضامین نظری مبانی تصوف مربوط می‌شوند؛ از آنجمله، یکی اینکه، در جزء شرایطی که برای تعلم فلسفه اشراقی قائل می‌شود «علم مکاشفه» و «علم سلوک مشایخ» را قرار می‌دهد.^۱

۲. از **امیرسید محمد گیسودراز** یاد می‌کند و مکتوب پانزدهم از **مکتوبات**^۲ او را، به تمای،

۱. در ابتدای شرح **انواریه**، **هروی** چهار شرط کلی برای تعلم کتاب **حکمة الاشراق** برمی‌شمارد که عبارت باشد از: دوری از تعصب و طلب جاه و مال؛ تحصیل علوم فلسفی، منطقی، ریاضی، تهذیب اخلاق، مکاشفه و سلوک؛ تفسیر و حدیث؛ تبری از معاصی و التجابه قرآن مجید و سنت رسول الله (صلعم)؛ تصفیة باطن. (ص ۲) و این علاوه بر شرایطی است که سه‌روردی، خود به خواننده توصیه می‌کند و در ضمن مطالعه **انواریه**، خواننده به آن شرایط آگاهی خواهد یافت—م.

۲. «مکتوبات»، تصحیح **امیرعلی بهادر**، حیدرآباد، ۱۳۶۲. اما ظاهراً مکتوب پانزدهم نقل شده در «**انواریه**» در این مجموعه به چاپ نرسیده است.

در نقل قول می‌آورد که مکتوبی است دربارهٔ ابدال: هفت بدلای هفت اقلیم و ۳۵۷ ابدال دیگر.

۳. در چند موضع از کتابی نام می‌برد که قصد تحریر آنرا می‌داشته، و آن کتاب را **سراج‌الحکمة** نامیده است؛ به احتمال زیاد، این کتاب در سنت کتب صوفیان (شاید در سنت کتب صوفیان چشتی) می‌بوده است.^۱

با توجه به تذکرات بالا، تواند بود که **هروی** منسوب به سلسله طریقت چشتی بوده باشد و احتمال که با مراجعه به تذکرة‌های صوفیان چشتی بتوان نام و نشانی از وی به دست آورد؛ هرچند که از قرائن برمی‌آید که **هروی** را، با توجه به احتمال زیستن وی در هند و با توجه به نقل قول وی از **گیسودراز** و سایر نشانه‌ها، از وابستگان سلسله چشتی بینگاریم، مع‌الاسف، به هیچ روی نمی‌توان با قاطعیت پیرامون شخصیت وی سخنی گفت.

شیوهٔ شارح در شرح مطالب:

در خصوص روش **هروی** در شرح مطالب **حکمة‌الاشراق**، اما، توجه می‌دهیم که وی بیشتر به جنبه‌های عرفانی التفات نظر دارد و به مطالب فلسفی، یا فلسفی-منطقی صوری به‌درت توجه و علاقه‌ای بروز می‌دهد. **انواریه**، در واقع شرحی است بیشتر عرفانی و هرچه کمتر به تحلیل فلسفی عنایت داشته است؛ و اینکه در موارد عدیده، **هروی**، پس از شرح عبارات **سهروردی** علاوه کرده است: «و این مطابق مذهب اهل حق و مشایخ صوفیه است»، خود تأکیدی بر این توجه خاص می‌تواند بود. بنابراین، **انواریه**، شرح خاصی است از فلسفه اشراق که تأکید آن بر جنبه‌های عرفانی افکار **سهروردی** است؛ و آگاهی بر این چگونگی حائز اهمیت بسیار است، زیرا که فلسفه اشراق خود بیانگر مبانی عرفان است؛ بیانگر چگونگی مکاشفه، مشاهده اشراقی و شناخت حضوری است. و همین موازین هم برای عرفا و متصوفه ارزش و اهمیت دارند. اما، متذکر باید شد که ارزش فلسفه اشراق در این نقطه نظرها خلاصه نمی‌شود؛ چون نظام فلسفی **سهروردی** نظامی است که هم نکات دقیق منطقی-علی‌الخصوص در تکوین منطق‌های غیر ارسطویی-را حاوی است، و هم دربردارنده نکات مهم علمی-فلسفی است. اصولاً، نظام کیهانی **حکمة‌الاشراق** نظامی است «پیوسته» (در مقابل نظام ارسطویی که نظامی است «منفصل»)، که از مبداء، یعنی نورالانوار فیاض با لذات، به‌طور

۱. در سلسله طریقت چشتی، همان‌گونه که در دیگر سلاسل طریقت، به‌طور معمول چندنوع رساله نگاشته می‌شده: ۱. ملفوظات صوفیان؛ ۲. مکتوبات صوفیان؛ ۳. رسائل آداب‌العزیزین؛ ۴. تذکره اولیاء؛ ۵. دواوین شعرای صوفیان. برای کسب آگاهیهای بیشتر از تاریخ و افکار سلسله طریقت چشتی ر.ک: «دائرة‌المعارف اسلام»، چاپ دوم، جلد ۲، ص ۵۰ تا ۵۶.

پیوسته، انوار مجردة غیر متناهی حاصل می‌شود و نظام هستی در هیئت خاص خود درمی‌آید؛ و مرتبت، در هستی بالتشکیک است. کلیه موجودات، در حالت ارتفاع «حجاب» بین مدرک و مدرک، قابلیت مشاهده و شناخت را دارا هستند؛ و آگاهی در موضوع، نسبت به نور مجرد قائم بالذات سنجیده می‌شود، که نظریه‌ای است در شناخت، نظیر «مونادولوژی» لایبنیتز، با این تفاوت که «موناد»ها از یکدیگر منفصل‌اند در حالی که انوار مجرد پیوسته هستند. در باب تحلیل فلسفی حکمة الاشراق چند نکته مختصر را، که شایان توجه است، بعداً متذکر خواهیم شد، لکن توضیح و تفصیل این مهم درگروی نگارش کتابی است حاوی تحلیل مفصل و جداگانه؛ و انجام این خواسته در حیطه اراده حق تعالی است، انشاءالله توفیق انجام این خدمت نصیب ما می‌خواهد شد.

مشخصات و ترتیب تألیف انواریه:

- شارح، پس از ذکر نعت، مقدمات و شرایط تعلّم کتاب، ابتدا به ترجمه و شرح مقدمه **سهروردی** می‌پردازد و نکات پرارزش مقدمه را که شامل مطالب زیر می‌باشد مشخص می‌دارد:
۱. حکمة الاشراق حاصل ذوق و خلوت نشستن‌ها و احوالات باطنی **سهروردی** است؛
 ۲. طریقه مشاهده مبنای روش فلسفی اشراقی است؛ در این روش، حدس فلسفی دارای اهمیت زیادی است و براین مبنا موضوع مدرک دفعتاً و بلاواسطه مدرک را درمی‌یابد، و در او شناخت حاصل می‌شود؛ و شناخت حاصله در نظام فلسفه بحثی، که به عبارت دیگر نظام صوری فلسفی اشراقی است، مورد تحلیل واقع می‌گردد؛
 ۳. رابطه فلسفه اشراقی با فلسفه افلاطونی شناخته می‌شود؛ این دریافت حائز اهمیت بسیار است، زیرا فلسفه اشراقی را از فلسفه‌های مبتنی بر روش ارسطویی متمایز می‌کند؛
 ۴. مراتب حکما بر مبنای توغل و مهارت در بحث و یا در ذوق و یا هر دو؛ در مورد آخر، یعنی در مورد حکیمی که هم متأله و هم دارای عمق کامل در فلسفه بحثی و صوری باشد، می‌باید گفت که آن حکیم واجد شرایط «ریاست» است و «خلیفه‌الله» می‌باشد؛ و آنگاه، که چنین حکیمی زمام امور سیاست را در دست بیاورد، زمانه او زمانه‌ای نورانی و پر از عدالت خواهد بود. این معنی از لحاظ فلسفه سیاسی حائز اهمیت فراوان است، چون به زعم **سهروردی**، سیاست باید در ید اراده حکیم الهی آگاه از علم قرار بگیرد، و در چنین حالتی است که رابطه سه گانه: نفس-مدینه-عالم مابعدالطبیعه، هماهنگ می‌شود و تحصیل سعادت از برای انسانها امکانپذیر می‌گردد؛ **سهروردی** در این معنی می‌فرماید: «قد یكون الامام المتأله مستولياً ظاهراً مكشوفاً و قد يكون خفياً، و هو الذی ساءه الکافة القطب»، فله الرئاسة وان كان فی غایة الخمول. و اذا كانت السیاسة بیده کان الزمان

نوربآ، و اذا خلا الزمان عن تدبير الهی، كانت الظلمات غالبة.^۱؛ هم در اینجاست که **هروی** با نقل مکتوب پانزدهم از **گیسودراز**، اشاره به بدلای عالم می‌کند؛

۵. **حکمة الاشراق** از برای طلاب حکمت الهی و حکمت بحثی است و فلاسفه بحثی صرف، به‌زعم **سهروردی**، نصیبی از این کتاب نخواهند برد؛ و شرط نخست در فلسفه اشراقی «ورود بارق الهی» بر شخص است؛ ازین طریق است که مقدمات مسلم و یقینی تحصیل شده و سپس بر مبنای روش برهانی، ساختمان علمی و فلسفی اشراقی بنا می‌گردد.

و پس از ذکر این مقدمات، **هروی**، به‌شرح «القسم الثانی: فی الانوار الالهیة» ابتدا می‌کند. و آن به‌ترتیبی است که خواننده در متن کتاب درمی‌خواهد یافت.

نظام فلسفی حکمة الاشراق:

نظام فلسفی اشراق یکی از پرازشتترین نظامهای فلسفی اسلامی است که اصول آن، به‌صورتی که امروز شناخته شده است، به‌وسیله متفکر، عارف و عالم عظیم الشان **شهاب‌الدین یحیی سهروردی** تدوین و تنظیم شده است. تأثیر فلسفه اشراق بر تکامل فلسفه در ایران و علی‌الخصوص تأثیر آن بر عرفان نظری، شاید بیش از کلیه نظامهای دیگر فلسفی باشد. پایه‌های تاریخی فلسفه اشراق از طرفی بر تعالیم عالیه قرآن مجید استوار است و از طرف دیگر بر مکتب‌های فلسفه افلاطونی و نوافلاطونی مبتنی شده است؛ نیز، به‌طور کلی، پایه‌های «مشرقی» هم برای آن می‌توان جست. مباحث فلسفه مشرقی که این‌سینا در کتاب **منطق‌المشرقیین** به‌آنها اشاره کرده است توسط **سهروردی**، کاملاً، و به‌گونه‌ای منظم، در نظام فلسفه اشراقی مورد بحث و تحلیل قرار می‌گیرند. علی‌الاصول، فلسفه اشراق، حکمت مشرقیه، و فلسفه‌هایی که در اسلام از فلاسفه نوافلاطونی (مانند **الفلوطین** و کتاب **تاسوعات** او، یا **فرفوربوس** و غیره) متأثر بوده‌اند، شناخت را بر رابطه اشراقی بین موضوع مدرک و مدرک مبتنی می‌دانند؛ یعنی، تنها علم حضوری است که از نقطه‌نظر فلسفه اشراق اصیل شناخته می‌شود. مناسبت دارد که در اینجا، اشارتی کوتاه، به‌تأثیر نظریات **الفلاطون** بر فلسفه اشراقی کرده شود؛ **الفلاطون** در **جمهوریت** خورشید و نور را نمادی از برای خیر و نیکی می‌داند؛ نوری که بدون آن موجودیت نفی می‌شود؛ و این نور در اصل خود ماورای موجودیت و عدم، هردو، است و نیز مرتبتی والا تر از مثل معلقه دارد. این نور منبع هستی است و شناخت به واسطه آن است که امکانپذیر می‌شود. فلسفه اشراق علی‌رغم حکمت مشاء، که تعقل و برهان را اصیل می‌داند، تعقل و برهان را مبتنی بر شناخت نور موجود در موضوع می‌داند. هستی از

۱. «حکمة الاشراق»، چاپ شده در «مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق»، ص ۱۲، س ۱۰ الی ۱۳.

نقطه نظر فلسفه اشراق نور مجردی است که از اصل نورالانوار ساطع شده و عالم را فرا می گیرد. اشراق حضوری و شهود هم در مرتبت و هم در اصالت مقدم است بر برهان و تعقل؛ و این نکته ای است که در فلسفه های جدید، علی الخصوص در پدیدارشناسی متعالیه هوسرل، از اهمیت زیاد برخوردار است.

در این مختصر، مجالی برای بررسی عمیق جوانب مختلف فلسفه اشراق نداریم، ولی اجمالاً به برخی از رئوس مطالب آن فلسفه اشاره خواهیم داشت.

پیش ازین متذکر بوده ایم که **انواریه** شرح نسبتاً مفصّلی است از قسمت دوم کتاب **حکمة الاشراق**. قسمت اول (که ترجمه و شرح نشده) دارای اهمیت خاص است؛ این قسمت، به گفته **سهروردی**، قسمت بحثی فلسفه اشراقی را شامل است. گروهی از مورخین اخیر، بر این رأی بوده اند که اکثر مباحث قسمت اول، صرفاً، مباحث منطقی بر روال منطقی مشاء می باشد؛ و اصولاً ارزش کمتری برای این قسمت از کتاب قائل شده اند. این رأی اگر هم که صادق باشد، (و روشن است که صدق آن بدین معنی تواند بود که نظام اصلی و مبحث وجود در فلسفه اشراقی شامل قسمت دوم کتاب است)، دلیل نمی تواند بود برای آنکه در شرح مباحث، معانی و نظام کلی فلسفه اشراقی، قسمت اول کتاب را، بکلی، نادیده بگیریم؛ علی الخصوص که در قسمت اول کتاب، از یک طرف، مباحثی در منطق عنوان شده اند که ارزش بسزائی در منطق صوری دارند؛ (از آن قبیل است ردّ قضا یا به صورت قضیه ضروریّه البتّه، اشکال دوم و سوم در قیاس، و غیره) از طرف دیگر، مباحثی مانند قاعده اشراقیه در تعریف و مسأله ابصار، مورد بررسی قرار گرفته اند، که از جمله مسائل مهمّ مبانی بحث معرفت و شناخت شناسی در نظام **حکمة الاشراق** هستند. بنابراین خواهیم کوشید اشاراتی مجمل به اهمّ مسائل قسمت اول داشته باشیم. قصد ما از اشارات ذیل تعریف چستی فلسفه اشراق است و تذکر به اینکه نظام فلسفی **سهروردی**، در تاریخ فلسفه، نظام پر ارزشی است که علیرغم گفته های مستشرقین و مقلدان آنها، که فلسفه را صرفاً «فلسفه غربی» (چه از نوع مثبت گرای منطقی و مکتبهای اصالت **نظف** و چه از نوع عقل گرایی هگلی و پیروانش و چه متافیزیک ارسطویی) می شناسند، فلسفه ای کامل بوده و دارای ارزش مشخص و مشهود، در تحرک از مجهول به معلوم، در نظام های فلسفی علمی است؛ و کمترین ارزش آن این است که نظام پدیدارشناسی متعالیه فیلسوف عظیم الشان قرن ما، **هوسرل**، بیان ناقصی است از علم حضوری در مقابل بیان **سهروردی** از علم حضوری اشراقی و شناخت بر مبنای مشاهده اشراقی.

در این وجیزه، مجالی برای بررسی کامل فلسفه اشراقی نداریم، ولی یادآور می شویم که آنچه به نام **حکمة الاشراق** و یا فلسفه اشراقی معروف است و بانی آنرا **سهروردی** می شناسیم، منحصرأ در کتاب **حکمة الاشراق** بیان نشده است، بلکه فلسفه ای است جامع که سیر تکامل آنرا، در حداقل، چهار کتاب اصلی فلسفی **سهروردی**، یعنی در کتابهای: **التلویحات**

المشارع والمطارحات، المقاومات، و حکمة الاشراق، مشاهده و دنبال می‌توان کرد. این نکته‌ای است که اکثر مورخان فلسفه بدان اشاره وافیه نکرده‌اند؛ آنها پنداشته‌اند که بجز کتاب **حکمة الاشراق** دیگر آثار **سهروردی** حاوی مباحث صرفاً مشائی است؛ در اینجا، منبأ توضیح و رفع این پندار خطائی که دست داده است، بایدمان گفت: بر مبنای تحلیل فلسفی چهار متن یاد شده در بالا، فلسفه اشراقی در کلیه متون **سهروردی** مورد بحث قرار گرفته است، و **سهروردی**، خود، در کتاب **المشارع والمطارحات** می‌نویسد: «این کتاب (المشارع) را باید قبل از کتاب **حکمة الاشراق** و بعد از کتاب **التلویحات** مطالعه نمود.»^۱ و چون کتاب **المقاومات**، باز هم به تصریح خود **سهروردی**، در واقع ضمیمه‌ای است بر **التلویحات**^۲، پس بحث فلسفه اشراقی از **تلویحات** و **مقاومات** شروع شده، مبانی منطقی، طبیعی و مابعدالطبیعی آن، به تفصیل، در **مشارع و مطارحات** مورد تحلیل قرار می‌گیرد، و نهایتاً در قالبی تمثیلی و به بیان اشراقی متکامل، در **حکمة الاشراق**، ادامه می‌یابد. البته، متذکر می‌توان شد: در حالی که **تلویحات**، بیشتر تجلی است در پیرامون مبانی بحثی و نظری فلسفه اشراقی، **حکمة الاشراق** بیانی است از حکمت ذوقی، با تأکید بیشتر بر علم حضوری و بر علم شهودی اتصالی. ناگفته نگذاریم که اشراق، نه تنها استدلال را نفی نمی‌کند، بلکه از استدلال برای تحلیل هرچه عمیق‌تر و بیان هرچه کاملتر شناخت اشراقی، استفاده تام و تمام می‌برد؛ بنابراین اتفاق نیست اگر منطق و مبانی منطقی شناخت در **حکمة الاشراق** ارزش عمیقی دارد. به عقیده راقم، منطق **سهروردی** را یکی از نقاط و مراحل اوج و اعتلای سیر پیشرفت منطق، می‌توان در حساب آورد. هم از جهت مشخص ساختن ارزش منطق صوری اشراقی، جای آن هست که به‌طور جداگانه، تحقیق جامعی در این زمینه معمول گردد.

در هر حال، مفاد مطالب آن تحقیق را، به دلیل آنکه از حوصله این مقدمه خارج شده بود، از مقدمه حاضر حذف کردیم. امید است در فرصتی دیگر، و به صورت یک مقاله تحقیقی جامع، به دوستداران تفکر هدیه‌اش گردانیم.

باری، در تناسب با این مقدمه، به چهار مرحله در فلسفه اشراق اشاره می‌کنیم:

۱. مرحله تزکیه نفس و آماده شدن از برای مکاشفه، و درک باری الهی. در این مرحله موضوع مدرک از انائیت متعالیه خود آگاه می‌شود و به وسیله مشاهده و حدس فلسفی عالم مابعدالطبیعه و هستی متعالیه را تصدیق می‌کند؛
۲. مرحله مشاهده انوار الهی و کسب انوار سانه، که مبنای شناخت و علم را تشکیل می‌دهند؛

۱. «المشارع والمطارحات»، چاپ شده در «مجموعه اول مصنفات شیخ اشراق»، تصحیح کرین، ص ۱۹۴.

۲. همان کتاب، ص ۱۲۴.

۳. مرحله ساختمان علم صحیح. در این مرحله فیلسوف از حکمت بحثی و علم صوری استفاده کرده و «تجربه» خود را که در مراحل ۱ و ۲ تحصیل شده است در نظام صوری برهانی مورد تحلیل قرار می‌دهد؛ یقین دست می‌دهد و ساختمان علم بنا می‌شود؛ به عبارت دیگر، مرحله ۳ اعمال روش ساختمانی علم است مبتنی بر تجربیات نفسانی، باطنی و اشراقی. حاصل این مرحله حصول علم یقینی است و نظامی دارای صورت و مشخصات خاص، که قابلیت تحلیل فلسفی مطالب را دارا می‌باشد؛

۴. مرحله تدوین نتایج حاصله از مراحل ۱ تا ۳. یعنی، پس از تحصیل یقین، فیلسوف می‌باید که نتایج تجربیات خود را مدون سازد. در این مرحله، برای تدوین نتایج، دو نوع «زبان» به کار بسته می‌شود، یکی زبان فلسفی عادی که مبتنی بر علم صوری است، و دیگر زبان تمثیل. از نقطه نظر **سهروردی**، زبان تمثیل، گویاترین زبان برای بیان نتایج تجربیات اشراقی است. بنابراین، در تحلیلی که امروزه از فلسفه اشراق به عمل می‌آوریم، باید همواره مساعی ما مصروف آن باشد که ماهیت و چستی زبان تمثیلی اشراقی را، به طور بایسته، درک و دریافت کنیم؛ و این خود لازمه‌ای است بس دشوار؛ آیا برای درک نتایجی که **سهروردی** آنها را، پس از طی مراحل ۱ تا ۳، در مرحله ۴ با بیانی تمثیلی «بیان» داشته است شخص، می‌باید که خود تجربه آن مراحل را، در باطن و در نفس خود، درک کرده باشد؟، و یا آنکه می‌تواند بدون تجربه اشراقی، درک باری الهی و مشاهده انوار مجرّده، به چستی بیان تمثیلی راه ببرد؟

متذکر شدیم که از جمله اهمّ مسائل «قسمت اول» کتاب **حکمة الاشراق** (بجز مسائل منطق صوری که خارج از بحث ما در این مختصر است) **مسأله تعریف و مسأله ابصار** واجد اهمیت ویژه‌ای هستند. ارزش تعریف در فلسفه امری است بدیهی؛ اولاً آنچه منطق صوری و منطق مادی را به هم مرتبط می‌کند تعریف است؛ ثانیاً بر مبنای تعریف ماهیت اشیاء شناخته می‌شوند (چه، مثلاً، حدّ تام قول مؤلفی است دالّ بر ماهیت شیء معرّف)؛ و ثالثاً تعریف مرحله نخست هر شیوه ساختمانی فلسفی است. نظریه تعریف **سهروردی** یکی از کاملترین نظریات فلسفی در باب این مسأله است، و پنج نوع تعریفی را که **سهروردی** در نظام فلسفی خود مورد بررسی قرار می‌دهد: حدّ تام، حدّ ناقص، رسم تام، رسم ناقص، تعریف المسمی با جزاء المفهوم التام، یکی از ابداعات خاصّ اوست. **سهروردی** نظریه تعریف **ارسطویی** را مورد انتقاد قرار می‌دهد و معتقد است صرف ذکر جنس و فصول ذاتی دلالت بر ماهیت شیء ندارد، زیرا احتمال دارد در مواردی فصول ذاتی قابل شمارش نباشند.^۱ برای

۱. «المشارع و المطارحات»، نسخه خطی، لیدن 365 Or، برگ ۱۵ و **سهروردی** تعریف نوع اخیر را بدینگونه نیز ذکر می‌کند: القول المعرف بحسب المفهوم الشیء.

۲. «حکمة الاشراق»، ص ۱۸ الی ۲۱.

سهروردی اینکه شیء ای را تعریف کرده باشیم باید یا کلیه «آحاد» شیء و یا «اجتماع» آن دانسته و شمرده شوند، نیز شیء را باید نسبت به چیزی که اظهارمقدم بر آن است تعریف کنیم^۱. به عبارت ساده، **سهروردی**، برخلاف حدّ **ارسطویی**، تعریف را مبتنی بر نور—که اظهر اشیاء است—و دانش فطری—در رابطه با آگاهی اُنائیت متعالیه—می‌داند. یعنی نور موجود در شیء بلاواسطه مشاهده می‌شود و این خود مبنای اصلی تعریف و شناخت شیء در فلسفه اشراق است. متذکر باید شد که همان‌گونه که «ظهور» در «پدیدارشناسی متعالیه» **هوسرل** رابطه شناخت را معین می‌کند، «نور» در فلسفه اشراق پایه اصلی شناخت است. در فلسفه اشراق تعریف صرفاً در قالب یک گزاره صوری نمی‌گنجد و فی‌المثل تعریف **ارسطویی** انسان به عنوان «حیوان ناطق» بر ماهیت انسان دلالت نمی‌کند. قاعده اشراقی تعریف مبتنی بر اصل مشاهده اشراقی است. إجمالاً نظریه **سهروردی** را به صورت ذیل بیان می‌کنیم: در پاسخ به سؤال « x چیست؟» (ما هو x ؟)، اولاً با ذکر ذاتیات x یک تعریف صوری d_1 قالب‌ریزی می‌شود که کامل نیست، سپس مدرک با توجه به d_1 که موجود است، و شناخت از اُنائیت خود که از قبل حاصل شده و نور موجود در مدرک، «تعریف» کاملتری به دست می‌آورد. این تعریف کاملتر را d_2 می‌گیریم، که دربرگیرنده شناخت مدرک از مدرک و ایجاد «اضافه اشراقی» بین آن دو است. این فرایند تکرار می‌شود و هر بار شناخت کاملتری در مرتبه‌ای بالاتر، و لزوماً تعریفی جامع‌تر از شیء حاصل می‌گردد؛ فی‌المثل آن را d_i می‌گیریم. و در نهایت امر نسبت به شیء شناخت کامل حاصل شده و تعریف کاملی از آن ارائه می‌شود (مثلاً $D = \text{Lim} \sum d_i$). نظریه تعریف **سهروردی** مجزاً از مسائل اصلی فلسفه مابعدالطبیعه، شناخت، و وجود نیست؛ و هرچند دارای جنبه صوری مشخصی است، لکن شناخت اشراقی و مشاهده اشراقی اصول آن را تشکیل می‌دهند، نه صرف شمارش فصول ذاتی. همواره ممکن است فصول شناخته نشده، و بنابر آن شمرده نشده (ذکر نشده)، تألیف حدّ تام را غیرممکن سازد. اگر عناصر متشکله یک مجموعه لایتناهی باشند، آیا هرگز می‌توان خود مجموعه را صرفاً مبتنی بر شمارش آن عناصر شناخت؟ و یا اینکه باید خود مجموعه را، چنانچه هست، مشاهده نموده و سپس ماهیت آنرا درک نمود؟ شناخت اشراقی بر پایه اصل مشاهده استوار است و مشاهده برخلاف استدلال بعد زمانی ندارد و در یک آن و بلاواسطه صورت می‌گیرد.

تحلیل فلسفی **سهروردی** از مسأله ابصار بسیار عمیق و پر ارزش است^۲ و از جمله اصول فلسفه اشراق—علی‌الخصوص در رابطه با اصل مشاهده—به شمار می‌رود. بسیاری از مسائل شامل در بحث معرفت و شناخت‌شناسی اشراقی را مبتنی بر این مسأله باید مورد بررسی قرار داد. به‌طور کلی این مسأله را، که همواره مورد توجه فلاسفه قدیم و جدید بوده،

۱. همان کتاب، ص ۱۸.

۲. هروی نظریه ابصار سهروردی را به تفصیل در «انواریه» شرح کرده. ر. ک: ص ۱۴۰ به بعد متن حاضر.

از دو جنبه می‌توان بررسی نمود: جنبهٔ اوّل (که توجه ما مخصوصاً باین جنبه معطوف است) جنبهٔ فلسفی آن است که مسأله را مجرد از مادهٔ مورد تحلیل قرار می‌دهد (در تحقیقات پدیدار-شناسی جدید نیز بدین جنبه توجه می‌شود)؛ جنبهٔ دوّم دیدگاه پیروان علم طبیعی می‌باشد، و بدیهی است با پیشرفتهائی که بعد از نیوتون در طبیعیات (فیزیک) حاصل شده است، در رابطه با مسألهٔ ابصار، تنها علم المناظر قدیم را نمی‌توان در تحقیقات علمی-فلسفی در نظر گرفت، و باید نتایج اخیر علم فیزیک را مورد بررسی فلسفی قرار داد.^۱ مثلاً باید در تحقیقات فلسفی در باب مسألهٔ ابصار ببینیم **دیراک**، **هایزنبرگ**، **پلانتک**، و دیگران، چه می‌گویند؟ و چگونه می‌توان از نتایج علمی کار آنها برای درک و بیان فلسفی مسألهٔ مورد نظر استفاده کرد؟^۲ لکن یقیناً از دیدگاهی فلسفی-علمی می‌توان، تحقیق دربارهٔ چگونگی ابصار، ماهیت آن، فعل آن، و هستی نور، مطالبی را عنوان نمود و به مسألهٔ ابصار جلوه‌ای تازه بخشید.

اصولاً فلسفه، چنانچه **ارسطو** در سرآغاز کتاب **مابعدالطبیعه** خود اشاره کرده، ابصار را اشرف احساسات ظاهری می‌داند. این نکته را چنانچه تعمیم دهیم و برای آن دودلیل زیر را ذکر کنیم: ۱. ابصار امتداد زمانی ندارد؛ ۲. ابصار مستلزم رابطهٔ مادی بین مبصر و مبصر نیست، متوجه چرائی این نکتهٔ اساسی خواهیم شد که مشاهده و پیشش در فلسفهٔ اشراق بر تفکر و تعقل صرف رجحان دارد. زیرا، در نظر گرفتن ذاتیات، فصول و اجناس، تابع زمان است، استقراء و برهان نیز تابع زمان هستند، ولی مشاهده در یک «آن»، که بعد زمانی ندارد و همان لحظهٔ اشراق است، انجام می‌گیرد. نیز همین نکته اهمیت تمثیل نور در فلسفهٔ اشراق را روشن‌تر می‌سازد. زیرا هرآینه فعل ابصار را در فضای مخصوص خودش ملاحظه کنیم، متوجه می‌شویم که علاوه بر مبصر و مبصر نور هم باید وجود داشته باشد تا شیء دیده شود. نتیجه می‌گیریم که رکن اصلی ابصار را باید هستی نور دانست. چه نوری که در ظاهر «هست» و بواسطهٔ آن با دو چشم می‌بینیم، و چه نور مجردی که واسطهٔ بینش ماست.

برای اینکه ارزش نظریهٔ ابصار **سهروردی** روشن‌تر شود اجمالاً نظریات موجود در زمان او را مورد بررسی قرار خواهیم داد و سپس به نظریهٔ خود او اشاره خواهیم کرد. مسأله هشتم کتاب **الجمع بین رأیی الحکیمین فارابی** اختصاص به مسألهٔ ابصار، و بررسی آراء **اللاطون** و **ارسطو** در این باب دارد.^۳ **فارابی** اصل رأی **ارسطو** را در باب مسألهٔ ابصار چنین

۱. متذکر باید شد که سهم عالم بزرگ دنیای اسلام، ابن‌الهیثم، در تکامل علم المناظر، سهم بسیار ارزنده‌ای است.

۲. نظام کلی هستی را تنها از طریق فلسفه می‌توان بیان کرد، فلسفه‌ای، که همانند فلسفهٔ قدیم، از نظام‌های ریاضی و نتایج علوم طبیعی بهره بگیرد.

۳. از این رسالهٔ فارابی سود جستم زیرا علاوه بر ارزش فلسفی آن، ملاصدرا در «تعلیقات» خود بر «حکمة-الاشراق» از آن استفادهٔ بسیار کرده، که مبین اهمیت آن برای درک مطالب فلسفهٔ اشراق است.

بیان می‌کند: «انْ اَاسْطوِیْری اَنّْ الالبصار انماْ تَکون باِنفعال من البصر»؛ و رأی افلاطون را: «و افلاطون یری اَنّْ الالبصار انماْ تَکون بِخروج شیء من البصر و ملاقاته المَبْصَر»^۱، می‌داند. فارابی معتقد است که پیروان ارسطو و افلاطون نتوانستند به معنی اصلی گفتار آن دو فیلسوف پی ببرند و در نتیجه هر دسته آراء گروه دیگری را با تعصب نگریسته و تحریف کردند. پیروان ارسطو لفظ «خروج» را بدرستی درک نکرده و پنداشتند که مقصود او خروج شیء جسمانی بوده است، (این رأی البته نظر اصحاب تعالیم مانند اقلیدس، و غیره، است که گمان می‌بردند ابصار در نتیجه خروج شیء ای مخروطی از چشم و تلاقی آن با شیء مرئی می‌باشد)، و چنین استدلال می‌کردند که شیء ای که از چشم خارج می‌شود یا هواست، یا ضوء، یا آتش، و در هر سه حال دلایلی بر رد آن آوردند. فارابی خود معتقد است که هر دو دسته، به علت تعصب، پی به اصل مسأله نبردند و در نیافتند که افلاطون مقصودش خروج شیء از مکان نبوده و هم‌چنین منظور ارسطو از انفعال، استحالت یا تغییر در کیفیت نبوده است. در حقیقت فارابی بر اساس نظریات ارسطو و افلاطون نظریه جدیدی را در ابصار ارائه می‌کند، مبتنی بر دو حرکت یکی در باصر و یکی در مبصر.

نظریه ابصار سهروردی از نظریاتی که ذکر کردیم کاملتر است و یکی از جامع‌ترین نظریاتی است که تاکنون در باب این مسأله عنوان شده. در فلسفه اشراق مبانی ابصار صرفاً

۱. کتاب «الجمع بین رأیی الحکیمین»، تصحیح دکتر نصری‌نادر، بیروت ۱۹۶۸، ص ۹۱. ارسطو در مواضع مختلفی از کتب خود به مسأله ابصار اشاره کرده، من جمله در کتاب «جدل» یا «طوبیقا» (۱۱۴ الف به بعد) و در آن کتاب، در مورد رابطه بین معلوم، محسوس، و مبصر بحث کرده است. ولی مطالب اصلی او در این باره در رساله «نفس» (۴۱۸ الف به بعد) بیان شده‌اند. رساله حنین «فی الضوء و حقیقه» (چاپ شده در مجله «المشرق»، سال ۱۸۹۹ ص ۱۱۰۵ الی ۱۱۱۳) در حقیقت تفسیری است از آراء ارسطو در باب مسأله ابصار. حنین آراء ارسطو را اصح آراء در ابصار می‌داند و قائل است که نور جسم نیست چونکه کلیه اجسام وقتی حرکت می‌کنند حرکتشان تابع زمان است ولی نور در تحرک خود بعد زمانی ندارد. و از جمله ادله دیگر اینکه محمول در جسم عرض است و نور عرض نیست پس جسم نیست؛ و نیز چون اجسام در مجاورت یکدیگر متراکم و غلیظ می‌شوند، و چون با تکرار انوار غلظت حاصل نمی‌شود، پس نور جسم نیست.

۲. کتاب «الجمع بین رأیی الحکیمین»، ص ۹۲. فلوطرخس در کتاب «الاراء الطبیعة» (چاپ شده در «ارسطو طالسی فی النفس»، تصحیح عبدالرحمان بدوی، بیروت ۱۹۵۴، ص ۹۵ الی ۱۸۸)، متذکر می‌شود که افلاطون قائل به خروج شیء از چشم نیست، بلکه رأی افلاطون این است که شعاع از چشم خارج می‌شود. نیز افلاطون در کتاب «طیماؤس» (۴۵ ب- ۴۶ الف) ابصار را مبتنی بر خروج شیء از بصر نمی‌داند، بلکه سه نوع نور را مبنای ابصار می‌داند: نور مجرد صادره از خورشید، نور مجرد در چشم که از چشم خارج شده و با شیء مرئی تلاقی می‌یابد، و رنگ شیء مرئی که از آن ساطع شده و مجرد نیست.

۳. ر. ک: اسکندر افرویدی «فی الرد علی من یقول ان الالبصار یتکون بالشعاعات الخارجة عند خروجها من البصر»، چاپ شده در کتاب «شرح علی ارسطو مفقودة فی الیونانیة و رسائل أخرى»، تصحیح عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۶۰، ص ۲۶ الی ۳۰.

در طبیعیات مورد تحقیق قرار نمی‌گیرند، بلکه **سهروردی** این مسأله را شامل در بحث کلی معرفت قرار می‌دهد و قوانین حاکم بر آنرا در اصل همان قوانین مشاهده می‌داند. یعنی مشاهده به‌حس ظاهر و مشاهده به‌حس باطن بر مبنای یک اصل کلی تحقق می‌یابند. این اصل دارای سه رکن می‌باشد: وجود و تکثر نور، فعل مشاهده، و فعل اشراق. ابصار مقابله شیء مستنیر با چشم سالم است. هرآینه نور وجود داشته باشد چشم می‌بیند و شعاع نور بر آن پرتو می‌افکند و فعل دیدن در مسافتی که شیء قرار دارد به‌وقوع می‌پیوندد، نه در خود چشم. دیدن و اشراق شعاع در یک آن صورت می‌گیرد؛ در همان لحظه‌ای که چشم مقابل شیء مستنیر واقع می‌شود (و البته در صورتی که حجاب و حایلی در میان نباشد). مشاهده به‌حس باطن هم بر مبنای همین اصل است، با این تفاوت که وسیله بینش، قوای باطنی است (فعل مثبت قوه متخیله، چنانکه در متن کتاب **انواریه** هم آمده است)، و پرتو نور، اشراق انوار مجرّده است.^۱ در «قسمت اوّل» کتاب **حکمة الاشراق** (در فصل ثالث از مقاله ثالثة)، **سهروردی** (چنانکه روش او در این کتاب است)، آراء دیگران را که صحیح نمی‌داند رد می‌کند و سپس نظریات خود را (علی‌الخصوص در «قسمت دوم» کتاب) عرضه می‌دارد.^۲ پیرامون مسأله ابصار **سهروردی** ابتدا جسمیت و لونیت شعاع را رد می‌کند.^۳ شعاع را «هیئت» می‌داند که حاوی جنبه تموجی نور است؛ آن قسمت از نور که ما به‌حس ظاهر می‌بینیم. **سهروردی** سپس رأی اصحاب تعالیم و اصحاب علم المناظر را رد می‌کند که می‌پندارند ابصار خروج شیء از چشم به‌صورت مخروطی که قاعده آن بر مبصر و رأس آن در چشم می‌باشد^۴؛ و نیز رأی **اسطو** را که ابصار را انطباع صورت شیء در رطوبت جلیدیه می‌داند، بدلیل آنکه انطباع صور بزرگ در جلیدیه محال است، صحیح نمی‌داند.^۵ بنابراین چون دانسته شد که ابصار به‌مناسبت انطباع صورت مرئی در چشم نیست و نیز بوسیله خروج شیء از بصر هم نمی‌تواند باشد، تنها در نتیجه مقابله شیء مستنیر با چشم سالم تواند بود، و مقابله و تحرکی که منجر به‌فعل دیدن می‌شود در صورتی تحقق می‌پذیرد که حجابی بین باصر و مبصر نباشد.^۶ و حجاب مانع مشاهده، بزعم **سهروردی**، یا شیء حاجزی است که مانع عبور نور شود، و یا عدم نور و یا تاریکی.^۷ از نظر **سهروردی**، هرآینه نور

۱. اجمالاً متذکر می‌شویم که در «پدیدار شناسی متعالیه» هوسرل نیز انانیت متعالیه چون از خود آگاه است در لحظه تلاقی با آنچه ظاهر و مشهود است (evidenz) از آن شناختی حاصل می‌کند.
۲. ر.ک: «حکمة الاشراق»، ص ۹۷ الی ۱۰۳. در «حکومة» ۸ و ۹ **سهروردی** آراء مختلف ابصار را رد می‌کند.
۳. «حکمة الاشراق»، ص ۹۷. این مطالب را در «المشارع و المطارحات» **سهروردی** به‌تفصیل بیان می‌کند.
۴. همان کتاب، ص ۹۹ به‌بعد.
۵. همان کتاب، ص ۱۰۱.
۶. همان کتاب، ص ۱۳۴ و ۱۳۵.
۷. همان کتاب، ص ۱۸۷ به‌بعد.

وجود داشته باشد، و وسیله مشاهده سالم باشد (یعنی چشم سالم در ابصار به حس ظاهر؛ و قوای باطنه تزکیه یافته و صافی شده در مشاهده اشراقی به حس باطن)، و حجاب بین مدرک و مدرک نباشد، آنائیت خودآگاه، مدرک را، دفعته درمی یابد و در او نسبت به آن (مدرک) معرفت حاصل می شود، و این همه در پرتو اشراق نور است.^۱ حال باید ببینیم که رکن اول مشاهده و ابصار— یعنی وجود و تکرر نور— چگونه در فلسفه اشراق بیان می شود، و این خود اساس بحث وجود در فلسفه اشراق و مبین نبوغ و دید عمیق فلسفی سهروردی است. نورالانوار مبدأ اول و ینبوع حیات است، و از نورالانوار، که فیاض بالذات و واجد جود مطلق است، نزدیک ترین نور (النور الاقرب)— یعنی نور اول— حاصل می شود. این نور به نورالانوار پیوسته است و از آن منفصل نمی گردد.^۲ نورالانوار افاضه نور می کند زیرا که «هست»، و لا غیر. انواری که صادر می شوند مبانی هستی را با خود حمل نموده و مالا به کلیه نقاط عالم کون و مکان می رسانند. بنابر اصل اشراق و اصل قهر— حاکم بر انوار مرتبت بالا نسبت به انوار مرتبت پائین تر— و اصل عشق و مشاهده— حاکم بر انوار مرتبت پائین نسبت به انوار بالاتر— تمام موجودات به ترتیب خاص خود منظم شده و حرکت انتظام یافته است. هستی نورالانوار مجزا از فعل او نیست و به واسطه افاضه انوار مجرد طولی و عرضی و کلیه انوار مختلفه دیگر، اعم از ذاتی و عرضی، فعل و هستی نور، صادر شده و در نهایت آدمیان هم آنها می توانند درک کنند. این نحوه صدور با صدور نور— الفلاطونی اللوطین تفاوت دارد. زیرا از «واحد» — که اللوطین در «تاسوعات» خود به آن اشاره کرده— «عقل کل» صادر می شود و از واحد منفصل و مجزاست اما «انوار» در فلسفه اشراق، تنها به نسبت شدت و ضعف نورانیت با یکدیگر تفاوت دارند. به عبارت دیگر ترتیب انوار— و وجود— در فلسفه اشراق بالتشکیک است.

و اکنون اجمالاً نحوه تکرر نور را در فلسفه اشراق ذکر می کنیم: نور اول نور مجردی است که از دو جهت حرکت دارد. جهت اول تحرک مشاهده و عشق است نسبت به نورالانوار، و یک جهت تحرک قهر و اشراق است نسبت به انواری که از آن در مرتبت پائین تر هستند. این نور دارای سکونی نیز هست که برزخ و هیئت به آن متعلق است، و این دو قابل پذیرنده نور مجرداند. پس از حصول نور اول، این نور نورالانوار را مشاهده می کند، که در لحظه مشاهده بر آن پرتو افکنده و بر اثر اشراق نور مجرد دیگری حاصل می شود، که نور دوم است. این نور دو نور می گیرد: یکی از نورالانوار، بلاواسطه، و یکی با واسطه نور اول (چون نور اول و دیگر انوار مجرد «لطیف» بوده و نور کاملاً از آن ها عبور می کند و نیز منعکس کننده

۱. نیز، ر. ک. ص ۱۴۱ به بعد متن کتاب حاضر.

۲. این نحوه صدور با نحوه صدور نظام ارسطویی، که عقول مجرد از یکدیگر منفصلند و تعدادشان متناهی، کاملاً متفاوت است. در اصطلاح، نظام فلسفه اشراق را «پیوسته» می نامیم که انوار مجرد در این نظام غیرقابل شمارش و لایتناهی هستند.

تمامی آنچه «درک» می کنند هستند). سومین نور چهار نور می گیرد: یک نور بلا واسطه از نور الانوار کسب می کند، و یک نور با واسطه نور اول، و دو نور متعلق به نور دوم را نیز می گیرد؛ و هم بر این اساس نور چهارم هشت نور، و نور پنجم شانزده نور، و الخ. بنابراین، نحوه تکرار نور، بر مبنای فورمول $2^{(n-1)}$ (n عبارت از مرتبت نور است) انجام می گیرد^۱.

ملاحظه می شود که نظریه مهروردی پیرامون ابصار و مشاهده، نظریه فلسفی بسیار عمیقی است؛ و جا دارد که بیش از این ها پیرامون آن تحقیق شود.

خلاصه می کنیم: نور هست، و هر آینه که شخص واجد سلامت نفسانی و جسمانی در مقابل شیء مدرک قرار گیرد، و حجابی در میان نباشد، و واسطه فیض از میان نرفته باشد، آن شخص آن شیء را چنانکه هست در خواهد یافت، و در او شناخت حاصل خواهد شد. میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

حسین - فیاضی

۱. نور اول مرتبه ۱، نور دوم مرتبه ۲، نور سوم مرتبه ۳، و غیره. پس اگر بخواهیم «تعداد» انوار نور مرتبه دهم را، مثلاً حساب کنیم طبق فورمول، حاصل ۲^۹ خواهد بود.

شیوه تصحیح متن و نشانه‌گذاری:

در خاتمه لازم است متذکر شویم که در تصحیح متن حاضر، از رسم الخط متداول جدید استفاده شده است و کوشیده‌ایم با نقطه‌گذاری، و در مواردی، با اضافه کردن کلمه یا کلماتی، که با علامت [] مشخص ساخته‌ایم، خواندن متن را بر خواننده آسانتر کنیم. نشانه‌های اختصاری منتخب برای متن منقح **انواریه**، به‌طور عمده، از قرار زیر هستند:

[...] اضافات مصحح به متن، کلمات یا عبارات متن **حکمة الاشراق** و متن **شرح قطب‌الدین شیرازی** که در **انواریه** ذکر نشده‌اند؛ در صورتی که مصحح تشخیص داده باشد که اضافه آن ضروری است.

...[[]]

مواردی که **هروی** از **شرح قطب‌الدین شیرازی** نقل کرده؛ اعم از ترجمه، اقتباس، و یا نقل عین عبارات عربی. در پانوشته‌ها، مواردی را که **هروی** به اقتباس - ترجمه دست زده، از مواردی که عبارتی را ترجمه نموده، با ذکر «اقتباس از شیرازی» آن موارد را از یکدیگر مشخص داشته‌ایم.

... (م-)

اضافات مصحح در پانوشته‌ها. عبارت یا کلمه در نسخه چنین بوده و مصحح عبارت دیگری را انتخاب و جایگزین نوشته مندرج در متن کرده است (بر مبنای متن **حکمة الاشراق** چاپ کربن، و یا متن **شرح شیرازی**، و یا دیگر متونی که **هروی** از آنها استفاده نموده).

... (ن)

حک. کربن ۲... کتاب **حکمة الاشراق**، در مجموعه **دوم مصنفات شیخ اشراق**

تصحیح **هانری کربن**، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۳۱. کتاب **شرح حکمة الاشراق اثر قطب‌الدین شیرازی**، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۳.

ص.....

صفحه.

س.....

سطر.

ر.ک.....

رجوع کنید به.

تلخیص متن از جانب **هروی**.

...

متن انواریه

ترجمه و شرح حکمة الاشراق
سهروردی

بسم الله الرحمن الرحيم

سپاس بی‌قیاس مرخدای را سزاوار است که هستی جمیع موجودات از وجود فائز الجود اوست، بلکه هست حقیقی همواست، و مایوای او ظلّ وجود او، اوست شمسُ الشّمس و نورُ الانوار و منبعُ الخیرات و فائزُ الانوار، جلّ جلاله و عمّ نواله و عزّ شأنه و عظم برهانه، و صلوات بلانهایات فائز روح مَطر، سید کاینات و زبده ممکنات سید اصفیا محمد مصطفی باد. آنکه انوار قواهر^۱ عالیّه و انوار مدیده^۲ اسفهدیه^۳ به تبع اوست، بل نور او منبع الانوار، و حقیقت او مخزن الحقائق والآثار، و ذات او مجمع ذوات الانبیاء و الاحبار^۴، كما قال علیه وآله السلام: «اول ما خلق الله نوری.» و قال علیه وآله افضل الصلوة: «أنا من نور الله والمؤمنون من نوری.» و بر آل و اصحاب و جمیع تابعان و مقتدیان مکت او صلوة دائماً کثیراً کثیراً.

اما بعد، چنین گوید اقلّ عباد الله الصمد، محمد شریف نظام الدین احمد بن الهروی، که چون این ضعیف را حضرت و اهب النعم بعد از تحصیل حکمت طبیعی و الهی به طریق مشائیین و بعضی از علم ریاضی و تعلم علم تصوف و سلوک، توفیق مطالعه کتاب «حکمت اشراق» که از مصنفات شیخ الشیوخ العالم العامل الفاضل الکامل صاحب الاشراقات و الانوار^۵، ذات مظهر البوارق و المغارب، صدر نشین حکمای اشراقیین^۶ و مشائیین، سردفتر مرتاضین و مجاهدین، منبع المعارف و الحقائق، مطلع الانوار و الدقائق، شیخ شهاب المکه والدین، سهروردی، المشهور به شیخ المقتول و الشهید، کرامت فرمود و اکثر معانی دقیقه و اسرار غریبه را که در این کتاب مذکور شده است مطابق یافت به اموری که مشایخ اسلام و صوفیان عالی مقام بعد از مجاهدات نفسیه و ریاضات بدنیه مشاهده نموده اند، بنابراین [ب] جا است که اکثر مسائل «قسم ثانی» از کتاب مذکور را که مشتمل است بر بیان احوال نور الانوار و تقدس و کیفیت افاضه جود او بر انوار قاهره و انوار مدیده^۷ اسفهدیه و الهیه^۸

۱. قواهر (ن).

۲. اخبار (ن).

۳. انوار (ن).

۴. اشرقیین (ن).

۵. مده او (ن).

۶. السیه (ن).

و نسبت‌های انوار قاهره با همدیگر و به انوار مدبّره [و] حقایق عوالم اربعه که عالم انوار مجرّده و عالم انوار مدبّره و عالم برازخ و عالم مثال است، شرحی به زبان فارسی خالی از تعاب و عاری از تکلف عبارت، تا خلاصه بنویسد اکثر مسائل حکمت اشراق [را] که مصنف، قدس سرّه، بعد از استحکام حکمت نظری و عملی به مکاشفه و مشاهده دریافته است، به اکثر طالبان شاهراه حقیقت ظاهر گردد. و این ضعیف به شکرانه این موهبت عظمی قیام و اقدام نموده باشد. و اگر به امداد و معاونت از روح پرفتوح مصنف، قدس سرّه، [ن] بودی حل معانی دقیقه و اسرار غریبه و رموز عجیبه این کتاب ازین فقیر بی بضاعت صورت نبستی؛ و بعون الله و حسن توفیقه بعد از حصول بعضی از شرایط مطالعه این کتاب و ادراک معانی که مذکور شده است در وی، چنانچه مصنف بیان فرموده است، شروع در کشف غطاء از چهره و جمال آن [معانی] ابتدا نموده و از ارواح جمیع سالکان طریق قویم، استمداد طلبیده در زمان قلیل [به] آخر رسانید، الحمد لله علی ذلک. و این مختصر را «انواریه» نام نهاده شد.

و بر ارباب بصیرت و اصحاب طریقت مخفی نماند که اگرچه این مختصر مقصور است بر بیان مسائل «قسم ثانی» کتاب، ولیکن چون مقصود اصلی از تصنیف کتاب بیان مسائل «قسم ثانی» است و آنچه در «قسم اول» است به منزله مقدمات این مسائل است، پس این مختصر مقصور است بر بیان مسائل «قسم ثانی» [و] در حقیقت شامل جمیع مسائل کتاب است. و چون این کتاب با صغر حجم، کثیر العلم، عظیم الشان، واضح البرهان است، چنانچه در تعریف و توصیف آن افضل الفضلاء المتألهین و اعلم العلماء المتأخرین قطب الدین محمود، المشهور به علامه شیرازی در شرح این کتاب فرموده است:

[ولا يعرف علی وجه الارض فی ما بلغنا کتاباً فی النمط الالهی والنّهج السلوکی أشرف منه وأعظم ولا انفس و اتم من شأنه أن یکتب سطوره بالثور علی خدود الحور ظاهراً و ینقش معانیه بقلم العقل علی لوح النفس باطناً و هو حکمة الشیخ و اعتقاده و علیه اعتضاده و اعتماده.]]
بنابراین بعضی از شرایط تعلّم این کتاب را ذکر کرده می‌شود که بدون حصول آن شرایط، شروع نمودن در مطالعه این کتاب و مباحثه این مسائل موجب ضلالت و گمراهی است: شرط اول آنکه متعلّم از عناد و تعصّب هدایت و ملل که سد راه معرفت است، دور باشد و به انصاف و طلب حقّ مایل بود و غرض او از تحصیل مسائل این کتاب ادراک اسرار الهی و معرفت ذات و صفات باری بوده باشد، نه مال و جاه و تأخر^۲ و تفوّق. شرط دویم آنکه حکمت طبیعی و الهی به طریقه مشائین و علم ریاضی و علم به منطوق و علم مکاشفه که آن را علم تصوّف می‌گویند و علم معامله که عبارت از علم تهذیب اخلاق و علم سلوک مشایخ

۱. حدود الجور ظاهر آ او یتنفّس (ن).

۲. شرح حکمة الاشراق، قطب الدین محمد شیرازی، تهران ۱۳۱۳، چاپ سنگی، ص ۳، س ۸ الی ۱۱ (من بعد، شیرازی).

۳. متأخر (ن).

است تحصیل نموده باشد، و از تفسیر و حدیث نیز عاری نباشد. شرط سیوم آنکه از جمیع معاصی ثابت شده، و التجا به کتاب الله و سنت رسول الله آورده، و از روی جدّ و جهد بر جمیع اوامر الهی عمل نموده، و از جمیع مناهای خود را محافظت می نموده باشد. شرط چهارم آنکه از اکثر اخلاق ذمیمه باطن خود را پاک ساخته باشد، و بعد از حصول شرایط مذکوره طلب شرایط دیگر که مصنف، رحمه الله، در این کتاب بیان فرموده است باید کرد؛ و بعد از حصول جمیع شرایط از عالم این کتاب تعلّم باید نمود تا استعداد ترقّی به عالم انوار حاصل نموده از درگاه ایزد سبحان نجات یابد، و بالله توفیق.

قوله: اما بعد فاعلموا اخوانی... ان تلتسون منی ان اکتب لکم کتاباً اذکر فیه ما حصل لی بالذوق فی خلواتی و منازلتی.^۱

این خطاب به شاگردان خود فرموده است که ای عزیزان التماس کردید شما از من که بنویسم از برای شما کتابی، که ذکر کنم در وی مسائلی [که] مرا در خلوت، بعد از استحکام حکمتین نظری و عملی، به الهام ربانی معلوم شده است. و [[مراد از «خلوت» اعراض از امور دنی و اتصال به مجردات مقدسه است، نه خانه خالی؛ زیرا که خلوت حقیقی عبارت از ترك مألوفات و محسوسات و قطع خواطر و همی و خیالی است، پس اگر شخصی در خانه ای خالی باشد و ترك مألوفات نکرده باشد و خواطر شیطانی او که عبارت از عمل قوه و همی و خیالی است قطع نشده، او در فرقت است نه در خلوت. و لهذا اکثر نفوس اقویا را خلوت در انجمن میسر است. و مراد از «منازلات» مقامات سالک است که در کتب تصوف از آن به منازل انا و لانا، و لانا و انت، و لانا و لانا، و لانا و انت و امثال آن تعبیر کرده اند.]]

قوله: و لكل نفس طالبة قسط من نور الله عز وجل قل او کثر.^۲

یعنی هر یک از سالکان الهی را حصّه ای از انوار الهی به قدر استعداد فایض می شود. زیرا که سالک مبتدی هر چند جهد و جدّ می نماید به مدارج عالیّه ترقّی می کند و حقایق اشیاء او را ظاهر می شود، و یا متخلّق به اخلاق الهی می گردد و در احاطه معلومات و تجرّد از جسمانیات. و غرض از ذکر این عبارت این است که هر طالب را حصّه ای از انوار الهی می رسد و من از جمله طالبان حقیقی. و حصّه ای که مرا رسیده است در این کتاب بیان می کنم. و این عبارت را از روی تواضع فرموده است، [[زیرا که این «قسط» از انوار الهی که در این کتاب بیان کرده است قسط عظمای منتهی است، نه قسط ضعفای به مبتدی.]]^۳

قوله: و لكل مجتهد ذوق نقص او کمل.^۴

۱. مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کرین، ص ۹، س ۶ الی ۱۱ (من بعد: حک. کرین ۲).

۲. اقتباس از شیرازی، ص ۱۳، س ۱۲ الی ۱۷.

۳. حک. کرین ۲، ص ۹، س ۱۱ و ۱۲.

۴. شیرازی، ص ۱۴، س ۳ و ۴.

۵. حک. کرین ۲، ص ۹، س ۱۲.

[زیرا که در مجتهدین مراتب بسیار است و هر چند مجتهد کاملتر ذوق دریافت اسرار الهی او بیشتر، و هر چند ناقص تر کمتر است].^۱ و مراد از «ذوق» حالت ادراک حقایق اشیاء است به فکر یا به الهام دفعی که بدون ترتیب مقدمات ظاهر شود.

قوله: فلیس العلم^۲ وقفاً علی قوم لیغلق بعدهم باب الملکوت.^۳

جماعتی از ضعفا گفته اند که حکمت و تصوّف ختم شده است و در اواخر زمان ممکن نیست که شخصی پیدا شود که در عمل علم به مرتبه ایشان رسیده باشد. و مصنّف، قدس سره، می فرماید که در قبض بسته نشده است تا بگویم که راه اتصال به عالم ملکوت مسدود شده است، زیرا که اعتقاد کردن به این امر بدون ظهور برهان از جهل است.

قوله: بل واهب العلم بالافق المبین.^۴

یعنی عقل فعّال همیشه بر افق مبین که نهایت عالم عقل است موجود است، و بخل در مبادی نیست، پس بسته شدن ابواب فیوض ممکن نیست. ولیکن به سبب اقتضای اوضاع فلکی و بعد عهد از انبیاء قلت مجتهدین ممکن است.

قوله: وشرّ القرون ما طوی فیه بساط الاجتهاد.^۵

یعنی بدترین قرن‌ها قرن‌هاست که بساط سیر و سلوک به حق کشیده شود.^۶

یعنی مجتهد مرشد را در آن قرن ظاهر نباشد. و بهترین قرن‌ها قرن‌هاست که مجتهدین در وی و مرشدین در آن قرن ظاهر باشند. و هر [چه] مجتهد و مرشد کاملتر باشد شرافت قرن بیشتر خواهد بود.^۷ و لهذا سید کاینات، علیه افضل الصلوة، فرموده است که: «خیر القرون قرنی». زیرا که آن حضرت اجل المجتهدین و اعظم المرشدین بوده است. و قرن به نزد بعضی هشتاد سال و به نزد بعضی سی سال است.

قوله: وانقطع فیه سیر الافکار^۸

عطف است بر «ما طوی فیه بساط الاجتهاد». یعنی بدترین قرن‌ها آن است که منقطع شده باشد در وی سیر افکار. و «فکر» عبارت از ترتیب امور معلومه است از برای تادی به امر مجهول.^۹ و چون تفکر در حقایق اشیاء از جمله عبادات، بلکه منبع طاعات است، بنابراین

۱. شیرازی، ص ۱۴، س ۵ الی ۷.

۲. العالم (ن).

۳. حک. کرین ۲، ص ۹، س ۱۲ و ۱۳.

۴. حک. کرین ۲، ص ۹، س ۱۳.

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۰، س ۱ و ۲.

۶. کشیده شدن را ظاهراً به معنی برچیدن آورده است. (م).

۷. شیرازی، ص ۱۴، س ۱۴ الی ۱۶.

۸. حک. کرین ۲، ص ۱۰، س ۲.

۹. شیرازی، ص ۱۴، س ۱۸ و ۱۹.

فرموده است که بدترین قرن‌ها آن است که در آن قرن علمائی که استخراج مسائل به فکر و نظر می‌کرده باشند موجود نباشند.

قوله: واختتم فيه باب المكاشفات.^۱

یعنی مسدود شده باشد در آن قرن باب مکاشفات. و «مکاشفه» عبارت از ظهور امر عقلی است به الهام، دفعة من غیر فکر و نظر، در حال بیداری یا مابین النوم واليقظة.^۲

قوله: وانسد طرائق المشاهدات.^۳

قال الشارح: [[والمشاهدة اخص من المكاشفة والفرق بينهما ما بين العام والخاص... لكن المصنف، رحمه الله، قال في رسالة المسماة بـ «كلمة التصوف»^۴ المكاشفة^۵ في حصول علم للنفس، أما [بفكر أو] بعدس أو بسانح غيبي متعلق بأسر جزئي... والمشاهدة [في] شروق [الانوار] على النفس بحيث ينقطع منازعة الوهم.]]^۶ هذا كلامه رحمه الله. مراد از «شروق» انوار ظهور به علم است به مرتبه که در وقوع اوشک و شبهه نماند. و به این معنی بین مکاشفة و المشاهدة عموم و خصوص من وجه بوده باشد.

قوله: وقد رتبت لكم قبل هذا الكتاب وفي اثنائه عند معاودة القواطع عنه كتباً على طريقة المشائين.^۷

یعنی پیشتر از تصنیف این کتاب و در اثنای تصنیف این، ترتیب داده‌ام از برای شما کتابهایی که مشتمل است بر مسائل حکمت طبیعی و الهی به طریقه مشائین. و ازین عبارت ظاهری می‌شود که بعضی ازین کتاب [ها] را پیشتر از شروع تصنیف این کتاب اتمام نموده‌است و بعضی را بعد از شروع در تصنیف این شروع نموده‌است. و پیشتر از اتمام این اتمام نموده‌است. قوله: ومن جملتها المختصر الموسوم بـ «التلويحات اللوحية والعرشية»^۸ المشتمل على قواعد كثيرة ولخصت فيها القواعد مع^۹ صغر حجمه، و دونه «اللمحات»^{۱۰} وصنفت غیرهما.^{۱۱}

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۰، س ۲: وانحسم باب المكاشفات.

۲. شیرازی، ص ۱۵، س ۱ الی ۳.

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۰، س ۲ و ۳: وانسد طريق المشاهدات.

۴. «کلمة التصوف» تصحيح نجفعلی حبیبي در «سه رساله از شيخ اشراق». تهران، ۱۳۵۶.

۵. المکارم (ن).

۶. النقش (ن).

۷. شیرازی، ص ۱۵، س ۵ الی ۸.

۸. حک. کرین ۲، ص ۱۰، س ۴ و ۵.

۹. «التلويحات اللوحية والعرشية»، نام رساله‌ای است از سهروردی. بخش الهیات آن (العلم الثالث) را کرین چاپ کرده است.

۱۰. «مجموعة في الحكمة الالهية» استانبول، ۱۹۴۵. نسخه کاملی از «التلويحات» در دست هست: نسخه کتابخانه برلن، شماره ۵۰۶۲.

۱۱. الجمع (ن).

۱۲. «اللمحات» شيخ اشراق، تصحيح اميل مألوف، بيروت، ۱۹۶۹.

۱۳. حک. کرین ۲، ص ۱۰، س ۵ الی ۷.

از جمله مصنفات مصنف، قدس سره، «تلویحات» کتاب مبسوطی است که اکثر مسائل حکمی با براهین به شرح بسیط در وی مذکور شده است. و مراد از «غیرهما» «مقاومات» و «مطارحات» است.

قوله: ومنها ما رتبته فی ایام الصبی.

مانند «الواح»^۱ و «هیاکل»^۲ و رسائل دیگر.

قوله: وهذا سیاق آخر.

یعنی آن کتب که تصنیف کرده‌ام برطریقه مشائین است، و این کتاب، جمیع به طریقه اشراقیان نوشته شده است. و چون طریقه اشراقیان و مأخذ ایشان بر ذوق و کشف و مشاهده است، نه بحث و نظر، بنابراین مسائل این کتاب نیز مأخوذ است از الهام و مشاهده، نه فکر و نظر، چنانچه معلوم خواهد شد، انشاءالله تعالی.

قوله: و طریق اقرب من تلك الطريقة.

ای طریقه اشراقیین اقرب الی الحق من طریقه المشائین. زیرا که بر دلیل محض چندان اعتماد نیست. چنانچه مولانا جلال الدین محمد رومی می‌فرماید، شعر:

پای استدلالیان چوین بود پای چوین سخت بی‌تمکین بود

قوله: ولم يجعل لی اولاً بالفکر [و] النظر لکان حصوله بامر آخر. ثم طلبت الحجة علیه.^۳

یعنی مسائل این کتاب اولاً به الهام معلوم شده است و بعد از آن به تفکر دلائل نیز بر آن مطالب ظاهر شده است.

قوله: و ما ذکرته من علم الانوار و جمیع ما یبتنی علیه و غیره یساعدنی علیه کل من سلك سبیل الله عز و جل.^۴

مراد از «علم انوار» معرفت مبدع اول است و عقول و نفوس و انوار عرضیه و آنچه متعلق شده است. و مراد از «ما یبتنی علیه» مسائل علم طبیعی و الهی است که در این مختصر

۱. «مقاومات» و «مطارحات» دو رساله از شیخ اشراق که مطارحات با نام «مشارح و مطارحات» نیز معروف است، بخش الهیات آن (العلم الثالث) در «مجموعه فی الحکمة الالهیة» چاپ شده است. تصحیح کرین، استانبول، ۱۹۴۵. نسخه کاملی از آن در دست است: نسخه لیدن، Or. 365.

۲. حکم. کرین ۲، ص ۱۰، س ۷.

۳. مراد «الواح عبادی» است که در مجموعه مصنفات فارسی سهروردی، به تصحیح نصر و کرین چاپ شده است، تهران، ۱۹۷۰.

۴. مراد «هیاکل النور» است.

۵. حکم. کرین ۲، ص ۱۰، س ۸.

۶. حکم. کرین ۲، ص ۱۰، س ۸.

۷. حکم. کرین ۲، ص ۱۰، س ۹ و ۱۰: ولم يحصل لی اولاً بالفکر بل کان...

۸. حکم. کرین ۲، ص ۱۰، س ۱۱ و ۱۲.

مذکور خواهد شد، لاشتمال القسم الثانی علیها. و مراد از «غیره» بعضی از مسائل طبیعی و الهی است که بر علم انوار موقوف نیست و آن مسائل در آخر قسم اول مذکور شده است. یعنی در جمیع مسائل این کتاب مرا ارواح جمیع انبیا و حکما و اولیا امداد نموده است و به برکت امداد ارواح ایشان حق حقیقی ظاهر شده است.^۱

قوله: و هو ذوق امام الحکمة و رئیسها افلاطن صاحب الاید والنور.

یعنی آنچه از علم انوار در این کتاب مذکور شده موافق عقیدت افلاطن [است]. قال الشارح: [[لأنه موافق لما هو مذکور فی کتبه المسمی «طیمائوس» و «فاذن» و فی رسائله ایضاً.]]^۲ این کتاب [های] افلاطون را با اکثر کتب حکمای یونان در زمان مأمون خلیفه، از یونانی به عربی ترجمه کرده اند، چنانچه از کتب تواریخ معلوم می شود. و [[ایدی] جمع «ید» است و ید به معنی نعمت، و چون در لغت بعضی عربان بی «یا» آمده است، چنانچه المهدی را المهد می گویند، بنابراین [صاحب] اید گفت، یعنی صاحب نعمت و نور؛ کما قال الله تعالی: «اولی الایدی والابصار».^۳ و افلاطون را امام از آن جهت گفته است که افلاطون قدوه حکمای الهی است در حکمت نظری؛ حتی در هر امور که او را شک واقع می شد خلع بدن نموده، در الواح عالیه، آن امر را بعینه مشاهده می کرد و بعد از عود نمودن به بدن از آن خبر می داد.]]^۴ و رئیس بدان سبب گفته است که در حکمت عملی از متقدسین و متأخرین شخصی به مرتبه او نرسیده بود.

قوله: و کذا من قبله من زمان والد الحکماء هرمس الی زمانه من عظماء الحکماء و اساطین الحکمة مثل انباز قلنس و فیثاغورس و غیرهما.^۵

یعنی و همچنین آنچه در این کتاب مذکور شده است مطابق مذهب جمیع قدمای حکمای اشراقی است. و هرمس را والد حکما بدان سبب گفته است که اکثر علوم حکمت را او تدوین نموده است، و جمیع حکمای مشهور تلامذه او بوده اند. می گویند که هرمس ادریس است علیه السلام. و مراد از غیرهما سقراط و اسقلینوس و برتامس و آغا تا ذیمون و دتیوس و بوذاسف و امثال ایشان است. و منقول است که برتامس، ایوب و آغا تا ذیمون، شیث است، علیهما السلام. و این حکما از حکمت و نبوت نصیب تمام داشته اند. و مراد از حکمت چیزی

۱. هروی در این قسمت از شرح شیرازی سود جسته است. ص ۱۶، س ۹ الی ۱۲. (سن بعد با ذکر «اقتباس از شیرازی» قسمتهایی را که هروی از شرح شیرازی سود جسته است از موارد دیگر که عیناً نقل و یا ترجمه کرده، و با ذکر «شیرازی» مشخص شده است - متمایز می کنیم. م.)

۲. حکک. کربن ۲، ص ۱۰، س ۱۲ و ۱۳.

۳. شیرازی، ص ۱۶، س ۱۳ و ۱۴.

۴. قرآن مجید، سوره ۳۸، آیه ۴۵.

۵. اقتباس از شیرازی، ص ۱۶، س ۱۵ الی ۱۷.

۶. حکک. کربن ۲، ص ۱۰، س ۱۳ و ۱۴.

است که در قرآن مجید توصیف و تعریف شده است، كما قال الله: «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا»^۱ و قوله عز وجل: «وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ»^۲ وقوله تعالى خطاباً للنبي، صلعم: «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ»^۳ الى غير ذلك من الايات الدالة على شرف-الحكمة و علو مرتبتها. و این طایفه متخلق به اخلاق الهی بوده اند در احاطه معلومات و تجرد از جسمانیات و ایصال فیوضات و خیرات بر ماتحت خود؛ كما قال النبي، صلعم: «تَخَلَّقُوا بِاخْلَاقِ اللَّهِ» ای تشبهوا به فی الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات و انتشار-الفيوض والخيرات. و این قوم گفته اند که: الفلسفة هي التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية لتحصل-السعادة البدنية. حکیم در حقیقت ایشان بوده اند، نه بعضی از متأخرین به مشائین که اکثر مردم ایشان را حکیم خیال می کنند؛ زیرا که این طایفه حکمت را از کثرت جدل [و] بحث و گفتگوی و قبل و قال زیاده از واجب ضایع ساخته گمراه صورت و معنی شده اند. ایزد، تعالی، همه را هدایت به صراط مستقیم فرماید. و «اساطین» از آن جهت گفته است که اسطوانه چیزی است که سقف خانه به اعتماد او می باشد. چون هریک از این حکما صاحب شریعت و مکت بوده اند، پس هریک اسطوانه دین^۴ و معتمد علیه مکت بوده است. مخفی نماند که در هر محل از این کتاب که لفظ متقدمین یا قدما مذکور می شود مراد طایفه ای از حکما است که پیشتر از افلاطون بوده است. در هر محل که لفظ متأخرین مذکور شده است مراد جماعتی است که بعد از افلاطون بوده اند، زیرا که رئیس و امام حکما افلاطون است، پس تقدم و تأخر نسبت به او اعتبار نمودن اولی است.

قوله: و کلمات الاولین مرموزة.^۵

و سبب رمز نمودن این است که جماعتی که اهل این فن نباشند گمراه نگردند، زیرا که فهمیدن آن معانی دقیقه که به عالم تعبیر آورده می شود بغایت دشوار است، پس اگر رمز کرده نشود احتمال دارد که بعضی نفوس ضعیفه به سبب فکرت تدبیر، به معانی حقیقی انتقال نتواند کرد و به حیل مرکب مبتلا گردند. [[بعد از رمز نمودن، عوام از ظاهر آن عبارت آنچه لایق به حال ایشان است می فهمند، و خواص از معانی حقیقی مستفید می گردند و لهذا کلام باری، عز وجل، و اصحاب نوامیس مرموز واقع شده است.]]^۶

قوله: وما رد عليهم فانه وان كان متوجهاً على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم.^۷

۱. قرآن مجید، سوره ۲، آیه ۲۶۹.

۲. قرآن مجید، سوره ۳۱، آیه ۱۲.

۳. قرآن مجید، سوره ۱۶، آیه ۱۲۵.

۴. اسطوار برین (ن).

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۰، س ۱۵.

۶. اقتباس از شیرازی، ص ۱۷، س ۱۳ الی ۱۵.

۷. حک. کرین ۲، ص ۱۰، س ۱۵ و ۱۶: وما رد عليهم وان كان...

[[موریالوس^۱ حکیم که شاگرد افلاطون بوده است، در زمانی که ارسطو در رد کلام اوایل سخن می‌کرد، در جواب گفته است که کلام اوایل مرموز است و رد کلام مرموز معقول نیست، زیرا که رد کردن موقوف است بر فهمیدن مطلوب، و مطلوب کلام مرموز فهمیده نمی‌شود.]]^۲

قوله: و علی هذا یُنتی قاعده اهل المشرق فی النور والظلمة وهم حکماء الفرس مثل جاماسب^۳ و فرسناد شیر و شتر^۴ و بزرجمهر و من قبلهم.^۵

یعنی مدار حکمای فارس نیز بر رمز است. و مراد از «من قبلهم» کیومرث و طهمورث و افریدون و کیخسرو و زردشت است. و مراد ایشان از این عبارت که نور و ظلمت دو اصل است، واجب الوجود و ممکن الوجود است. زیرا که موجود یا واجب است یا ممکن، پس آنکه بعضی مردم از لفظ اصل، اله خیال کرده، حکم بر کفر ایشان کرده‌اند محض خطا و خطای محض است. زیرا که شخصی که شمه‌ای از عقل در وی باشد به تعدد اله قائل نمی‌شود، پس از آن حکمای عالیمقام که صاحب مکاشفات و مشاهدات بوده‌اند این عقیدت چگونه صورت امکان داشته باشد؟ و چون مصنف، قدس سره، بعد از استحکام حکمت نظری و عملی و ریاضات بدنیّه و مجاهدات نفسانیّه مشاهده حَقّ حقیقی نموده بود و کلام ایشان را مطابق ماثور^۶ گفته و [برطبق] شهودیه یافته است، لاجرم بدین کتاب اخبار طریقه ایشان نموده است. قال الشّارح: [[وقد اتلف حکمتهم حوادث الذّهر و اعمها^۷ زوال ملک عنهم و احراق الاسکندر [الاكثر] من کتبهم]]^۸ و حکمتهم. و سبب سوختن کتب ایشان این است که از اوضاع افلاک در آن عصر این چنین یافته باشد که مطالعه آن کتب موجب ضلالت مردم می‌شود، و الا از اسکندر سوختن کتب آن حکمای عالیقدر چگونه صورت بندد.

قوله: لیست هی قاعده کفرة المجوس.^۹

یعنی قاعده حکمای فارس در باب نور و ظلمت مثل قاعده کفار مجوس نیست، زیرا که کفار مجوس می‌گویند که نور خالق خیر است و ظلمت خالق شر، و نیز می‌گویند که خالق^{۱۰} نور و خیر یزدان است و اله، خالق ظلمت و شر اهرمن است. و آن قوم بدین سبب گمراه شده‌اند

۱. موریالوس یا سوریانوس (شیرازی، ص ۱۸، س ۹).

۲. اقتباس از شیرازی، ص ۱۸، س ۶ تا ۸.

۳. جاماسب یا جاماسف.

۴. فرسناد شیر و شتر، که در حک. کرین ۲، ص ۱۱، س ۱ آمده است: فرشاو شتر.

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۰، س ۱۶، الی ص ۱۱، س ۱ و ۲.

۶. مابور (ن).

۷. اعظمها، شیرازی، ص ۱۹، س ۲.

۸. شیرازی، ص ۱۹، س ۱ و ۲.

۹. حک. کرین ۲، ص ۱۱، س ۲: و هی لیست قاعده...

۱۰. که از خالق (ن).

که ظلمت و شر را وجودی خیال کرده، ضد نور و خیر دانسته‌اند؛ پس گفته‌اند که از واحد صادر نمی‌شود مگر واحد، و صدور از یک مبدأ محال است، پس باید که مبدأ نور و خیر غیر-مبدأ ظلمت و شر بوده باشد. و جواب این است که ظلمت و شر عدم نور و خیر است، و صدور امر عدمی معقول نیست، و نسبت میان نور و ظلمت و خیر و شر نسبت عدم و ملکه است نه نسبت تضاد.

قوله: والحاد مانی^۱.

یعنی مذهب حکمای فارس موافقت ندارد به چیزی که [[مانی بابلی گفته است، و این مانی نصرانی بود، و چون در بعضی صانع خود را بی‌نظر دقت خود یافت دعوی نبوت کرد، و مانند مجوس به تعدد اله قائل شد و چون معنی الحاد میل و عدول نمودن از حق است، و مانی از حق به باطل عدول نموده بود، بنابراین از کفر او به لفظ الحاد تعبیر فرمود.]]^۲

قوله: وما یُفضی الی الشُّرک بالله^۳.

یعنی و مذهب حکمای فارس موافقت ندارد به چیزی که به شرک مُفضی باشد، مانند مذهب قدریه و شریفیه و مشرکان هند، به خلاف حکمای هند که ایشان مانند حکمای فارس موحدند نه مشرک. و قوله، علیه السلام: «القدریه مجوس هذه الامة» اشاره به کفر ایشان می‌کند.

قوله: ولاتظن ان الحکمة فی هذه المدة القریبة کانت لا غیر، بل العالم ما خلّاق عن الحکمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبیّنات^۴.

مراد از حکمت در این مقام تشبیه به اله است در احاطه معلومات و تجرّد از جسمانیات و انتشار فیوض و خیرات بر ماتحت، چنانکه مذکور شد. و غرض از ذکر این عبارت رد مذهب قومی است که می‌گویند که حکمت از افلاطون و ارسطو پیدا شده است و قبل از ایشان نبوده است، و این از نقصان عقل ایشان است، زیرا که چنانچه عنایت الهی اقتضا نموده است که هر ذی کمال به کمال خود برسد و لهذا آنچه در عالم موجود شده است بهتر از آن ممکن نیست، همچنین اقتضا نموده است وجود شخصی را که به تأیید الهی موافق ضابطه و قانوناتی که مطابق وضع زمانه باشد اصلاح اخلاق اهل عالم نماید. و مراد از «حجج و بیّنات» براهین و آیات و انبیا و اولیاست، شق قمر و کلام فصیح. و با عدم تعلّم معلوم اخبار از احوال امم ماضیه و بیان جمیع علوم حکمت عملی و نظری و احیاء اموات و امثال آن مانند مشی بر آب و حر در هوا و غیر ذلک. و خلاصه کلام این است که در هر زمان شخصی که اعقل و اکمل اهل آن

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۱، س ۲.

۲. اقتباس از شیرازی، ص ۱۹، س ۷ الی ۱۰.

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۱، س ۲ و ۳.

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۱، س ۳ و ۴.

زمان باشد موجود می باشد، و آن شخص اگر شرع جدید بنا بکند به تأیید الهی، و دعوی نبوت می کرده باشد، او را نبی و رسول گویند، و اگر تابع شریعت و مکت و متقدم بود و دعوی نبوت نکند او را امام خوانند.

قوله: و هو خلیفة الله فی ارضه، و هكذا یكون مادامت السموات والارض.^۱
یعنی ازلا و ابداً این چنین بوده و خواهد بود، زیرا که سماوات و ارض قدیم است، كما سیجیء بیانه انشاء الله تعالی.

قوله: والاختلاف بین متقدمی الحكماء و متأخريهم انما فی الالفاظ و اختلاف عاداتهم فی التصريح والتعريض. والکل قائلون بالعوامل الثلاثة متفقون علی التوحید لانزاع بیهنم فی اصول المسائل.^۲

[[اما الفروع فقد يقع اختلاف^۳ فیها لا اختلاف مأخذها.]]^۴ غرض از ذکر این عبارت دفع اعتراضی است که وارد می شود در این مقام، و تقریر آن این است که چون جمیع حکمای فارس و یونان از حکمت [و] نبوت نصیب تمام داشته اند و هریک از ایشان به الهام ربّانی صاحب شریعت و مکت بوده است، پس باید که در کلام ایشان اصلاً اختلاف نبود، زیرا که روی دل جمیع شارعان به جانب حق است، و در حق اختلاف معقول نیست، [زیرا] که جمیع حکما در اصول مسائل مانند وحدت واجب الوجود لذاته و قدّم عالم و صحت معاد و امثال آن با یکدیگر متفقند، و اما در فرع به سبب اختلاف مأخذ، اختلاف در کلام ایشان ظاهر می شود. این است تقریر کلام مصنف. و تحقیق مرام در این مقام این است که اکثر قدمای حکما و بعضی از متأخرین اکثر مسائل را به خلع بدن تحقیق می کردند، به این طریق که در هر مسأله از مسائل که ایشان را شک می شد خلع بدن نموده آن معنی را بعینه در الواح عالیّه مشاهده می کردند، زیرا که مانع ادراک، نقوش محفوظه در الواح عالیّه حواس و قوای بدنیه است. پس چون حواس و قوا معطل شوند باید که آن نقوش ادراک نموده شود، و لهذا بعد از موت بدن جمیع اعمال حسنه و سیئه منکشف می گردد، كما قال الله تعالی: «فکشفنا عنک غطاءک فبصرک». الیوم حدید.^۵ و ایضاً قال، عزّاسمه: «ومن یعمل مثقال ذرّة شراً یره.»^۶ و بالجمله بعد از رجوع به بدن آن معنی را به طریق رمز بیان می فرموده اند، و چون فهمیدن معنی حقیقی کلام مرموز از الفاظ بغایت دشوار است، بنابراین سامعان و متعلّمان در بیان معنی آن کلام اختلاف نموده اند. و از این تقریر معلوم شد که اختلاف در اصل معنی نیست بلکه در ادراک آن معنی

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۱، س ۴ و ۵.

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۱، س ۵ الی ۸.

۳. اطلاق (ن).

۴. شیرازی، ص ۲۱، س ۴ و ۵.

۵. قرآن مجید، سوره ۵۰، آیه ۲۲.

۶. قرآن مجید، سوره ۹۹، آیه ۸.

از الفاظ [است]. و ضعفا معانی را از الفاظ طلب می کنند و اقویا الفاظ را برای معانی می خواهند. و مخفی نماند که اکثر حکما قائل اند به عوالم ثلاثه که عالم عقل و عالم نفس و عالم صورت است. و افلاطون حق^۱ اول را^۲ عالم ربوبیت گفته است و بر این تقدیر عوالم اربعه بایستی گفت؛ ولیکن چون عالم صورت عالم حس است و محتاج به اثبات نیست بنابراین مصنف، رحمه الله، از عوالم ثلاثه عالم ربوبیت و عالم عقل و عالم نفس را اراده کرده است، والله اعلم.

قوله: والمراتب كثيرة^۳ وهم على طبقات.^۴

یعنی مراتب میان حکما بسیار است و جمیع حکما محصور در ده طبقه اند. و وجه حصر از کلام مصنف ظاهر می شود و احتیاج [به] بیان ندارد.

قوله: حکیم الهی متوغل فی التآله عديم البحث.^۵

یکی طایفه از حکماست که توغل نموده اند در تآله، یعنی تفکر و تذکر [در] ذات [و] صفات باری تعالی؛ و اصلاً به مباحثه و ایراد حجت و برهان بر مطلوب متوجه نیستند.

قال الشارح: [[و هذا كاکثر الانبياء والاولياء من مشايخ التصوف کابی یزید۔ البسطامی و سهل بن عبدالله التستری والحسين بن المنصور و نظائرهم من ارباب الذوق [و الحال] دون البحث الحکمی المشهور.]]^۶

قوله: حکیم بحث عديم التآله.^۷

و طبقه دوم قومی از حکماست که [[متوغل در بحث اند و از تآله نصیب ندارند مثل ارسطو و بوعلی سینا و ابونصر فارابی و تابعان ایشان. و مراد از بحث متوغل در بحث است تا عکس اول باشد.]]^۸

قوله: حکیم الهی متوغل فی التآله والبحث.^۹

حکمای این طبقه بهترین مردم اند، زیرا که تحقیقاتی مناسب تر [دار]ند در احاطه معلومات و تجرد از جسمانیات. قال الشارح: [[ولا يعرف احد من المتقدمين موصوفاً بهذه الصفة لانهم وإن كانوا متوغلين فی التآله لم یكونوا متوغلين فی البحث الا أن یزاد بتوغلهم فی معرفة

۱. الفاظ یا از برای یا از برای معانی... (ن).

۲. اول در عالم... (ن).

۳. حک. کربن ۲، ص ۱۱، س ۱۲.

۴. حک. کربن ۲، ص ۱۱، س ۱۲، الی ص ۱۲، س ۱.

۵. هذا کبر الانبياء (ن).

۶. شیرازی، ص ۲۳، س ۲ الی ۴.

۷. حک. کربن ۲، ص ۱۲، س ۱.

۸. اقتباس از شیرازی، ص ۲۳، س ۵ و ۶.

۹. حک. کربن ۲، ص ۱۲، س ۱ و ۲.

الاصول و القواعد بالبرهان من غير بسط الفروع و تفصيل المعامل و تميز العلوم بعضها عن بعض مع التبيين و التهذيب لأن هذا ماتمّ الاّ باجتهاد ارسطو و لا من المتأخرين غير صاحب هذا الكتاب.]]^١ تمّ كلامه رحمه الله. و ازین کلمات لازم می آید که مصنف افضل باشد از اکثر انبیا و اولیا، زیرا که مذکور شد که اکثر انبیا و اولیا متوغل در تآله عظیم البعث بوده اند، و این معقول نیست، و گنجایش دارد که در جواب گفته شود که مصنف، قدس سره، اگرچه متوغل در تآله بود ولیکن توغل انبیا در تآله بیشتر از او بوده است، چه در متوغلین در تآله مراتب غیر متناهی است، زیرا که معلومات الهی غیر متناهی است.

قوله: و حکیم الهی متوغل فی التآله، متوسط فی البحث اضعیفه^٢.
طبقه چهارم متوغل در تآله، متوسط در بحث. و طبقه پنجم متوغل در بحث^٣ ضعیف در تآله^٤ است.

قوله: حکیم متوغل فی البحث، متوسط فی التآله اضعیفه^٥.
[[طبقه ششم عکس طبقه چهارم، و طبقه هفتم عکس طبقه پنجم است.]]^٥
قوله: و طالب للتآله والبحث او التآله فقط، او البحث فقط، فیحسب^٦.
این ده طبقه حکما است هیچ فرد از افراد حکما از این [ده] طبقه خارج نیست.
قوله: فان اتفق فی وقت متوغل فی التآله والبحث، فله الرئاسة و هو خلیفه الله^٧.
زیرا که او جامع حکمت ذوقی و بحشی است.

قوله: وان لم یتفق فالتوغل فی التآله المتوسط فی البحث^٨.
و ظاهرست که نفوس این طبقه افضل است از متوغل در تآله عظیم البعث، زیرا که انتشار فیوض و خیرات و انوار علوم بر عموم خلایق که به مقام شهود نرسیده باشند به بحث آسان تر است.

قوله: وان لم یتفق، فالحکیم المتوغل فی التآله عظیم البعث^٩.
و ازین بیان ظاهر شد که در خلافت الهی توغل در تآله ضروری است، نه توغل در بحث.
زیرا که خلیفه ملّک شخصی تواند بود که از ملّک استفاده احکام نماید، و استفاده از مبادی

١. شیرازی، ص ٢٣، س ٧ الی ١١.

٢. حک. کرین ٢، ص ١٢، س ٢.

٣. متوغل در تآله ضعیف در بحث (ن).

٤. حک. کرین ٢، ص ١٢، س ٢ و ٣.

٥. اقتباس از شیرازی، ص ٢٣، س ١٣.

٦. حک. کرین ٢، ص ١٢، س ٣ و ٤: طالب للتآله والبحث؛ طالب للتآله و فحسب؛ طالب للبحث فحسب.

٧. حک. کرین ٢، ص ١٢، س ٤ و ٥: متوغل فی التآله و هو خلیفه الله و البحث فله الرئاسة (ن).

٨. حک. کرین ٢، ص ١٢، س ٥ و ٦.

٩. حک. کرین ٢، ص ١٢، س ٦.

عالیه بدون توغّل در تآله حاصل نمی‌شود.

قوله: ولست اعنی بهذه الرئاسة التغلب.^۱

یعنی مراد من از لفظ ریاست که ذکر کرده‌ام حکومت و ریاست ظاهر نیست که خلیفه‌الله می‌باید که بر خلائق استیلا به حسب ظاهر داشته باشد، بلکه مراد آن است که استحقاق خلافت اوراست و اگرچه به حسب اقتضای اوضاع افلاک او در غایت خمول بوده باشد.

قوله: بل قد یكون الامام [المتآله] مستولياً ظاهراً.^۲

[مانند بعضی انبیا و بعضی ملوک مثل اسکندر و کیخسرو و بعضی صحابه، رضی الله

عنهم.]^۳

قوله: وقد یكون خفياً و هو اذی سماء الکافة «القطب». و ان کان فی غایة الخمول.^۴

و ازین عبارت معلوم شد که مراد از ریاست [ریاست] معنوی است نه صوری و نیز معلوم شد که قطب عبارت از شخصی [است] که متوغل در تآله باشد، خواه [ظاهر] باشد و خواه مخفی. و در اخبار نبویه مذکور است که در هر زمان قومی از اقطاب و ابدال در عالم موجود می‌باشد و رئیس همه یک شخص می‌باشد، آن را غوث نیز می‌گویند. و امیر سید محمد گیسودراز که از جمله متأخرین مشایخ صوفیه [است] در یک مکتوب از مکتوبات خود، که به مرید خود ارسال داشته است، احوال اقطاب و ابدال را مفصلاً نوشته است. و چون خالی از غریب نبود بنابراین در این مختصر ثبت افتاده. امیر مذکور آن مکتوبات را «بحر المعانی» نام نهاده است:

المکتوب الخامس عشر فی مشاهدة المقصود

ای محبوب شاهدان حضرت لایزالی که از چشم خلائق مستورند جز اهل حقیقت که وجود ایشان حقیقت شده باشد، دیگری ایشان را نبینند، و از ایشان کس اند که خواجه عالم، صلعم، فرمود: «بدلاء أمتی سبعة». و این هفت بدلا در هفت اقلیم می‌باشند؛ هر ابدالی در اقلیم [ی] و چون یکی از ایشان ارتحال می‌کند^۵ یکی را از صوفیان به جای مرتحل نصب می‌کنند و همان نام که او را می‌باشد هم بدان نام می‌خوانند، و اسمای بدلای سبع این هفت است:

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۲، س ۱۰.

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۲، س ۱۰.

۳. اقتباس از شیرازی، ص ۲۴، س ۱۰ و ۱۱.

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۲، س ۱۱ و ۱۲.

۵. و یکی را... (ن).

هفت بدلا در مشارب هفت نبی اند علیهما السلام، یکی از آن بدلا در اقلیم اول است و او بر قلب ابراهیم است و نام او عبدالحی است؛ و دویم در اقلیم دویم و او بر قلب موسی (ع) و اسم او عبدالعظیم است؛ و سیوم در اقلیم سیوم است و اسم او عبدالمزید است؛ و چهارم در اقلیم چهارم است و او بر قلب ادریس (ع) است و اسم او عبدالقادر است؛ پنجم در اقلیم پنجم است و او بر قلب یوسف صدیق است، علیه السلام و نام او عبدالقاهر است؛ و ششم در اقلیم ششم است و او بر قلب عیسی است علیه السلام، و اسم او عبدالسَّمیع است؛ و ابدال هفتم در اقلیم هفتم است و او بر قلب آدم است و نام او عبدالبصیر است. و این ابدال هفتم خضرست. و این فقیر را با این بدلا در مسافرت مصاحبت بود، و هریک ازین بدلا عارفان اسرار الهی اند و آنچه در کواکب سبعة از سعادت و نحوست و دیعت نهاده شده است در این ابدال هست. و دو ابدال ازین هفت که یکی عبدالقادر نام دارد دیگر عبدالقاهر در ولایتی یا قومی که قهر است نازل می شوند و مقهوری آن ولایت و وبای آن قوم به واسطه اقدام ایشان است. و سه صد و پنجاه و هفت ابدال دیگرند: سه صد ازین ابدال بر قلب آدم اند و ایشان را این فقیر بر سرچشمه نیل ملاقات کرده است، و تمام ایشان در کوه ساکن اند و خوردن ایشان برگ درختان و ملخ بیابان است و با معرفت کمال تغمد دارند و سیری و طیری ندارند. کما قال ان الله فی الارض ثلث مائة ابدال قلوبهم علی قلب آدم علیه السلام و له اربعون قلوبهم مثل قلب موسی علیه السلام و له سبعة قلوبهم مثل قلب ابراهیم علیه السلام و له ستة قلوبهم مثل قلب جبرئیل علیه السلام و له ثلثة قلوبهم مثل میکائیل علیه السلام، و له واحد قلبه مثل قلب اسرافیل علیه السلام. فاذا مات الواحد ابدل الله مكانه من الثلثة، و اذا مات الواحد من الثلاثة، و اذا مات الواحد من الستة، و اذا مات الواحد من الستة ابدل الله مكانه من السبعة، و اذا مات الواحد من السبعة ابدل الله مكانه من الاربعین، و اذا مات من الاربعین ابدل الله مكانه من الثلث مائة، و اذا مات من ثلث مائة ابدل الله مكانه من عامة المسلمين بهم يدفع الله البلاء من هذه الامة.^۲

تا اینجا کلام امیرسید محمد است، رحمه الله. و از این تقریر معلوم شد که هر کدام از بدلای سبعة مدبر اقلیمی از اقلیم سبعة است و احوال اهل آن اقلیم به ید اقتدار اوست. و مراد از «قلب» که در این حدیث مذکور واقع شده است در باب بدلا این است که هر کدام از این بدلا مظهر اسمی و صفتی است که این نبی مظهر آن اسم و آن صفت است. و ایضاً از کلمات مذکوره معلوم شد که خضر تبدیل می یابد زیرا که گفت که خضر عبارت از ابدال اقلیم هفتم است و نیز گفت که هرگاه یکی ازین بدلا ارتحال می کند، شخص دیگر به جای

۱. ابدال الله (ن).

۲. امیرسید محمد گیسودراز، از قطاب سلسله «چشتی» دکن (تولد ۴ رجب ۷۲۱ هجری قمری). (م).

او منصوب می‌شود. و آنکه اکثر مردم خیال می‌کنند که خضر تا قیامت خواهد بود باطل است، بلکه تا ظهور قیامت کبری اشخاص متعدده که موسوم به خضر مدبر اقلیم هفتم باشند به کتم عدم می‌روند. این است آنچه از کلام امیرسید محمد معلوم می‌شود، والله اعلم بالصواب. قوله: و اذا كانت السياسة بيده، كان الزمان نورياً.^۱

می‌فرماید که اگر تدبیر احوال اهل عالم به ید اقتدار امام باشد، آن زمان نورانی و منور خواهد بود؛ از برکت نور صاحب زمان. و اکثر اهل آن زمان مخلی اخلاق سیئه و محلی به اوصاف مرضیه خواهند بود.

قوله: و اذا خلا الزمان عن تدبير الهی، كانت الظلمات غالبة.^۲

یعنی علی اهل الزمان والظلمة هنا عبارة عن الاخلاق الرديئة [و] الرذيلة. [[و سبب غلبه ظلمت بر اهل آن زمان، عدم نور صاحب ناموس و امام است مانند زمان فرات وحی و بعد عهد از انبیا کزماننا هذا که از زمان سید کائنات تا این وقت یک هزار و هشت سال گذشته است. و اندراس علوم به نهایت انجامیده و صاحب زمان که هادی خلاق است ظاهر نیست، و بدین سبب ظلمت و جهالت عالم را فرو گرفته است؛ و هو الهادی الی سواء السبیل.

قوله: و ايجاد الطلبة طالب التآله والبحث؛ ثم طالب التآله؛ ثم طالب البحث.^۳

[[زیرا که طالب تآله طالب خلافت کبری است، به خلاف طالب بحث محض که او را از خلافت نصیب نیست. و نیز طلب حصول یقین به تآله قریب تر است از طلب حصول یقین به بحث، زیرا که بحث از شکوک و به شهادت سالم نیست.]]

قوله: و کتابنا هذا الطالبی التآله والبحث.^۴

زیرا که این کتاب مشتمل است بر مسائل حکمت ذوقی—که در «قسم ثانی» مذکور است—و حکمت بحثی که علم منطق و مسائل طبیعی و الهی است که بعضی از آن مسائل در «قسم اول» و بعضی در «قسم ثانی» مذکور شده است.^۵

قوله: و لیس للباحث اكدی لم يتآله اولم يطلب التآله فيه نصيب.^۶

[[یعنی شخصی که مطلقاً از تآله بی نصیب باشد او را از این کتاب اصلاً نفع نمی‌رسد،

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۲، س ۱۲.

۲. الآ... (ن).

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۲، س ۱۳.

۴. اقتباس از شیرازی، ص ۲۴، س ۱۸، الی ص ۲۵، س ۱.

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۲، س ۱۳ و ۱۴.

۶. اقتباس از شیرازی، ص ۲۵، س ۳ الی ۵.

۷. حک. کرین ۲، ص ۱۲، س ۱۵.

۸. اقتباس از شیرازی، ص ۲۵، س ۵ الی ۷.

۹. حک. کرین ۲، ص ۱۲، س ۱۵ و ۱۶.

زیرا که بنای این کتاب بر ذوق است که آن از توغل در تأله حاصل شده است. پس کسی که بحث محض بود یا طالب بحث محض باشد اصلاً از این کتاب مستفید نمی‌شود، به سبب اختلاف مآخذ.^۱ قوله: ولا نباحث فی هذا الكتاب ورموزه الا مع المجتهد المتأله او الطالب للتأله.^۲ [یعنی باید که معلم این کتاب شخصی باشد که در تأله به مرتبه اجتهاد رسیده باشد، یا طالب تأله بوده باشد.]^۳ و مراد از مجتهد متأله سالک منتهی است، و ایضاً می‌تواند بود که مراد از این عبارت این باشد که یعنی شخصی که عالم به این کتاب است باید که مسائل این کتاب را به هر کس ظاهر نکند بلکه به شخصی ظاهر بکند که مجتهد در تأله، یا طالب تأله بوده باشد.

قوله: و اقل درجات قاری هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الالهی.^۴

«بارق» نوری است که بر مبتدیان اهل سلوک فایض می‌شود [و] مانند برق سریع- الزوال می‌باشد، و نه آن است که هر کس ریاضت بکشد بر وی این نور فایض شود؛ زیرا که استعداد ماده، شرط است سلوک طریق حق را، که به سبب آن نفس ناطقه مستعد قبول انوار الهی می‌گردد؛ [که آن را] مصنف در آخر این کتاب بیان فرموده است و در این مختصر نیز مذکور خواهد شد، انشاء الله تعالی. و به خاطر شخصی خطور نکند که مصنف این عبارت را به طریق مبالغه در تعریف و توصیف این کتاب فرموده باشد، زیرا که آنچه در «قسم ثانی» از مسائل حکمت ذوقی مذکور شده است به مرتبه‌ای دقیق است که ادراک آن بی ریاضت و مجاهدت متعذر است، مثلاً شخصی که اصلاً ریاضت نکشیده است و از بوارق و لوازم و طوامس مطلقاً بی نصیب است از لفظ نور و ضوء و اشراق مثلاً بجز از روشنی که به حس ادراک نموده باشد چیز دیگر نمی‌فهمد. اما آنکه بر وی از آن انوار نوری وارد شده باشد، و اگرچه مانند برق سریع الزوال باشد، از لفظ نور آن نوری را که مشاهده کرده است ادراک می‌کند؛ و از لفظ اشراق و ضوء آن روشنایی که از آن نور دریافته است می‌فهمد. و از علمی که از این الفاظ مثلاً شخص مرتاض را حاصل می‌شود تا علمی که غیر مرتاض را حاصل می‌شود فرق بسیار است. اذلیس الخبر کالمعاینة.

قوله: فمن اراد البحث وحده، فعليه بطريقة المشائين، فانها حسنة للبحث وحده محكمة، وليس لنا معه كلامٌ و مباحثة فی القواعد الاشراقية. بل الاشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية. فإن هذه القواعد ما يُبتنى علی هذه الانوار.^۵

۱. اقتباس از شیرازی، ص ۲۵، س ۸ و ۹.

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۲، س ۱۶ و ۱۷.

۳. اقتباس از شیرازی، ص ۲۵، س ۱۰ و ۱۱.

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۲، س ۱۷، الی ص ۱۳، س ۱.

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۳، س ۱ الی ۴.

می‌فرماید که شخصی که طالب بحث محض باشد او را باید که حکمت طبیعی و الهی به‌طریقه مشائین مطالعه نماید و این مصنفات ابونصر و ابوعلی سینا و تابعان ایشان است زیرا که مذکور شد که حکمای مشائین بحث عظیم‌التأکله بوده‌اند، [[و چون مأخذ مسائل حکمت اشراق کشف و مشاهده است و مأخذ حکمت مشائین مباحثه و مذاکره]]^۱ پس شخصی که طالب بحث محض باشد از کیفیت اشراق مستفیذ نمی‌شود، و لهذا گفت: «ولیس لنا معه کلام و مباحثه فی القواعد الاشراقیة.» و این عبارت مشعر به آن است که عالم حکمت اشراق را باید که اظهار نکند این حکمت را به بحث محض یا طالب بحث.

قوله: حتّی ان وقع لهم فی الاصول شک یزول عنهم بالسلم المتخلّعة.^۲

بیان کلام سابق است، یعنی اگر حکمای اشراق را در اصول مسائل شک واقع می‌شد زایل می‌کردند ایشان آن شک را به «سکم متخلّعة»؛ و سکم جمع سلیم است، و مراد از [آن] سلیم نفس. پس خلاصه کلام این است که آن حکما شک را بعد از خلع بدن زایل می‌کردند، چنانچه سابقاً بیان کرده شده است.

قوله: وکما آنا شاهدنا المحسوسات و تَبَقُّنا بعض احوالها ثم بنینا علیها علوماً صحیحةً، کالهیئة و غیرها، فکذا نشاهد من الروحانیات اشیاء، ثم نبین علیها^۳ [[العلوم الالهیة.]]^۴ این تمثیل بغایت بدیع واقع شده است، و بیان آن این است که [[چنانچه ما مشاهده می‌کنیم محسوسات را، مثل کواکب و اجسام طبیعی فلکی و عنصری، و بعضی از امران ایشان را ادراک می‌کنیم، و همین می‌شود آن احوال به‌تواتر مشاهدات؛ چنانچه از حرکت کواکب در ارضاد جسمانی، رجوع و استقامت و سرعت و بطؤ و سایر احوال کواکب معلوم می‌شود و از اجسام طبیعی اشکال و مقادیر و اماکن و حرکات و سکنتات و امثال آن ادراک نموده می‌شود؛ بر این یقین که ما را از این مشاهده حاصل شده است، علوم صحیحه مثل هیئت و طبیعی تدوین می‌کنیم؛ در ارضاد روحانی [نیز] ذوات مجردة نورانیة و بعضی هیئات نوریه و اشراقات و لمعات نوریه را [می‌بینیم]، و بنا می‌کنیم بر آن مشاهدات، علوم الهی و اسرار ربانی را.]]^۵ و شخصی که اصلاً بر وی انوار الهی فایض نشده باشد و طالب تأله نبوده باشد این تمثیل را نمی‌فهمد، مطلقاً، زیرا که ادراک این مثال بدون حصول استعداد مشاهدات روحانیّه ممتنع است، بالضروره.

۱. اقتباس از شیرازی، ص ۲۶، س ۹ و ۱۰.

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۳، س ۴ و ۵.

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۳، س ۵ الی ۷.

۴. شیرازی، ص ۲۷، س ۵.

۵. اقتباس از شیرازی، ص ۲۶، س ۱۸ و ۱۹، الی ص ۲۷، س ۱ الی ۴.

قوله: وَمَنْ لَيْسَ هَذَا سَبِيلَهُ فَلَيْسَ مِنَ الْحِكْمَةِ فِي شَيْءٍ وَسَيُغْلَبُ^١ بِهَذَا الشُّكُوكِ.^٢

اشارت است به رد طریقهٔ مشائین که عِدیم التَّأْکِه اند؛ یعنی چون علم ایشان مقتبس از حواس است نه از الواح عالیّه، و حسن اعتماد را نمی‌شاید— زیرا که علمی که به حواس حاصل می‌شود احتمال خطا دارد، به خلاف علم باطن که به نور بصیرت حاصل می‌شود که خطا در آن ممکن نیست— كما قال الله تعالی: «ما کذب الفؤاد ما رأى».^٣— و قولش: «و سَيُغْلَبُ بِهَذَا الشُّكُوكِ» دلالت می‌کند بر آن که علمی که از روی دلیل محض معلوم می‌شود قابل اعتماد نیست، زیرا که چون در آن دلیل دخل کرده شود فی الحال مستدل از علم حازم به شک انتقال می‌کند، به خلاف علمی که به مشاهدات روحانیّه حاصل شده باشد؛ زیرا که بر تقدیر مردود بودن دلیل، آن علم زایل نمی‌شود، چه آن دلایل به منزلهٔ تنبیهات و نکات است. و ایضاً چون آن معانی که در الواح عالیّه مشاهده کرده است در نفس استقرار تمام گرفته است پس به باطل شدن حجت زایل نمی‌شود، زیرا که این حجت بعد از حصول علم به آن معانی پیدا شده است، پس از ابطال این حجت شک در مطلوب نمی‌شود، كما لا یخفی لمن له فطرة سليمة.

قوله:

القسم الثاني في الانوار الالهية.^٢

این کتاب مشتمل است بر دو قسم: قسم اول در بیان مسائل علم منطقی و بعضی از مسائل حکمت طبیعی و الهی است که آن مسائل به منزلهٔ مقدمات حکمت ذوقی است؛ و قسم دوم در بیان مباحث حکمت ذوقی و بعضی از مسائل مهمهٔ حکمت طبیعی و الهی است. و چون این ضعیف متصدی حل مسائل قسم دوم از کتابت شده است، بنابراین از قسم اول چیزی داخل این مختصر نمی‌کند. و بر ارباب بصیرت مخفی نماند که ممکن موجود به وجود خارج از ذهن، جوهر است یا عرض؛ زیرا که اگر حال است [و]^٤ شایع است، در شیء بالکلیه، مانند بیاض در عاج، نه مثل آب در کوزه که شایع نیست^٥ آن را عرض و هیات می‌گوییم؛ و اگر حال و شایع بالکلیه نیست در شیء، آن را جوهر می‌گوییم. و جوهر اگر قابل اشارهٔ حسیّه باشد جسم می‌نامیم، والا جوهر مجرد می‌گوییم. و جوهر مجرد که متعلق است به بدن، مدبر و

١. سغلب (ن).

٢. حک. کرین ٢، ص ١٣، س ٧ و ٨.

٣. قرآن مجید، سورة ٥٣، آیه ١١.

٤. حک. کرین ٢، ص ١٠٦، س ١ و ٢.

٥. ملت (ن).

٦. نیست به اینکه (ن).

متصرف است، و این نور [را] مدبّر و نور اسفهد می‌گوییم. و اگر مدبّر و متصرف نیست نور قاهر می‌گوییم. و نور ذاتی است و عرضی. نور ذاتی نور جوهری است، مجرد، که قائم به ذات باشد، مانند عقول و نفوس؛ و نور عرض نوری است که قائم به نور جوهری یا جسم باشد، مانند قوای نورانیّه انسانیّه و انوار اجرام افلاک و آتش.

قوله: و نور الانوار لذاته و مبادی الوجود و ترتیبها.^۱

یعنی این قسم ثانی در بیان انوار الهی است و بیان نور الانوار لذاته — که عبارت از واجب الوجود لذات است — و در بیان مبادی وجود. و ترتیب آن است که «اول ماصدر عن الحق الاول» کدام است؟ و بعد از او کدام؟ همچنین تا به اجسام.

قوله: و فيه خمس مقالات:

المقالة الاولى

فی النور و حقیقه؛ و نور النور و ما یصدر منه أولا

و فیها فصول و ضوابط.^۲

قوله:

فصل

این فصل در بیان تعریف و بدهات نور است.

قوله: ان كان في الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه و شرحه فهو الظاهر^۳، ولا شيء في الوجود أظهر من النور، فلا شيء أغنى منه عن التعريف.^۴

قال الشّارح: [[و نغنى به التجلي في نفسه المظهر لغيره.]]^۵ یعنی مراد از ظهور چیزی است که فی حدّ ذاته روشن بود، و موجب روشنی اشیاى دیگر شود. و از این عبارت مصنف معلوم شد که نور عین ظهور است، چه اگر ظهور صفت زائد بر ذات نور باشد، لازم می‌آید که نور فی حدّ ذاته جلّی و ظاهر نباشد، و مظهر او امر دیگر باشد که اوفی حدّ ذاته ظاهر باشد. و بر این تقدیر لازم می‌آید که غیر از نور شیء دیگر اجلی از نور بوده باشد، و این ظاهر البطلان است. و ظهور مانند وجوب و امکان و وحدت و کثرت و امثال، از صفات عقلیه است که در خارج غیر [از] نور نیست، چنانچه وجوب غیر واجب نیست، و علی هذا القیاس، صفات دیگر. قال الشّارح: [[ولأن الوجود بالنسبة الى العدم كالظهور الى الخفاء والنور الى الظلمة فيكون الموجودات من جهة خروجها من العدم الى الوجود كالخارج من الخفاء الى الظهور ومن الظلمة

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۰۶، س ۳: و نور الانوار و مبادی...

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۰۶ س ۴ الی ۸: و نور الانوار و ما یصدر منه...

۳. الظهور (ن).

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۰۶، س ۱۲ و ۱۳.

۵. شیرازی، ص ۲۸۳، س ۱۴: و نغنى به التجلي...

الى التّور فيكون الوجود كلّهُ نوراً بهذا الاعتبار،]]^١ هذا كلامه.
قوله:

فصل

این فصل در بیان معنی غنی و فقیر است.

قوله: الغنیّ هو [ما] لا یتوقّف ذاته ولا کما [ل] له علی غیره؛ والفقیر ما یتوقّف منه علی غیره.^٢

و مراد از کمال، صفات کمال است و به این تعریف غنی حقیقی غیر از نور الانوار، دیگری، نیست و جمیع ممکنات فقیر است. کما قال الله تعالی: «والله الغنیّ وانتم الفقراء».^٣ پس هرچند احتیاج بیشتر، فقیر بیشتر، و هرچند احتیاج کمتر، غنی بیشتر. و لهذا ملوک در حقیقت محتاج ترین مردمند و زهاد غنی ترین خلایق.

قوله: الشّیء ینقسم الی [نور] وضوء فی حقیقة نفسه والی مالیس بنور وضوء فی حقیقة نفسه.^٤

و از این عبارت معلوم شد که ضوء نیز عین نور است و آنچه نور وضوء است فی حقیقت نفسه، یا نور جوهری است مانند عقول و نفوس، یا نور عرضی است مثل انوار کواکب و آتش. و اول را نور مجرد و نور محض می گویند، و ثانی را نور عارض می نامند.
قوله: والتّور ینقسم الی ما هو هیئة لغيره و هو التّور العارض؛ و الی نور لیس هو هیئة لغيره و هو التّور المجرد و التّور المحض.^٥

یعنی ینقسم الی ما هو هیئة و عارض لغيره الی مالیس بهیئة و عارض لغيره: أوّل را نور عرضی و دویم را نور جوهری می گویند.

قوله: و مالیس بنور فی حقیقة نفسه ینقسم الی [ما هو] مستغنی عن المحل — و هو الجوهر — الفاسق — و الی [ما هو هیئة لغيره] غیر مستغنی عن المحل، و هی^٦ الهیئة الظلمائیة.^٧
انوار عرضیه را هیئات نورانیّه، و اعراض را هیئات ظلمائیّه می گویند.

١. شیرازی، ص ٢٨٣، س ١٧، الی ص ٢٨٤، س ٣.

٢. حک. کرین ٢، ص ١٠٧، س ٤ و ٥.

٣. قرآن مجید، سوره ٤٧، آیه ٣٨.

٤. قوله: غایطه... (ن).

٥. حک. کرین ٢، ص ١٠٧، س ٩ و ١٠.

٦. حک. کرین ٢، ص ١٠٧، س ١٢ الی ١٤.

٧. هو (ن).

٨. حک. کرین ٢، ص ١٠٧، س ١٤ الی ١٦.

قوله: [و] البرزخ هو الجسم، و يرسم بآنه هو الجوهر الذي يقصد بالاشارة.^١

چون جسم به مذهب اشراقیان مرکب از اجزای لا یتجزا و هیولی و صورت نیست، بلکه جسم جوهری است که [[قابل اشاره حسیه باشد که «اینجا» و «آنجا» توان گفت]]؛^٢ بنا بر آن تعریف کرد برزخ را مطابق مذهب خود. و برزخ در اصل لغت حائل را می‌گویند؛ و چون اجسام حائل اند میان انوار مدبیره و انوار قاهره، بنا بر آن جسم را برزخ گفته است.

قوله: وقد شُوهِد من البرازخ ما اذا زال عنها النور، بقي مظلماً.^٣

[[مثل اجسام کثیفه که به نور شمس و کواکب ظاهر می‌شود و به خفای آن انوار مخفی می‌گردد.]]^٤

قوله: وليست الظلمة عبارة... من الاعدام التي يشترط فيها الامكان.^٥

اشارات است به سوی مذهب مشائیین که ظلمت به نزد ایشان عبارت است از عدم نور. [[عمّامن شأنه أن يكون منوراً. و بدین تفسیر هوا مظلم نباشد زیرا که شفاف است و قابل به نور نیست]]،^٦ و این باطل است زیرا که در شب تاریک که ابر و میغ غلیظ باشد، مشاهده می‌گردد که هوا تاریک شده است.

قوله: فإنه لو فرض العالم خلاء أو فلکاً لا نور فيه، كان مظلماً.^٧

مراد از «خلاء» مابعد موهوم است، یا امتدادی است که قابل ابعاد ثلاثه است و قائم است به ذات [و] محتاج به ماده نیست، و از شأن او این است که اگر جسم در وی داخل شود او مملو گردد به جسم. و مراد از «فلکاً لا نور فيه» فرض نمودن عدم کواکب است؛ یعنی اگر مکان خالی فرض کرده شود، یا فلکی که کواکب ندارد تقدیر نموده شود، البته عالم مظلم خواهد بود؛ و مع هذا از شأن فلک نیست که نورانی باشد، زیرا که شفاف است، و همچنین از شأن خلاء — که عبارت از بعد موهوم باشد یا امر ممتد — نیز نورانیت نیست، زیرا که خلاء موجود نیست؛ چنانچه در «قسم اول» از کتاب مبین شده است.

قوله: فثبت أن كل غير نور و نوراني مظلم.^٨

یعنی چون معلوم شد که ظلمت عبارت از عدم نور «عمّامن شأنه ان يكون منوراً» نیست

١. حک. کرین ٢، ص ١٠٧، س ١٦.

٢. شیرازی، ص ٢٨٥، س ١٦ و ١٧.

٣. حک. کرین ٢، ص ١٠٧، س ١٧.

٤. شیرازی، ص ٢٨٥، س ١٧ و ١٨.

٥. حک. کرین ٢، ص ١٠٧، س ١٧، الی ص ١٠٨، س ١.

٦. شیرازی، ص ٢٨٦، س ٢ و ٣.

٧. حک. کرین ٢، ص ١٠٨، س ٢.

٨. حک. کرین ٢، ص ١٠٨، س ٣.

پس ثابت شد که ظلمت عبارت از عدم نور و نورانیت است، [[کما هورای الاقدمین]]^۱.
پس شفاف و غیر آن — هرچه نورانی نباشد — مظلم است.

قوله: فهذه البرازخ جواهر غاسقة.^۲

یعنی اجسام کثیفه که از انوار اجسام دیگر مرئی می‌شوند «جواهر غاسقه» اند. و «غسق» در لغت پوشیدن است؛ که چون این جواهر، انوار را پوشیده‌اند، بنابراین ایشان جواهر غاسقه گفته است. و لهذا تا نفوس^۳ مبتلای اجسام است، انوار مجردة عقلیه به ایشان ظاهر است. و مولوی معنوی در مثنوی به این معنی اشاره فرموده است، قدس سره العزیز. شعر:
این فناها پرده آن وجه گشت چون چرای خفته اندر زیر طشت.^۴

قوله: [بقی] ومن البرازخ ما لا یزول منها^۵ التور کالشمس و غیرها، [و] شارکت هذه فی البرزخیة بما یزول عنها الضوء و فارقت بالضوء الدائم. فما فارقت^۶ به هذه [البرازخ] تلك من التور زائد علی البرزخیة و قائم بها، فیکون نور[اً] عارضاً [[لافتقاره الی حامل یقوم به]]^۷ و حامله جوهر غاسق. فکل برزخ [هو] جوهر غاسق.^۸

غرض از این کلمات این است که جمیع برازخ [چه] دائم الضوء باشد، یا نباشد، جواهر غاسقه است. و تقریر این مطلوب به وجه احسن این است که برازخ دائم الضوء مشارک برازخ غیردائم الضوء است در جسمیت، و ممتاز است به ضوء دائمی؛ و ما به الامتیاز غیر ما به الاشتراک است، بالضرورت. پس ضوء عارض پر از جسم است،^۹ چون عارض است و [چون] عارض بدون محل نمی‌تواند بود، محل عرض جوهر غاسق است، پس برازخ دائم-الضوء جواهر غاسق است، من حیث الجسمیة، نه من حیث الهيئة التوریة. و برازخ منحصر است در برازخ دائم الضوء و غیر دائم الضوء، چون هر دو قسم برزخ جوهر غاسق است. پس ثابت شد که برزخ جوهر غاسق است، و هوالمطلوب.

قوله: والتور العارض المحسوس لیس بغنی فی نفسه، والا ما اقتقر الی الغاسق. فلما قام به، فهو فاقر [ممکن]. و وجوده لیس من الجوهر الغاسق، والا لازمه و اطردمعه، و لیس

۱. شیرازی، ص ۲۸۶، س ۱۰.

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۰۸، س ۵.

۳. مایفوس (ن).

۴. مولوی، مثنوی، دفتر دوم، حکایت طعنه زدن بیگانه در شان شیخی و جواب گفتن مرید شیخ او را: این فناها پرده آن وجه گشت — چون چراغی خفیه اندر زیر طشت. (نسخه کلاله خاور).

۵. عنه، حک. کرین ۲، ص ۱۰۸، س ۵ و ۶.

۶. ما، حک. کرین ۲، ص ۱۰۸، س ۶.

۷. فارقت (ن).

۸. شیرازی، ص ۲۸۶، س ۱۹ و ص ۲۸۷، س ۱: لاقتصاره... (ن).

۹. حک. کرین ۲، ص ۱۰۸، س ۵ الی ۸.

۱۰. خست و، (ن).

کذا، کیف والشیء لا یوجب أشرف من ذاته!... فینبغی أن یکون مُعطى الانوار للبرازخ غیر برزخ ولا جوهر غاسق... فهو أمرٌ خارج عن البرازخ والغواسق.^۱

مطلوب این است که علّت وجود انوار عرضی انوار جوهری است، نه اجسام دائم الضوء. و این مطابق مذهب اشاعره است که ایشان می گویند که عادة الله بر این رفته است که هرگاه آفتاب با کواکب مقابل اجسام کثیفه عنصریه واقع شود و حجاب بینهما رفع گردد، نور وضوء حادث شود. و هذا من سنن الله ولن نجد لسنة الله تبديلا و تحویلا. و تقریر این مطلوب به طریقی که مصتف گفته است این است که: نوری که محسوس است در عالم اجسام مستغنی از محل نیست فی نفسه، والا عارض نمی شد، و چون قائم است به محلّ — و قیام بدون احتیاج محال است، و هرچه محتاج است در وجود خود نفی آن شیء ممکن است — پس نور عارض ممکن است و علّت وجود او جوهر غاسق نیست یعنی جسمیّت علّت وجود او نمی تواند بود، زیرا که از بعضی اجسام نور زائل می شود و تخلف معلول از علّت تامّه منتع است؛ و ایضاً جوهر غاسق اخص است از نور، بالضرورت. و علّت اشرف است از معلول که اخص [باشد]. و چون جوهر غاسق علّت وجود نور نمی تواند بود هیئت ظلمانیّه به طریق اولی^۱ نتواند [بود]. پس ثابت شد که علّت وجود انوار عرضی انوار جوهری است؛ زیرا که جوهر یا غاسق است یا مجرد، چون جوهر غاسق علّت نیست پس جوهر مجرد [علّت] خواهد بود. و هوالمطلوب.

قوله:

فصل

این فصل در بیان احتیاج برزخ و هیئت نورانی و ظلمانی اوست در وجود خود به نور مجرد، یعنی علّت برزخ و هیئت او نور مجرد است.

قوله: الغواسق البرزخیة لها امور ظلمانیة کالاشکال و غیرها و خصوصیات للمقدار.^۲

حکمای اشراقی که منکر وجود هیولی اند، گفته اند که جسم طبیعی نفس مقدار مطلق است؛ یعنی جسم مطلق عین مقدار مطلق است، و ممتاز است اجسام از یکدیگر بمقدارهای مخصوصه که اخص است از مقدار مطلق. و در «قسم اول»^۳ از این کتاب فرموده است که جسم مقدار بسیط جوهری ثابت است که او را نسبت به هیئات و انواعی که حاصل شده است از آن هیئات، هیولی و ماده می گویند؛ و نسبت به حال که اعراض است او را محل نیز می گویند؛ و فی حدّ ذاته بدون اعتبار انواع و حال، جسم می گویند. و مراد از «غیرها» در این مقام طعوم

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۰۸، س ۹، الی ص ۱۰۹، س ۱.

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۰۹، س ۵ و ۶.

۳. ر. ک. حک. کرین ۲، ص ۷۴، س ۱۳، الی ص ۸۰، س ۱.

والوان وروایح^۱ وسایر هیئات ظلماتیه است.

قوله: فهذه الاشياء التي يختلف^۲ بها البرازخ، ليست للبرزخ بذاته، والاشراك^۳ فيه البرازخ؛ ولاحدود المقادير... والاستوى^۴ الكل فيها. فله [ذلك] [[ما يتخصّص به و يتغير عن برزخ]]^۵ من غيره.^۶

و چون ما به الامتیاز غیر ما به الاشتراک است، پس علت این اشکال و طعوم و روایح و مقادیر— که مخصوص اجسام است و به آن ممتازند^۷ اجسام از یکدیگر— برزخیه نمی تواند بود، والاّ جمیع اجسام، متحد در شکل و لون و مقدار می بود [ند]. ضرورت اتحاد العلول لاّ اتحاد العکث و هردو [شکل و لون] و مقادیر نیز علت این اشیاء نمی تواند بود، والاّ جمیع اجسام بایستی که متساوی می بودند در مقدار، و ذلك باطل بالضرورت. پس ثابت شد که علت هیئات ظلماتیه و نورانیّه نور مجرد است، و چون وجود جسم و امتیاز او از اجسام دیگر به هیئات ظلماتیه و نورانیّه [است]، و اگر این هیئات موجود نشود وجود جسم ممکن نیست، پس ثابت شد که علت برزخ نیز نور مجرد است، و هوالمطلوب. و این مطلوب نیز موافق مذهب اشعری است که به نزد او عادت الله بر این رفته است که جمیع اشکال و مقادیر و سایر عوارض فایض شوند بر اجسام؛ و هذا ایضاً من سنن الله. حتّی حرارت آتش و برودت آب— که آن را حکمای طبیعی «الطبیعة» آن اجسام می گویند— به مذهب او فایض می شود در وقت اشراق آن جسم که قابل سوختن باشد به آتش، و آن جسم که قابل برودت و رطوبت باشد به آب؛ و علی هذا القیاس، جمیع اموری که طبیعی اشیاء است— به مذهب ایشان— در وقت ظهور اثر او از مبدء قیاض، آن اثر و خاصیت فایض می شود.

قوله: ضابط: لما علمت أنّ المشارالیه بالاشارة الحسیة هو الجسم فالنورالمجرد لا یشارالیه لآنه لا یحلّ جسماً ولا تكون له جهة اصلا.^۸

این ضابطه در بیان این است که نور مجرد مشارالیه اشاره حسیّه نمی تواند بود، زیرا که نور مجرد جسم نیست، و جسمانی نیست، و اشاره حسیّه بدون جسم و جسمانی شیء دیگر ممنوع است بالضرورت؛ زیرا که چیزی که جسم و جسمانی نیست مکان و محلّ ندارد، پس

۱. رایج (ن).

۲. تختلف (ن).

۳. شارکت (ن).

۴. لاستوی (ن).

۵. ما يتخصّص به و ینفرد عن برزخ، شیرازی، ص ۲۸۸، س ۱۱ و ۱۲.

۶. حک. کرین ۲، ص ۱۰۹، س ۷ الی ۹.

۷. است (ن).

۸. حک. کرین ۲، ص ۱۱۰، س ۹ و ۱۰: لما علمت أنّ کلّ نور مشارالیه فهو نور عارض، فان کان نور محض، فلا یشارالیه

ولا یحلّ جسماً، ولا یكون له جهة اصلا.

«اینجا» و «آنجا» گفتن او را ممکن نباشد.

قوله: ضابط: النور العارض ليس نوراً لنفسه، اذ وجوده لغیره، فلا يكون الا نوراً لغیره... وکل نور لنفسه نور محض مجرد.^۱
این ضابطه در بیان این است که هرچه نور بذاته نیست، نور مجرد محض نیست، و انوار عرضی انوار لغیره است، نه انوار لذاته.
قوله:

فصل اجمالی

این فصل اجمالی، و فصل تفصیلی دیگر که بعد از این مذکور خواهد شد، در بیان این است که چیزی [که] ادراک ذات خود می‌کند — یعنی علم به ذات خود دارد و از خود غافل نیست، در هیچ حال — او نور مجرد است، مانند نفس ناطقه انسانی، بلکه نفوس جمیع حیوانات نیز، به مذهب مصنف چنانچه در «تلویحات» بیان کرده است.
قوله: کل من [کان] له ذات لا يغفل عنها فهو غير غاسق... و ليس هیئة ظلمانیة فی الغیر... فهو نور [محض] مجرد لا یشار الیه.^۲
یعنی شیء که از ذات خود غافل نیست جوهر غاسق نیست، زیرا که ذوات جواهر غاسقه به نزد ایشان ظاهر نیست، و ایشان علم به ذات خود ندارند. و آن شیء که از ذات خود غافل نیست هیئت ظلمانی نیز نیست، زیرا که هیئت ظلمانی نیز از ذات خود غافل است. پس ثابت شد که چیزی که از ذات خود غافل نیست نور مجرد است؛ یعنی نور جوهری مجرد است تا قوای روحانیه خارج شود، زیرا که قوا نیز عالم به ذات خود نمی‌توانند بود.
قوله:

فصل تفصیلی

در این فصل همان مطلوب را مفصلاً بیان می‌فرماید.
قوله: هو أن الشيء القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثل لذاته.^۳
چون اثبات این مطلوب موقوف است بر اثبات این مقدمه، که شیء قائم بذات ادراک

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۱۰، س ۱۱ الی ۱۳.

۲. حک. کربن ۲، ص ۱۱۰، س ۱۷، الی ص ۱۱۱، س ۱.

۳. حک. کربن ۲، ص ۱۱۱، س ۵ و ۶.

نمی‌کند خود را مگر به ذات خود، بنابراین اولاً اثبات می‌کند این مقدمه را.

قوله: فان علمه ان كان بمثال و مثال الانائية ليس هي — فهو بالنسبة اليها هو والمدرک [هوالمثال] حينئذ —^۱ فيلزم أن يكون ادراك الانائية [هو] بعينه [ادراك] ما هو هو وأن يكون ادراك ذاتها بعينه ادراك غيرها.^۲

می‌فرماید که شیء که قائم است به ذات و مدرک است ذات خود را، نمی‌تواند که ادراک بکند ذات خود را به مثال ذات خود؛ زیرا که مثال شیء غیرشیء است. پس اگر مدرک مثال باشد، ذات آن شیء مدرک نخواهد بود، و بر این تقدیر یکی از دو امر لازم می‌آید: یکی از آن این است که انائیت و ادراک انائیت غیرشیء باشد؛ و دویم این است که ادراک ذات به عینه ادراک غیر ذات باشد. و این هر دو ظاهر البطلان است.

قوله: و ايضاً وإن كان بمثال، إن لم يعلم أنه مثال نفسه، فلم يعلم نفسه؛ وإن علم أنه مثال نفسه، فقد علم نفسه لا بالمثال.^۳

این دلیل دیگر است بر این مطلوب که ادراک ذات به مثال ممکن نیست؛ زیرا که اگر نمی‌داند آن شیء که این مثال نفس اوست، پس ادراک نفس خود نکرده است؛ چه علم به ذات موقوف است به علم^۴ به مثال. و اگر می‌داند که این مثال نفس اوست، پس خود را پیشتر از مثال دانسته شد؛ [و] هذا خلف.

قوله: وكيف ما كان [[القائم بذاته المدرک لها]]^۵ [لا] يتصور أن يعلم [الشيء] نفسه بأمر زائد على نفسه، فأنه^۶ يكون صفة له. فاذا حكم أن كل صفة زائدة على ذاته... فلا يكون^۷ قد علم ذاته بالصفات الزائدة^۸ عليها.

یعنی چیزی که قائم است به ذات، مدرک ذات است به ذات؛ خواه آن شیء قائم به ذات عقل باشد یا نفس، ممکن نیست که ذات خود را به امر دیگر زائد بر ذات ادراک بکند، زیرا که آن امر زائد بر ذات نمی‌تواند بود که از صفات باشد، چه حکم بر صفات متأخر است از ذات، و همچنین اعضاء و قوا و سایر عوارض، [چون] که ادراک ذات متقدم است بر جمیع عوارض. و اگر می‌گفت که آن امر زائد بر ذات، خواه صفت باشد یا عارض دیگر یا معلوم است یا نه؛ اگر معلوم است لازم می‌آید تقدم علم ذات بر آن امر، چنانچه در مثال گفت؛ و اگر

۱. هوفيلزم (ن).

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۱۱، س ۶ الی ۸.

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۱۱، س ۹ الی ۱۱: فقد علم نفسه لا بالمنزل (ن).

۴. و (ن).

۵. شیرازی، ص ۲۹۲، س ۷.

۶. فان (ن).

۷. فيكون (ن).

۸. حک. کرین ۲، ص ۱۱۱، س ۱۱ الی ۱۴.

معلوم نیست پس ادراک ذات واقع نشده باشد؛ هذا خلف. اولی، وائسب می‌بود، و نمی‌تواند بود که آن امر جسم یا عرض باشد والا لازم می‌آید که نفس از ادراک آن جسم و یا آن عرض در هیچ حال غافل نباشد؛ زیرا که از ادراک ذات خود اصلاً غافل نیست؛ و ظاهر است که در بعضی اوقات از ادراک امور دیگر غافل می‌باشد. و اذا يطلب ادراك الذات بكل ما هو غیره فثبت ادراكه بالذات، و هو المطلوب. و از این تقریر لازم آمد شیء مدرك به ذات قائم بذاته جوهر است، زیرا که ممکن جوهر است یا عرض، و جوهر یا مجرد است از ماده یا محتاج به ماده است؛ و عرض یا عارض اجسام است مانند اشکال و الوان و مقادیر و غیر آن، یا عارض جوهر مجرد است به سبب تعلّق و تجسّم، مانند صفات و قوا. و چون ثابت شد که قائم به ذات مدرك ذات، بذاته جسم نیست و عرض نیست و صفت و قوت و مثال نیست، پس جوهر مجرد است البته؛ لانحصار الممكنات فیما ذکرنا.^۱

قوله: و أنت لا تغيب عن ذاتك و عن ادراكك لها، و اذ ليس يُمكن أن يكون الادراك بصورة أوزاند^۲، فلا تحتاج فی ادراكك لذاتك الی غیر ذاتك الظاهرة لنفسها... فيجب أن يكون ادراكها^۳ لها لنفسها.^۴

ظاهر است و احتیاج [به] بیان ندارد.

قوله: فهو الظاهر لنفسه بنفسه... فهو نور لنفسه، فيكون نوراً محضاً.^۵

پس ثابت شد که آن مدرك ظاهر لنفسه است فی حد ذاته، و در ظهور خود محتاج به شیء دیگر نیست. ظهور او عین ذات اوست؛ زیرا که ظهور مدركیت و شئییت مانند وجوب و امکان و وجود و غیر آن از جمله صفات عقلیه اعتباریه است، که در خارج وجود ندارد و زاید بر ذات نیست؛ چنانچه در «مقاله سیوم» از «قسم اول»^۶ از کتاب مبرهن شده است. و چون ظهور عین نور است پس مدرك لذاته نور لنفسه است، و چیزی که نور لنفسه است نور محض [است]؛ چنانچه سابقاً مذکور شده است. پس ثابت شده که مدرك لذاته نور محض است، و هو المطلوب. و از این تقریر معلوم شد که درك و مدرك و ادراك واحد است، و این است مراد حکما ازین عبارت که: «العقل والعقل والمعقول واحد». و تقریر این مطلوب به احسن عبارات این است^۷ که: نفس ناطقه نور جوهری مجرد است، نه آنکه قائم است به ذات و مدرك

۱. ر. ک. شیرازی، ص ۲۹۲، س ۷ الی ۱۵.

۲. بصفة و اسرّاند (ن).

۳. فيكون ادراكك (ن).

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۱۲، س ۱ الی ۴.

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۱۳، س ۱ و ۲.

۶. ر. ک. حک. کرین ۲، ص ۶۴ الی ۷۳.

۷. نیست (ن).

ذات است بذاته، و شیء قائم به ذات مدرك ذات بذاته نور جوهری مجرد است. پس نفس ناطقه نور جوهری مجرد است. اما صغری ثابت می شود به این دلیل که شیء قائم به ذات مدرك ذات، اگر ذات خود بذاته ادراك بکند، به مثال ذات ادراك خواهد کرد؛ یا به قوای روحانیّه یا ظلماتیّه؛ یا به اعضاء یا به اجسام دیگر؛ یا به اعراض. والثانی باطل، فالمقدم مثله. أمّا الملازمة وظاهرة أن الممكنات منحصرة فيما ذكرنا. وأما بطلان الثاني فقد مر بالتفصيل ولا حاجة الى التكرار. و أمّا کبری ثابت می شود به این دلیل که چون ثابت شد که شیء قائم به ذات مدرك ذات بذاته مثال واجسام واعراض وقوا واعضا نیست، پس جوهر مجرد است البته. زیرا که ممکنات منحصر است درین اشیاء، و چون ذات آن شیء بذاته ظاهر است به نزد او، و ظهور زاید بر ذات نیست، و نور عین ظهور است، پس ثابت شد که نفس ناطقه نور جوهری مجرد است، و هوالمطلوب. و آنچه از این مقدمات لازم آمد این است که: شیء قائم به ذات مدرك ذات بذاته نور جوهری مجرد است. اما قیام او به ذات، موقوف است بر این که او صفت نباشد. دلیل بر این مطلوب این است که نفس علم به ذات خود دارد، در جمیع اوقات. و صفات از امور اعتباریّه عقلیّه است، و در خارج زائد بر ذات نیست، چنانچه در «مقاله سیوم» مذکور شده است.^۱ و امور اعتباریه ممکن نیست که عالم به ذات خود تواند بود بالضرورت. و این دلیل ظنی است، نه یقینی؛ زیرا که معنی صفت آن است که در وجود و بقای خود محتاج به موصوف باشد، و ظاهر است که جمیع ماسوای ذات قیوم لذاته در وجود و بقای خود محتاج به او است. پس ذات قائم بذات واجب الوجود لذاته است؛ و جمیع ماسوای او که ممکنات باشد صفات اوست. وقد انكشف ذلك لارباب القلوب انكشافاً اتم من انكشاف الموجودات العينية بالبصر.

۱. مدرك و (ن).

۲. ر. ک. حک. کرین ۲، ص ۶۶ الی ۷۰.

قوله :

المقالة الثانية^۱

فی بعض آثار نور الانوار و الانوار القاهرة و نسبتها [و] ما يتعلق بها^۲
وفيها فصول

قوله :

فصل^۳

در این فصل بیان می‌کند که هیچ چیز از نور الانوار قریب‌تر و بعیدتر نیست نسبت به‌ما، یعنی موجودات عنصری. و غرض این است که اظهر اشیاء ذات مقدّس اوست. قوله : اعلم أنّه اذا كان فی سطح^۴ [ما] سواد و بیاض، یتراءى^۵ البیاض أقرب لآنه أشبه بالظاهر الاشبه بالقریب، والسواد أبعد لمقابل الخفا^۶.

مراد از «اشبه» انسب است؛ یعنی چون بیاض مناسب ظهور و نور است و سواد مناسب خفا و ظلمت، بنا بر آن بیاض قریب‌تر می‌نماید و سواد بعید می‌نماید. قوله : ففی عالم النور المحض المنزه عن بُعد المسافة کلّ ما كان أعلى فی مراتب العلل، فهو أدنى الی الادون لشدة ظهوره^۷.

[یعنی چنانچه در جسمانیات هرچه روشن است نزدیک‌تر ظاهر می‌شود، همچنین در عالم نور محض وجود که منزّه است از مسافت [و] چیزی که در مرتبهٔ اعلیٰ—از مراتب علل—واقع شده است قریب است به چیزی که در مرتبهٔ ادنی؛ از جهت کمال ظهور و غایت نور. پس هیچ چیز بعیدتر و قریب‌تر از نور الانوار نیست نسبت به‌ما، زیرا که هیچ چیز بزرگتر و روشن‌تر از او نیست. اما بعد او نسبت علو مرتبه اوست. و اما قُرب او از جهت شدت ظهور و قوت نور اوست] [۸]؛ والیه الاشارة به قوله تعالى: «نحن اقرب الیه من حبل الوريد»^۹ و قال علیه وآله السّلام: «لیس حجابہ الّا نوره ولا خفاءه الّا بظهوره».

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۲۵، س ۱.

۲. عنوان المقالة الثانية در حک. کرین ۲، ص ۱۲۵، «فی ترتیب الوجود» است. عنوان «هروی» گویا افزودهٔ خود اوست، و در تفسیر حاضر از مقالة دوم فصول یک الی نه، و نیز سه قسمت اول فصل ده حک. کرین ۲ حذف شده است.

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۲۵، س ۳.

۴. ان کان فی سطح (ن).

۵. تری (ن).

۶. حک. کرین ۲، ص ۱۵۳، س ۹ و ۱۰: لمقابل ما قلنا.

۷. حک. کرین ۲، ص ۱۵۳، س ۱۰ الی ۱۲.

۸. اقتباس از شیرازی، ص ۳۶۶، س ۱۳ الی ۱۶.

۹. قرآن مجید، سورة ۵۰، آیه ۱۶: نحن اقرب الیکم من ... (ن).

قوله: فسبحان الاقرب الابدع الالاف الادنى! و اذا كان [هو] اقرب، كان هو أولى بالتأثير فى كل ذات وكمالها.^۱

اشاره به این معنی است که مذکور شد و چون ثابت شد که حضرت نورالانوار، عزّ شأنه، اقرب است از جمیع اشیاء نسبت به ما، پس او اولی باشد به تأثیر در هر ذات و ماعدای او را، اگرچه به تأثیر فی الجمله باشد ولیکن استعداد تأثیر در جمیع ماعدا از او فایض می شود، زیرا که وهاب حقیقی غیر از او نیست، پس مؤثر حقیقی منحصر است در او، چنانچه مولوی معنوی در «مثنوی» می فرماید: شعر:

شه چو حوضی دان حشم چون لوله ها آب از لوله روان در کوله ها.^۲
و جای دیگر از مثنوی گوید:

گفت المعنى هوالله شيخ دين بحر معنيهاست رب العالمين.^۳
ايضاً از مقدمات مذکوره معلوم شد که تأثیر و ظهور هریک از عقول به قدر بُعد اوست از عالم عناصر، پس تأثیر و ظهور عقل اول بیشتر باشد از تأثیر و ظهور عقل دویم، و علی هذا القیاس عقول دیگر.

قوله: والنور هو مقتناطيس القرب.^۴

یعنی از عقول و نفوس آنکه نورانیت او بیشتر است، قرب او به حضرت نورالانوار بیشتر است. و مراد از کثرت نورانیت کثرت علم به معلومات و تجرّد از جسمانیات است؛ زیرا که در عقول به اعتبار احاطه به معلومات و تجرّد از جسمانیات مراتب مراتبات بسیار است، چنانچه در این کتاب مذکور خواهد شد. قال الشارح: ^۵ «[واعتبر ذلك] [ب] التور المحسوس مع الشمس فان نور الانوار شمس عالم العقل»^۶، یعنی چنانچه در عالم محسوس، نوری که به جرم شمس قریب تر است بیشتر و غلیظ تر است از نوری که از جرم او دور است؛ همچنین در عالم عقل، نور مجردی که به نورالانوار اقرب است نور و ظهور او بیشتر است از نوری که از وی ابعد است؛ چه نورالانوار شمس عالم عقل است. لیکن قرب و بعد عالم حس مکانی است و از عالم عقل معنوی و عقلی.

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۵۳، س ۱۲ و ۱۳: فسبحان الابدع الالاف الادنى...

۲. مولوی، مثنوی، دفتر اول، حکایت سپردن عرب هدیه خود را به غلامان خلیفه:

شه چو حوضی دان حشم چون لوله ها آب از لوله رود در کوله ها
(کلاه خاور)

۳. مولوی، مثنوی، دفتر اول، حکایت اعتماد کردن هاروت و ماروت بر عصمت خویش در هر هفته.

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۵۳، س ۱۳.

۵. قوله (ن).

۶. شیرازی، ص ۳۶۶، س ۱۹، الی ص ۳۶۷، س ۱.

فصل

این فصل در بیان این است که نسبتها میان انوار مجرّده بیشتر است از نسبتی که در عالم حس است. و موجودات عالم انوار بیشتر است از موجودات عالم حس. و چون اثبات این مطلوب موقوف است بر قاعده امکان اشرف، بنابراین اولاً قاعده امکان اشرف را که از جمله قواعد و اصول عظیمه اشراقیین است بیان می کند. و این قاعده [منتج] از آن قاعده است که از واحد صادر نمی شود مگر واحد.

[قوله]: [و] من القواعد الاشراقیه هی أن الممكن الاخصّ^۱ اذا وُجد، فیلزم أن یکون- الممكن الاشرف قد وُجد.^۲

[یعنی قبل الاخصّ.]^۳ و غرض این است که وجود ممکن اخص قبل از ممکن اشرف ممتنع است. پس معلول اوّل باید که اشرف باشد از ثانی، و ثانی از ثالث، و علی هذا القیاس.

قوله: فإن نور الانوار اذا اقتضى الاخصّ الظلمانی بجهته الوحداًنیّة، لم یبق جهة اقتضاء- الاشرف.^۴

تقریر دلیل به احسن طریق این است که: [[واجب الوجود لذاته واحد من جمیع- الجهات است، و از واحد صادر نمی شود مگر واحد. پس اگر از واجب الوجود ممکن اخصّ صادر شود جهت اقتضای ممکن اشرف در وی باقی نمی ماند، زیرا که بعد از صدور ممکن اخصّ از واجب لذاته ممکن اشرف صادر می شود به واسطه بغیر واسطه؛ یا ممتنع است صدور ممکن اشرف از وی. اما صدور بیواسطه محال است زیرا که به جهت وحدت ممکن اخصّ از وی صادر شده؛ و اگر ممکن اشرف نیز بیواسطه از وی صادر شود لازم می آید که از واحد، صادر شود زیاده از واحد، و این محال است و صدور بواسطه نیز ممکن نیست، والاّ لازم می آید که معلول اشرف باشد از علّت، و این نیز محال است بالضرورت. و امتناع صدور ممکن اشرف نیز ممتنع است، زیرا که آنچه ممکن است صدور او از واجب جایز است، بواسطه یا بیواسطه. پس ثابت شد که آنچه از واجب بیواسطه صادر شود ممکن اشرف است. و هو المطلوب.]^۵

۱. الاختیار (ن).

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۵۴، س ۵ و ۶.

۳. شیرازی، ص ۳۶۷، س ۳.

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۵۴، س ۶ و ۷.

۵. اقتباس از شیرازی، ص ۳۶۷، س ۵، الی ص ۳۶۸، س ۱۰.

قوله: والتَّوْرُ الْقَاهِرُ—اعني المجرّد بالكليّة—أشرف من التَّوْرِ الْمَدْبَرِ و أبعد عن علائقِ الظُّلُمات.^١

يعني چون مقرر شد که اوّل ما يصدر عن الواجب ممكن اشرف است، پس بايد که معلول اوّل عقل باشد نه نفس؛ زیرا که عقل أبعد است نسبت به نفس از علائقِ ظلمات، يعني ابدان؛ و محتاج نیست به استكمال؛ بخلاف نفس که عاشق ظلمات و طلسمات [و] محتاج به استكمال است.

قوله: ثُمَّ عَجَائِبُ التَّرْتِيبِ واقعة في عالم الظُّلُمات والبرازخ، والنَّسَب بين الانوار—الشَّريفة أشرف من النَّسَبِ الظُّلُمانيّة، فتجب قبلها.^٢

و عجایب موجودات عالم اجسام از احاطه عقل بشر بیرون است. و مراد از «قبلت» در این مقام قبلت ذاتیه است. و ذاتیه^٢ يعني نسبت‌هائی که در انوار عقليه است اشرف است از نسبت‌هائی که در اجسام است، بلکه عکس، اشرف است از معلول. پس نسبت نوریه قبل از نسبت ظلمانیّه بوده باشد. قبلت ذاتیه^٢ بنابر قاعده امکان اشرف [است].

قوله: واتباع المشائين اعترف بعجائب الترتيب في البرازخ، وحصروا العقول في عشرة فعالم البرازخ يلزم أن يكون أعجب وأطرف وأجود ترتيباً... على قواعدهم.^٣

زیرا که عالم برازخ از عدّ و حدّ زیاده است. پس اگر عقول منحصر بوده باشد لازم می‌آید که عالم برازخ اشرف باشد از عالم انوار. و این باطل است.

قوله: وليس هذا بصحيح، [فإنّ] العقل الصريح يحكم بأنّ الحكمة في العالم النّور لطائف الترتيب والعجائب النَّسَب واقعة أكثر ممّا هي في العالم الظُّلُمات، بل هذه ظلّ لها.

می‌فرماید که زیادتى موجودات عالم برازخ نسبت به عالم انوار صحیح نیست، زیرا که عقل صریح مستقیم که از شائبه و هم منزّه باشد، حکم می‌کند که حکمت در عالم نور و لطایف ترتیب آن و عجایب نسب او بیشتر است از عالم حواس و اجسام، بلکه آنچه به نظر دقیق و حدس صحیح یافته می‌شود این است که عالم اجرام، ظلّ عالم انوار است و ظلّ تابع مظلّ است. و مذهب اهل حق و مشایخ عظام این است که وجود جمیع ممکنات ظلّ وجود واجب لذاته است، و موجود به وجود اصلی، غیر او. و این است «وحده لا شریک له» زیرا که قیوم بذاته غیر از او نیست. و هو الواحد الحقّ الأوّل القیوم بذاته و الممکنات کلّها موجوده به و مستند الیه، و هذا معنی «لا اله الا الله»، و ليس في الوجود غيره.

١. حک. کرین ٢، ص ١٥٤، س ٩ و ١٠.

٢. حک. کرین ٢، ص ١٥٥، س ٣ و ٤.

٣. زمانیه (ن).

٤. حک. کرین ٢، ص ١٥٥، س ٤ الی ٧: علی قاعدتهم (ن).

٥. حک. کرین ٢، ص ١٥٥، س ٧ الی ٩.

قوله: والانوارالقاهرة وكون مبدع الكل نوراً وذوات الاصنام من الانوارالقاهرة شاهداً
المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مراراً كثيرة.^۱

یعنی از جمله اموری که دلالت می کند بر کثرت عقول، مشاهده قلبیه نوریه حکمای الهی است که بعد از خلع بدن در عالم عقل، کثرت را مشاهده کرده اند؛ و ارباب اصنام و مبدع اول را ادراک نموده اند. و این مشاهده بر سبیل تکرار واقع شده است تا موجب زیادتى اطمینان شده است. و مراد از «ارباب اصنام» عقول مجرد مؤثره است در عالم اجرام، چه قدمای حکمای فارس و یونان و بابل و هند و ختا^۲ در ارساد روحانیه مشاهده کرده اند که در هر جسم بسیط فلکی و عنصری و هر نوع از انواع مرکبات در عالم انوار یک ذات نورانی مجرد مؤثر هست^۳ که جمیع فیوض به آن جسم بسیط و آن نوع از آن عقل فایض می شود. و این موافق مذهب صوفیه و اهل حق است که به مذهب ایشان، وجود صورت، تابع و قالب وجود معنی است. و بدون وجود معنی، وجود صور ممتنع است.

قوله: ثم طلبوا الحجة عليها.^۴

یعنی بعد از مشاهده قلبیه و رجوع نمودن به بدن، به فکر و نظر [و] برهان نیز، مطابق آنچه مشاهده کرده اند یافته اند. و غرض از طلب حجت و ایراد برهان عقلی تفهیم ضعف است که مشاهده اقویا بر ایشان حجت نمی شود.

قوله: و لغيرهم ممن لا يشاهدونها من اشيائهم فلم يكن ذو مشاهدة و تجرد الا اعترف بهذا الامر.^۵

یعنی مردمی که به مرتبه مشاهده تجرد نرسیده اند و قوت عروج به عالم انوار ندارند، باید که به تقلید قبول نمایند کثرت عقول مجرد را؛ ورنه در حجاب جهل اند [و] محجوب خواهند بود، نعوذ بالله منه.

قوله: وأكثر اشارات الانبياء وأساطين الحكمة الى هذا.^۶

یعنی از کلام انبیا و حکمای الهی نیز ظاهر می شود که عقول از حد و عدّ زیاده است، چنانچه سید عالم (صلعم) فرموده است: «ان لكل شيء ملكٌ حتى أن كل قطرة من المطر ينزل معه ملك». ^۷

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۵۵، س ۹، الی ص ۱۵۶، س ۱.

۲. خطا (ن).

۳. است (ن).

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۵۶، س ۲؛ ثم طلب الحجة... (ن).

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۵۶، س ۲ و ۳؛ حاشیه س ۱.

۶. مدور (ن).

۷. حک. کرین ۲، ص ۱۵۶، س ۳.

قوله: [و] افلاطون، و من قبله من سقراط، و من سبقه مثل هرمس و آغاذاذیمون و انباذقلس کلهم یروون هذا الرأی. و اکثرهم [صرح بأنه] شاهدها فی عالم النور.^۱
یعنی انوار مجردة عقلیه را در عالم انوار مشاهده کرده‌اند بعد از خلع بدن.
[قوله]: و حکى افلاطون عن نفسه أنه خلق الظلمات و شاهدها، و حکماء الفرس و الهند قاطبة على هذا.^۲

یعنی بر کثرت عقول مجردة. و این فقیر را با براهمه هند که اعلم مردم زمان خود بوده- اند مدتها در اسفار مصاحبت واقع شده است و از ایشان تحقیق نموده است که حکمای هند نیز قائل به کثرت عقول اند و می‌گویند که هر فرد از افراد مرکبات را یک نور مجرد از انوار عقلیه مدبر و مؤثر است، حتی ایر و رعد و برق. و جمیع کائنات جو را می‌گویند که به انوار مجردة عقلیه قائم است، و همچنین هر دریا و رود را نیز یکی از مجردات مدبر است، و مجرد را به زبان ایشان «[۱] دیوتا»^۳ می‌گویند. و هر مجرد را صورتی از صور مثالی است که بعضی اوقات در این عالم به آن صورت به نزد بعضی ظهور می‌کنند، به اقتضای اوضاع افلاک. و مشرکان هندویان^۴ از سنگ و چوب صورتها ساخته، قبله عبادت خود گردانیده‌اند. و اکثر هنود به سبب بعد عهد از انبیا و حکما مجسمه محض شده‌اند و اصلا به وجود مجردات قائل نیستند، و معاد را نیز جسمانی محض تصور نموده‌اند، و مجردات [را]^۵ به تذکیر و تأنیث ذکر می‌کنند، چنانچه کفار عرب ملائکه را بنات می‌گفتند. این بی‌سعدتان نیز بعضی مجردات را بنت الله می‌گویند. «تعالی عما یقولون الجاهلون» ایضاً «[یقولون] علوا کبیراً».

قوله: و اذا أعتبر رصد شخص [[بطلمیوس مثلاً]]^۶ او شخصین [[کهومع ایرخس [اوارشمیدس و غیرهما] من ارباب الارصاد الجسمانیة]]^۷ [فی امور فلکیه] فکیف لا یعتبر قول أساطین الحکمة والتبوة علی شیء شاهده فی ارصادهم الروحانیة؟^۸
یعنی عجب است که آنچه حکمای ریاضی در ارصاد جسمانی از اوضاع کواکب به حدس دریافته‌اند و علم هیئت و نجوم را بر آن ترتیب نموده، از ایشان به تقلید قبول نموده شود؛ و

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۵۶، س ۳ الی ۵.

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۵۶، س ۵ الی ۷.

۳. Advaita: یعنی میرا از ثنویت، نداشتن بدل. نظریه غیر ثنویت؛ این- همانی برهما (Brahma) یا کَرمنا من

(Paramātman) یا روح کلی با جیواتمان (Jīvātman) یا نفس انسانی. این- همانی روح و ماده.

۴. هندویان صور (ن).

۵. و به (ن).

۶. یقول (ن): قرآن مجید، سورة ۱۷، آیه ۴۳: سبحانه و تعالی عما یقولون علوا کبیراً.

۷. شیرازی، ص ۳۷۱، س ۷.

۸. شیرازی، ص ۳۷۱، س ۷ و ۸.

۹. حک. کرین ۲، ص ۱۵۶، س ۷ و ۸.

امور الهی و اسرار ربانی را که انبیا و حکمای متألّه در ارساد روحانی مشاهده کرده‌اند به طریق تقلید قبول کرده نشود؟ و ظاهر است که از علم اهل ریاضی تا علم آن حکما فرق بسیار است، زیرا که مأخذ حکمای ریاضی حدس و تجربه است؛ و مأخذ انبیا و حکمای الهی مکاشفه و مشاهده است و وحی و الهام است.

قوله: و صاحب هذه الاسطر كان شديد الذبّ عن طريقة المشائين في انكار هذه الاشياء، عظيم الميل اليها، [و] كان مصرّاً على ذلك، لولأن رأى برهان ربه.^۱

می‌فرماید که سابقاً مرا اعتقاد تمام بود به طریق مشائین، و مصرّ بودم بر انکار عقول کثیره؛ ولیکن بعد از ریاضات بدنیّه و مجاهدات نفسانیّه، برهان بر وجود عقول کثیره مرا منکشف شد، و به الهام الهی بر من ظاهر [شد] که موجودات عالم اجسام اظلال موجودات عالم انوار است؛ و عقول از حدّ و عدّ زیاده است، بلکه غیر متناهی است. و «ذبّ» به معنی دفع است، یعنی شدید‌الدفع بودم از طریق مشائین. و این عبارت مشعر است بر اعتقاد جازم ثابت. و چون حکمای مشائین عدیم‌التألّه اند بنا بر آن از این عقیده نجات نیافته‌اند، نعوذ بالله منها. پس معلوم شد که در معرفت حقایق اشیاء بر دلیل محض اعتماد نمودن خطای محض است، بلکه اعتقادات را به طریق تقلید و فراگرفتن از کلام شارع — علیه وآله الصلوة والسلام — افضل است از اخذ کردن اعتقادات از دلیل.

قوله: ومن لم يصدّق [ب] هذا ولم يقنعه الحجّة، فعليه بالرياضات و خدمة أصحاب- المشاهدة. ففسى يقع له خطفة^۲ يرى التور الساطع في عالم الجبروت، و يرى الدّوات الملكوتية والانوار التي شاهدها هرمس و افلاطون والاضواء المنيوية^۳.

یعنی شخصی که به طریق تقلید قبول نکند، و به حجت و برهان که حکمای الهی به فکر و نظر ایراد کرده‌اند، نیز او را خاطر نشان نشود، باید که ریاضات عظیمه بکشد و خدمت اصحاب مشاهدات بکند تا شاید او را حالتی شود که انوار الهی را ادراک بکند و «دوات ملکوتیه» یعنی عقول مجرّده را که حکمای سابق مشاهده کرده‌اند مشاهده بکند. ولیکن نه این است که هر کس ریاضت بکشد و مجاهده بکند صاحب مکاشفه و مشاهده تواند شد، بلکه فیض از مبدء قیاض به قدر استعداد هر شخص فایض می‌شود، و آن استعداد نیز مطابق آنچه مافی علم الله و لوح محفوظ منقوش است از مبدء فایض می‌شود، چنانچه درین کتاب مذکور خواهد شد، انشاء الله تعالی. قال الشارح: [ا] خبر الحكيم الفاضل والامام الكامل زرادشت الآذربایجانی^۴ فی «كتاب الزند» حيث قال العالم ينقسم [ب] قسمين: مینوی، هو العالم التورانی

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۵۶، س ۹ الی ۱۱: فی انکارهم هذه... (ن).

۲. أن نفع احفظ (ن).

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۵۶، س ۱۱، الی ص ۱۵۷، س ۲: الاضواء النبویه (ن).

۴. آذربایجانی (ن).

[الروحانی]؛ وگیتی، هو' العالم الظلمانی الجسمانی]]^۱ تم کلامه رحمه الله. و غرض از ذکر این عبارات این است که حکیم زرادشت که از افاضل حکمای فارس [است] به کثرت موجودات عالم انوار قائل بوده است. و سبب تقسیم نمودن او عالم را به نور و ظلمانی ظلّ این است که او به مشاهده و الهام دریافته است که عالم ظلمانی، ظلّ عالم نورانیت [است]. و کثرت موجودات این عالم دلیل است بر کثرت موجودات عالم نورانی، تا ظلّ به مظلّ مطابق بوده باشد. و حکیم مذکور از جمله عرفای موحدین است و لهذا شارح، علیه الرحمه، او را امام کامل گفته است. و از کلام مصنف نیز ظاهر می شود که او از جمله حکمای الهی است. پس آنچه اکثر عوام مسلمانان در باب او خیال می کنند که او مشرک بوده است نه موحد،^۲ خطای محض است.

[قوله]: و حکماء الفرس کلهم متفقون علی هذا، حتّی أن الماء کان له عندهم صاحب صنم من ملکوت وسموه «خرداد» وما للنا رسّموه «مرداد» وما للنار سمّوه «اردیبهشت».^۳ یعنی جمیع حکمای فارس حکم کرده اند بر کثرت عقول مجرّده، و گفته اند که هر کدام از عناصر بسیط را رب النوعی است که جمیع فیوض آن عنصر از آن عقل می رسد؛ و همچنین جمیع انواع مرکبات را ارباب انواع است از عقول. و «اردیبهشت» و «خرداد» و «مرداد» اسامی ماهها و روزهای اهل فارس است. اما نامهای این روزها این است: اورمزد و بهمن و اردیبهشت و شهریور، اسفندارمزد و خرداد و مرداد و دین باذر و آذر و آبان و خورشید^۴ ماه و تیر و گوش و دین بمهر^۵ و مهر و سروش و رشن^۶ و فروردین و بهرام و رام و باد^۷ و دین بدین^۸ و دین و ارد^۹ و اشتاد^{۱۰} و آسمان و زامیاد^{۱۱} مهر اسفند^{۱۲} و انیران^{۱۳}. و نام

۱. می هیوط (ن).

۲. شیرازی، ص ۳۷۲، س ۱ الی ۳.

۳. نه مولد خطا (ن).

۴. حکم. کرین ۲، ص ۱۵۷، س ۳ الی ۵: کان عندهم له... من الملکوت.

۵. دیبا و آزر (ن).

۶. خود (ن).

۷. دی بمهر (ن).

۸. رش (ن).

۹. ماد (ن).

۱۰. دی بدین (ن).

۱۱. اراد (ن).

۱۲. اشار (ن).

۱۳. رامیارا (ن).

۱۴. اسفند (ن).

۱۵. ابران (ن).

ماهها این است: فروردین و اردیبهشت و خرداد و تیر و مرداد و شهریور و مهر و آبان و آذر و دی و بهمن و اسفندارمزد. و در زمان سابق حکمای فارس روزی را که نام ماه موافق نام روز می بود جشن می داشتند، و عید می گفتند. و چون قبله اهل فارس انوار عرضیه بوده است، و اشرف انوار عرضیه نور شمس است، بنا بر آن روز اول از ایام بودن آفتاب در حمل را — که برج شرف او است — نوروز نامیده، جشن می داشتند. و چون بعد از بعثت سید کائنات قبله عبادت، خانه کعبه شد، این رسوم و عادات و تعظیم انوار عرضیه، بر وجه مذکور، منسوخ شد؛ زیرا که هردور از ادوار فلکی اقتضای سنن، یعنی [اقتضای] شرایع الهی می کند، که اهل آن دور [را] نجات از^۱ درکات نیران بدون اختیار آن شریعت ممکن نیست. و چون این دور که مقتضی شریعت محمدی است آخر ادوار عالم است، و تخلق آن حضرت به اخلاق الهی از افراد انسانی و جنی بیشتر است، بنا بر این آن حضرت از برای هدایت جن و انس مبعوث شده است، و تا قیامت کبراکه زمان فنای جمیع مرکبات عنصری است، نبی دیگر مبعوث نخواهد شد. و هر کس در این دور متابعت این شریعت نموده و به این عقیده از عالم رحلت بکند، او از عذاب خلود ناریه نجات می یابد. والا محکماً در حجاب جهالات مرکبه عذاب می ماند.^۲ و این فقیر را بر این مطلوب براهین بسیار ظاهر شده است که انشاء الله تعالی در کتاب علیحده نوشته خواهد شد. و از این مقدمات ظاهر شد که ترویج نمودن سنن اسم ماضیه در این ازمنه ثمرهای جهل است، نعوذ بالله من حجب الجهالات المركبه و البسیطة. و از کلام مصنف این چنین معلوم می شود که اسامی روزها و ماههای فارسیان اسامی ارباب انواع است، والله اعلم. قال الشَّارِحُ: [[وكانوا يثبتون^۳ لكل نوع جسماني ربّ صنم له [ذا] عناية عظيمة به و هو المَدْبِر له والمنمي والغاذي [والمولدو] لامتناع صدور^۴ هذه الافعال - المختلفة في النبات والحیوان عن قوّة^۵ بسیطة لاشعور لها... فجميع هذه من ارباب الاصنام.]]^۶

[قوله]: و هی الانوار الّتی اشار الیها^۷ انبأ قلّس و غیره.^۸

[من كبار الحكماء المتألهين [ک] هرمس و فیثاغورس و افلاطون و امثالهم الذّاهبین

۱. از شرایع (ن).

۲. دور انجات آن درکات (ن).

۳. می نماید (ن).

۴. یثتون آن (ن).

۵. صدمه (ن).

۶. قوه واحد (ن).

۷. شیرازی، ص ۳۷۳، س ۱ الی ۴.

۸. الیه (ن).

۹. حک. کربن ۲، ص ۱۵۸، س ۱.

الی أَنْ لِكُلِّ نوعٍ من الاجسام^۱ عقلاً هونور مجرد عن المادّة قائم بذاته... مدبر له [و] حافظ آیه.]]^۲ تمّ کلامه رحمه الله. مثل افلاطون عبارت از این ارباب اصنام است. و افلاطون گفته است که هر نوع از انواع جرمیه را که در عالم حس موجود است امثال است در عالم عقل؛ و آن صورت بسیطه نوریه است که قائم است بذاتها لافی این، زیرا که قابل اشارت حسیّه نیست و آن مثل به منزله ارواح صور نوعیه جسمانیّه است، و این صور نوعیه جسمانیّه به منزله اصنام آن صور نوریه است. و آنچه در عالم اجسام از اشخاص انواع موجود می شود اظلال آن صور نوریه است. و مثل افلاطون عبارت از آن صور نوریه است در حقیقت. و تفصیل این کلمات از کلام مصنف ظاهر خواهد شد.

[قوله]: وَلَا تَنْظُرْ أَنْ هَؤُلَاءِ الْكِبَارِ أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ ذَهَبُوا إِلَى [أَنْ] الْإِنْسَانِيَّةِ لَهَا عَقْلٌ هُوَ صَوْرَتُهَا الْكَلِّيَّةُ^۳ و هو موجود بعینه فی الكثيرین، فكيف يحوز^۴ أَنْ يكون شیء لیس متعلقاً بالمادّة و يكون هو بعینه^۵ فی المادّة؟^۶

می فرمایند که گمان برده نشود که حکمای فارس و یونان که به وجود ارباب اصنام قائل شده اند گفته باشند که هریک از ماهیات نوعیه را یک عقل مجرد است که آن صورت کلیّت آن ماهیت است، و آن عقل بعینه موجود است در کثیرین، و چنانچه کلی محمول می شود بر جزئیات، همچنین عقل محمول می شود بر فراوان نوع، زیرا که ارباب انواع از مادّه منزّه اند، و اگر محمول بر کثیرین باشند لازم می آید که هریک از رب نوع مشخص باشد در موا [ر] د کثیره اشخاص را، و این محال است؛ زیرا که ممکن نیست که یک شیء هم مجرد باشد از مادّه و هم متعلق باشد به مادّه.

[قوله]: وَلَا [أ] تَهْمُ حُكْمُوا بِأَنَّ صَاحِبَ الصَّنَمِ [الإنسانی مثلاً] أَمَّا أَوْجِدَ لَاجِلٍ مَاتَحْتَهُ حَتَّى يَكُونَ قَالِبًا لَهُ^۷.

]]اذلأبد و أَنْ يكون كلّ موجود ممكن قالباً لشيء لاستحالة أَنْ يكون [صورة] بلا معنى.]]^۸

[قوله]: فَأَتَاهُمُ اشْدَّ النَّاسِ مِبَالِغَةً فِي أَنَّ الْعَالِي لَا يَحْصُلُ لِأَجْلِ السَّافِلِ فَأَتَاهُ لَوْكَانُ^۹ كَذَا

۱. أَنْ كل نوع جسمانی (ن).

۲. شیرازی، ص ۳۷۳، س ۵ الی ۷.

۳. بالکلیّة (ن).

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۵۸، س ۴: يجوزون.

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۵۸، س ۴: يكون فی المادّة.

۶. حک. کرین ۲، ص ۱۵۸، س ۲ الی ۴.

۷. حک. کرین ۲، ص ۱۵۸، س ۵ و ۶: وجد (ن).

۸. شیرازی، ص ۳۷۴، س ۱ و ۲.

۹. فلوکان (ن).

[[یکون ردالتَّوَع قَالِباً لِأَخْر و هَوْلَاخِر و هَكَذَا اِلَى غَيْرِالْهَایَةِ]] یعنی و نیز توهم کرده نشود که آن حکما گفته باشند که صاحب صنم موجود شده است از جهت صنم، تا صنم قالب آن نور مجرد بوده باشد؛ زیرا که صورت ممکن موجود در خارج قالب شیء می باشد، به سبب آنکه وجود صورت بدون معنی محال است. و دلیل بر این مطلوب — که آن حکما از این مثل این معنی [را] اراده نکرده اند — این است که ایشان در این باب مبالغه عظیم دارند که عالی حاصل نمی شود از جهت سافل، و الا لازم می آید که سافل علت عالی تواند شد، و این محال است. چه اخس علت اشرف نمی تواند بود، چنانچه در قاعده امکان اشرف مذکور شده است.^۲ و اگر مذهب حکما و مراد ایشان از مثل نوریه این باشد که رب نوع صورت مشخصه افراد صنم خود بوده باشد؛ پس [لازم می آید که] رب صورت نوع قالب نور مجرد دیگر باشد، زیرا که صورت ممکن است، و وجود صورت بدون معنی محال است. و هکذا الی غیرالنهایه، و ذالک محال. [[پس ثابت شد که مراد حکما از ارباب انواع صور مشخصه اصنام نیست بلکه رب نوع مثال صنم است در عالم عقل، چنانچه صنم با جمیع عوارض مثال او است]]^۳ در عالم حس. و حقیقت رب النوع را این فقیر بیان کرده است، و احتیاج به تکرار ندارد. قال الشَّارِحُ: [[وَأَمَّا سَمِيتْ بِهَا نَظراً إِلَى أَنَّ مِنْ شَأْنِ الْمَثَالِ أَنَّ] یكون اخفی من المُمَثَّل و هی اخفی من الصُّور الیهیولانیة بالنسبة الینا و لو نظر الی أَنَّ مِنْ شَأْنِ الْمَثَالِ ان یكون أضعف من المُمَثَّل كما مثله الانواع الجوهریة فی الذهن لانتها أضعف من تلك الانواع لقیام الانواع بذاتها و امثلتها بالذهن كانت الصُّور [النوعیة] أمثلة للصُّور التَّوریة، كما أَنَّ الصُّور الذهنیة أمثلة للصُّور النوعیة المنطبعة؛ و كان هذا أولى لِأَنَّ هذا بالنسبة الی [مافی] نفس الامر و ذلك بالنسبة الینا. و لكن لا نزاع فی المشهور و لا مشاحة فی الاصطلاحات]]^۴ ثم کلام رحمه الله. و مراد از «امثال» در این مقام اشباح است. و ظاهر است که شیخ شیء اخفی است از آن شیء و همین وجه در عالم مثال که در «مقاله خامسه» بیان خواهد شد، راست می آید. زیرا که آن عالم را نیز [به] نسبت خفای او نسبت به اهل این عالم، عالم مثال گفته اند.

[قوله]: و لا تظنَّ أَنَّهُم یحکمون بِأَنَّهُا مَرَكَبَةٌ حَتَّى یقال أَنَّهُ یلزم أن تنحلَّ و قَتاً مَّا، بل

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۵۹، س ۱ و ۲.

۲. شیرازی، ص ۳۷۴، س ۶.

۳. حکما که (ن).

۴. ر. ک. حک. کرین ۲، فصل فی قاعده امکان الاشرف، ص ۱۵۴.

۵. اقتباس از شیرازی، ص ۳۷۴، س ۶ الی ۱۰.

۶. شیرازی، ص ۲۵۲، س ۳: الشهوات.

۷. شیرازی، ص ۲۵۱، س ۱۷، الی ص ۲۵۲، س ۴. و نیز ر. ک. حک. کرین ۲، حکومت فی المثل الافلاطونیة، ص ۹۲.

هی ذوات بسیطه^۱ نوریه... و لیس من [شرط] المثال المماثلہ [[للممثل]]^۲ 'من جمیع الوجوه؛^۳
[[والا]]^۴ كان المثال بعینه هو الممثل]]^۵.

یعنی و ایضاً گمان کرده نشود که آن حکما گفته اند که ارباب انواع مرکب است تا بر ایشان اعتراض کرده شود که انحلال ترکیب مرکب لازم است، پس باید که ارباب انواع معدوم شود در یک زمانی از ازمینه، بلکه مراد از ارباب انواع ذوات بسیطه^۶ نوریه است که قائم است به ذواتها، و در مکان نیست زیرا که قابل اشارت حسیه نیست. و از ترکیب اصنام استدلال نمودن بر ترکیب ارباب اصنام خطاست، زیرا که مشابَهت مثل به مثل من جمیع الوجوه ممکن نیست، والا لازم می آید که مثال عین ممثل بوده باشد. پس البته باید که از بعضی وجوه مخالفت به ممثل داشته باشد.

[قوله]: ولا يلزمهم [أيضاً] أن يكون للحيوانية مثال، وكذا لكون الشيء ذا رجليين، بل كل شيء يستقل بوجوده له أمر يناسبه من القدس؛ فلا يكون لرائحة المسك مثال؛ و للمسك مثال آخر، بل يكون نور قاهر... له هيئات نورية... اذا وقع ظله في هذا العالم، يكون صنمه المسك مع الرائحة^۷.

بیان این کلام این است که از کلمات قدمای حکما که حکم بر وجود ارباب کرده اند لازم نمی آید که هر شیء را به هر صفتی که خصوصیتی مثالی است—چنانچه انسان را مثلاً مثال است، و از حیثیت بودن او ذارجلین مثلاً مثال دیگر است؛ و مشک را مثلاً مثال است، و از حیثیت رایحه مثال دیگر است—[مثالی دیگر باشد]، بلکه مراد ایشان از رب نوع نور قاهر، یعنی ذات نورانی است که در عالم از افراد آن نوع اگر شخصی موجود شود ظل آن امر نورانی است. و مراد از «کل شیء مستقل بوجوده» جواهر است تا احتراز شود از اعراض، [و] امثال علیحده نیست بلکه مشک با رایحه، و شکر با طعم، و صورت انسانیّت با اختلاف اعضا مطابق مناسبتی است که موجودات [دارند با] انوار مجردة عقلیه که مقتضای این صورت است در عالم جسمانی.

[قوله]: وفي كلام المتقدمين تجوزات... و معنى قولهم أن في عالم العقل انساناً كلياً... يكون ظله في الاعيان^۸ صورة الإنسان، أنه كلياً لا بمعنى أنه محمول [[يعنى]]

۱. شیرازی، ص ۳۷۴، س ۱۳.

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۵۹، س ۳ الی ۵.

۳. شیرازی، ص ۳۷۴، س ۱۴.

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۶۰، س ۲: للمسك آخر.

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۵۹، س ۹، الی ص ۱۶۰، س ۴.

۶. به وجود (ن).

۷. حک. کرین ۲، ص ۱۶۰، س ۸: فی المقادير.

۸. حک. کرین ۲، ص ۱۶۰، س ۹: وهو.

«علی کثیرین»؛^۱ بل بمعنی آنکه متساوی نسبت الفیض علی هذه الأعداد، وکأنه الكلّ و هو- الاصل. و لیس هذا الکلیّ ما نفس تصوّر معناه لا یمنع من^۲ [و] قوع الشّرکة، فأنهم معترفون بأنّ له ذاتاً متخصّصة، و هو عالم بذاته. فکیف یکون معنی عامّاً؟^۳

می فرماید که در کلام قدما «تجوّزات» است زیرا که چون کلام ایشان مرموز می باشد بنابراین کلام ایشان به حسب ظاهر دلالت می کند بر چیزی که مراد نیست. پس از این عبارت ایشان که در عالم عقل انسان کلی موجود است که ظلّ او در اعیان صورت انسان است، مراد «کلی» اصطلاحی نیست؛ چه تصوّر معنی از انسان کلی مانع نیست از وقوع شرکت؛ زیرا که ایشان تصریح کرده اند و گفته اند که آن انسان کلی که در عالم عقل موجود است ذات نورانی است که مراد اشعه نورانیه مختلف است که آن اشعه از وی فایض می شود، و بر افراد انسانی که در عالم صورت موجود است و فیوض لایتنهایی بر هر شخص انسانی ازلا و ابد از وی فایض می شود به قدر استعداد و مادّه آن استعداد از اوضاع فلکی حاصل می شود. چه قالب او از مرکبات عنصریّه و نفس او از عالم انوار است. و از جمله اجزای عکث حوادث عالم کون و فساد اوضاع افلاک است، پس استعدادات به اوضاع افلاک حادث می شود. و مناسب آن استعدادات نفس، بدن از لدّات و آلام جسمانی نفس متأثر می شود، از اعمال حسنه و سیئه که از جوارح صادر می شود. و نیز اخلاق نفس فایض تغییر می پذیرد. همچنین اثر فیوض و اشراقات که از ربّ نوع بر نفس فایض می شود در بدن [نیز] ظاهر می گردد.

[قوله]: و اذا سَمَوْ فی الافلاک کرة کلیّة... لایعنون به الکلیّ المشهور [فی المنطق]، [بل... الکرة المشتملة علی جمیع کراته المستلزمة لجمیع احواله]؛^۴ فتعلم هکذا.^۵

این تمثیل مناسب واقع شده است، و بیانش این است که^۶ حکما در افلاک سبعة سیاره، کرات کلیّه و کرات جزئیّه بیان کرده اند، و مراد از آن لفظ کلی، کلی اصطلاحی نیست؛ زیرا که نفس تصوّر مفهوم یاد کرده «کلی» مانع است از وقوع شرکت در وی، زیرا که هر فلک [را] هیولی و صورت علیحده است، بلکه مراد از کرة آن است که شامل باشد جمیع کرات جزئیّه را به جمیع احوال او، زیرا که کرة کلی هر فلک شامل است جمیع احوال حامل و تدویر و کرات جزئیّه دیگر را، کما بین فی علم الهيئة و النجوم. همچنین مراد ایشان از این عبارت که ربّ نوع کلی است کلی اصطلاحی نیست، بلکه مراد شمول آن ربّ نوع است

۱. شیرازی، ص ۳۷۶، س ۴.

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۶۰، س ۱۱: لا یمنع وقوع.

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۶۰، س ۶ الی ۱۲.

۴. شیرازی، ص ۳۷۶، س ۹ و ۱۰.

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۶۰، س ۱۲، الی ص ۱۶۱، س ۱.

۶. که چنانچه (ن).

جميع احوال جميع افراد آن نوع را.

[قوله]: «وَأَمَّا الَّذِي احْتَجَّ بِهِ بَعْضُ النَّاسِ فِي اثْبَاتِ الْمُثُلِ مِنْ «أَنَّ الْإِنْسَانِيَّةَ مِنْ حَيْثُ هِيَ» لَيْسَتْ بِكَثِيرَةٍ [[وَالْأَلَمَ يَكُنِ الشَّخْصَ الْوَاحِدَ إِنْسَانًا]]^٢ فَهِيَ وَاحِدَةٌ» [وَكَذَا الْفَرَسِيَّةُ وَغَيْرَهَا [مِنَ الْأَنْوَاعِ]، فَكُلُّ نَوْعٍ [جِسْمَانِيٍّ] لَهُ شَخْصٌ وَاحِدَةٌ [قَائِمٌ بِذَاتِهِ] فِي عَالَمِ النَّوْرِ... وَ يَطَابِقُ [الْمَعْنَى] [الْمَعْقُولَ مِنْهُ]»^٣ فَكَلَامٌ غَيْرُ مُسْتَقِيمٍ. فَإِنَّ الْإِنْسَانِيَّةَ [بِمَا هِيَ الْإِنْسَانِيَّةُ] لَا يَقْتَضِي الْوَحْدَةَ وَالْكَثْرَةَ، بَلْ هِيَ مَقُولَةٌ عَلَيْهِمَا.^٤

بعضی گفته اند که مثل افلاطونی^۵ اشخاص قائم به ذات در عالم انوار مطابق [است با] ماهیت انواع اجرام، و چون هریک از انواع اجرام را ماهیت من حیث هی واحد است نه کثیر، پس ربّ نوع هر نوع یک عقل مجرد است که او مطابق ماهیت آن نوع است. و مصنّف می فرماید که این صحیح نیست، زیرا که انسانیت — که هستی است مثلاً فی حد ذاته — نه واحد است و نه کثیر، اگر واحد می بود کثرت عارض او نمی شد، و اگر کثیر بودی وحدت عارض او نمی شد، و همچنین ماهیات دیگر. بلکه ماهیت مقول است بر واحد و کثیر و من حیث هی نه واحد است و نه کثیر. پس [مثلاً] افلاطون عبارت از اشخاص قائم به ذات، که مطابق ماهیت انواع اجرام باشد، نمی تواند بود؛ بلکه عبارت از ذات نورانی است که مراد را هیئات نورانیّه است که آنچه در عالم اجسام از افراد آن نوع موجود می شود ظلّ آن امر است، چنانچه مذکور شد.

[قوله]: قَالَ افلاطون «انّی رأیت عند التجرد افلاکاً نورانیة»^۶ [ای عقولاً مجردة یحیطه]^۷.

یعنی افلاطون گفته است که من بعد از خلع بدن «افلاک نوریه» را مشاهده کرده ام. و مراد از افلاک نوریه عقول مجردة است که محیط فلک است — بعضی به بعضی احاطه عقلی — و چنانچه از افلاک فلک بزرگ محیط فلک خرد است، از عقول آنکه نورانیت او بیشتر است به نورالانوار مناسب تر است، و محیط به عقلی است که نورانیت او کمتر است از آن عقل.

[قوله]: وَ هَذِهِ هِيَ... اَلَّتِي يَشَاهِدُهَا بَعْضُ النَّاسِ فِي قِيَامَتِهِمْ^۸ [كَمَا أُشِيرَ إِلَيْهِ فِي-

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۶۱، س ۳: بما هی الانسانیة.

۲. شیرازی، ص ۳۷۶، س ۱۲ و ۱۳.

۳. شیرازی، ص ۳۷۶، س ۱۳ الی ۱۵.

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۶۱، س ۲ الی ۵.

۵. افلاطون (ن).

۶. حک. کرین ۲، ص ۱۶۲، س ۲ و ۳.

۷. شیرازی، ص ۳۷۸، س ۷ و ۸: مجردة محیطه (ن).

۸. حک. کرین ۲، ص ۱۶۲، س ۳ و ۴.

این افلاک نوریه که افلاطون بیان کرده است همان افلاک است که بعضی مردم بعد از «قیامت صغری» مشاهده می کنند، چنانچه حق تعالی، فرموده است: «يوم تبدل الارض غیر الارض والسّموات وبرزوا لله الواحد القهار». ^۲ «جميع خلایق بعد از فساد قوالب البتّه بروز می کند به نزد مبادی عالیّه، زیرا که مانع ادراک عالم ملکوت که نفس از آن عالم است بدن و تعلقات بدن [است]، و بعد از رفع مانع البتّه مشاهده عالم ملکوت میسر شود. و مراد از «ارض» که در این آیه واقع شده است ارض اول است، و مراد از «سموات» سیرها است به نزد محققین صوفیه؛ پس معنی حقیقی این آیه آن است که در وقتی که تغییر می یابد حالها و سیرها که ارض و سموات است هر شخص را حقیقت اعمال حسنه و سیئه او منکشف می شود، زیرا که جمیع کائنات مطوّرات در عرش که فلک اعظم است به مذهب صوفیه، و در جمیع افلاک به مذهب اشراقیان. «فمن يعمل مثقال ذرة خیراً یره. ومن يعمل مثقال ذرة شراً یره. فأما من ثقلت موازینة فهو فی عیشة راضیه. واما من خفت موازینة فامّه هاویه. و ما أدریک ماهیه. نارٌ حامية.» ^۳ ای شذیده الحرّ، و تخصیص نمودن مصنف مشاهده افلاک نوریه را به بعضی ناس مشعر است به آنکه مراد از این بعض، متوسطین در علم و عمل یا متوسطین در سعادت، یا متوسطین در فضیلت بوده باشند زیرا که مشاهده آن افلاک نوریه بدون نجات از اکثر اخلاق رذیله ممکن نیست، و ناقصان و اشقیاء را مشاهده آن افلاک میسر نمی شود، «لخفة موازینة.»

[قوله]: و حکمی عن نفسه أنّه یصیر فی بعض احواله بحیث یخلع بدنه و یصیر مجرداً عن الهیولی، فیری فی ذاته النور والبهاء، ثم یرتقی الی العکة ^۴ الالهیه المحیطة بالکل. فیصیر کأنّه موضوعٌ فیها معلقٌ بها، و یری النور العظیم فی الموضع الشّاهق الالهی. ما هذا مختصر [ه]...^۵

یعنی افلاطون می گوید که من بعد از خلع بدن چیزی را که در عالم انوار مشاهده کرده ام تمام آن را نمی توان بیان کرد، بلکه آنچه بیان کرده می شود شمه ای از آن احوال خواهد بود؛ زیرا که عالم معنی را نهایت نیست و عالم صورت و لفظ متناهی است. و مراد از «موضوع شاهق الهی» نور محیط به جمیع انوار است، که آن را به لفظ موضع و محل تعبیر نموده می شود. و از غایت تعلق و نفس مناسبتی که افلاطون را به عالم انوار بوده است خود را

۱. شیرازی، ص ۳۷۸، س ۱۰ و ۱۱.

۲. قرآن مجید، سوره ۱۴، آیه ۴۸: الواحد للمک (ن).

۳. قرآن مجید، سوره ۹۹، آیه ۷ و ۸. و سوره ۱۰۱، آیه ۶ تا ۹.

۴. عالم (ن).

۵. العلة الاولى (ن).

۶. حکم. کربن ۲. ص ۱۶۲، س ۶ الی ۱۰.

در عین نور محیط دیده است. و لهذا گفته است: «فیصیر کأَنَّهُ موضوع فیها معلقٌ بها». قال الشارح: [[واصل هذه الحکایة [و] ان نُقل فی بعض الكتب عن ارسطو لكن الاشبه أن يكون عن افلاطون]].^۱ «اشبه» از آن جهت گفته است که ارسطو متوغل در بحث عذیم التأله بوده است؛ به خلاف افلاطون که متوغل در تأله بوده و مکرراً خلع بدن نموده است. و مصنف در «تلویحات» نیز این حکایت را از افلاطون نقل کرده است والله اعلم.^۲

[قوله]: وقال شارح العرب والعجم، علیه وآله صلواة: «[ان] لله سبعاً وسبعین حجاباً من نور.»^۳

این حدیث نیز از جمله شواهد است بر کثرت موجودات عالم انوار؛ یعنی مراد از «حجب نوری» که در حدیث واقع شده است عقول مجرد است. قال الشارح: [[وفی رواية سبعاً حجاباً؛ وفی اخرى سبعین ألف حجاب من نور... وفی رواية من نور وظلمة]]^۴ تم کلامه. و انوار را حجاب بدان سبب گفته است که هریک از این انوار در کمالیت نورانی است، و شدت ظهور به مرتبه ای رسیده از این نور [که] دیگر [حجابی] نخواهد بود. و مراد از «حجب ظلمانی» که در روایت آخری واقع شده است اجرام فلکیه حسیه و مثالیه و عنصریه بسیطه حسیه و مثالیه بوده باشد.

[قوله]: واوحی الیه الله «نور السموات والارض.»^۵

قال الشارح: [[لا بمعنى أنه متورهما علی ما یقوله بعض المفسرین هرباً من اطلاق اسم التور علیه بل بمعنى أنه محض التور البحت و [أن] سائر الانوار شر من نوره.]]^۶ تم کلامه رحمه الله. قومی از مفسرین که نور را به «متور» تعبیر کرده اند در تفسیر نور گفته اند که: «التور عبارة عما لا یبقی زمانین.» و به این معنی نور حادث باشد، پس اطلاق از واجب الوجود لذاته جایز [نیست]. و محققین و مشایخ صوفیه فرموده اند که: «النور عبارة عما یظهر به الاشياء.» و به این معنی نور حقیقی بجز از ذات مقدس حضرت نور الانوار دیگر نبود و انوار دیگر را مجاز الوان گفت. و بدین سبب است که حکمای متاله آن حضرت را نور الانوار گفته اند، چنانچه مکرر در این کتاب مذکور شده است. و حدیث نبوی: «ان الله خلق الخلق فی ظلمة ثم رش علیهم من نوره» مؤید این معنی است که آن حضرت را نور توان گفت. و آن طایفه که نور را به متور تفسیر کرده اند؛ به انوار عرضیه؛ و این حالت به سبب کمال توجه به

۱. شیرازی، ص ۳۷۸، س ۱۷ و ۱۸.

۲. ر. ک. سهروردی، تلویحات، تصحیح کرین، استانبول، ۱۳۴۵، ص ۷۰ الی ۷۴.

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۶۲، س ۱۱.

۴. شیرازی، ص ۳۷۹، س ۱۵ الی ۱۹.

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۶۳، س ۱، الی ص ۱۶۴، س ۱.

۶. شیرازی، ص ۳۸۰، س ۱۰ الی ۱۲.

اجسام و عدم علم به معقولات [و] حقیقت مجردات، حاصل شده است.

[قوله]: وقال «ان العرش من نوری.»^۱

و ايضاً آن حضرت، صلی الله عليه وآله وسلم، فرموده است: «انا من نور الله والمؤمنون من نوری.» و مراد از «عرش» اگر عرش عقلی باشد عقل اول است؛ و اگر نفسی باشد نفس فلک اعظم است که آن را کلید می‌گویند. و این احادیث از جمله شواهد است بر کثرت عقول مجرد به خلاف مذاهب مشائین.

[قوله]: ولست أورد هذه الاشياء لتكون حجة، بل تبهت^۲ بها تنبيهاً.^۳

یعنی شواهد و مؤیدات که در این کتاب بر کثرت عقول مذکور شده است حجت و برهان نیست، بلکه تنبیهات است.

[قوله]: والشواهد من الصحف وكلام [الحکماء] الاقدمين مما لا يحصى.^۴ [[اكتفينا

بذكر البعض.]]^۵

تا کلام به تطویل نکشد.

[قوله]:

فصل ۶

این فصل در بیان جواز صدور بسیط است از مرکب.

[قوله]: النور القاهر يجوز أن ... يصدر عن بعض الاعلى من ذاته [و] باعتبار انوار كثيرة

شعاعية فيه، فتصير كجزء للعلة، فيحصل من [ال] مجموع [ال] معلول مخالفاً له.^۶

می‌فرمایند که می‌تواند بود که از بعضی عقول، به اعتبار اشعه — یعنی انوار عرضیه که فایض شده است از عقول دیگر بروی — صادر شود عقل دیگر که مخالف علت باشد در ترکیب و بساطت، زیرا که علت مرکب است از نور جوهری و انوار عرضیه. و معلول نور جوهری بسیط است. و مراد از «بعض اعلین» انوار قاهره طبقه طولیه است، و مراد از «انوار قاهره» نور طبقه عرضیه است. و [در] «مقاله ثلثه» مذکور خواهد شد، انشاء الله تعالی. و در انوار طبقه عرضیه تفاوت بسیار است: بعضی شریف و بعضی خسیس، و بعضی علت انوار دیگر است و

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۶۴، س ۱.

۲. لیکن ... تبهی (ن).

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۶۴، س ۵ و ۶.

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۶۴، س ۶، الی ص ۱۶۵، س ۱.

۵. شیرازی، ص ۳۸۱، س ۶.

۶. حک. کرین ۲، ص ۱۶۵، س ۲: قاعده [فی بیان جواز صدور البسيط عن المركب].

۷. حک. کرین ۲، ص ۱۶۵، س ۲ الی ۵.

بعضی علت نیست. و در انوارا طولیه نیز طبقات بسیار است. «قتصیر کجزء للعلة» اشاره به این است که این انوار کثیره شعاعیه به منزله جزء علت است، زیرا که علت مجموع ذات و اشعه است.

[قوله]: ثم المعلول يقبل [من] أشعة أخرى مما قبل [ت] علتة [ف] يحصل من هذا - المجموع المخالف للمجموع الأول معلول [آخر] مخالف لعلته [۲] فيقع اختلافات كثيرة في القواهر. ۳

یعنی بعضی از انوار قاهره قبول می کند انوار عرضیه را از انواری که علت و انوار عرضیه را از آن قبول نموده است، و حاصل می شود از این مجموع معلول دیگر، که مخالف علت است. کثرت العلة و بساط المعلول و اختلافات کثیره به این طریق در انوار قاهره حاصل می شود، نه در حقایق ایشان که نور یک حقیقت است و اختلاف در انوار به کمال و نقص است، چه نور علت اشد و اقوی است از نور معلول لتقریه بنور الانوار، به آن صفات، بلکه حاصل می شود اختلاف در آثار خارجیّه انوار قاهره از جهات اشراقات. زیرا که اشراقات که فایض می شود از انوار قاهره عالیّه بر انوار قاهره عرضیه به اعتبار قوت ذوات نوریه [است] در افاضه اشراقات بر ماتحت خود. و شدت قبول ذوات قابلیت اشراقات عقلیه را از مافوق نیز مختلف است و این اختلاف انوار به سبب این اشراقات و امثال آن — بعد اشتراک در حقیقت نوریت — مثل اختلاف اشخاص مکنون است به سبب عوارض.

[قوله]: و يجوز أن يحصل من مجموع أمور غير ما يحصل من أفرادها. ۴

یعنی يجوز أن يحصل من مجموع امور اثر غیر الاثر من افرادها. به این تفسیر اعتراضی که در شرح مذکور شده وارد نمی گردد. ۵. کما لا يخفى على من تأمل فيه.

[قوله]: و يجوز أن يكون البسيط حاصلًا من أشياء مختلفة. ۶

غرض از ذکر این عبارت این است که از مقدمات مذکوره معلوم شد که ممکن است که امر بسیط حاصل شود از امور مختلفه بالعوارض نه مختلف بالحقیقه، کما مرّنا. پس می تواند بود که از بعضی از انوار قاهره به اعتبار مجموع ذات و اشعه او نور مجرد یا جوهر جسمانی بسیط حاصل شود، فثبت ممّا ذکرنا جواز صدور البسيط عن المركب، وهو المطلوب.

۱. اطوار (ن).

۲. شیرازی، ص ۳۸۱، س ۱۹، الی ص ۳۸۲، س ۱.

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۶۵، س ۵ الی ۷.

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۶۵، س ۷.

۵. ر. ک. شیرازی، ص ۳۸۲، س ۸ الی ۱۷.

۶. حک. کرین ۲، ص ۱۶۵، س ۸.

[قوله]:

فصل^۱

این فصل در بیان این است که بعضی از ارباب اصنام محتاج نیست از برای تأثیر در اصنام به نور دیگر که وصلیه ربّ صنم در صنم بوده باشد، به سبب نقصان نورانیت آن ربّ صنم. [قوله]: «ومن القواهر النازلة ما يقرب من النفوس»^۲. مراد از «قواهر نازله» عقول سافله طبقه عرضیه است که به سبب قلت نوریت متصل [به] طبقه نفوس است.

[قوله]: «وكما أنّ من النفوس ما احتاج الى توسط الروح النفساني، ومنه [ما يكون] لشدة نقصه لا يحتاج الى ذلك؛ كالنفس النباتية»^۳. تقریر مطلوب این است که چنانچه بعضی از نفوس محتاج است به روح نفسانی تا به وسیله او تدبّر و تصرف بکند در ابدان، مانند نفوس حیوانات، و بعضی محتاج نیست به روح نفسانی به سبب قلت نوریت و حسنت ذاتی، مانند نفس نباتی که او را احتیاج به روح نفسانی نیست؛ همچنین بعضی عقول مؤثر است در اصنام به وسیله نور دیگر که او متصرف است در اصنام و به منزله روح نفسانی است. و بعضی به سبب قلت نورانیت احتیاج به نور متصرف ندارد. این است تقریر مطلوب به طریق اجمال، اما تفصیل این مقدمات از کلام مصنف معلوم خواهد شد.

[قوله]: «ومن المعادن ما قرب من هيئة النبات، كالمرجان»^۴.

[یعنی و چنانچه بعضی از جمادات قریب است به افق نباتات مانند مرجان که در ته می باشد و چون از آب بیرون می آورند و هوا به او می رسد خشک می گردد و جماد می شود.]^۵

[قوله]: «ومن النبات ما قرب من الحيوان، كالنخل»^۶.

و بعضی از نبات قریب است به افق حیوان مثل درخت خرما که به چند خاصیت از خواص حیوانات مخصوص است: یکی آنکه در بته او یک چیز معین [است] که حرارت غریزی در وی بیشتر باشد و او به منزله دل است که در حیوانات منبع و معدن حرارت غریزی است و

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۶۵، س ۹: قاعده [فی بیان اقسام الارباب الاصنام].

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۶۵، س ۹ و ۱۰.

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۶۵، س ۱۰ الی ۱۲.

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۶۵، س ۱۲.

۵. اقتباس از شیرازی، ص ۳۸۴، س ۱۴ و ۱۵.

۶. حک. کرین ۲، ص ۱۶۵، س ۱۲، الی ص ۱۶۶، س ۱.

اغصان و فروع از آن عضو می‌روید، چنانچه شرائین از دل. و دویم آنکه چون سرش ببرند یا در آب غرق شود خشک می‌گردد. و سیوم آنکه تا نر و ماده به هم نرسد بار نمی‌دهد. و خواجه نصیرالدین طوسی، رحمه الله، در «اخلاق ناصری» گفته است که در بعضی از درختهای خرما خاصیت غریب است و آن این است که درختی می‌باشد که میل می‌کند به درخت معین و از درخت دیگر بار نمی‌گیرد. این خاصیت به حیوانات بغایت قریب است، به اعتبار الفت و محبت و بالجمله این درخت را یک چیز بیش نمانده است که به حیوانات برسد و آن جدا شدن از زمین است و حرکت کردن در طلب غذا. و قوله: «اکرموا عمتکم النخلة فانها خلقت من بقية طين ادم». مشعر است به کثرت مناسبت او به آدم.^۱

[قوله]: ومن الحيوانات ما قرب [من] الانسان في كمال القوة الباطنة [و غيرها] كالقرد

و غيره.^۲

[یعنی و چنانچه بعضی از حیوانات قریب است به انسان در فهمیدن و فهمانیدن مانند بوزینه که به افعال مضحک غریب مشابه انسان مردم را متعجب می‌سازد، و نرد و شطرنج می‌بازد، تیر می‌اندازد و امثال آن حرکات و سکنت از او صادر می‌شود که مشابه انسان است؛ و مراد از «غیره» خرس است و امثال آن که از خرس نیز افعال غریبه دیده شده است.]^۳

[قوله]: فالطبقة العالیه نازلها یقرب من الطبقة السافلة... فی جمیع الموجودات [یکاد]

یقرب من الطبقة العالیه.^۴

از این بیان ظاهر شد که آخر طبقه عالیّه متصل است به اول طبقه سافله، مثلاً آخر طبقه انسان که بعضی از ساکنان جبال و بیابانها باشند متصل [به] اول طبقه حیوان است که بوزینه و امثال آن است. و آخر طبقه حیوان که حشرات ارضیه است متصل [به] اول نبات است که نخل باشد، مثلاً. و آخر طبقه نبات که گیاههای خودرواست متصل است به اول طبقه جماد که مرجان است مثلاً.

[قوله]: و من الانوار المتصرفه البشريّة ما کاد یكون عقلا [[کنفوس الکاملین]]^۵

و فی التزول منها ما کاد یكون کبعض البهائم.^۶

عطف علی قوله: «و من الحيوانات الخ.» یعنی و کما یكون من الانوار المدبره ما قُرب

بالعقول و منها ما قُرب بالبهائم فکذا نور الانوار القاهرة ما یكون اقرب بنور الانوار لشدة نوریه

۱. به غیر از ذکر خواجه نصیر این بند مقتبس است از شیرازی، ص ۳۸۳، س ۱۶، الی ص ۳۸۴، س ۳.

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۶۶، س ۱ و ۲.

۳. اقتباس از شیرازی، ص ۳۸۴، س ۵ الی ۷.

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۶۶، س ۲ الی ۴.

۵. شیرازی، ص ۳۸۴، س ۱۲.

۶. حک. کرین ۲، ص ۱۶۶، س ۴ و ۵؛ و من... کان یکاد.

وما يكون اقرب بالنفوس بضعف نوريته و همین معنی بعینه از کلام مصنف معلوم می‌شود.

[قوله]: فمن القواهر النازلة ما كاد يكون نوراً متصرفاً [[في الصنم المتعلّقة] به] ^۱
ولا يستحقّ أن يكون دونه نور مجرد آخر يتصرّف [هو] فيه [[بل يكون هو كالتصرّف فيه] ^۲
لنقص في جوهره. ^۳

[که] نتیجه مقدمات مذکوره است. یعنی چنانچه بعضی از نفوس بدون توسّط روح نفسانی تصرّف در ابدان نمی‌تواند کرد؛ و بعضی احتیاج به روح نفسانی ندارد، مانند نفس نباتی، و معادن [که] قریب است به افق نبات؛ و بعضی از نبات [که] قریب است به افق انسانی؛ و بعضی از انسان [که] قریب است به عقول مجرده؛ و بعضی از [انسان که] قریب است به بهاّم؛ همچنین بعضی از عقول به سبب قلّت نوریت تفرّق می‌کند در اصنام و بی‌توسط نور مدبّر تصرّف می‌کند در اصنام لکمال مناسبتها بالظلمات؛ و بعضی [به] نسبت شدّت نوریت بدون نور دیگر تصرّف نمی‌تواند کرد. پس طبقه سافله عقول متّصل [به] طبقه عالیّه انسان است، چنانچه طبقه سافله انسان متّصل [به] طبقه عالیّه حیوان [است] و طبقه سافله حیوان [به] نبات و طبقه سافله نبات متّصل [به] طبقه عالیّه جماد است. کما مرّیانه.

[قوله]: والانوار القاهرة و ان كان سافلها يتضاعف فيه جهات الاشرار، الا أن الضعف الذي في الجوهر* لا يجبر بالنور المستفاد. ^۵

مراد از «نور مستفاد» انوار عرضیه است که فایض می‌شود از علل بر معلولات. و مقصود از ذکر این کلمات این است که این قلّت نوریت که در طبقه سافله انوار قاهره است نه به سبب قلّت اشراقات است بلکه به سبب ضعف ذاتی است که عبارت از کثرت مناسبت به ظلمات است.

[قوله]: فالانوار القاهرة التي توجب العناصر لها عناية بها. ^۶

یعنی انوار قاهره که مؤثر است در عناصر بسیطه عنایت فقط دارد به عناصر، و متصرّف نیست در آن عناصر؛ و مراد از عناصر تأثیر است. و چون نور متصرّف دیگر واسطه نیست بین «الانوار» و «العناصر» بنا بر آن لفظ «عنایه» را ذکر کرده است، و لهذا تفسیر می‌کند این عبارت را به این طریق.

[قوله]: أي ليس بينها وبين صنمها واسطة أخرى مثل النور المتصرف لنقصها وقصورها عن افادة نور مجرد، ولعدم استعداد الصنم أيضاً. ^۷

۱. شیرازی، ص ۳۸۴، س ۱۵.

۲. شیرازی، ص ۳۸۴، س ۱۷.

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۶۶، س ۵ الی ۷.

۴. الجواهر (ن).

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۶۶، س ۷، الی ص ۱۶۷، س ۱: بالنور المستعار.

۶. حک. کرین ۲، ص ۱۶۷، س ۲.

۷. حک. کرین ۲، ص ۱۶۷، س ۲ الی ۴.

ازین عبارت معلوم شد که مراد از عنایت عدم توسّط نور متصرّف است بین الانوار والاصنام، و ضمیر قوله^۱ «قصورها» راجع به نور قاهره؛ یعنی آن نور قاهر که رب صنم است، از جهت ضعف نوریت، از الهاده نور متصرّف قاصر است. و صنم نیز استعداد قبول تصرّف نور متصرّف ندارد؛ زیرا که این استعداد موقوف است بر مزاج خاصّ که به اعتدال قریب باشد؛ و عناصر بسیط مزاج ندارد و مزاج جماد نیز بعید است از اعتدال نسبت به جمیع مرکبات، «و کذا غیرها من مرکبات الجمادات»^۲ عطف است بر قوله: «العناصر» فکانه قال و کذا «الانوار القاهره الّتی توجب» الجمادات من المركبات فان [[حکمها حکم العناصر فیما ذکر]]^۳ و از این تقریر معلوم شد که ارباب انواع حیوانات و نباتات اشرف است از ارباب انواع عناصر بسیطه و جمادات، زیرا که آن ارباب بدون انوار مدبّره تصرّف در اصنام نمی تواند کرد؛ بخلاف ارباب انواع بسایط و جمادات که محتاج نیست به انوار مدبّره، بلکه آن ارباب بذاته به منزله انوار مدبّره واقع شده است. تعلّقه نوریتها علی امر.

[قوله]:

فصل^۴

در این فصل سه چیز بیان می فرماید: یکی عدم تناهی آثار عقول؛ دوم تناهی آثار نفوس؛ سیوم آنکه مؤثّر حقیقی بجز از ذات مقدّس حضرت نور الانوار نیست، و چنانچه مبدأ اوست معاد نیز اوست.

[قوله]: «ولا تظنّ أنّ الانوار المجردة من القواهر والمدبرات لها مقدار، اذ کلّ متقدّر برزخی، فلا یدرک ذاته لما سبق»^۵.

یعنی عقول و نفوس از مقدار— از کلّ مقدار— منزّه است، زیرا که هرچه مقدور [است] برزخی است، یعنی جسم ما جسمانی است و ادراک ذات خود نمی تواند کرد، زیرا که در فصل تفصیلی و اجمالی^۶ سابقاً مذکور شده است که شرط ادراک شیء ذات خود را، تجرّد او است از مواد.

[قوله]: «بل هی أنوار بسیطة لا ترکیب فیها بوجه من الوجوه، و کلّها مشاركة فی الحقیقة

۱. قوله (ن).

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۶۷، س ۴.

۳. شیرازی، ص ۳۸۵، س ۱۶: فیما ذکرنا (ن).

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۶۷، س ۶.

۵. مقدور (ن).

۶. حک. کرین ۲، ص ۱۶۷، س ۹ و ۱۰.

۷. ر. ک. حک. کرین ۲، ص ۱۱۰ و ۱۱۱.

التَّوْرِيَّة... والتَّفاوت بينهما بالكمال^١ والنقص^٢.

و مراد از «كمال» علم [به] معلومات و تجرّد از جسمانيّات است، چه نور قاهره بايد كه به حقايق اشياء عالم تر و از ظلمات و جسمانيّات منزّه تر باشد و^٣ كاملتر و به اعتبار شدّت و ضعف نور بين الانوار مراتب از حدّ و عدّ بيشتر است.

[قوله]: و ليس بصحيح تشنيع من يقول: ان التّور كقيفة و عرض ههنا، فكيف يقوم بنفسه. و لو استغنى شيء من التّور عن المحلّ لاستغنى الجميع^٤.

قومی از مشائين گفته اند كه نور عرض است و جميع انوار در حقيقت نوريت شريك است. و چون بعضی از انوار محسوسه را مشاهده كرده اند كه بدون محل نمی تواند بود، حكم كرده اند بر انوار غير محسوسه، كه آن انوار نیز بدون محل نمی تواند بود؛ زیرا كه وجود عرض بدون محل محال است. و اين فقير سابقاً بيان كرده است كه بعضی از ضعفا و ناقصان گفته اند كه: «التّور لا يبقی زمانين». و اين خطاست و حق اين است كه: «التّور عبارة عما يظهر به الاشياء». كما نقلنا عن المشايخ، قدس الله ارواحهم.

[قوله]: فانه لا أصل له، اذا الاستغناء للتّور انما هو لكماله [و كماله] بجوهره... و نقص ما يشار كه من وجه. فاذن^٥ التّفاوت قد يكون بالمقدار و قد يكون بالعدد و قد يكون بالشّدة و الكمال^٦.

و قوله: «نقص ما يشار كه» اشاره [است] الى [[أن التّور القائم بذاته المشارك للعارض في كونه نوراً مع كمال بالجوهريّة]]^٧ و غرض از اين كلام اين است كه اشتراك نور عرضي به نور جوهری من وجه، موجب زيادتی كمال نور جوهری است زیرا كه تفاوت بين - المشار كات دريك امر به مقدار می باشد اگر اشتراك در جسميت بوده باشد، و به عدد می باشد اگر اشتراك در نوع باشد، و به شدت و كمال می باشد اگر اشتراك در يك حقيقت بوده باشد كه افراد او مختلف باشد بالذات نه به فصول و عوارض مانند اشتراك انوار در حقيقت نوريت، و مثل مقدار كه تفاوت بين المقدار الصّغيرة والكبيرة أيضاً به كمال و نقص است.

[قوله]: والتّور المصباحي لما كان مقداراً^٨ حامله أصغر من مقدار حامل شعاعه، و حوامل

١. بالكلّ (ن).

٢. حك. كرين ٢، ص ١٦٧، س ١٠ الى ١٢.

٣. است (ن).

٤. حك. كرين ٢، ص ١٦٧، س ١٣ الى ١٥.

٥. فان (ن).

٦. حك. كرين ٢، ص ١٦٧، س ١٥، الى ص ١٦٨، س ٣.

٧. شيرازی، ص ٣٨٦، س ١١ و ١٢: مع كمال الجواهرته (ن).

٨. المقدار (ن).

الشَّعاع قد تكون أكثر عدداً منه، فكونه موجباً للشَّعاع على أى وجه يُفرض و تفاوت النُّوريَّة ليست إلا بالاشدَّة والكمال.^۱

مراد از مقدار حامل نور قتیله است و مراد از مقدار حامل شعاع اجزای خانه مانند دیوار و سقف و ارض. و می‌فرماید که نور چراغ که بر دیوار سقف و ارض خانه تافته است به اعتبار عدد بیشتر است از نور مصباح، پس نور مصباح که اصل است، او موجب و موجد شعاع است. و قوله: «على أى وجه يُفرض» اشاره [است] الى [[ان موجب تلك الاشعة- المتعددة الصُّورة او العقل الفیاض لاستعداد الجدران بمقابلة الصُّورة لقبول الاشعة.]]^۲ و «عقل فیاض» عبارت از ربّ نوع آتش است که آن را حکمای فارس اردیبهشت می‌گویند. و چون ثابت شد که تفاوت میان انوار به شدت و ضعف و کمال و نقصان نور است، چنانچه نور مصباح اشد و اغلظ و اکمل است از نور جدران و سقف. همچنین در انوار تفاوت به اعتبار شدت و کمال از حدّ و عدّ بیشتر است. پس معلوم شد که از اشتراك انوار در حقیقت نوریت عرضیت جميع انوار لازم نمی‌آید، زیرا که عقول و نفوس به سبب شدت و کمال نوریت قائم بذواتها است؛ و انوار محسوسه به سبب ضعف و نقصان نور نیز قائم بمحالها. [[فان النور المصباحی اشد و اکمل من الاشعة الجدرانیة]]^۳ چنانچه بیان کرده شد. و غرض^۴ از ذکر عبارت این است که گمان برده نشود که تفاوت بین الانوار مبتداء یا عدد باشد زیرا که تفاوت به مقدار خواص اجسام و انوار اجسام نیست، [بلکه] تفاوت به عدد در افرادی [است] که نوع می‌باشد و جميع انواری که نوع نیست^۵ زیرا که عقول انواع منحصر در افراد است و نفوس انسانی به مذهب جمهور یک نوع، و نفوس حیوانات دیگر انواع کثیره است، بلکه تفاوت بین الانوار به شدت نور^۶ است.

[قوله]: فتور الانوار شدته و کمال نوریت لاتتناهی، فلا يتسلط عليه بالاحاطة شیء^۷. و چون ثابت شد که تفاوت بین الانوار به شدت نور و کمال ذاتی است، پس نور الانوار که اکمل موجودات است شدت نوریت و کمال او به آن مرتبه است که فوق آن متصور نیست، زیرا که انوار جواهر به مانند شمس است و شمس الشموس، و نسبت او به عالم عقل مثل نسبت شمس است به عالم حس. [به] این اعتبار که هیچ چیز در عالم عقل انور ازو نیست.

۱. فیکون وجه (ن).

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۶۸، س ۳ الى ۶.

۳. شیرازی، ص ۳۸۷، س ۲ و ۳.

۴. شیرازی، ص ۳۸۷، س ۶ و ۷.

۵. غرض این (ن).

۶. نیست است (ن).

۷. باشد بتروار (ن).

۸. حک. کرین ۲، ص ۱۶۸، س ۶ و ۷.

قال الشَّارح: «[الامن حيث الشدة والقوة لتناهيهما في الشمس وعدم تناهيهما في نور الانوار.]»^١ تم کلامه، رحمه الله. چنانچه در عالم حس از انوار عرضیه چیزی که نورانیت او بیشتر است به شمس مناسبت او بیشتر است، همچنین در انوار جوهریه ذاتیه نور قاهر و چیزی که^٢ نورانیت او بیشتر است به نور الانوار مناسبت تر است. و ظهور هریک از انوار جوهریه به مقدار مناسبت است به نور الانوار، و محجوب بودن آن حضرت به نسبت کمال نور و شدت ظهور است نه از جهت خفاء او، مانند احتجاب شمس از خفاش. و این معنی به ارباب ذوق و حال و اهل کشف و تحقیق در غایت وضوح منکشف شده است. کما قال، علیه وآله الصلوة والسلام: «لیس حجاب الانوره ولا لقائه الا بظهوره.»

[قوله]: «ولا يتخصَّص شدته عند حدٍّ یمكن أن [یتوهم] وراءه نورٌ، فیکون له حدٌّ و تخصَّصٌ مستدعٍ لمخصَّص و قاهر له، [[یقهره... وهو محال]]»^٣ بل هو القاهر بنور [ه] لجمع - الاشياء^٤.

یعنی شدت نورانیت نور الانوار متناهی نیست زیرا که فوق او نور دیگر نیست؛ که او محیط است به جمیع انوار، احاطه معنوی عقلی. و اگر و رای او نور دیگر باشد لازم می آید که او را حدّ و تخصیص باشد و اگر حدّ و تخصیص باشد لازم می آید که او را تخصیص و قاهر باشد، و این محال است؛ از «هو القاهر فوق عباده»^٥

[قوله]: «فعلّمه نوریه، و قدرته أيضاً بنوریه»^٦ و قهره للأشیاء والفاعلیة من خاصية النور.^٧ اشارت است به آن که صفات او عین ذات است.

[قوله]: «أما الانوار القاهرة من المقربين، فانوارها متناهية، ان عني بالنهاية أن یکون - الشيء وراءه ما هو أتم منه؛ و هي غير متناهية الشدة ان عني أن لها صلوح أن يحصل منها آثار غير متناهية. فأننا سنبرهن على دوام البرازخ والحركات الدورية وأن هذه الحركات غير متناهية العدد»^٨.

می فرماید که انوار عرضیه انوار قاهره که آن را به طریق مجاز به آثار نیز تعبیر کرده می شود، متناهی است، اگر مراد از متناهی چیزی باشد که و رای او نور دیگر است؛ و غیر - متناهی است، اگر مراد از غیر متناهی صلاحیت صدور آثار غیر متناهی بوده باشد؛ چه از جمله

١. شیرازی، ص ٣٨٧، س ١٣ و ١٤.

٢. مدرکيه (ن).

٣. شیرازی، ص ٣٨٧، س ١٩.

٤. حک. کربن ٢، ص ١٤٨، س ٨ الی ١٠.

٥. قرآن مجید، سوره ٦، آیه ١٨ و ٦١.

٦. حک. کربن ٢، ص ١٤٨، س ١٠: نوریه.

٧. حک. کربن ٢، ص ١٤٨، س ١١ و ١٠.

٨. حک. کربن ٢، ص ١٤٨، س ١١ الی ١٤.

آثار عقول حرکات افلاک است و آن غیرمتناهی است، چنانچه مذکور خواهد شد، انشاءالله تعالی. و بهذا التقرير ثبت المطلوب الاول و عدم تناهی آثار العقول.

[قوله]: والتّور المدبّر يجب نهاية آثاره فأنّه ان كان غیرمتناهی القوّة ما انحبس فی علائق الظلمات المتناهية الدّوات و متناهية جواذب^۱ القوى والشّوق الطّبیعی^۲.

یعنی اگر آثار نفوس غیرمتناهی بودی، مانند آثار عقول بایستی که نفس ناطقه متعلّق اجسام نمی شد. و چون ظهور آثار او منحصر شد به وجود بدن، و ذوات اجسام متناهی است — زیرا که ابعاد متناهی است — و آثار بدن از اصناف شهوت و غضب و آنچه ازین دو قوّت حادث شود متناهی است، پس آثار نفوس متناهی است، و هوالمطلوب الثانی.

[قوله]: وما^۳ جذبها شواغل البرازخ عن الافق التّوری^۴.

این دلیل دیگر است بر این مطلوب که آثار نفوس متناهی است، یعنی اگر آثار نفوس غیرمتناهی بودی به عالم برازخ منجذب نمی شود و لهذا عقول به این عالم منجذب نشده اند زیرا که اصلاً مناسبت به ظلمات ندارد [و به] برازخ؛ به خلاف نفوس که به سبب قلّت نوریت و کثرت مناسبت به ظلمات به این عالم کشیده شده است.

[قوله]: فهذه الحركات الدائمة الّتی هی من الانوار المتصرّفة انّما تكون بمدد من الانوار القاهرة، و لها القوّة الغير المتناهية و هو کمال نوریتها^۵.

جواب سؤال مقدر است. تقریر سؤال این است که اگر آثار نفوس متناهی باشد لازم می آید که حرکات افلاک متناهی باشد زیرا که حرکات افلاک از آثار نفوس است. و تناهی حرکات افلاک محال است، پس تناهی آثار نفوس محال است. و تقریر جواب این است، اگر چه مدبّر و محرّک افلاک به مدد عقول است نه از آثار نفوس.

[قوله]: و کلّ واحد من الانوار المدبّرة فی البرازخ یمدّه صاحبه، و هو التّور القاهرة الدّی

هو صاحب الصنم^۶.

توضیح این مطلوب این است که نور الانوار و انوار قاهره اگر چه متحرّک به ذات نیست ولیکن متحرّک است به شوق و عشق و ابتهاج که از لوازم مجردات است، و از روی کمال شوق. اشراقات عقلیه مجدداً لایزال از ایشان بر نفوس افلاک فایض می شود، و نفوس افلاک به سبب دوام اشراقات عقلیه محرّک اجرام افلاک می گردد، و به واسطه دوام اشراقات عقلیه

۱. بالجنس ما آنحضرت فی علائق الظلمات المتناهية جواذب (ن).

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۶۸، ۱۵، الی ص ۱۶۹، س ۱.

۳. لا (ن).

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۶۹، س ۲.

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۶۹، ۲ الی ۴.

۶. حک. کرین ۲، ص ۱۶۹، س ۷۰۶.

حرکات افلاک، نفوس به مدارج عقلیه ترقی می کند، چنانچه در «مقاله ثالثه» مفصلاً مذکور خواهد شد، انشاءالله تعالی. و اجرام افلاک مانند صوفیان صاحب حال، که بعضی از اعضای ایشان به سبب ورود اشراقات و انوار الهی - که موجب آن استماع نعمات لذیذه موسیقیه است - حرکت می کنند، متحرک می گردند. و چون افلاک از شهوت و غضب - که از لوازم مرکبات است - منزّه است، لایزال اشراقات عقلیه بر نفوس ایشان فایض می شود، و به سبب دوام اشراقات، اجرام افلاک دائماً متحرک می باشد، زیرا که قوای ظلماتیه که ازین دو قوت حاصل می شود در ایشان نیست؛ و مانع ادراک مجردات قوای ظلماتیه است.

[قوله]: و هو لا يأخذ المدد الجديد من نور الانوار كما سبهرن عليه أن في عالم القواهر لا يتصور التجدد^۱.

ضمیر راجع به نور قاهر است، یعنی انوار قاهر ازلا و ابداً در مراتب و مقامات خود بر یک و تیره است و از تغییر مصون است، و هر کدام از انوار قاهره آنچه مقتضای استعداد او بوده است از کمالات ناریه حاصل شده است. و زیادت [و] نقصان به آن راه نمی یابد. و قوله تعالی: «وما منّا الا له مقام معلوم»^۲ اشارت به این معنی است که [فیوض و اصلاً از نور الانوار قاهره به بعضی دیگر لایزال بر یک و تیره است.]^۳

[قوله]: و اعلم أن تضاعف الاشراقات^۴ و [[نسبتها كثيرة]]^۵.

و دلیل بر کثرت اشراقات عالم انوار و نسبت آن کثرت انواع صور حسیه است و مثالیه و نسبت فاصله و احوال کامله آن انواع، زیرا که عالم حسی مثالی ظلّ عالم نور است، و وجود ظلّ بدون مظلّ محال است.

[قوله]: ولست أدعی أن جميع النسب محصورة فيما ذكرته، بل هناك عجائب لا يحيط بها عقول البشر ماداموا [متصرفین] فی الظلمات.^۶

یعنی موجودات عالم انوار غیر متناهی است و تا وقتی که شمه آن توجه به عالم ظلمات حسیه و مثالیه نفس بوده باشد، ادراک آن عالم ممکن نیست. و چون موجودات آن عالم غیر متناهی است پس بیان جمیع آن نسبت در این عالم متناهی ممکن نباشد. و دلیل بر عدم تناهی موجودات عالم این است که در هر دور از ادوار فلکیه بعضی از نفوس انسانیّه از عالم انوار حسیه و مثالیه ظلماتیه به عالم نور انتقال می کنند، چنانچه در «مقاله خامسه» مذکور خواهد شد، انشاءالله تعالی. پس لایزال موجودات العالم زیاده می شود الی غیر النهایه.

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۶۹، س ۸ و ۷.

۲. قرآن مجید، سوره ۳۷، آیه ۱۶۴.

۳. اقتباس از شیرازی، ص ۳۸۹، س ۷ الی ۹.

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۶۹، س ۹.

۵. شیرازی، ص ۳۸۹، س ۱۰.

۶. حک. کرین ۲، ص ۱۶۹، س ۹ الی ۱۱.

[قوله]: وکلّ ما فرض من العجایب،^۱ فانّ هناك لطف و أعجب من ذلك... هو أنّا^۲ عرفنا هذا القدر.^۳

یعنی از کیفیت فعل نور الانوار و تدبیر او آنچه ما بیان کردیم شمه‌ای از آن است.
[قوله]: فلو كان هناك هذا فحسب، لكننا قد أحطنا و نحن فی الظلمات بتدبیر نور-
الانوار بقیاساتنا و استنباطاتنا^۴ و هو محال، بل كوننا فی الظلمات مانع عن المشاهدة.^۵
قال الشارح: [[ومن طمع أن يعلم عالم الربوبية والعقل،^۶ وهو متعلق بعالم الحس و
علائق الجسم فقد طمع في غير مطعم فانّ الغائص في قعر البحر لا يرى السماء كما يرى من هو
في الهواء]]^۷. تمّ كلامه، رحمه الله. و اقول و لذلك قال النبی، صلی الله علیه و آله و سلم: «لا
احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك». و قال الصّدّيق، رضی الله عنه: «العجز عن درك
الادراك [ال] ادراك فسيحان من عجز عن ادراك عقول الانبياء و العارفين و نفوس الحكماء
و المتألهين ليس كمثله شيء و هو بكلّ شيء محيط».

[قوله]: ما ذكرناه أنموذج.^۸ [[من ذلك و الا فلاحاطة بها و نحن فی عالم الغربة
من المستحيلات]]^۹.

چون نفس ناطقه از عالم نور است، لاجرم در این عالم جسمانی غریب است؛ یعنی
آنچه از نسبت و ترتیب و تدبیر انوار درین کتاب مذکور شده است نمودار شمه‌ای از آن عالم
است و الاّ اگر جمیع موجودات و نسب آن عالم همین باشد که مذکور شد، لازم می‌آید که با
وجود تعلّق به جسمانیات، احاطه به عالم ممکن بوده باشد و این محال است.

[قوله]: فنور الانوار هو الفاعل الغالب مع كلّ واسطة و المحصل منها فعلها، و القائم
على كلّ فیض فهو الخلق^{۱۰} المطلق مع الواسطة و دون الواسطة^{۱۱} [[منه... المبدأ و الیه-
المنتهی]]^{۱۲}.

یعنی از جمیع مقدمات [که] در این فصل مذکور شده است، معلوم شد که حضرت

۱. العجایب ههنا (ن).

۲. سوی ما (ن).

۳. حک. کربن ۲، ص ۱۶۹، س ۱۱، الی ص ۱۷۰، س ۱.

۴. استنباطنا (ن).

۵. حک. کربن ۲، ص ۱۷۰، س ۱ الی ۳.

۶. بالحس و العقل (ن).

۷. شیرازی، ص ۳۹۰، س ۴ و ۵.

۸. حک. کربن ۲، ص ۱۷۰، س ۳.

۹. شیرازی، ص ۳۹۰، س ۶ و ۷.

۱۰. الخلق (ن).

۱۱. حک. کربن ۲، ص ۱۷۰، س ۵ الی ۷.

۱۲. شیرازی، ص ۳۹۰، س ۱۶ و ۱۷.

نورالانوار فاعل غالب است خواه [با] نظر به وسایط ملاحظه کرده شود، یا بدون وسایط؛ زیرا که غیر ذات او که عبارت از جمیع ممکنات است یا شعاع او است یا شعاع شعاع او؛ پس هیچ موجود ازو خالی نیست و مع هذا او بزرگتر از جمیع موجودات است و مؤکّر حقیقی غیر از او نیست [[و اسناد فعل لغیر او از روی مجاز است نه حقیقت]]^۱ زیرا که فاعل حقیقی اوست، وحده لاشریک له؛ فهو المبدأ و الیه المعاد و هو المرجع و الیه المآب، هذا هو المطلوب الثالث الاثباته، تَمَّتْ المطالب الثلاثة الّتی اشرنا الیها فی الفعل و بذلك تَمَّتْ المقالة الثانية.

[قوله]:

المقالة الثالثة

فی کیفیة فعل نورالانوار [والانوار] القاهرة و تنمیم القول فی الحركات العلویة و فیها فصول.

مراد از حرکات علویّه حرکات اجرام فلکیّه است.

[قوله]:

فصل

این فصل در بیان قدم عالم است. و عالم که عبارت از ماسوای ذات واجب الوجود لذاته است منقسم می شود به قدم و حادث، اما قدیم: عقول و نفوس افلاک و اجرام افلاک و عناصر بسیطه و زمان و حرکات افلاک است. و اما حادث: جمیع مرکبات عنصری و ماسوای قدمای مذکوره است.

[قوله]: نورالانوار و الانوار القاهرة لا یحصل منهم شیء بعد أن لم یحصل، الا علی ماسند کره.

یعنی از نورالانوار و انوار قاهره آنچه ممکن الصدور بوده است صادر شده است از قدمای مذکوره، مگر اموری که وجود آن موقوف است بر اوضاع افلاک؛ چنانچه در فصل ثالث از مقاله چهارم مذکور خواهد شد — انشاء الله تعالی — که بعضی اشیاء حاصل می شود از مبادی عالیه، یعنی نورالانوار و انوار قاهره [[بعد از حصول استعداد جدید که موقوف است بر اوضاع افلاک، چرا که می تواند بود که فاعل تام باشد ولیکن صدور فعل از وی موقوف باشد به

۱. اقتباس از شیرازی، ص ۳۹۰، س ۱۸ و ۱۹.

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۷۱، س ۱ الی ۵.

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۷۱، س ۹ و ۱۰.

استعداد قابل]]^۱. قال الشَّارِحُ: [[والمراد أنَّهم لا يؤثرون في العالم بعد أن لم يكونوا مؤثرين في شيء منه بل تأثيرهم ازلی]]^۲. و غرض از ذکر این عبارت این است که از ظهور اثر، حصول استعداد قابل لازم نمی آید [و این] که تأثیر حادث باشد؛ چه تأثیر و فیوض قدیم است و ظهور آن حادث است و استعداد قابل از جمله اجزاء علت تامه ظهور تأثیر است نه وجود تأثیر، كما هو ظاهر عند ذوی البصائر.

[قوله]: فانَّ كلَّ مالا يتوقَّف على غیر شیء^۳ [[هو الواجب لذاته]]^۴. و اذا وُجد ذلك شيء وجب أن يوجد، والا فهو ممَّا لا يتصوَّر وجوده، او توقَّف على غیره، فما كان هو الذي توقَّف عليه... و هو محال.^۵

این است برهان بر قدم عالم و تقریر آن به احسن طریق و اقصر عبارات این است که هر موجود که موقوف نباشد وجود او بر غیر ذات، «الوجود لذاته» است. و آن غیر که مرجح وجود اوست اگر واجب الوجود بذاته نباشد دور یا تسلسل لازم می آید. و چون واجب الوجود لذاته قدیم است، پس چیزی که وجود او موقوف است بر واجب لذاته [لازم می آید]^۶ بوده باشد والا تخلف معلول از علت تامه لازم می آید: «فهو ممَّا لا يتصور وجوده» اشاره به ممتنع الوجود است، یعنی اگر آن امر که وجود او موقوف است بر وجود واجب لذاته موجود نباشد ازلا و ابداً، یا ممتنع الوجود خواهد بود یا موقوف خواهد بود بر غیر واجب لذاته؛ و این هر دو محال است، پس تخلف آن امر از واجب لذاته محال است [و] از ممتنع الوجود نمی تواند بود، زیرا که کلام در موجودات است؛ و اما توقَّف او بر غیر واجب لذاته نیز محال است، زیرا که دور یا تسلسل لازم می آید و خلاف مفروض نیز لازم می آید.

[قوله]: و كلَّ ماسوی نور الانوار لما كان منه فلا يتوقَّف على غیره كما يتوقَّف شيء من أفعالنا على وقت أو زوال مانع أو وجود شرط. فانَّ لهذه مدخلا في أفعالنا، ولا وقت مع نور الانوار متقدِّماً على جميع ما عدا نور الانوار، فانَّ نفس الوقت [ايضاً] من اشیاء الکتی هی غیر نور الانوار.^۷

مراد از «كلَّ ماسوی نور الانوار» قدمای مذکوره است، یعنی چون علت تامه وجود قدمای مذکوره ذات نور الانوار است، پس وجود آن اشیاء بر غیر او موقوف نبوده باشد، به

۱. شیرازی، ص ۳۹۱، س ۱۳ و ۱۴.

۲. شیرازی، ص ۳۹۱، س ۱۴ و ۱۵.

۳. شیء غیره (ن).

۴. شیرازی، ص ۳۹۱، س ۱۸.

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۷۱، س ۱۰ الی ۱۲.

۶. مر (ن).

۷. حک. کرین ۲، ص ۱۷۱، س ۱۳، الی ص ۱۷۲، س ۱.

خلاف ماسوای آن قداما، مانند افعال انسان [که] مثلاً موقوف است بر حصول وقت در زوال مانع و حدوث استعداد و شرایط دیگر. و غرض از ایراد این مثال این است که افعال الگه را قیاس نباید کرد بر افعال عباد، نیز مخلوق الله که عباد را در آن داخل نیست^۱ بر چیز دیگر غیرذات واجب لذاته موقوف نیست، و چون نفس وقت به اعتبار تجدد و حدوث غیر نورالانوار است، پس نمی تواند که مقدم باشد بر جمیع «ماعداء نورالانوار»، تا وجود قدمای مذکوره موقوف باشد بر وی؛ زیرا که مقدم باشد بر جمیع «ماعداء نورالانوار» لازم می آید که معلول اول باشد، و این محال است، چه وقت عبارت از مقدار حرکت فلک است و معلول اول عقل است نه امر دیگر؛ و سبب قید نمودن ما «نفس وقت را به اعتبار وقت» این است که اگر بی اعتبار وقت ملاحظه بکنیم غیر نورالانوار نیست، زیرا که شعاع شعاع او است و شعاع شیء غیرشیء نیست، و لهذا مشایخ صوفیه فرموده اند که وجود ممکنات عبارت از ظهور وجود حق است در حقایق اشیاء، به این معنی که چون ممکنی از ممکنات را شرایط وجود عینی متحقق می گردد، وی را نسبتی خاص مجهول کیفیه به ظاهر وجود — که به منزله مرآت است بر بطن وجود را — پیدا می شود، که به جهت آن مناسبت احکام و آثار عین ثابته آن ممکن در مرآت ظاهر وجود منعکس می گردد. و ظاهر وجود به آن احکام و آثار منصع و متعین می نماید.

[قوله]: فلما كان نور الانوار و جمیع ما يفرضه «الصفاتية» صفت دائمة، فيدوم بدوام ما منه، لعدم توقفه على أمر منتظر.^۲

و مراد از «صفاتیة» اشاعره اند. و آن قومی اند که به قدم صفات قایل اند و مراد از «منه» صفات حاصله از جمیع است، یعنی این صفات عقلیه و آنچه از این صفات حاصل می شود قدیم است، و وجود آن موقوف نیست بر امر دیگر، بلکه علت تامه وجود ظهور این امورات وجود است، و تخلف معلول از علت تامه ممتنع است.

[قوله]: ولا يمكن في العدم البحت فرض تجدد، مع أن كل ما يتجدد يعود الكلام اليه.^۳

یعنی اگر عالم ازلی نباشد پس مرجع وجود او حادث خواهد بود. چه اگر مرجع قدیم باشد قدم عالم لازم می آید — چنانکه مذکور شد — و مرجع وجود عالم نیز حادث خواهد بود، فیلزم تسلسل الحوادث الغير المتناهية و يلزم من ذلك ازالة العالم. و چون از فرض عدم، ازلیت عالم لازم [می] آید و چیزی که از فرض عدم او وجود او ثابت شود، عدم او باطل است پس عدم عالم در ازل باطل است [و] وجود در ازل حق است، و هو المطلوب. و مراد از «عدم بحت» که از کلام مصنف واقع شده است، عدم صرف است که اصلاً موجود نباشد؛ و مراد از «فرض تجدد» حالی است که نسبت به آن حال صدور حصول اولی باشد و در عدم صرف اولویت

۱. نیست که آن (ن).

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۷۲، س ۱ الی ۳.

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۷۲، س ۳ و ۴.

ممتنع است. و غرض از ذکر این کلمات این است که مرجح وجود معدوم ذات او نمی تواند بود. پس البته غیر او خواهد بود و آن غیر اگر قدیم است قدم او لازم می آید؛ و اگر حادث است وجود حوادث غیرممتناهی لازم می آید. و از وجود حوادث غیرممتناهی ازلیت عالم ثابت می شود، چنانچه بیان آن خواهد شد.

[قوله]: فنور الانوار و الانوار القاهرة ظلّالها و اضواءها المجردة دائمة.^۱

مراد از «ظلال» افلاک و عناصر بسیطه است و مراد از «اضواء مجردة» نفوس ناطقة افلاک است؛ و وجه تعبیر نمودن از اجرام افلاک و بسایط عنصری به ظلال این است که این اجرام بسیطه اظلال افلاک و عناصر مثالی است، چنانچه در «مقاله خامسه» انشاء الله تعالی مبین خواهد شد. و نفوس را به آن سبب به اضواء تعبیر کرده است که نفوس ناطقه اشعه عقول مجردة است، یعنی بعد از بیان برهان قدم عالم ظاهر شد که نور الانوار و انوار القاهرة و انوار مدبّرة فلکیه و اجرام افلاک مع لوازمها الاولیه، که عبارت از حرکت مستدیره و زمان است، و عناصر بسیطه قدیم به زمان است؛ و هذا هو المطلوب فی هذا الفصل. قال الشّارح: [[و اما الانوار القاهرة كذلك فلان تأثيره في المعلول الاول لا بد و أن يكون ازلياً لأنه إما أن يجب صدوره عنه أو يمتنع والثاني باطل والالما وجد فتعين الاول بيان الشرطية أن المعلول الاول أن لم يتوقف على غير ذات الواجب وجب صدوره لاستحالة انفكاك الاثر عن العلة التامة و أن توقف على غير ذاته امتنع صدوره لامتناع وجود معلول آخر قبل المعلول الاول وكذا المعلول الثاني اما أن يجب صدوره عنها أو يمتنع، لأنه أن لم يتوقف على غيرهما وجب، و أن توقف على غيرهما] امتنع لامتناع وجود معلول ثان قبل الثاني و قس [عليه] البواقي و على هذا يدوم - العالم اعني الاربعة المذكورة بلوازمها الاولية مع دوام الواجب]]^۲. ثم كلامه رحمه الله. مراد از «عوالم اربعة» مذکوره عالم عقول و نفوس و اجرام افلاک و عناصر بسیطه است، و مراد از «لوازم اولیه» حرکات افلاک و زمان است. [[ولا يلزم من دوام الشيء مع الشيء مساواتها و عدم اولوية احدهما بالعلية و الآخر بالمعلوية... فان دوام اثر الشيء مع الشيء لا يقتضي ذلك]]^۳.

[قوله]: وقد علمت ان الشعاع المحسوس هو من النير... وكلما يدوم النير الاعظم، يدوم الشعاع مع أنه منه^۴ [[فكذا العالم مع الواجب يدوم بدوامه مع أنه منه]]^۵.

این جواب اعتراض متکلمین است که بر حکما کرده اند، و تقریر اعتراض این است که

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۷۲، س ۴ و ۵.

۲. شیرازی، ص ۳۹۳، س ۸ الی ۱۵.

۳. شیرازی، ص ۳۹۳، س ۱۶ الی ۱۸.

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۷۲، س ۵ و ۶.

۵. شیرازی، ص ۳۹۴، س ۱ و ۲.

اگر عالم قدیم باشد لازم می‌آید مساوات بین الواجب والعالم، وعدم اولویت واجب از عالم، پس واجب علت معلول نتواند بود زیرا که در ذوات قدیمه تفاوت نیست. و تقریر جواب این است که لازم نمی‌آید از دوام اثر شیء عدم اولویت ذات که مؤثر است از اثر، زیرا که نور-الانوار شمس عالم عقل است، و عالم شعاع اوست. چنانچه شعاع نیر اعظم دائم است به دوام ذات واجب، و واجب مقدم است بر عالم بالذات. و اگر اعتراض کرده شود که به این تقریر لازم می‌آید که جمیع ممکنات ازلی باشد، زیرا که اشعه واجب است و شعاع شیء لازم ذات شیء است - چنانچه مذکور شد - جواب می‌گوییم که ممکنات دیگر سوای قدمای مذکور اگرچه اشعه واجب است به وسایط، ولیکن وجود آن اشعه موقوف است بر حصول اشعه دیگر که عبارت از اوضاع افلاک است، و اگرچه آن اشعه بالنوع قدیم است ولیکن به آن شخص حادث است، زیرا که حصول اوضاع غیرمتناهی، اجسام متناهی را دفعة محال است. پس قدم اشخاص آن ممکنات که بر حصول آن اوضاع موقوف است، نیز محال است. و «قد علمت» اشارت است به بیان حقیقت شعاع که در «مقاله سیم» از قسم اول^۱ مذکور شده است. و چون دانستن دوام ذات نیر موقوف است بر دانستن حقیقت شعاع، بنا بر آن این ضعیف به طریق اجمال حقیقت شعاع را مطابق مذهب مصنف که در «مقاله سیم» از «قسم اول» کتاب مذکور شده است بیان می‌کند. برارباب بصیرت مخفی نماند که قومی از حکما گفته‌اند که شعاع جسم لطیف هوائی است که متصل می‌شود از مضمی و متصل می‌شود به مستضی و با او حرارت لازم است که آن حرارت سبب تسخّن هواست، و این مذهب باطل است زیرا که ثقبه که شعاع در خانه از آن در می‌آید هرگاه دفعة مسدود کرده می‌شود البته شعاع معدوم می‌گردد، چنانچه به تجربه ثابت شده است. و اگر جسم می‌بود غایب نمی‌شد، بلکه یا ساکن ظاهر می‌شد یا متحرک، زیرا که بطلان جوهر قائم بذات به بطلان عرض محال است بالضرورة. و ایضاً اگر شعاع جسم لطیف باشد که از مضمی جدا می‌شود، باید که جرم شمس بعد از مرور [۱] دوار لازم شود، زیرا که مقدار جرم شمس متناهی است و شعاع موصل اجرام کثیفه غیرمتناهی. و چون ثابت شد که شعاع جسم نیست پس ثابت شد که عرض است، و این عرض مذهب اکثر حکما است. و ازین طایفه قومی گفته‌اند که شعاع عین نور است و این به مذهب مصنف باطل است، و حقّ این است که شعاع غیر لون است و [لکن] ظهور لون است [و] موقوف است بر شعاع، پس حقیقت شعاع این است که عرضیّت قائم به جرم ترکه بعد از مقابله ترکه نیر با اجرام کثیفه الوان به او ظاهر می‌شود.

فصل^۱

در این فصل دو چیز بیان می‌کنند: یکی آنکه قبل از هر حادث، زمانی دیگر است لایالی نهایت؛ و دوم آنکه حرکات غیر منطقه مستدیره است نه مستقیمه.

[قوله]: کُلَّ هَيْئَةٍ لَا يَتَصَوَّرُ ثَبَاتَهَا، هِيَ الْحَرَكَةُ.^۲

و چون [[اثبات مطلوب دوم موقوف است بر دانستن حقیقت حرکت، بنا بر آن تعریف کرد حرکت را، و این تعریف مُطَرِد و منعکس است؛ زیرا که ممکنات به مذهب مصنّف منحصر در پنج قسمت جوهر و کمّ و کیف و اضافه و حرکت [است]^۳ پس تقدیم هیئت جوهر از این تعریف برآمد و بقوله: «لَا يَتَصَوَّرُ ثَبَاتَهَا» و کمّ و کیف و اضافه خارج شد بشدتها و به قید لما هیئ که بعد ازین مذکور خواهد شد؛ [پس] زمان از تعریف خارج شد، زیرا که زمان اگرچه نیستی است که متصور نیست ثبات اولکن بغیر ذاته است، چه عدم ثبات او به عدم ثبات محل او است، که حرکت باشد]]^۴. و اما این معنی وضع و ملک به مذهب مصنّف داخل است در تحت کیف و فعل و انفعال است. و بعضی از حکما گفته‌اند که حرکت مقوله‌ای علیحده است، و به مذهب ایشان ممکنات منحصر در یازده مقوله بوده باشد.

[قوله]: وَكُلٌّ مَالِمٌ يَكُنْ زَمَانًا ثُمَّ حَصَلَ، فَهُوَ حَادِثٌ. وَكُلُّ حَادِثٍ إِذَا حَدَثَ، فَشَيْءٌ مِمَّا تَوَقَّفَ عَلَيْهِ هُوَ حَادِثٌ، إِذَا لَاقَتْهُ الْحَادِثُ وَجُودَ نَفْسِهِ، إِذْ لَا يَدُ مِنْ مَرَجِّحٍ فِي جَمِيعِ-الْمُمَكِّنَاتِ. ثُمَّ مَرَجِّحُهُ إِنْ دَامَ مَعَ جَمِيعِ مَالِهِ مَدْخُلٌ فِي التَّرْجِيحِ، لِأَدَامِ الشَّيْءِ، فَلَمْ يَكُنْ حَادِثًا. وَلَمَّا كَانَ حَادِثًا، فَشَيْءٌ مِمَّا تَوَقَّفَ عَلَيْهِ هَذَا الْحَادِثُ، حَادِثٌ، وَيَعُودُ الْكَلَامُ إِلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ، فَلَا يَدُ مِنَ السَّلْسِلِ.^۵

می‌فرماید که چیزی که موجود نبوده است در یک زمان و بعد از آن موجود شده است حادث زمانی است؛ و چیزی که این حادث موقوف است بر وی نیز باید که حادث باشد، و الا تخلف معلول از علت تامه لازم می‌آید و مرجّح وجود آن حادث باشد و هكذا الی غیرالتهایه.

[قوله]: وَالسَّلْسِلَةُ الْغَيْرُ الْمُنْتَهِیَةُ مُجْتَمِعَةٌ وَجُودَهَا مُحَالٌ. فَلَا يَدُ مِنْ سُلْسِلَةٍ غَيْرِ مُنْتَهِیَةٍ [لَا] يَجْتَمِعُ أَحَادِثُهَا وَلَا تَنْقَطِعُ،^۶ وَالْأَوَّلُ يَعُودُ الْكَلَامُ إِلَى أَوَّلِ حَادِثٍ بَعْدَ الْإِنْقِطَاعِ. فَيَنْبَغِي أَنْ

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۷۲، س ۸.

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۷۲، س ۱۱.

۳. ر. ک. سهروردی، تلویحات، کرین ۱، ص ۱۱.

۴. اقتباس از شیرازی، ص ۳۹۴، س ۴ الی ۹.

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۷۲، س ۱۱، الی ص ۱۷۳، س ۵.

۶. ینفع (ن).

يكون في الوجود حادثٌ متجدد لا ينقطع.^١

و چون مقدار علی اجسام متناهی است پس وجود حوادث غیرمتناهی مجتمعه محال است، والا لازم می آید وجود امور غیرمتناهی در محلّ متناهی، و از این تقریر لازم [می] آید وجود سلسله حادث غیرمتناهی [از] آحاد آن مجتمع نباشد. و باید که این سلسله منقطع نشود والا کلام در آن حادث کرده شود؛ که به او منقطع می شود سلسله حوادث غیرمتناهی، که آحاد آن مجتمعه موجود نباشد و عدم انقطاع آن سلسله، و هوالمطلوب الاول.

[قوله]: وما يجب فيه التجدد لما هيته، انما هو الحركة.^٢

و فایده قید «لما هيته» مذکور شده است و به تکرار حاجت نیست.

[قوله]: وللحركات المستقيمة حد، اذ البرازخ الغير المتناهية غير متصور تحققها.^٣

یعنی چون ثابت شد وجود سلسله غیرمجتمعه الآحاد غیرمنقطعه، و چیزی که موجب تجدّد است لما هیة حرکت است [پس حرکت] مستقیمه البتّه متناهی است زیرا که ابعاد متناهی است. پس ثابت شد که حرکت غیرمنقطعه حرکت مستدیره است.

[قوله]: وستعلم أنّ ما تحت فلك القمر ممّا یمكن أن يكون له حركة ارادیة لا یحتمل.

الحركة الدائمة... لوجوب تحلل هذه التراكيب.^٤

در اواخر «مقاله خامسه» مذکور خواهد شد که دوام برازخ مرکبه عنصریه ممتنع است. و مقصود از ذکر این کلمات این است که حرکات غیرمنقطعه مستدیره ارادیّه، حرکات افلاک است، زیرا که حرکات ارادیّه حیوانات منقطع می شود به فساد قوالب. و «ارادیّه» بدان سبب قید کرده است که انقطاع حرکت قسری و طبیعی ظاهر است و احتیاج [به] بیان ندارد. و از جمیع مقدمات که در این فصل مذکور شده است سه چیز لازم آید: یکی آنکه حرکت فلك مستدیر است؛ دوّم آنکه غیرمنقطع است؛ سوّم آنکه ارادی است نه طبیعی نه قسری.

[قوله]: و قد يكون للا فلاك بحسب مبدء حركاتها [المفروض] [من المشرق الى

المغرب]]^٥ و اضافاتها [[الى سمتی الرأس والقدم]]^٦ یعین و یسار و غیر ذلک من الجهات، و

١. حک. کربن ٢، ص ١٧٣، س ٥ الى ٨.

٢. حک. کربن ٢، ص ١٧٣، س ٨.

٣. حک. کربن ٢، ص ١٧٣، س ٩.

٤. حک. کربن ٢، ص ١٧٣، س ١٣ الى ١٥.

٥. شیرازی، ص ٣٩٦، س ١٣ و ١٤: الى شرق... الى الغرب.

٦. شیرازی، ص ٣٩٦، س ١٤.

يَتَعَيَّنُ^١ فِيهَا نَقَطُ الْإِضَافَاتِ.^٢ [[وَلَوْلَا هَا لَمَا تَعَيَّنَ^٣ فِيهَا الْجِهَاتُ]]^٤.

چون بیان جهات سته را به این مبحث فی الجمله مناسبت بود بنا برآن در آخر این فصل ذکر کرده است. قال الشَّارِحُ: [[و اعلم أَنَّ الحكماءَ لمَاسَمَوْا الْإِنْسَانَ بِالْعَالَمِ الصَّغِيرِ، وَالْأَفْلَاكِ بِمَا فِيهَا - وَهُوَ الْعَالَمُ الْجِسْمَانِي - بِالْإِنْسَانِ [الْكَبِيرِ] تَوَهَّمُوا الْفَلَكَ إِنْسَانًا مُضْطَجِعًا عَلَى قَفَاهُ رَأْسُهُ إِلَى جِهَةِ الْجَنُوبِ وَهُوَ السُّفْلُ وَرِجْلَاهُ^٥ إِلَى الشَّمَالِ وَهُوَ الْعُلُوُّ وَجَنِبُهُ الْإِيْمَنُ إِلَى الْمَشْرِقِ وَالْإِيْسَرُ إِلَى الْمَغْرِبِ وَقَدَّامَهُ إِلَى وَسْطِ السَّمَاءِ وَخَلْفَهُ إِلَى الْخَفْيِ]]^٦ تَمَّ كَلَامُهُ رَحِمَهُ اللَّهُ. وَ سَبَبُ فَرَضِ كَرْدَنِ سَرِّ بَهْ جَانِبِ جَنُوبِ اَيْنِ اسْتِ كِه مَابَيْنِ جَانِبِ مَشْرِقِ بُوْدِه بِاشْدَكِه يَمَنِ وَ بَرَكْتِ اَزْ اَن جَانِبِ اسْتِ، زِيْرَا كِه جِهْتِ طُلُوعِ اَنْوَارِ اسْتِ وَ لِهَذَا مَرْدَمِ اَزْمَنَهُ سَابِقَهْ دُرْ اَوْقَاتِ عِبَادَاتِ چُون قَبْلَهُ اَن اَقْوَامِ اَنْوَارِ عَرْضِيَهْ بُوْدِه اسْتِ بَه [اَن] جَانِبِ مَتَوَجِّهْ مِي شْدِه اَنْدِ. وَ تَغْيِيْرِ جِهَاتِ، تَعَيَّنَ^٧ نَقَطِ اِضَافَاتِ اسْتِ كِه مُوجِبِ جِهَاتِ اسْتِ، يَعْْنِي شَخْصِي كِه سَرِّ او بَه جَانِبِ جَنُوبِ بُوْدِ وَ بَرِ پِشْتِ اِقْتَادِهْ بُوْدِ اْگَر سَرِّ بَه جَانِبِ شَمَالِ بَكَنْدِ وَ بَرِ رَوَاقَنْدِ مَثَلًا، جَمِيْعِ جِهَاتِ او تَغْيِيْرِ مِي يَابَدِ [بِه] نَسْبَتِ تَغْيِيْرِ نَقَطِ اِضَافَاتِ دُرْ اَفْلَاكِ.

[قوله]:

فصل^٨

دَر اَيْنِ فَصْلِ چِهَارْ چِيْزِ را بِيَانِ مِي فَرْمَايَدِ: يَكِي اَنَكِه حَرَكَاتِ اَفْلَاكِ مَسْتَدِيْرِ اسْتِ؛ دَوِّمِ اَنَكِه اَفْلَاكِ عَكَّتِ حُدُوثِ حَوَادِثِ اسْتِ دُرْ عَالَمِ كُونِ وَ فُسَادِ، يَعْْنِي اَزْ جَمْلَهْ اِجْزَاءِ عَكَّتِ تَاْمَهْ ظُهُورِ كَايِنَاتِ اسْتِ دُرْ اَيْنِ عَالَمِ؛ سِيَمِ اَنَكِه اَفْلَاكِ قَابِلِ كُونِ وَ فُسَادِ نِيْسْتِ؛ چِهَارْمِ اَنَكِه اَفْلَاكِ دُرْ حَرَكَاتِ مَنَاسِبَاتِ خُودِ مَشَابِهِ مَنَاسِبَاتِ اُمُورِ قَدْسِيَّهْ عَقْلِيَهْ اسْتِ.

[قوله]: وَ اعْلَمُ أَنَّ الشَّمْسَ اِذَا غَرِبَتْ لَمْ تَرْجَعْ اِلَى مَشْرِقِهَا اِلَّا بِتَمَامِ حَرَكَةِ دَوْرِيَّةٍ. وَ لَوْ رَجَعَتْ قَبْلَ اِتْمَاعِ حَرَكَةِ دَوْرِيَّةٍ، لَطَلَعَتْ مِنْ مَغْرِبِهَا؛ وَ تَعْلَمُ أَنَّ التَّهَارُلِيْسَ اِلَّا مِنْ طُلُوعِهَا.^٩

١. تنقُر (ن).

٢. حَك. كَرِيْن ٢، ص ١٧٤، س ٢ و ٣.

٣. تَغْيِيْر (ن).

٤. شِيْرَاْزِي، ص ٣٩٤، س ١٩.

٥. رَجْلَه (ن).

٦. شِيْرَاْزِي، ص ٣٩٤، س ٩ اِلَى ١٢.

٧. بَتَغَر (ن).

٨. حَك. كَرِيْن ٢، ص ١٧٤، س ٤: نَكْتَه.

٩. اِذْ (ن).

١٠. حَك. كَرِيْن ٢، ص ١٧٤، س ٤ اِلَى ٦.

و اقول ثبت المطلوب الاول. و خلاصه این دلیل این است که حکمای عالم به علوم ریاضی در ارساد جسمانی از حرکات کواکب به حدس - که یک نوع از انواع مکاشفه است، چنانچه در صدر کتاب از مصنف منقول شده است -^۱ دریافته اند که حرکات افلاک مستدیره است.

[قوله]: و جميع الحوادث التي عندنا هي من آثار حرکات الافلاک، فهي اولی^۲ علة حدوث الحوادث.^۳

و اقول و هذا هو المطلوب الثاني. و دلیل بر این مطلوب تجربه است زیرا که به تجربه ثابت شده است که هرگاه آفتاب به سمت رأس بلد قریب می شود حرارت در آن بلد حادث می شود و هرگاه در غایت بعد می باشد پروت پیدا می شود. [و] از باران انواع نباتات و حیوانات پیدا می شود و باران از بخار و بخار از حرارت اشعه آفتاب حادث می شود به سمت قرب او به سمت رأس بلد. و آب دریا در ایام زیادتی نور ماه زیاده می شود [و] در ایامی که نور کم می شود [کم]. و غله و اکثر میوه ها در تابستان پخته می شود به سبب حرارت که از قرب آفتاب به سمت رأس بلد حادث شده است، و غیر از این حوادث دیگر که در علم احکام نجوم مفصلاً مبین شده است و مکرر به تجربه ثابت شده است. و حرکات افلاک سبب قربت حدوث حوادث است و لهذا «علة اولی» گفته است و الاغلة اولی حقیقت نور الانوار است و این اوضاع و حرکات افلاک از جمله شرایط ظهور کاینات در عالم کون و فساد [است]؛ به این معنی که هرگاه زحل به حمل می آید، مثلاً، زید بیمار می شود، مثلاً. پس آمدن زحل به حمل و بیمار شدن زید در یک زمان واقع می شود، نه آنکه آمدن زحل به حمل موجب بیماری زید است، بلکه موقوف علیه بیماری زید است؛ مانند خوردن اطعمه غلیظه که موقوف علیه بیماری زید است؛ و علی هذا القیاس جميع شرایط و اموری که وجود حوادث بر آن امور موقوف است.

[قوله]: ولا يقع الافلاک تحت الکون والفساد والترکیب من بسائط، والالزم التحلل و عدم دوام الحركات.^۴

و اقول و هذا هو المطلوب الثالث. دلیل بر این مطلوب این است که اگر افلاک کائن فاسد شود لازم می آید که در بعضی ازمنه موجود نباشد، و این محال است؛ زیرا که افلاک متحرک است به حرکت مستدیره ارادیه دایماً، چنانچه مذکور شده است در فصل گذشته؛ و ایضاً اگر حرکات افلاک ازلی و ابدی نباشد لازم می آید حدوث زمان، که مقدار حرکت فلک است، و این باطل است؛ زیرا که زمان ازلی و ابدی است، چنانچه مذکور خواهد شد

۱. ر. ک. حک. کرین ۲، ص ۱۰، س ۹.

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۷۴، س ۹: فهي علة...

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۷۴، س ۸ و ۹.

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۷۴، س ۱۰، الی ص ۱۷۵، س ۱.

[قوله]: و اعلم أنَّ الافلاك في حركاتها ومناسبات حركاتها و^۱مقابلاتها و غیر ذلک [ایضاً] متشبهة بمناسبات الامور القدسیة.^۲

اقول و هذا هو المطلوب الرابع بشوته تثبت المطالب الاربعة المذكورة في صدر الفصل. یعنی حرکات افلاک و مناسبات حرکات افلاک از مقابلات و تریعات و تسدیسات و مقارنات و تثلیثات و غیر آن از الطار و اوضاع دیگر که کواکب را [نسبت] به یکدیگر واقع می‌شود، مشابه مناسبات امور معقوله است که در مجردات قدسیه است؛ زیرا که وجود صورت بدون معنی محال است و عالم جسمانی صورت، وظل تابع مُظَلَّ است، البته.

[قوله]: وَلَمَّا لَمْ يُمْكِنْ لَهَا [[دفعه واحده]]^۳ الجمع بين الجميع الاوضاع والكواكب، کلها تحجب بعضها عن بعض، فلا يمكن مقابلة بين الكل... و مناسبة بين الجميع... اذ فی- البرازخ ابعاد و حجب [[بخلاف عالم القواهر اذ لا بعد فيه ولا حجاب]]^۴، فحفظت ذلك... فی الاكوار والادوار علی جمیع المناسبات علی طریق التعاقب والاستیناف.^۵

می‌فرماید که از این عبارت که مذکور شده است — که افلاک در جمیع اوضاع خود مشابه مناسبات قدسیه است — توهم کرده نشود که جمیع اوضاع، چنانچه در مجردات بالفعل ازلا و ابداً می‌باشد، همچنین در افلاک نیز مجتمع می‌تواند بود؛ زیرا که اجتماع جمیع اوضاع در افلاک در یک زمان ممکن نیست؛ چه ظاهر است زمانی که یک کوكب به کوكب دیگر مقابله شده است مثلاً، در همان زمان مقارنه آن دو کوكب مثلاً ممکن نیست بالضرورة؛ و ایضاً کوكب اسفل که قمر است مثلاً، مانع ادراک^۶ علیه می‌شود و در عالم مجردات حجاب و بعد نیست. که مانع اجتماع جمیع اوضاع دفعه^۷ واحده ممکن نیست؛ پس مناسبات و اوضاع افلاک به طریق تعاقب واقع می‌شود در ازمئه مختلفه؛ و به مقتضای آن اوضاع در عالم کون و فساد حوادث نیز به طریق تعاقب واقع می‌شود؛ و امثال آن اوضاع بعد از مرور مدت معین عود می‌کند؛ و امثال آن حوادث نیز همچنان عود می‌کند، و هکذا الی غیر النهایة. مثلاً وضعی که اقتضای طوفان نموده است بعد از مرور مدت معین (که به مذهب بعضی سیصد و شصت هزار و چهار صد سال، به عقیده قومی بیشتر از آن، و به اعتقاد طایفه ای کمتر از آن است) عود می‌کند، و طوفانی مثل طوفان اول واقع می‌شود ازلاً و ابداً. و علی هذا القیاس، جمیع اوضاع افلاک و حوادث عالم کون و فساد. و در «تاریخ حکما» گفته است که در هر دور

۱. فی (ن).

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۷۵، س ۴ و ۳.

۳. شیرازی، ص ۳۹۹، س ۷۶.

۴. شیرازی، ص ۳۹۹، س ۱۰.

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۷۵، س ۴ الی ۸.

سه طوفان می‌شود عام^۱، و یکی خاص^۲ به اهل مصر که در زمان موسی، علیه السلام، موجب هلاک قبطیان و فرعون بوده باشد؛ و یک طوفان عام در زمان نوح می‌شود؛ یکی در آخر دور که بعد از او آدم، علیه السلام، موجود می‌شود. و از این کلمات معلوم شد که جمیع امثال اوضاع افلاک و حوادث عالم کون و فساد در ادوار غیرمتناهیة لایزال واقع می‌شود لایالی نهایت. قال الشارح: [[الافلاک اذا أخذت... من أول الدور محصلة للنسب العقلية التي تريد استيفاءها يستوفيا شيئاً فشيئاً على الترتيب العقلي الذي في الانوار- المجردة و اذا تم الدور باستيفائها النسب الموجودة العقلية التي يمكن التشبه بها و هبطت بأسرها الى العالم الجسماني و يتم ذلك في الالوف الحجة العظيمة^۳ فقامت القيامة أي الكبرى، والآن فمن مات فقد قامت قيامته لكنها الصغرى، [ثم] يستأنف الافلاک دوراً آخر لتحصيل تلك- المناسبات مرة أخرى شيئاً فشيئاً على الترتيب حتى يأتي عليها مرة أخرى. و هكذا الى غير النهاية كلما استوفت تحصيل المناسبات العقلية المترتبة بالحركات على تدریج استأنفت دوراً آخر. هذا مذهب الاشراقیین]]^۴ تم کلامه رحمه الله. و حکمای هند می‌گویند که هر دور اعظم مشتمل بر ادوار کثیره است که هریک از آن ادوار شامل چهار دور است: دور اول «ست جوک»^۵ نام دارد و مدت آن هفده «لک»^۶ و بیست و هشت هزار سال است، و اطول اعمار در آن دور به صد هزار سال است؛ و دوم «تریتا» [جک]^۷ است و مدت آن دوازده «لک» و نود و شش هزار سال است و اطول اعمار در آن دور ده هزار سال است؛ و سیم «دواپر»^۸ است و مدت آن هشت «لک» و شصت و چهار هزار سال است و اطول اعمار در آن دور هزار سال است؛ و چهارم «کل جوک»^۹ است و مدت آن چهار «لک» و سی و دو هزار سال است و اطول اعمار در آن دور صد سال است، و الی یومنا هذا از مبدأ «کل جک» چهار هزار و هفتصد و یک سال گذشته است. و می‌گویند که در «ست جک» جمیع افراد انسانی متصف به اخلاق حمیده می‌باشد و در «تریتا» سه ربع از مردم صاحب اخلاق حسنه و یک ربع متصف به اخلاق رذیله اند و در «دواپر» نصف آدمیان بر طریق مستقیم اند و نصف گمراه صورت و معنی و [در] «کل جک» سه ربع از بنی نوع انسانی سالک راه ضلالت می‌باشند و یک ربع سایر طریق قدیم. و بعد از مرور زمان مذکور است [که] «جک» دیگر مثل اول حادث می‌شود و حوادث نیز مثل حوادث آن «ست جک» در

۱. انوار (ن).

۲. من السموات (ن).

۳. شیرازی، ص ۳۹۹، س ۱۳، الی ص ۴۰۰، س ۱.

۴. ست جوک. (Sat Yuga).

۵. لک. (Lakh).

۶. تریتا جوک. (Treta Yuga).

۷. دواپر. (Dvāpara Yuga).

۸. کل جوک. (Kali Yuga).

مثل آن زمان سانح می‌گردد، و علی‌هذا القیاس ازمنه دیگر. و ایضاً می‌گوید که «برهما» نام شخصی مخلوق شده است که موجد قوالب مرکبات عنصریه است و مانند کوزه‌گر همیشه ایجاد قوالب می‌کند و او چهار دهان دارد و از هر دهان خود یک کتاب مشتمل بر موعظه و نصیحت و اوامر و نواهی گفته است؛ و آن چهار کتاب را چهار «وید» می‌گویند، و عمر این برهما صدسال غیرمتعارف است، به این تفصیل که مدت این چهار دور مذکور را یک «چوکر»^۱ می‌گویند و مقدار پانصد «چوکر» که شبانروز او است، و بعد از مرور سیصد و شصت روز به این تفصیل یک سال برهما تمام می‌شود و جمیع مرکبات عنصری به کتم عدم می‌رود، و این است قیامت کبری؛ و از آن زمان عالم ترکیب معدوم می‌شود تا مقدار صدسال مذکور از مرکبات عنصری چیزی به وجود نمی‌آید و بعد از مرور آن زمان برهمای دیگر می‌شود مثل اول، و هکذاالی‌مالا نهایتاً. این است مذهب اکثر حکمای هند [و] درین باب مجلدات نوشته‌اند، والله اعلم بحقایق الامور.

[قوله]: وليس على ما يفرضه اتباع المشائين من أن كل [فلک] في حرکاته الكثيرة متشبه بواحد من جميع الوجوه. فإن الافلاك كثيرة وحرکاتها مختلفة.^۲

یعنی ولس الامر فی حرکات الافلاک علی الوجه الذی ذهب الیه حکماء المشائین، زیرا که به مذهب ایشان عقول منحصر است در ده، و جمیع فیوض به عالم اجسام از عقل فعال فایض می‌شود؛ و این مذهب باطل است به عقیده مصنف و جمیع مشایخ صوفیه و اهل حق؛ زیرا که کثرت افلاک و حرکات مختلفه افلاک دلیل است بر کثرت مؤثرات و ارباب ایشان، چه صدور آثار مختلفه از یک عقل مجرد محال است بالضرورة.

[قوله]: والغرض على ما صرحوا به حركة الكواكب.^۳

یعنی حکمای مشائین در کتب خود تصریح کرده‌اند که [[غرض از حرکت افلاک حرکت کواکب است که آن حرکت موجب اتصال اشعه مختلط به اجزای اقطار عالم بر نسبت فاضله عقلیه^۴ می‌رسد انواع کائنات در عالم حادث می‌گردد]]^۵.

[قوله]: والكواكب تارة راجع، وتارة مستقیم، وتارة فی الاوج، وتارة فی الحضيض فکیف یکون تشبهاً بشيء واحد.^۶

[[یعنی اختلاف اوضاع کواکب دلالت می‌کند بر عدم تشبه حرکات به یک شیء که

۱. وید. (Veda): بید (ن).

۲. چوکر. (Chau Ghadi)، معادل ۲۴ دقیقه.

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۷۶، س ۱ الی ۳.

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۷۶، س ۳.

۵. علیه (ن).

۶. شیرازی، ص ۴۰۰، س ۵ و ۶.

۷. حک. کرین ۲، ص ۱۷۶، س ۳ و ۴.

آن عقل مجرد است]]^۱!

[قوله]: وهم لا يقولون بالاشراقات لتكثر المناسبات النورية^۲ [[و يكون الاختلاف الكثير
الذى فى احوال الكواكب تشبهاً بها لا بشيء واحد]]^۳.

مى فرمايد كه حكماى مشائين قائل نيستند به اشراقات كثيره عقليه كه مقتضى به كثر
انواع عقليه و كثر مناسبات نوريه است، تا اختلافات اوضاع كواكب مشابه آن اشراقات
بوده باشد؛ على مايقوله الاشراقيون.

[قوله]: فليس اذن حركاتها على اختلاف احوالها الالمناسبات اشعة و انوار فى
المعشوقات. وليس نسب بعضها الى بعض [الا] تابعاً لمناسبات المعشوقات بعضها الى بعض،
حتى تأتى فى الاكوار والادوار على النسب القاهرية التى يمكن التشبه بها.^۴

يعنى واز جميع مقدمات كه در اين فصل مذكور شده معلوم شد كه [[حركات كواكب
و اوضاع مختلفه كواكب مانند رجوع و استقامت و وقوف و سرعت و بطؤ و بودن در اوج و
حضيض و امثال آن، از براى تحصيل مناسبات اشعه نوريه و انوار عقليه است كه در معشوقات
قاهره است. نسبت بعضى كواكب به بعضى تابع مناسبات عقليه، يعنى از معشوقات است
به بعضى كواكب؛ زيرا كه ظلّ تابع مناسبات مُظلّ است؛ و مراد از اين مناسبت مذكوره
حصول مناسبت است از قواهر عقليه على الوجه الافضل بالترتيب و التدرّج. «حتى تأتى فى الا-
كوار والادوار» اشاره به حصول مناسبت عقليه است بر سبيل تدرّج. و «يمكن التشبه بها» بدان
سبب گفته است كه ممكن نيست تشبيه كواكب به جميع نسبتهاى انوار قاهره]]^۵.

[قوله]: ثم يستأنف^۶ [[الافلاك^۷] تحصيل تلك النسب مرة [بعد] اخرى]]^۸.
اشاره به حصول نسبت عقليه است «مرة بعد اخرى» الى غير النهاية، چنانچه سابقاً از
شارح عليه الرحمه منقول شد.

[قوله]: والمشاؤون فى هذه التشبهات اعترفوا^۹ بضرب من المثل التى ردوا فيه على
المتقدمين.^{۱۰}

۱. شيرازى، ص ۴۰۰، س ۸.

۲. حك. كرين ۲، ص ۱۷۶، س ۵.

۳. شيرازى، ص ۴۰۰، س ۱۱ و ۱۲.

۴. حك. كرين ۲، ص ۱۷۶، س ۵ الى ۸.

۵. اقتباس از شيرازى، ص ۴۰۰، س ۱۲، الى ص ۴۰۱، س ۱.

۶. حك. كرين ۲، ص ۱۷۶، س ۸.

۷. شيرازى، ص ۴۰۱، س ۱: الكواكب.

۸. شيرازى، ص ۴۰۱، س ۱ و ۲.

۹. تعرفوا (ن).

۱۰. حك. كرين ۲، ص ۱۷۶، س ۹، الى ص ۱۷۷، س ۱.

حکمای مشائین گفته‌اند که فلک را امر [ی] عقلی است که این فلک مثال او است، لیکن قائم به ذات نیست، بلکه قائم به ذهن است؛ یعنی در ذهن متعقل می‌شود؛ یک مثال آن امر امر عقلی [است] از برای هر فلک. و چون این بعینه مذهب قدما نیست بنا بر آن مصنف فرموده است: «اعترفوا بضرب من المثل» زیرا که مذهب قدما این است که آن شیء نورانی قائم به ذات است و ابطال مذهب ایشان سابقاً نموده شده است، به تکرار حاجت نیست. [قوله]: و ممّا يدلّ على كثرة المعشوقات، هو أنّ معشوق الافلاك في حركاتها لو كان واحد [أ] لتشابهت الحركات.^۱

یعنی جهات حرکات، پس اختلاف جهات حرکات دلالت می‌کند بر اختلاف معشوقات. [قوله]: وتعلم أنّه اذا كانت البرازخ العلویة بعضها عکة للبعض، لكانت المعلول [ات] متشبهة في حركاتها بالعلل [اذفی طبيعة المعلولات التّشبه بعلمها فيها أمکن] [عاشقة لها].^۲ جواب این سؤال مقدّر است. تقریر سؤال این است: می‌تواند بود که بعضی از برازخ علویّه عکّت بعضی بوده باشد و عکّت فلک الافلاک یک عقل مجرد بوده باشد؛ پس تعدّد ارباب انواع لازم نمی‌آید. و تقریر جواب این است که اگر افلاک علل یکدیگر می‌بود، جمیع افلاک در سرعت و بطؤ بیک و تیره می‌بود، التالی باطل^۳ فالمقدّم مثله. اما دلیل بر ملازمت این است که اگر معلولات مشابه علل نباشد، بر چیزی که مشابّهت ممکن است تخلف معلول^۴ از عکّت لازم می‌آید، و این محال است. [قوله]:

فصل^۵

این فصل در بیان قواهر طولیّه و عرضیه و ازلیّه و ابدیّه زمان است. [قوله]: ولما كانت للنوار القاهرة ابتهاجٌ بنور واحد وهو نور الانوار [فهی تشاهده دائماً مبتهجة به غایت الابتهاج لآئه لا [هو] الذ واجمل من مشاهدة کماله ... و جماله] [؟ و حصل منها برزخ واحد لفقر مشترك، والقواهر الّتی اقتضت العنصریات نازلة فی الرتبة عن- القواهر العالیة ... ولها مادة مشتركة تقبل الصور المختلفة، فالحرکة أيضاً مشتركة فی الدّور-

۱. حکم. کربن ۲، ص ۱۷۷، س ۱ و ۲.

۲. شیرازی، ص ۴۰۱، س ۱۰ و ۱۱.

۳. حکم. کربن ۲، ص ۱۷۷، س ۲ و ۳؛ لو كانت ...

۴. معلوم (ن).

۵. حکم. کربن ۲، ص ۱۷۷، س ۶.

۶. شیرازی، ص ۴۰۱، س ۱۵ الی ۱۷.

[یة] لثبّه بمعشوق واحد هو انوار الاعلی^۱.

چون اثبات این مطلوب، که زمان قدیم است، موقوف است بر بیان استداره حرکات افلاک— زیرا که زمان مقدار حرکت مستدیره فلکیه است بنابراین—والا اثبات می‌کنند استداره حرکات افلاک را. و خلاصه چیزی که مصنف، قدس سره، فرموده است این است که: انوار قاهره ازلا و ابداً از مشاهده جمال و کمال نور الانوار که الذات است متلذذ و مسرور می‌باشد و از روی کمال شوق و ابتهاج که از لوازم مجرد است جمیع انوار قاهره هریک [به] جسم بسیط فلکی ایثار انوار و فیوض نموده‌اند. و در آن جسم انوار عرضیه کثیره نمودار شده است تا ظل مطابق باشد به مظل. و آن جسم بسیط فلکی «فلک ثوابت مع جمیع الکواکب والصوراتی مذکوره و منقوشه فیهِ» و افلاک دیگر نیز از انوار قاهره حاصل شده است، ولیکن نه از مجموع انوار، بلکه هریک از انوار قاهره فیضی و ایثاری خاص [به] هریک جسم بسیط فلکی نموده است به سبب مناسبت عقلیه که آن جسم را به آن نور قاهره بوده باشد. و وجه حصول برازخ از انوار قاهره احتیاج قواهر است به برازخ به واسطه ظهور آثار و احکام؛ چه ظهور آثار و احکام بدون ماده ممکن نیست، زیرا که در انوار مجرد حجاب و تعدد و تجدد ممتنع است، و آنچه در ایشان است از آن کمال^۲ ذاتیه عقلیه ازلا و ابداً بالفعل است، و تجدد از لوازم ماده است، اما آنچه بالقوه در وی بوده باشد به فعل آید «و کنت کنزاً مخفیاً فأحببتُ أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف» اشاره به این معنی است که مذکور شد. و چنانچه انوار قاهره محتاج است به برازخ، [برازخ] نیز به^۳ انوار محتاج است. و حکیم فاضل و شیخ کامل محیی الدین ابن عربی در کتاب «فصوص الحکم» به این معنی اشاره فرموده است، حیث قال قدس سره: «ولولا سریان الحق^۴ فی الموجودات بالصورة ما کان للعالم وجود، كما أنه لولا تلك الحقایق المعقولة الكلية مظهر حکم، فی الموجودات العينية. ومن هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم الى الحق فی وجوده». تم کلامه، رضی الله عنه. و مولانا عبدالرحمن جامی، علیه الرحمه، در شرح این کلمات فرموده است که یعنی اگر نه سریان هویت حق بودی در سایر موجودات، عالم از کسوت وجود و ظهور عاری بودی، زیرا که عالم بذاته مجهول و معدوم است و به موجد خود معلوم موجود است همچنان که اگر این حقایق کلیه که قدیم می‌خوانی، درجات آن حادث نبودی، هیچ حکم از احکام اسماء و صفات در موجودات عینیه ظاهر نگشتی؛ پس عالم مرتبط است به حق زیرا که

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۷۷، س ۱۰، الی ص ۱۷۸، س ۱.

۲. کمال است (ن).

۳. بدون (ن).

۴. الخلق (ن).

۵. المعلوتیه (ن).

۶. ابن عربی، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عینی، بیروت، ۱۹۴۶، ص ۵۵، س ۱۶ الی ۱۸.

در وجود مفترق است به حق، تعالی شأنه. حق تعالی مرتبط است به عالم به جهت آنکه ظهور اسماء و صفات به اوست، پس هریک به دیگری مفترق است اما افتقار عالم به حق از جهت وجود است و ارتباط [حق] به عالم از جهت ظهور.^۱ تا اینجا کلام مولانا جامی است، رحمه الله. مخفی نماند که آنچه مذکور شد در این فصل از حصول افلاک از انوار قاهره لازم [می] آید که حرکات افلاک مستدیره باشد، زیرا که به سبب ابتهاج جمیع انوار قاهره به نور الانوار، که واحد من جمیع الجهات است، یک جسم فلکی از مجموع انوار قاهره حاصل شده است؛ و چون معشوق جمیع انوار قاهره نور واحد است، پس باید که حرکات جمیع افلاک مستدیره بوده باشد تا ظلّ مشابه و مناسب مظلّ بوده باشد. چه جمیع موجودات در حقیقت ظلّ نور انوار است زیرا که قیوم بذاته غیر از او نیست و انوار قاهره اشعه اوست. ظاهر است که اظلال اشعه شیء اظلال آن شیء است و اما انوار قاهره که سبب حصول برازخ عنصریه است نورانی است و ایشان نسبت به انوار قاهره که سبب، که مؤثر است در اجرام افلاک، کمتر است و لهذا متوجه تأثیر در برازخ عنصریه شده است. و آن عناصر را ماده مشترک است که قابل جمیع صور مختلفه است، که مشائین آن ماده را هیولی می گویند و جوهر بسیط میدا [ند]. و اشرافیان حامل می نامند، و جسم مطلق و مقدار مطلق می گویند. و این مسأله در «مقاله سیم» از «قسم اول» کتاب، مذکور شده است و مصنف در باب هیولی در آن مقاله گفته است که: «فحاصل الکلام هو أنّ الجسم المطلق هو المقدار المطلق، و [أنّ] الاجسام الخاصة هي المقادير الخاصة. و كما [ت]شارك الاجسام في المقدار المطلق و افرقت بخصوص [المقادير] المتفاوتة، تشارك في الجسميّة و افرقت بخصوص»^۲ «[الاجسامانیات المخصوصة المختلفة]». و فی قوله: «و لها مادة مشتركة تقبل الصور المختلفة» اشار الى البسائط العناصر ايضاً «لتشبه بمعشوق واحد» و لهذا یک ماده شامل جمیع عناصر [است]. این است آنچه به خاطر این ضعیف خطور نموده است، والله اعلم.

[قوله]: و هي مفترقة في الجهات لاختلاف معشوقاتها التي هي الانوار القاهرة ... [[فانّ الاشتراكات العقلية ... بازاء الاشتراكات الجسميّة]]^۳ و الافتراقات بازاء الافتراقات، والمفترقات بازاء المفترقات.^۴

یعنی چون معشوقات افلاک مختلف است بنا بر آن جهات حرکات افلاک مختلف است،

۱. جامی، عبدالرحمن، شرح فصوص الحکم: «نقد الفصوص»، تصحیح و. چیتیک، تهران، ۱۳۵۶.

۲. شارکنه (ن).

۳. حکم. کرین ۲، ص ۱۷۷، س ۳ الی ۵.

۴. شیرازی، ۲۱۱، س ۱۹.

۵. شیرازی، ص ۴۰۲، س ۱۳ و ۱۴.

۶. حکم. کرین ۲، ص ۱۷۸، س ۲ الی ۴.

چه بعضی از مشرق به مغرب و بعضی از افلاک تحت بعض از افلاک واقع شده است، چه در انوار قاهره به اعتبار شدت و ضعف نور تفاوت بسیار است و اشتراکات عقلیه در ابتهاج و نزول در رتبه به ازای اشتراکات حسیه است در استداره حرکات افلاک، و ماده خاضعه عناصر و افتراقات عقلیه در شدت و ضعف نور به ازای افتراقات حسیه است، مانند اختلاف جهات حرکات افلاک و صور مختلفه عنصریات مختلف بالثبوت و فلکیات مختلفه بالنوع است به مذهب قومی و بالعوارض به مذهب طایفه ای.

[قوله]: فحصلت جهات الفیض کثیرة متناسبة^۱ [[إما الکثرة]].^۲

[[اما کثرت جهات به سبب کثرت اشتراکات و افتراقات است، و اما مناسبت آن از آن

جهت است که اشتراکات به ازای اشتراکات است و افتراقات به ازای افتراقات]].^۳

[قوله]: و يعلم أنَّ تقدّم القواهر بعضها علی بعض تقدّم عقلی [لازمی]. والقواهر

لا یقدر البشر علی احصائها وضبط ترتیبها.^۴

یعنی تقدّم یکی از مجردات قاهر بر دیگر ذاتی است نه زمانی، و مراد از این قواهر انوار

قاهره است که یکی علت دیگر است. و ظاهر است که تقدّم علت بر معلول ذاتی است نه زمانی

[[و انما لا یمكن ضبط القواهر لکثرتها من قطرات الامطار و ذرات الرمال]].^۵ فیدل علیه

الاحادیث النوادر علی کثرة الحجب النورية، كما مرّ بانه.

[قوله]: ولیست هی ذاهبة فی الطول فحسب، [[بحیث یكون بعضها عکة للبعض]].^۶

بل منها^۷ متکافئة... ولولا ذلك ما حصلت أنواع متکافئة.^۸

مراد از «ذهاب انوار قاهره در طول» این است که یکی علت دیگر باشد، یعنی نه این

است که جمیع انوار قاهره علل یکدیگر بوده باشند؛ بلکه بعضی از انوار قاهره به سبب علت

نورانیّت علل عقول دیگر نمی تواند بود. قال الشارح: [[فإنّ تکافؤ المعلولات الجسمانیات^۹

یدل علی تکافؤ عللها النورية ارباب الاصنام النوعية. فإنّ کلّ ما فی العالم الجسمانی من الجواهر

والاعراض فهي آثار و ظلال لانواع [و] هیئات نوریه عقلیه. فاذا اعدت الحركات الفلکیة

۱. جهات العنصرية (ن).

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۷۸، س ۴.

۳. شیرازی، ص ۴۰۳، س ۱: اما کثرت متناسبة (ن).

۴. شیرازی، ص ۴۰۳، س ۱ و ۲.

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۷۸، س ۵ و ۶.

۶. اقتباس از شیرازی، ص ۴۰۳، س ۵ و ۶.

۷. شیرازی، ص ۴۰۳، س ۷.

۸. منها ما هی (ن).

۹. حک. کرین ۲، ص ۱۷۸، س ۶ الی ۹.

۱۰. الجسمية (ن).

والاوضاع الكوكبية الانواع العنصرية لامر من الامور الجوهرية او العرضية افاض العقل المفارق الذي هو رب ذلك النوع المستعد هيئاته العقلية المناسبة للاعداد الجرمي الشعاعي المناسب ايضا له بأن^١ المناسبات العقلية والهيئات^٢ في هذه العالم اذ في كل نور مجرد مناسبات كثيرة يحصل في كل شخص من رب صنمه بحسب استعداده شيء من تلك المناسبات بحسب كمال الاستعداد^٣ وضعفه يختلف قبوله لتلك المناسبات العقلية وبالجملة فكل ما في عالم الاجرام من العجائب والغرائب فهو من العالم الثوري المثلي^٤ [هذا كلامه لا يامن الباطل من بين يديه ولا من خلفه. زيرا كه وجود صورت بدون معنى محال است، بالضرورة.

[قوله]: وفي الاشعة مراتب ايضا وطبقات.^٥

وسبب كثرت طبقات اختلاف اشعه است به فاعل وقابل، چنانچه شارح عليه الرحمه بيان کرده است.^٦

[قوله]: ففي القواهر اصول طويلة... ومنها عرضية من اشعة وسطية على طبقات.^٧

وچنانچه در قواهر طوليه طبقات است همچنين در قواهر عرضيه نيز طبقات است. و خلاصه كلام در اين مقام اين است كه بعضي از انوار قاهره [را] كه اشد نورانيت است به اعتبار اشعه كثيره علل انوار قاهره ديگري مي شود، و تقسيم قواهر به طوليه و عرضيه به اعتبار شدت و ضعف نور است كه يك مرتبه از مراتب شدت نور را اصول طوليه گفته است و در آن مرتبه نيز شدت نوريت انوار طبقات بسيار است كه آن را به طبقات اصول طوليه معتبر نموده است. و انوار قاهره كه در آن مرتبه شدت نور واقع نشده است بلكه در نورانيت اضعف است از انوار آن مرتبه، آن انوار را اصول عرضيه گفته است؛ و بعضي از اين انوار عرضيه علت بعضي از انوار ديگر است؛ و بعضي از آن انوار به سبب ضعف نورانيت علت انوار ديگر نمي تواند بود. و در انوار عرضيه نيز طبقات است و بعضي از اين انوار عرضيه تركيب يافته است به بعضي ديگر، تركيب عقلي معنوي، و حاصل شده است از آن مجموع انوار قاهره و انوار مدبره و اجرام. در اين باب چنانچه در «مقاله ثالثة» مذكور شده است كه صدور بسيط از مركب ممكن است^٨ و اطلاق نمودن لفظ طول و عرض بر اين انوار قاهره به سبب تعقل دو امتداد عقلي است از اين دو مرتبه نورانيت.

١. بيريان (ن).

٢. شيرازي، ص ٤٠٣، س ١٨: المنائات.

٣. استعدادات (ن).

٤. شيرازي، ص ٤٠٣، س ١٣، الي ص ٤٠٤، س ٣.

٥. حك. كرين ٢، ص ١٧٩، س ٢.

٦. ر. ك. شيرازي، ص ٤٠٤، س ٧.

٧. حك. كرين ٢، ص ١٧٩، س ٢ الي ٤.

٨. ر. ك. حك. كرين ٢، ص ٩٤، س ١٥: قاعدة [في جواز صدور البسيط عن المركب].

[قوله]: واعلم أنَّ الزَّمان هو مقدار الحركة إذا جمع في العقل مقدار متقدِّمها و متأخَّرها.^١
 چون فارغ شد از بیان یک مطلوب، شروع کرد در بیان مطلوب دویم، و چون اثبات
 قدم زمان موقوف است بر بیان حقیقت او، بنا بر آن اَوَّلا بیان می کند حقیقت زمان را. و می فرماید
 که زمان که عبارت از مقدار حرکت است، ازین حیث که هرگاه در قوه عاقله ملاحظه کرده
 شود مقدار متقدِّم و متأخَّر آن حرکت جمع گردد، متقدِّم یا متأخَّر، یعنی اجزای زمان، جمع
 می شود در عقل نه در خارج. اَمَّا قوله: «مقدار الحركة» فهو مشعر الى أنَّ الزَّمان امرٌ مقدَّريٌّ
 ممتدٌ مختلفٌ بالثَّقله والكثرة [[فإنَّ السَّنة اعظم من الشَّهر، والشَّهر [وهو] من اليوم، واليوم
 [وهو] من السَّاعة و لمطابقة الحركة المطابقة للمسافة المقطرة]]^٢ و چون مطابق متقدِّم مقدار است
 پس زمان نیز مقدَّر است، و مقدار یا مقدار [[امر ثابت است یا غیر ثابت، و چون زمان غیر ثابت
 است پس باید که مقدار امر غیر ثابت باشد و آن حرکت است. [و] قوله: «و إذا جمع في العقل
 مقدار متقدِّمها و متأخَّرها» احتراز می کند از مسافت که او نیز مقدار حرکت است ولیکن نه از
 این حیث که اجزای او جمع می شود در ذهن بلکه ازین حیث که مجتمع است اجزای او در
 خارج]]^٣.

[قوله]: و ضُبَّط بالحركة اليومية.^٤

[[حرکت یومیه فلک اعظم است، و وجه ضبط به حرکت یومیه این است که چون
 زمان مقدار حرکت است و قدیم است، باید که حرکتی که زمان [را است] مقدار حرکت مستدیره
 بوده باشد، چون مشهورترین حرکات مستدیره حرکت فلک اعظم است که طلوع و غروب
 کواکب به اوست. بنا بر آن زمان را حرکت فلک اعظم اعتبار نموده، ساعت و یوم و شهر
 و سنه قرار داده اند]]^٥.

[قوله]: والزَّمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدأ زمنيٌّ، و [يكون] له قبل لا يجتمع مع
 بعده. فلا يكون نفس العدم، فإنَّ العدم للشيء قد يكون بعد، ولا أمراً ثابتاً يجتمع معه، فهو
 أيضاً قَبْلِيَّة زَمَانِيَّة، فيكون قبل جميع الزَّمان زمانٌ، و هو محال.^٦

یعنی اگر زمان حادث باشد لازم می آید که او را قبل باشد که با بعد جمع نشود، زیرا
 که حال بودن غیر حال نبودن است و این قَبْلِيَّة عدم زمان نیست، زیرا که عدم شیء بعد از
 وجود او نیز می باشد و امر ثابت نیست که جمع شود به زمان، مانند واحد که جمع می شود به اثنین

١. حک. کرین ٢، ص ١٧٩، س ٥ و ٦.

٢. شیرازی، ص ٤٠٤، س ١٦ و ١٧.

٣. اقتباس از شیرازی، ص ٤٠٤، س ١٧، الی ص ٤٠٥، س ٣.

٤. حک. کرین ٢، ص ١٧٩، س ٦.

٥. اقتباس از شیرازی، ص ٤٠٥، س ٤ الی ٩.

٦. حک. کرین ٢، ص ١٨٠، س ١ الی ٤.

و امر غیر ثابت نیست که قبل او به بعد جمع نشود [بلکه] زمانی است؛ پس این قبلیت، زمانی است. و از این تقریر لازم آید که قبل از زمان زمان باشد، و این محال است زیرا که از فرض عدم زمان وجود لازم آمده است. قال الشَّارح: [وَمِنْ هِهِنَا قَالَ أَرَسْطُو مِنْ قَالَ بِعَدُوْتِ الزَّوْمَانِ فَقَدْ قَالَ بِقَدَمِهِ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُ] ^۱. و اگر اعتراض کرده شود که بعضی از اجزای زمان مقدّم است بر بعضی، و این قبلیت و بعدیت جمع نمی شود، و مع هذا مستلزم زمان دیگر نیست، پس می تواند بود که زمان حادث باشد و او را زمان دیگر حاجت نباشد. جواب می گویم که تقدّم بعضی امور [را] که غیر زمان آن است، بعضی تقدّم زمانی است، اما تقدّم بعضی از اجزای زمان بر بعضی تقدّم ذاتی است نه زمانی، پس اگر زمان حادث باشد البته باید که در زمان حادث شود، و این محال است، فثبت ازلیّة الزّمان، و هو المطلوب.

[قوله]: و الزّمان [ایضاً] لا مقطّع ^۲ له، اذ لو كان له مقطّع ^۳ يلزم أن يكون له بعد، و بعده ليس عدمه... كما سبق. فيلزم أن يكون بعد جميع الزّمان زمان، و هو محال ^۴. قال الشَّارح: [و اذا عرفت أن الزّمان لا بداية له [ولا نهاية]، فلا يكون له طرفٌ بالفعل، لانه شيءٌ واحدٌ متصلٌ من الازل الى الابد، بل بالفرض والتّوهم... فالطرف الوهمي للزّمان [و] هو الان واصلٌ باعتبار أنّه حدٌ مشتركٌ بين الماضي والمستقبل به متصل احدهما بالآخر... و فاصل باعتبار أنّه يفصل الماضي عن المستقبل لانه نهاية الماضي و بداية المستقبل] ^۵ هذا كلامه رحمه الله. و نسبت «آن» زمان مثل نسبت نقطه است به خط غیر متناهی، و چنانچه نقطه در خط غیر متناهی وجود فرضی دارد نه خارجی، همچنین آن در زمان وجود فرضی دارد نه خارجی، و چنانچه آن اطلاق کرده می شود بر نقطه موهوم مفروض، همچنین کرده می شود به هر زمان قلیل نیز؛ كما يقال: الان نكتب، چه مراد از آن در این مقام زمان قلیل است نه آن که عبارت از نقطه مفروض است؛ زیرا که فعل در آن به معنی ثانی ممکن نیست.

[قوله]: و يعتبر القبلية والبعديّة بالنسبة الى الآن الوهمي ^۶ الدفعي والزّمان الذي حوالیه؛ فالاقرب من أجزاء الماضي اليه بعد، والابعد قبل، [و] المستقبل بخلاف هذا؛ والاّ يتّجه اشكال التّشابه ^۷.

و غرض از ذکر این کلمات این است که اجزای زمان نظر به ذات متشابه است و بعضی

۱. بحيث (ن).

۲. شیرازی، ص ۴۰۶، س ۲.

۳. لا ينقطع (ن).

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۸۰، س ۷: اذ يلزم أن...

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۸۰، س ۷ الی ۹.

۶. شیرازی، ص ۴۰۶، س ۱۹، الی ص ۴۰۷، س ۶.

۷. الدفعي الوهمي (ن).

۸. حک. کرین ۲، ص ۱۸۰، س ۹، الی ص ۱۸۱، س ۳.

از آن اجزا به قبلیت و بعدیت اولی از دیگر نیست، بلکه قبلیت و بعدیت اعتبار نموده می‌شود نسبت به آن «وهمی دفعی» که فرض کرده شده است در زمان. و مراد از «زمان حوالیه» زمان قلیل است که قرب به آن نقطه موهوم بوده باشد. و آن را حال نیز می‌گویند. و آن حد مشترک است بین الماضي والمستقبل. [[و مراد از «اشکال تشابه» ترجیح بلامرجح است؛ یعنی اگر قبلیت و بعدیت را نسبت به آن اعتبار کرده نشود، لازم می‌آید ترجیح بلامرجح؛ زیرا که امتیاز ماضی از مستقبل نظر به ذات زمان ممکن نیست. به سبب تشابه اجزای زمان و عدم اولویت بعضی به قبلیت و بعضی به بعدیت]].^۱

[قوله]: والفیض ابدی، [[فیکون العالم سرمدیاً]]^۲ اذ الفاعل لا یتغیر ولا ینعدم، فیدوم العالم بدوامه.^۳

یعنی چون ثابت شد که زمان قدیم است و فاعل حقیقی که واجب الوجود لذاته است نیز قدیم است، از لا و ابدأ [و] انوار چنانچه از وی فیض می‌شود عالم ترکیب نیز قدیم باشد به جمیع انواعه و الا تخلف معلول از علت تامه لازم می‌آید، و این محال است. [قوله]: وما یقال «إنّ الفیض لودام لساوی مدیه» لایلزم، لمّا دریت أنّ النّیر یتقدّم علی الشّاع... علی وجود النّیر قبله و عدمه قبل^۴ عدمه فیما یمكن ذلک. أمّا الموحب فی نفسه لا یساوی ما یوجب، بل هومنه و به.^۵

قومی از متکلمین که علم به احوال علت و معلول نداشته اند اعتراض کرده اند بر حکما که اگر فیض دائمی باشد لازم می‌آید مساوات بین المبدع و العالم، زیرا که ذوات قدیمه متساوی است پس واجب لذاته علت نبوده باشد به سبب آنکه چنانچه از وجود و عدم واجب وجود و عدم عالم لازم می‌آید، همچنین از وجود و عدم واجب لازم می‌آید پس واجب علت و عالم معلول نتواند بود. و جواب این است که از دوام عالم به دوام واجب لذاته لازم نمی‌آید وجود واجب و عدم او از وجود عالم و عدم او، بلکه استدلال کرده می‌شود بر وجود واجب، و این استدلال از اثر است به مؤثر. و حق تعالی در قرآن مجید در محال متعده به این استدلال امر نموده است و ازین استدلال به تدبیر و نظر و تفکر تعبیر فرموده است، کما قال عزّ وجل: «أولم ینظروا فی ملکوت السّموات والأرض».^۶ الاية. و چنانچه استدلال کرده می‌شود از شعاع بر وجود نیر، ذوات نیر مقدم است بر شعاع بالذات، و شعاع لازم ذات نیر است و مع هذا اصلا مساوات بین

۱. اقتباس از شیرازی، ص ۴۰۷، س ۱۵ و ۱۶.

۲. شیرازی، ص ۴۰۸، س ۱.

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۸۱، س ۴ و ۵.

۴. علی (ن).

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۸۱، س ۵ الی ۸.

۶. قرآن مجید، سوره ۷، آیه ۱۸۴.

النَّيرُ وَالشَّعَاعُ به طریقی که مغرض گفته است لازم نمی آید؛ همچنین استدلال کرده نمی شود از وجود عالم بر وجود واجب لذاته، و ذات واجب مقدّم است بر عالم بالذات. و عالم دائم است به دوام ذات او. و چنانچه از وجود معلول استدلال کرده می شود بر وجود علت، همچنین از عدم علت [[فیما یمكن عدمه كما یستدل بعدم استضاءه الجوّ علی عدم طلوع الشمس قبله]]^۱ و مراد از «موجب فی نفسه» که در کلام مصنّف واقع شده است عالم است، یعنی عالم که موجب است نمی تواند که مساوی موجب خود بوده باشد، بلکه عالم صادر شده است از موجب و دائم است به دوام ذات موجب، فاندفع الاعتراض و ثبت المطلوب.

[قوله]: و اما ما یقال «أن الحركات مجتمعة فی الوجود لأن کلّ واحد صار موجوداً، فیکون الكلّ قد صار موجوداً» [[فیتناهی الكل]]^۲، ففاسد. اذ الحركات المتعاقبة مستحيلة الاجتماع، و لهذا قد صحّ عدم النّهاية فیها، فلا مجموع لها، فأنّها كما وجدت عدست. و برهان وجوب النّهاية [دریت أنّه] انما ینساق فیما یمكن [اجتماع] آحاده وله ترتیب ولا كذلك الحركات.^۳ یعنی [بعضی] از متکلمین در ابطال حرکات ازلیّه گفته اند که حرکات ماضیه غیر-متناهیّه مجتمع است در وجود، زیرا که هر واحد موجود شده است پس کل موجود شده است؛ و از وجود کل حرکات تناهی حرکات لازم می آید، و از تناهی حرکات حدوث عالم لازم می آید. جواب این است که اجتماع حرکات متعاقبه مانند حرکات محدّده — که مانحن فیه است — محال است، به خلاف [حرکات] غیر متعاقبه، مانند حرکات افلاک که مجتمع است. مفاد «لهذا...» یعنی از جهت عدم اجتماع اعداد حرکات عدم نهایت در آن حرکات لازم آمده است، پس مجموع در حرکات متعاقبه معقول نیست زیرا که حرکات متعاقبه چنانچه موجود می شود همچنین معدوم می گردد، و براهین وارده بر تناهی سلسله وضعیه و طبیعیّه مانند اجسام و سلسله علل و معلولات و صفات و موصوفات مثل برهان تطبیق و غیر آن که مصنّف در «مقاله سیم» از «قسم اول» بیان کرده است^۴ وارد می شود بر تناهی سلاسل مرتبه موجوده که آحاد آن مجتمع باشد و آحاد حرکات متعاقبه ممکن الاجتماع نیست.

[قوله]: و الّذی یقال «أنّ الان هو آخر الماضی فیتناهی» [[ویلزم... منه حدوث-العالم]]^۵ فان^۶ عنی به [[آخر الماضی]]^۷ أنّه لا آخر بعده، فهو کلام فاسد. و ان عنی به أنّه

۱. شیرازی، ص ۴۰۸، س ۱۴ و ۱۵.

۲. شیرازی، ص ۴۰۹، س ۱.

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۸۱، س ۹ الی ۱۳.

۴. ر. ک. حک. کرین ۲، ص ۶۳، س ۹، الی ص ۶۴، س ۶.

۵. شیرازی، ص ۴۱۰، س ۲ و ۳.

۶. باطل فأنّه ان (ن).

۷. شیرازی، ص ۴۱۰، س ۴.

آخر و يكون بعده ادوار أُخرى... فهو [كلام] صحيح. فأنه آخر هذا الماضي وأول ماسياتي اذا جعل مبدأ، [و] كل واحد من الزمان في جاكبيه.^۱

يعني بعضی از متکلمين گفته اند که عالم حادث است زیرا که «آن» آخر ماضی است، پس ماضی متناهی باشد و از تناهی ماضی تناهی حوادث ماضیه لازم می آید؛ و از تناهی حوادث تناهی عالم و حدوث او لازم می آید. و جواب این است که اگر مراد ازین عبارت که «آن» آخر ماضی است این است که بعد ازین «آن» زمان و «آن» دیگر نخواهد بود پس این کلام فاسد است زیرا که بعد از «آن» مفروض آنات مفروضه و ازمنه موجوده کثیره غیرمتناهیّه است، چه زمان امر موجود ممتد است که مبدأ و منتهی ندارد چنانچه مبین شده است. و اگر مراد این است که «آن» آخر ماضی است و بعد از وازمنه دیگر نیز موجود است، این کلام صحیح است. ولیکن چنانچه «آن» آخر ماضی است همچنین اول مستقبل است و هر یک از ماضی و مستقبل در دو طرف آن است و نیز متناهی است. و خلاصه کلام این است که از فرض «آن» زمان تناهی او لازم نمی آید، چنانچه از فرض نقطه در خط غیرمتناهی تناهی آن خط لازم نمی آید.

[قوله]: و کثیراً ما یثبتون هؤلاء حکم الجميع بناءً علی الحکم علی کل واحد، كما یقال «کل واحد من الحركات مسبوق بالعدم» فیلزم [منه] أن یكون الكل کذا [و] ما ذکره... أن کل واحد من الزنج^۲ لما کان أسود کان الكل أسود باطل]]^۳ فان لک أن تقول «کل واحد من اعداد السواد علی هذا المحل ممکن الحصول فی زمان واحد [محدود]». ولا یمكن أن تقول: الجميع کذا.^۴

می فرماید که این قوم به حدوث عالم قائل شده اند در اکثر مسائل اثبات می کنند حکم جمیع را بر حکم کل واحد، چنانچه گفته اند که چون هر واحد از حرکات مسبوق العدم است پس باید [که جمیع نیز مسبوق العدم باشد] و بر این مطلوب حجت آورده اند که چنانچه از أسودیت کل واحد، از زنجی، لازم می آید أسودیت جمیع، همچنین از سابق بودن عدم بر کل واحد، از حرکات، لازم می آید سابق بودن عدم بر جمیع. و این استدلال باطل است از دو وجه: یکی آنکه تعداد و احصای جمیع افراد زنجی ممکن نیست تا حکم بر کل افراد توان کرد؛ دویم آنکه حصول کل واحد از اعداد سواد بر یک محل ممکن است در زمان معین، و حصول جمیع افراد در یک محل در زمان معین ممکن نیست پس لازم نمی آید که آنچه بر کل واحد صادق می آمده باشد، بر جمیع صادق آید.

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۸۲، س ۹ الی ۱۲: حاشیه (ن).

۲. يقال علی (ن).

۳. الزنجی (ن).

۴. شیرازی، ص ۴۱۰، س ۱۱ و ۱۲.

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۸۳، س ۱ الی ۵.

فصل^۱

[در این فصل بیان می‌کند که حرکات افلاک از رسیدن فیض قدسی لذیذ است که فایض می‌شود از عالم عقل بر نفوس افلاک، تا به سبب آن حرکات نفوس افلاک را مدارج و مراتب عقلیه زیاده می‌شود الی غیرالتهایه. و ایضاً بیان می‌کند در این فصل کرویت شکل فلک را و نیز بیان می‌کند کیفیت صدور نفس را از عقل و بیان می‌کند شرافت عقل را از نفس و غرض از صدور نفس را از عقل]^۲.

[قوله]: لَمَّا ثَبَتَ الحَرَكَاتُ الفَلَکِیَّةُ وَأَنَّ الحَرَكَاتُ مِنْ اَنْوَارٍ مَجْرُودَةٍ مَدْبُورَةٍ [و] أَشْرَنَا إِلَى أَنَّ اَلْاَنْوَارَ الْمَجْرُودَةَ الْمَدْبُورَةَ دُونَ اَلْاَنْوَارِ الْقَاهِرَةِ الْمُقَدَّسَةِ عَنْ عِلَاقِ الظُّلُمَاتِ، فَلَمَّا كَانَ التَّوَرُّ الْأَخْسَ مَا عِنْدَهُ الظُّلُمَاتِ، فَلَا اقْرَبَ إِلَى^۳ الظُّلُمَاتِ أَبْعَدَ عَنْ الْكَمَالَاتِ التَّوْرِیَّةِ^۴.

در «مقاله ثانیه» به این معنی اشاره شده است در فصل «امکان اشرف» حيث قال: «والتَّوَرُّ الْقَاهِرُ— أَعْنَى الْمَجْرُودَ بِالْكَلِیَّةِ— أَشْرَفُ مِنَ الْمَدْبُورِ وَأَبْعَدُ عَنْ عِلَاقِ الظُّلُمَاتِ.»^۵

و تقریر این مطلوب به احسن طریق این است که [[انوار مدبوره به سبب تعلّق به ابدان از عالم نور محجوب شده است، و انوار قاهره چون از دنی تعلقات منزّه است بنا بر آن محجوب نیست از آن عالم، و لهذا نور مدبوره أبعد است از کمالات نوریه و اخس از نور قاهر؛ زیرا که هر چند به ظلمات— که عبارت از تعلقات جسمانی است— مناسبت بیشتر باشد، همان قدر از عالم نور بعیدتر است. و بر ارباب بصیرت مخفی نماند که حرکات افلاک ممتنع است که بی غرض بوده باشد، زیرا که حرکات افلاک ارادیّه است و حرکت ارادیّه البتّه از برای غرض می‌باشد. اما صغری ثابت می‌شود به این دلیل که حرکت ذاتی یا ارادی است یا طبیعی است یا قسری است؛ و حرکات افلاک البتّه ارادیّه است زیرا که حرکت طبیعیّه اقتضای حرکت مستقیمه می‌کند، [یا] قسریّه برخلاف طبیعت. و حیث لاطیع لا قسر. و اما کبری ظاهر است چه سکون و حرکت نسبت به فاعل مختار متساوی است، پس اختیار کردن حرکت را بر سکون— مرجع— غرضی است که از قصد وارده حاصل شده است. و خلاصه کلام این است که فعل فاعل مختار بدون غرضی که عاید به او باشد ظاهراً بطلان است. و اگر اعتراض کرده شود که: عود عرض

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۸۳، س ۸.

۲. شیرازی، ص ۴۱۰، س ۱۵ الی ۱۷.

۳. من (ن).

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۸۳، س ۱۱ الی ۱۴.

۵. من التَّوَر (ن).

۶. حک. کرین ۲، ص ۱۵۴، س ۹ و ۱۰.

به ذات فاعل مختار لازم نیست زیرا که بعضی اوقات غرض از افاضهٔ خیر احسان به غیر می باشد نه امر دیگر که به ذات او عاید باشد، جواب می گویم که این قصد احسان به غیر نیز عاید به ذات اوست در حقیقت، زیرا که احسان از ترک احسان به نزد او اولی است؛ یا هر دو متساوی است. و اگر احسان از ترک احسان اولی است پس بعد از فعل احسان اولویت که غرضیت عاید به ذات او [است] حاصل شد، و هوالمطلوب. و اگر فعل و ترک احسان نسبت به ذات او متساوی است پس صدور فعل از او ممکن نیست، والا ترجیح بلامرجح لازم می آید. و چون ثابت شد که حرکات افلاک از جهت غرضیت که عاید است به ذات افلاک [می باشد]، پس می گویم که این غرض متعلق است به مافوق یا ماتحت. نمی تواند بود که متعلق باشد به ماتحت؛ زیرا که عالی را در سافل — من حیث اَنه سافل — غرض ممکن نیست، زیرا که اگر عالی را غرض باشد در سافل ازین حیث که او سافل است و این عالی است باید که عالی مستکمل^۱ باشد به سافل، چه غرض فاعل مختار از فعل طلب حصول اولویت است و آن استکمال است، و بر این تقدیر باید که عالی محتاج باشد به سافل در استکمال، و آنچه محتاج است در استکمال به امر دیگر ناقص است از آن امر، پس لازم آمد که عالی ناقص باشد از سافل، و این محال است زیرا که مراد به عالی چیزی است که وسائط میان او و علت اولی کمتر باشد، و مراد به سافل آن است که وسائط میان او و حق بیشتر بود. و ازین مقدمات ظاهر شد که اگر عالی را غرضی باشد از جهت سافل — من حیث اَنه سافل — لازم می آید که عالی اخس و ناقص^۲ باشد از سافل، هذا خلف. و بر این کلام اعتراضی وارد می شود و آن این است که اگر شیء که او را غرض از جهت امر دیگر باشد اخس و ناقص بوده باشد از آن امر، لازم می آید که راعی از غنم، و معلم از متعلم، و نبی از امت اخس باشد، و این محال است. جواب این است که من حیث اَنه سافل از برای دفع این اعتراض مذکور شده است، نیز غنم و متعلم و امته افضل است از راعی و معلم و نبی از این حیث که راعی انسان است افضل [است] از غنم؛ و معلم از این حیث که اعلم است از متعلم در وقت تعلیم افضل است از متعلم؛ و نبی ازین حیث که مؤید من عندالله است و صاحب کمالات عقلیه است افضل است از امته، فاندفع الاعتراض و ثبت أنَّ تعالی له غرض^۳ عاید بذاته لاجل مافوقه و هو حصول الكمالات العقلیة المعنویة و بذلک ثبت أنَّ الحركات الفلکیة إنما یکون لاجل حصول الكمالات التوریة العقلیة، و هوالمطلوب]]^۴.

[قوله]: و حرکات البرازخ [العلویة] لیست لما تحتها^۴.

اشاره به چیزی است که مذکور شده است.

۱. مستکمال (ن).

۲. القعن (ن).

۳. اقتباس از شیرازی، ص ۴۱۰، س ۱۹، الی ص ۴۱۲، س ۷.

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۸۳، س ۱۴ و ۱۵.

[قوله]: وليست لما تناله [هی] دفعة أو لاتناله أصلاً، لأنّ الحالين يفضيان الى انصرام الحركات للنيل أو اليأس، فهي لنيل مقصد نوری^۱... و هو نورُ سانحٌ و شعاعٌ قدسی^۲.
یعنی حرکات برازخ علویّه لاجل ماتحت نیست؛ و نه از جهت امر قدسی است که دفعةً فایض شده و به او رسیده است؛ و نه به سبب عدم اتصال فیض است، زیرا که این هر دو حال مقتضی است به انصرام حرکات. اما حال او به سبب نیل امر قدسی است دفعةً؛ و اما حال ثانی به سبب عدم مرجّح است. پس ثابت شد که حرکات افلاک از جهت وصول نور سانح و شعاع قدسی است که فایض می شود بر سبیل تدریج بر انوار مدبّره [و] اجرام افلاک، که به سبب ورود آن نور و آن شعاع اجرام افلاک متحرّک می شود و به سبب کثرت حرکات افلاک انوار سانحه و شعاع قدسیّه بر انوار مدبّره فایض می شود، کما سَنَد کَرالان. و مراد از نور سانح نور عارض مدبّرات است که از نور الانوار فایض شده باشد. و مراد از شعاع قدسی شعاع عقلی است که عارض می شود مدبّرات را از انوار قاهره.

[قوله]: ولولم یکن فی النور المدبّر فی البرازخ العلویّة أمر دائم التجدّد، ما کانت منها الحركة المتجدّدة دائماً، اذ الثابت لنفسه^۳ لا یقتضی التّغیّر. ثمّ ما یتجدّد فی الانوار المتصرّفة [العلویّة] لیس امراً من الظّلمات — لما سبق — فیکون امراً نورياً من القواهر متجدّداً^۴.
یعنی اگر حرکات افلاک از انوار سانحه و اشعه قدسیّه نبوده باشد لازم می آید که اصلاً حرکت واقع نشود؛ زیرا که نفوس و اجرام افلاک که فی نفسه ثابت است اقتضای تغییر نمی کند، والاّ لازم می آید که موجب ثبات و تغییر [بشود، که] بدیهی البطلان است. پس ثابت شد که موجب حرکات «امر جدید» است که به طریق استمرار و دوام حاصل می شود، و آن امر ظلمانی نیست زیرا که سابقاً مذکور شده است که افلاک متحرّک است دائماً و امر ظلمانی که عبارت از امر حیوانی شهوی و غضبی بوده باشد دائماً باقی نمی ماند، لآنها آثار- الشّهوة والغضب، و أيضاً شهوت و غضب و جمیع قوای ظلماتیه که ازین دو قوت حادث می شود مخصوص اجسام مرکبه عنصریه است که به نمو تغذی و هرب از ضد و [جذب] مراحم محتاج است، و اجرام افلاک از این امور منزّه است، زیرا که شهوت و غضب و تغذی و نمو و هرب از مضار و [جذب] مراحم موقوف است بر حرکت مستقیمه که در افلاک ممکن نیست. و چون ثابت شد که امر جدید که موجب حرکت است ظلمانی نیست پس ثابت شد که امر نورانی است که فایض می شود از انوار قواهر علیّه؛ اعم از آنکه از ذوات قواهر فایض شود، یا از نور الانوار به وسیله قواهر فایض شود.

۱. فیض (ن).

۲. حکم. کرین ۲، ص ۱۸۳، س ۱۴، الی ص ۱۸۴، س ۱.

۳. هونفوسها (ن).

۴. حکم. کرین ۲، ص ۱۸۴، س ۱ الی ۴.

[قوله]: و ليست صوراً علمية، فأثنا بالفعل من جهة العلوم بما تحتها من معلومات حركاتها، وكذا بما فوقها. [و] على ما ستعلم أن الضوابط كلها للموجودات حادثة متناهية واجبة التكرار، و نسب الموجودات المترتبة القاهرة أيضاً متناهية. و إن كثرت لتناهي العلل والمعلولات، و حركات الافلاك غير متناهية، فليست إلا لامر غير متناهي التجدد مما ذكرناه من الشعاع القدسي اللذيذ.^٢

می فرماید که اشراقات علیه که موجب حركات افلاك است صور علمیه نیست، زیرا که صور علمیه انوار مدبره فلكیه به مافوق و ماتحت ازلا و ابدأ بالفعل است و زیادت و نقصان به آن راه نمی یابد، چنانچه انشاء الله در اواخر «مقاله خامسه» مذکور خواهد شد که ضوابط موجودات حادته متناهی است و «واجبة التكرار» است و نسبت «موجودات حادته متناهی» به مرتبه قاهره نیز متناهی است، زیرا که علل و معلولات متناهی است. اما سبب تناهی علل این است که جمیع علل منتهی است به علت اولی. و اما سبب تناهی معلولات که عبارت از قاهریت آن است اگر متناهی نباشد [و] موجب حركات افلاك «صور علمیه» انوار مدبره بوده باشد لازم می آید تناهی حركات افلاك؛ چه «صور علمیه» متناهی است زیرا که نسبت انوار قاهره که علت حصول صور علمیه است در انوار مدبره متناهی است. پس ثابت شد که موجب حركات غیر متناهی اشعه قدسیه لذیده است که بر انوار مدبره افلاك به طریق تجدد فایض می شود و آن اشعه غیر متناهی است که به آن^٣ اشعه اجرام افلاك متحرک می شود و حركات افلاك انوار مدبره را استعداد قبول اشراقات از انوار قاهره حاصل می شود. قال الشارح: [و اما کیفیة انبعث حركة الافلاك عما ينال نفوسها من الاشراقات، فاعتبر بحال الانسان اذا انفعَلَ بدنه بالحركة^٤ عما يحصل [فی] نفسه من الهیئات كالمناجی مع نفسه بأمر عقلیة يتحرك شیء من اعضائه بحسب ما يتفكر فيه كما دلت التجربة عليه... فکذلك نفس الفلك اذا انفعلت باللدات القدسیة للاشراقات العقلیة ينفعَلَ عن ذلك بدنها، و هو الجرم الفلكی بالحركات الدوریة المناسبة للاشراقات النوریة و كما يدوم حركة البدن و اضطرابه لاهل- المواجید^٥ بدوام البارات الالهیة الواردة على نفوسهم^٦، كذلك يدوم حركات الافلاك و مواجیدها بدوام ورود الاشراقات على نفوسهم].^٧ تم کلامه رحمه الله. و سبب دوام ورود

١. نسبة (ن).

٢. حک. کربن ٢، ص ١٨٤، س ٤ الى ٩.

٣. بودان (ن).

٤. حركات (ن).

٥. لاجل المواجد (ن).

٦. على النفس الانسانية (ن).

٧. شیرازی. ص ٤١٣، س ١٠ الى ١٨.

اشراقات عدم حجاب است که از عدم قوت غضبی و شهوی حاصل شده است، زیرا که این دو قوت مانع ادراک عالم نور است.

[قوله]: فالتحریکات تكون معدّدة للاشراقات، والاشراقات تارة اخرى موجبة للحركات. والحركة المنبعثة عن اشراق غير الحركة الّتی كانت معددة لذلك الاشراق بالعدد، فلا دور ممتنعاً.^۱

می‌فرماید که چون معلوم شد که موجب حرکات افلاک اشراقات عقلیه است که فایض می‌شود از انوار قاهره بر نفوس افلاک، و بعد از حرکات اجرام افلاک اشراقات عقلیه بر نفوس افلاک فایض می‌شود، پس ثابت شد که حرکات، افلاک را مستعدّ قبول اشراقات عقلیه می‌کند. و اشراقات عقلیه موجب حرکات اجرام افلاک می‌گردد؛ و حرکت منبعث از اشراق غیر آن حرکت است که معدّ است از برای ورود اشراق بالعدد؛ پس دور ممتنع لازم نیاید زیرا که حرکتین اگرچه بالتّوحد واحد است ولیکن بالعدد متغایر است.

[قوله]: فلا زالت الحركة شرطاً لاشراق، [والاشراق] تارة اخرى یوجب الحركة الّتی بعده، و هكذا دائماً.^۲

یعنی از این مقدمات که مذکور شده است ظاهر شد که حرکت اجرام افلاک شرط ورود اشراقات است بر نفوس افلاک؛ و اشراقات فائضه از انوار قاهره موجب حرکات است، ازلا و ابداً.

[قوله]: و جميع اعداد الحركات والاشراقات مضبوطة بعشق مستمر و شوق دائم. و توالی الحركات علی نسق واحد فی الافلاک لتوالی الانوار السّانحة علی نسق واحد فی الانوار المدبّرة.^۳

[چون حرکت ارادیه بدون طلب مرید شیء را، و اختیار کردن حصول او را بر لا حصول او ممکن نیست، و شیء مختار محبوب است، والا مختار نبوده باشد، و دوام حرکات افلاک دلالت می‌کند بر کثرت طلب نفوس افلاک اشراقات عقلیه را، و این کثرت طلب و خواهش دلیل است بر افراط محبت نفوس افلاک به انوار قاهره. و محبت مفرط را عشق می‌گویند و این عشق ازلا و ابداً در نفوس افلاک موجود است].^۴ پس ثابت شد که جميع اعداد حرکات و اشراقات مضبوط است به عشق مستمر و شوق دائمی که در نفوس افلاک است و تبایع اعداد افلاک بربیک و تیره از سرعت و بطوء و غیر آن به سبب نورانی و تبایع انوار فایضه است از نور الانوار مدبّره بربیک و تیره، زیرا که فیضان انوار سانحه بر جميع ماتحت او بربیک

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۸۴، س ۱۰، الی ص ۱۸۵، س ۲.

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۸۵، س ۲ و ۳.

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۸۵، س ۳ الی ۵.

۴. اقتباس از شیرازی، ص ۴۱۴، س ۵ و ۶.

وتیره است.

[قوله]: ولما كان الفلك و فاعله متشابهی الاحوال، و كان شكل الفلك متشابهاً، ولا متشابه في وضع ما يفرض له اجزاء غير الكروی، [[فيكون شكل الفلك كروياً]]،^۱ وكذا كل برزخ بسيط.^۲

اما آنكه احوال فلك متشابه است زیرا كه فلك بسيط است و احوال بسيط متشابه است، زیرا كه در وی قوا و طبایع مختلفه نیست بلکه هر جزو از اجزاء به كل متشابه است در حقیقت. و اما احوال فاعل او بدان سبب متشابه است كه فاعل از نور مجرد است و منزّه است از تغییر و اختلاف. و شكل عبارت از حالتی است كه حاصل می شود جسم را، بعد از احاطه نمودن يك حد با حدود به آن جسم. و شكل مجسم است اگر به دایره و مربع و امثال آن واقع [شود]؛ یا مسطح [است]؛ زیرا كه اگر احاطه به كره [و] مكعب و امثال آن واقع شود شكل مجسم است؛ و اگر به دایره و مربع و امثال آن واقع شود شكل مسطح است. و اما سبب تشابه شكل فلك این است كه [[اختلاف تأثیر يك قوه، كه آن صورت نوعیه است، در ماده واحده محال است]].^۳ و اما عدم تشابه اشكال دیگر غیر كره ظاهر است، چه در اشكال دیگر يك جانب سطح می باشد و يك جانب خط و يك جانب زاویه. و چون ثابت شد كه جسم فلك و فاعل او متشابه الاحوال است، و شكل فلك غیر متشابه نمی تواند بود، و شكل متشابه غیر از كره نیست؛ پس ثابت شد كه شكل فلك كروی است و اشكال بسيط و عنصریه نیز باید كه كروی باشد، والا لازم می آید كه طبقه واحده اقتضای امور متعدده تواند كرد، و این محال است.

[قوله]: ولما لم يكن لمدبرات البرازخ العلوية العلائق الشهوانية والغضبية و اما يمنعها عن عالم النور، فقبلت الاشراقات الكثيرة. فما قبلت من نور الانوار واشتركت المدبرات فيه، اشتركت تحريكاتها [في الدورية]. و بما اختلفت من الاشراقات لاختلاف عللها، اختلفت تحريكاتها.^۴

و از این تقریر معلوم شد كه علت اشتراك جميع افلاك در حرکت انوار سانحه است، زیرا كه انوار سانحه بر جميع انوار بريك وتیره فایض می شود از نور الانوار. و اختلاف حرکت افلاك در جهات و در سرعت و بطؤ به سبب اختلاف علل فاعلیه است، زیرا كه در هر يك از افلاك يك نور از انوار قاهره مؤثر است و هر نور قاهر چون نوع منحصر در فرد است بنابراین او را اقتضای خاص [است].

۱. شیرازی، ص ۴۱۴، س ۱۹.

۲. حك. كرن ۲، ص ۱۸۵، س ۶ الی ۸.

۳. شیرازی، ص ۴۱۴، س ۱۶ و ۱۷.

۴. حك. كرن ۲، ص ۱۸۵، س ۸ الی ۱۱.

[قوله]: والنور المدبّر وان كان عن قاهر من الأعلى و كان كثير قبول الاشراقات، لا يكون في كمال الجوهر كنور قاهر. فان القاهر انما يفيض النور المجرد [المدبّر] لكمال البرزخ من الارباب العظيمة وتديره على ما يليق بتصرف البرازخ متناهي القوة، ليستحكم مع البرزخ علاقته.^١ و مطلوب از این کلمات بیان کیفیت صدور نفس است از عقل؛ و بیان آنکه غرض از وجود نفس چه چیز است؛ و بیان شرافت نور قاهر است از نور مدبّر. و تقریر این مطلوب به احسن طریق این است که نور مدبّر اگرچه فی الحقیقه از قواهر طبقه عالیّه طولیه حاصل می شود، ولیکن به واسطه انوار قاهره سفلیّه عرضیه [وصول فیض می کند]، چه وصول فیض به انوار مدبّره بدون توسط انوار عرضیه سفلیه ممکن نیست؛ و نور مدبّر اگرچه قابلیت ورود اشراقات کثیره دارد ولیکن در کمال جوهر به نور قاهر نمی رسد؛ زیرا که از نور قاهر طبقه سفلیه فایض می شود نور مدبّر، بی واسطه نور قاهر دیگر، به سبب حصول کمال استعداد در برزخ قبول نفس را از ارباب عظیمه، که قواهر عالیّه است. چه در حقیقت ارباب انواع انوار قاهره عالیّه است. و این فیض به قدر استعداد برزخ به او می رسد. و غرض از ایصال این فیض تدبّر برزخ است، زیرا که نور قاهر — که غیر متناهی القوة است — مدبّر و متصرف^٢ در برزخ — که متناهی القوة است — نمی تواند شد؛ به سبب عدم مناسبت بینهما؛ پس بالضرورة نور مجرد^٣ متناهی القوة باید که او را به برزخ علاقه مستحکم پیدا شود تا تدبیر و تصرف در برزخ تواند نمود. ظاهر است که نور مدبّر متناهی القوة نمی تواند در کمال جوهر به نور قاهر غیر متناهی القوة مشابه باشد، و هو — المطلوب.

[قوله]:

فصل ٥

[این فصل در بیان این است که ماهیت مجعول است به وجود، و ممکن در حال حدوث]^٤ و بقا [که] از علت تامّه مستغنی نیست. [قوله]: ولما كان الوجود اعتباراً عقلياً، فللشيء من علته الفياضة هوئته. [[لا وجوده]]^٥

١. البرازخ (ن).

٢. حک. کرین ٢، ص ١٨٥ س ١١، الی ص ١٨٦، س ١.

٣. متصرف است (ن).

٤. مجرد است (ن).

٥. حک. کرین ٢، ص ١٨٦، س ٢: قاعدة [فی بیان أنّ المجعول هو الماهية لا وجودها].

٦. شیرازی، ص ٤١٥، س ١٩، الی ص ٤١٦، س ١.

٧. شیرازی، ص ٤١٦، س ٤.

فلا يستغنى الممكن عن المرجح لوجوده، والأى ينقلب بعد إمكانه فى نفسه واجباً لذاته. وقد يبطل الشيء من الكائنات الفاسدات مع بقاء عكته الفياضة لتوقفه على علل أخرى.^۱

سابقاً در «مقاله سیوم» از «قسم اول» بیان کرده است که: وجود و جمیع صفات مانند امکان و وجوب و امثال آن امور اعتباریّه عقلیه است. و گفته است که وجود عبارت از انتساب ماهیّت است به خارج با ذهن به لفظ «فی»، و این انتساب امر اعتباری است.^۲ پس ثابت شد که از مبدأ فیاض ذات و ماهیّت شیء فیاض می شود نه وجود؛ چه فیضان امر اعتباری معقول نیست و چون ظاهر شد که ماهیّت از مبدأ فیاض می شود پس ممکن محتاج است به عکّت در جمیع احوال، چه در حال حدوث اگر حادث باشد، و چه در حال بقا اگر قدیم باشد؛ زیرا که اگر ممکن در حال حدوث مستغنی از عکّت باشد لازم می آید که واجب الوجود لذاته بوده باشد؛ و اگر در حال مستغنی از عکّت باشد پس عدم او لذاته ممتنع باشد، و چون این امتناع لذاته است البته دائمی خواهد بود زیرا که مقتضی ذات منفک نمی شود از ذات، در هیچ حال. و بر این تقدیر لازم می آید که ممکن لذاته واجب لذاته بوده باشد، زیرا که ممتنع عدم لذاته واجب لذاته است، لا محاله. پس ثابت شد که ممکن در حال حدوث و بقا محتاج است به عکّت. «وقد يبطل الشيء» الخ اشارت است به جواب سؤال مقدّر. و تقریر این سؤال این است که اگر ممکن در حال بقا محتاج به عکّت بوده باشد موالید ثلاثه باید که ابدی بوده باشد، زیرا که عکّت فیاضه که حقّ اول است ابداً باقی است، و تحلّف معلول از عکّت محال است. و جواب این است که اگر چه عکّت فیاضه ابداً باقی است ولیکن بقای موالید موقوف است بر بقای استعداد قبول اثر از عکّت؛ و چون بعد از فساد مزاج موالید آن استعداد باطل می شود فیض و اثر از عکّت فیاضه قبول نمی تواند کرد. و از این تقریر توهم کرده نشود که حقّ اول عکّت تامّه موالید نیست زیرا که مصنف، قدّس سره، در «مقاله چهارم» بیان خواهد کرد که: توقّف صدور فعل بر استعداد قابل لازم نمی آید که تام نباشد کما قال، روح فتوحه: «ويجوز أن يكون الفاعل تامّاً ويتوقف الفعل على استعداد القابل.»^۳ و خلاصه کلام این است که از توقّف ظهور اثر از مؤثر بر حصول استعداد قابل، لازم نمی آید که معلول در حال حدوث و بقا محتاج به عکّت نباشد، یا عکّت تام نباشد. و سیجیء تحقیق ذلک عنقریب، انشاء الله تعالی. و اگر اعتراض کرده شود که [[بنا بعد از فنای بنا باقی می ماند پس معلول در حال بقا محتاج به عکّت نبوده باشد، جواب می گویم که بنا عکّت تامّه بنا نیست، بلکه از جمله اجزای عکّت تامّه حدوث است، نه بقای عکّت پیوست عناصر و چسبیدن اجزای بناست.]]^۴

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۸۶، س ۲ الی ۶.

۲. ر. ک. حک. کرین ۲، حکومت [فی الاعتبار العقلیه]، ص ۶۴ الی ۷۳.

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۰۰، س ۵ و ۶.

۴. اقتباس از شیرازی، ص ۴۱۶، س ۱۸، الی ص ۴۱۷، س ۳.

[قوله]: وقد يكون للشیء عکة حدوث و عکة ثبات مختلفین کالصنم، فإنَّ عکة حدوثه فاعله مثلاً، و عکة ثباته یبس العنصر. وقد یكون عکة الثبات^۱ والحدوث واحداً کالقالب مشگل للماء.^۲

چون فاعل صنم که انسان است عکت تأمَّه حدوث او نیست، بنا بر آن «مثلاً» گفته است؛ یعنی چون به حسب ظاهر عکت فاعلیه است، او را عکت حدوث می توان گفت مجازاً؛ والا حقیقت عکت حدوث و ثبات جمیع موجودات واجب الوجود لذاته است، چنانچه عنقریب مذکور می شود. و مراد از «قالب» کوزه و امثال آن است، یعنی قالب آب عکت حدوث و ثبات شکل آب است، و فاعل صنم عکت^۳ حدوث است نه بقا، و نورالانوار عکت وجود جمیع الموجودات و ثباتها [است]. پس جمیع موجودات در حال حدوث و بقا محتاج است به نورالانوار. مخفی نماند که اگر مراد از عکت — که مذکور شده است — عکت تأمَّه است پس ظاهر است که نور-الانوار عکت تأمَّه جمیع موجودات نیست؛ والا قدم جمیع موجودات لازم می آید. زیرا که عکت تأمَّه عبارت از جمیع امور است که وجود معلول موقوف باشد بر وی؛ و چون وجود موالید ثلاثه موقوف است بر حصول استعداد قبول اثر از عکت فاعلیه مادَّه موالید را، و دفع موانع و وجود شرایط، پس مجموع این امور عکت تأمَّه موالید است نه ذات نورالانوار. و اگر مراد عکت فاعلیه است پس نورالانوار عکت ثبات جمیع موجودات نمی تواند بود، والا جمیع موجودات ازلی و ابدی بوده، یکی باشند؛ مگر آنکه مراد از عکت، عکت فاعلیه بوده باشد، و مراد از ثبات جمیع موجودات انتهای جمیع علل ثانیه به او باشد، یعنی در حقیقت عکت وجود و ثبات جمیع موجودات عکت اولی است لا انتها العلل کلهایها. و ایضاً می گویم که چون نورالانوار محیط است به جمیع موجودات، و هیچ موجود از وی بیرون نیست، استعداد مادَّه و شرایط وجود موالید نیز از وی بیرون نیست. و چون او کل موجودات است پس او است عکت تأمَّه وجود و ثبات جمیع موجودات، که اجزای اوست، لا محاله. و هذا هو الحق عند اهل الحق.

[قوله]: والبرازخ العلویة لما كانت غیر کائنة [ولا] فاسدة لا یفارقها انوار [ها] المدبَّرة، بل هی دائمة التصرف فیها،^۴ [و ان ذهب بعض الحكماء من «اخوان الصفا» [الی] ان نفوس الافلاک تتخلَّص عن التصرف فیها الی عالم العقل بعد ادوار طویلة]^۵. صاحب «اخوان الصفا» گفته است که نفوس افلاک بعد از ادوار طویله و حرکات کثیره به عالم عقل انتقال می کند و به جای آن نفوس کامله انسانی متعلّق اجرام افلاک می شود، و

۱. الثبوت (ن).

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۸۶، س ۶ الی ۸.

۳. هیئة (ن).

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۸۶، س ۹ الی ۱۱.

۵. شیرازی، ص ۴۱۷، س ۱۶ و ۱۷.

بعد از ادوار طویل به عالم عقل نقل می‌کند، و هكذا الى غیراتها. و مذهب مصنف این است که مفارقت نمودن نفوس افلاک از اجرام افلاک محال است، زیرا که اجرام فلکی قابل کون و فساد نیست، والعلم عندالله لایعلم الغیب الا هو. [قوله]:

المقالة الرابعة

فی تقسیم البرازخ و هیاتها و ترکیباتها و بعض قواها و فیها فصول

فصل^۲

در این فصل بیان می‌کند بعضی از احوال بسائط عنصری را. [قوله]: کل جسم اما أن یکون فardاً و هو ما لا ترکیب [فيه] من برزخین مختلفین، و اما أن یکون مزدوجاً... و کل فard فاما أن یکون حازراً و هو الذی یمنع النور بالکلیة و اما لطیفاً و هو الذی لا یمنعه^۳ اصلاً، [و] اما مقتصداً و هو الذی یمنعه منعاً^۴ غیر تام و له فی [المنع] مراتب^۵. می‌فرماید که جسم بسیط است یا مرکب؛ بسیط آن است که مرکب نباشد از اجسام مختلفه الطباع؛ [و] مرکب^۶ مانند موالید ثلاثه و کاینات جو و امثال آن. و بسیط منقسم می‌شود به لطیف و حازر و مقتصد. حازر آن است که مانع نور شود بالکلیه، یعنی حائل شود میان مدرک و مدرک، مانند ارض. [[و لطیف آن است که مانع نشود اصلاً، مثل هوای صافی شفاف. و مقتصد آن است که منع بکند منع غیر تام، و درین مقتصد مراتب بسیار است و هریک از مقتصدها به قدر غلبه اجزای ارضیه منع می‌کند، مانند آب که هرچند از کدورت ارضیه صاف باشد لطافت دروی بیشتر است، و هرچند که به کدورت ارضیه مکدر باشد حاجزیت دروی بیشتر باشد]]^۷.

[قوله]: والافلاک حازرها مستتیر^۸ و غیره لطیف^۹.

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۸۷، س ۱ الی ۴.

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۸۷، س ۶.

۳. یمنعها (ن).

۴. منا (ن).

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۸۷، س ۷ الی ۱۱.

۶. مرکب باشد (ن).

۷. اقتباس از شیرازی، ص ۴۱۸، س ۷ الی ۱۱.

۸. حک. کرین ۲، ص ۱۸۷، س ۱۲.

یعنی از اجرام فلکی آنچه مانع اجرام دیگر بوده باشد نورانی است، مانند شمس و قمر و کواکب که مانع ادراک انوار مافوق می‌شود. و غیر از آن اجرام نورانی شفاف و لطیف است و در اجرام فلکی اقتضاء نیست.

[قوله]: و هی برازخ قاهرة لا تفسد ولا تبطل لماینا [لک] من دوام الحركات لموضو- عاتها.^۱

یعنی افلاک برازخ قاهره موثره است در اجرام عنصریه، و لهذا افلاک را آبا و عناصر بسیط را امهات و مرکبات را موالید گفته‌اند. و چون سابقاً مذکور شده است که حرکات افلاک سرمدی است و حرکت عرض است و بدون محل موجود نمی‌تواند بود، پس اجرام افلاک نیز سرمدی است.

[قوله]: والبرازخ القایس هوما تحتها.^۲

یعنی [[عناصر وما يتولد منها]]^۳ و وجه تسمیه افلاک به قاهر، و عناصر به قایس این است که افلاک غالب است بر جمیع اجسام زیرا که مؤثر است، و عناصر أخذ می‌کند تاثر را از افلاک، و لهذا آن را امهات گفته شده است، چنانچه مذکور شد. و اقتباس عبارت از اخذ کردن اثر است از غیر.

[قوله]: ولم یخرج الفارد والقایس عن الاقسام الثلاثة لانه^۴ اما أن یکون قابساً حاجزاً کالارض، أو مقتصداً کالماء او لطیفاً کالهواء.^۵

غرض از ذکر این کلمات بیان مذهب حکمای اشراق است که عناصر بسیطه نزد ایشان منحصر است در آب و خاک و هوا. و می‌گویند که آتش هوای سوزنده است و طبیعت اوحار رطب است، نه حار یا بس، چنانچه بعد ازین به تفصیل معلوم خواهد شد.

[قوله]: ولیس بیننا و بین البرازخ [العلویة] حاجز ولا مقتصد، والا حجب عنا^۶ الانوار العالیة، [فلیس] الا الفضاء. وما تری من السحب و غیرها قائما هی من أبخرة و هی مقتصدة اقتصاداً ما.^۷

مراد از فضا هوای لطیف است و آنچه در این فضا حاجز می‌نماید از ابر و ضباب و امثال آن حاصل شده است از أبخره‌ای که از اشعه کواکب پیدا می‌شود. و این حواجز که در فضا

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۸۷، س ۱۲ و ۱۳.

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۸۷، س ۱۳.

۳. شیرازی، ص ۴۱۸، س ۱۹، الی ص ۴۱۹، س ۱.

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۸۷، س ۱۴: الثلاثة اما.

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۸۷، س ۱۴ و ۱۵: کالفضاء (ن).

۶. س (ن).

۷. حک. کرین ۲، ص ۱۸۷، س ۱۵، الی ص ۱۸۸، س ۲.

دیده می‌شود^۱ مقتصد است، اقتصاداً و [[مختلف است در اقتصاد به حسب کثرت و قلت ابخره و صفا و کدورت آن]]^۲.

[قوله]: والماء طبعه الاقتصاد إلا أن يمازجه شيء [آخر] یکدّره.^۳

و غرض از ذکر این عبارت این است که از کدورت اکثر میاه گمان برده نشود که ماء حاجز است بلکه بالطبع مقتصد است ولیکن به سبب کثرت اجزای ارضیه مکدّر می‌شود و حاجز^۴ می‌نماید.

[قوله]: وكلّ مركّب فبحسب الغلبة ينسب الي أحد هذه. [و] المركبات القاسية^۵. چون از بیان حکم بسایط در حاجزیت و مقتصدیت و لطافت فارغ شد خواست که بیان بکند حکم مرکبات را در لطافت و اقتصاد و حاجزیت؛ پس گفت که مرکب منسوب است به جزء غالب، زیرا که وجود معتدل حقیقی محال است، چنانچه در کتب مبسوطه مبین شده است. و بلور که روشن‌ترین مرکبات است مقتصد نیست به سبب غلبه جزء مائی در وی به حسب کمیت، و چون جزء ارضی در وی به حسب کیفیت است بنا بر آن به مکان ارض منجذب شده است والا جزء طبیعی مرکب جزء غالب است.

[قوله]: وقال جماعة أنّ اصول القوايس أربعة: باردٌ يابسٌ هو الارض، و باردٌ رطبٌ هو الماء، حارٌ رطبٌ هو الهواء، و حارٌ يابسٌ هو النار^۶.

[حکمای مشائین گفته‌اند که عناصر بسیط چهار است: خاک و آب و هوا و آتش، زیرا که جسم عنصری خالی نیست از کیفیت فعلی و کیفیت انفعالی. اما کیفیتین فعلیتین حرارت و برودت است، و اما کیفیتین انفعالیتین رطوبت و یبوست [است] و گفته‌اند که حرارت کیفیتی است که موجب حرکت شیء است از وسط، و از شأن این کیفیت تحلیل و تفریق است. و برودت کیفیتی است که موجب حرکت شیء است به وسط، و از شأن او تسکین و تعقید است. و حرکت از وسط و به وسط، بدان سبب در برودت کیفیت مذکور شده است که به تجربه ثابت شده است که جسم ذی حرارت مایل است از مرکز به محیط، و جسم ذی برودت مایل است به مرکز. و رطوبت کیفیتی است که جسم متکف به آن کیفیت، قبول و ترک می‌کند تشگل را به سهولت. یبوست کیفیتی است که موجب قبول و ترک تشگل است به صعوبت. پس جسم بسیط عنصری که متکف به کیفیت برودت و یبوست است ارض است. و آنکه متکف

۱. باشد (ن).

۲. شیرازی، ص ۴۱۹، س ۱۰ و ۱۱.

۳. حکم. کرین ۲، ص ۱۸۸، س ۳.

۴. حاجز است (ن).

۵. حکم. کرین ۲، ص ۱۸۸، س ۳ و ۴.

۶. حکم. کرین ۲، ص ۱۸۸، س ۶ و ۷.

به کیفیت برودت و رطوبت [است] آب است. و آن که در روی حرارت و رطوبت است هواست. و آنکه در روی حرارت و ییوست است آتش است. و به این دلیل اصول قوابس چهار باشد^۱.
[قوله]: و ضابط الرطوبة عندهم قبول التشكل و ترکیه [والانفصال] بسهولة، و ضابط الییوسة قبول هذه ترکیه بصعوبة^۲.

چنان [که] مذکور شد.

[قوله]: والحق بای هذا^۳.

یعنی حق این است که آتش عنصر ممتاز از هوا نیست به صورت مقومه، بلکه ممتاز است از هوای بر بادی^۴ حرارت و آتش حار رطب است، نه حار یابس.

[قوله]: فَإِنَّ النَّارَ أَمَّا أَنْ يَأْخُذَهَا كَمَا عِنْدَ الْعَامَّةِ... وَأَمَّا أَنْ يَأْخُذَهَا عَلَى اصطلاح آخر. فان كانت^۵ حجتهم فی اثباتها عند الفلک هو «أَنَّ الْكُتْبَةَ عِنْدَنَا قَاصِدَةٌ لِلْعُلُوِّ» فهو ضعيف، لَأَنَّ هَذِهِ النَّارَ تَنْقَلِبُ هَوَاءً فِي الْحَالِ، وَبَرْزَخِهَا لَا يَبْقَى عِنْدَ شِدَّةِ تَلَطُّفِهِ مُسْتَعْدَّةً لِلظُّهُورِ وَالنُّورِ فِيهِ، فَيَنْقَطِعُ عَنْهُ سُلْطَنَةُ الْحَرَارَةِ أَيْضاً وَبَقِيَ هَوَاءً، [[الْأَنَّهُ يَكُونُ حَارًّا]]...^۶ ولو كانت باقية ناراً أَوْ عَلَى الْحَرَارَةِ الْكُتْبَةُ فِيهَا، لَأَحْرَقَتْ مَا قَابِلُهَا عَلَى خَطِّ مُسْتَقِيمٍ، وَلَيْسَ كَذَا^۷.

بیان این کلام این است که آتش هوای سوزنده است و حار رطب است نه حار یابس، زیرا که مراد از آتش چیزی است که عوام آن را آتش می گویند^۸ و نور داخل مفهوم آتش است به نزد ایشان، و لهذا شعله ها و سرخی را که در آتش می نماید بر آتش می گویند؛ یا مراد از آتش جسم سوزنده است که نور داخل مفهوم او نباشد. و قوله «وَأَمَّا أَنْ يَأْخُذَهَا عَلَى اصطلاح آخر» اشاره به این معنی [است] و به عقیده این جماعت سموم نیز آتش است با آنکه نور ندارد. و بر هر دو تقدیر اگر حجت مشائین از برای اثبات این مطلوب که آتش ملتصق به عنصر فلک قمر است این است که ما می بینیم که آتش که به نزد ماست مایل است به بالا، این دلیل ضعیف است زیرا که آتش فی الحال منقلب می شود به هوا و شدت حرارت از او منقطع می شود، چنانچه نور منقطع می شود. و اگر حرارت او به همان صرامت می بود سقف خانه می سوخت، و التالی باطل فالمقدم مثله. و سبب صعود او حرارت فی الجملة است که در او باقی می ماند زیرا که حرارت موجب تلطف جسم است و تلطف موجب صعود، پس علت صعود

۱. اقتباس از شیرازی، ص ۴۲۰، س ۳ الی ۱۵.

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۸۸، س ۷ الی ۹: هذه بصعوبة.

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۸۸، س ۹.

۴. بریاونی (ن).

۵. کان (ن).

۶. شیرازی، ص ۴۲۱، س ۷.

۷. حک. کرین ۲، ص ۱۸۸، س ۹، الی ص ۱۸۹، س ۲.

۸. می گویند که (ن).

تَلَطَّف است نه نَارِيت.

[قوله]: و إن استدلُّوا بحركة الفلك أنَّها [تسخن] ما يجاور الفلك فيكون [هواء] متسخناً، فلا يلزم أن يكون ناراً.^۱

یعنی اگر استدلال می‌کند بر وجود نار به این که حرکت فلک موجب تسخین است، پس باید که جسم ملتصق اوشدیدالحرارة باشد، و وجود نار به این [است] که حرکت ثابت می‌شود. این استدلال صحیح نیست زیرا که از حرکت فلک لازم نمی‌آید که آن جسم ملتصق او حار یابس باشد؛ بلکه لازم آید که شدیدالحرارة باشد از اجسام دیگر.

[قوله]: و إن استدلُّوا باحراق الدخان عند الوصول الى قريب من الفلك فيحصل منه ذوات الاذنب والشَّهب فهذا^۲ خطأ لأنَّ الحرق ليس من خاصية النار، فإنَّ الحديد الحاميتة تحرق والهواء الحار شديد الحرق.^۳

یعنی اگر استدلال می‌کند به سوختن ادخنه که بالا می‌رود بر وجود آتش که ذوات الاذنب و ثواقب^۴ نجوم از آن پیدا می‌شود. این استدلال نیز خطا است زیرا که از این آنچه ثابت می‌شود این است که ملتصق فلک جسم حار است که ادخنه را می‌سوزد و از این لازم نمی‌آید که آن جسم حار یابس باشد و حقیقت هوا بوده باشد، چه هوای گرم و آهن گرم نیز سوزنده است. و از این مقدمات که مذکور شد معلوم شد که جسم حار ملتصق فلک هوای سوزنده است نه نار که آن را مشائین حار یابس می‌دانند.

[قوله]: والاستدلال بمانری في المصباح من شبه ثقبه في صنوبرتها، [[ليس بشيء]]^۵ فانَّ النَّارَيةَ كلما كانت أقوى فهي أندر على الحالة^۶ على الهواء بالتلطيف، فانَّ ضعيف عن الا-
حالة فيقوى الدخان، فما قرب من الفتيلة و نحوها تَلَطَّف، فصار هواء لقوة النَّار و بقيت معه حرارة.^۷

مراد از «شبه ثقبه» در مصباح حراست که در تحت شعله و نور می‌نماید و آن شفاف است و مراد از «صنوبرة» نار خالص است، یعنی بعضی از مشائین گفته‌اند که آنچه در مصباح شبه ثقبه [است] نار خالص است، زیرا که شفاف و محرق است، پس ثابت شد وجود نار خالص،

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۸۹، س ۲ الی ۴.

۲. فهو (ن).

۳. حک. کربن ۲، ص ۱۸۹، س ۴ الی ۶.

۴. توانی (ن).

۵. سن (ن).

۶. شیرازی، ص ۴۲۱، س ۱۶.

۷. الاحاطة (ن).

۸. النارية (ن).

۹. حک. کربن ۲، ص ۱۸۹، س ۶ الی ۱۰.

و این استدلال باطل است زیرا که می تواند بود که چیزی که در ثقبه می نماید هوا بوده باشد نه نار و احتراق و شفافیت در هوا نیز می باشد. و قوله «فان النار» الخ، بیان این است که چیزی که در ثقبه است هوای محرق است نه نار، زیرا که ناریت — یعنی حرارت — هر چند قوی تر می باشد هوای کثیر را تلطیف می کند و لطافت مناسب نور است پس نور و شعله کثیره فایض می شود از ربّ نوع بر وی، هر چند ضعیف باشد تلطیف کثیر کمتر می کند. پس دخان بیشتر می شود؛ و لهذا دخان در حطب رطب بیشتر می باشد، و در حطب یابس کمتر، زیرا که حرارت در جسم رطب قلیل الاثر و در جسم یابس کثیر التأثير می باشد، و هوائی که قریب است از فتیله و اصول شعله ها به نسبت کثرت حرارت لطیف می شود^۱ قابل نور عرضی می گردد، و چون لطافت مانع نفوذ نور بصر نمی شود بنابراین نور در وی نفوذ می کند. و سبب احتراق جسم تلاقی کثرت حرارت است که در آن هوا موجود است، پس باطل شد استدلال ثقبه مصباح بر وجود نار.

[قوله]: ثم ان هؤلاء اعترفوا بأن اليابس هو الذي لم يقبل التشكل وتركة بسهولة، وليس ما عند الفتيلة كذا بل يقبل بسهولة، وكذا ما يقرب من الفلك، فلا يفارق الهواء الا في حرارة مختلفة [في] الشدة والنقص، فهو هواء حار.^۲

یعنی آن جسم حار که قریب به فلك است [از] آن جسم که متصل [به] فتیله است ممتاز نیست از هوا به حسب حقیقت بلکه امتیاز او به حسب شدت و ضعف حرارت است. قال ـ الشّارح: [[فإن فسرت^۳ اليبوسة بعسر^۴ الالتصاق بالغير... فلا شك أن النار يابسة بهذا المعنى، لكن الهواء أيضاً كذلك. و إذا كان كل ما يلزم النار يلزم للهواء^۵ وجب أن يجعلاً عنصراً واحداً مختلفاً حرارته بالشدة والضعف]]^۶ تمّ کلامه رحمه الله.

[قوله]: وما يقال «أن النار يابسة لتجفيفها الاشياء» ليس بحسن، فإن التجفيف... إنما هو للتلطيف [والتصعيد] لا بأن تكون [هي] يابسة.^۷

مشائین گفته اند که آتش مجفف اشياءست و هر چه مجفف است یابس است، پس آتش یابس است. و کبری ممنوع است زیرا که می تواند بود که موجب تجفیف تلطیف باشند و موجب تلطیف حرارت؛ پس تجفیف حرارت باشد نه یبوست.

۱. می شود منح (ن).

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۸۹، س ۱۱، الی ص ۱۹۰، س ۱.

۳. قلت (ن).

۴. نفس (ن).

۵. النوار (ن).

۶. شیرازی، ص ۴۲۲، س ۶ الی ۹.

۷. حک. کرین ۲، ص ۱۹۰، س ۱ الی ۳.

[قوله]: فالأصول ثلاثةٌ حَاجِزٌ ومقتصدٌ ولطيفٌ.^۱

یعنی چون ثابت شد که آتش عنصر علیحده نیست بلکه طبقه‌ای از هوا است که سوزنده است، مانند زمهریر که طبقهٔ هواست و زعامهٔ برودت، پس ثابت شد که اصول عناصر سه است: حَاجِز و مقتصد و لطیف.

[قوله]: و اعلم أنَّ اللطيف ليس من شرطه كمال الحرارة، فإنَّه بعد اللطف قد تنقَلَّ فيه [[الحرارة]]^۲، فمن الماء ما هو أشدُّ حرارة من الهواء محسوسة.^۳

این عبارت به جهت دفع اعتراضی مذکور شده است که وارد می‌شود درین مقام؛ و آن این است که اگر موجب لطیف حرارت باشد لازم می‌آید که حرارت زیاده شود به ازدیاد لطف، و هرچند جسم لطیف‌تر باشد حارتر بود [و] لطیف اشدَّ سخونت بوده باشد از کثیف، و این باطل است؛ زیرا که بعضی از اجسام کثیفه اشدَّ سخونت است از اجسام لطیفه، مانند آب گرم و آهن گرم که اشد سخونت است از هوا [ی] کرهٔ زمهریر که طبقه‌ای از هواست، و او با وجود آنکه لطیف است از این طبقهٔ هوا که متصل ارض است، سردتر است از این. و جواب [این است] که ازین عبارت^۴ که حرارت موجب تلطیف است لازم نمی‌آید که کمال حرارت شرط لطافت بوده باشد، تا این اعتراض کرده شود که هرچند لطافت بیشتر باشد حرارت نیز بیشتر بود؛ زیرا که بعضی از این لطیف ازین قبیل است که حرارت در وی به غایت قلیل است، چنانچه مشاهده می‌شود که بعضی از میاه اشد سخونت است از بعضی هوا، و [[لهذا] هوای قریب به ارض احرر است از هوای زمهریرت مثلاً، به سبب انعکاس^۵ اشعهٔ کواکب، و هوای زمهریرت ابرد است از جمیع طبقات هوا به سبب اختلاط با بخرهٔ بارده و بعد از مسخّن که حرکت فلک و انعکاس^۶ اشعه است]].

[قوله]: وإن سُمِّي ما اشتدَّ من الهواء حرارته ناراً فذلك مسكُم جوازه، فيكون اللطيف منقسماً الى قسمين باعتبار شدّة كیفیّة واحدة وضعفها.^۷

ظاهر است و احتیاج [به] بیان ندارد.

[قوله]: و قول القائل «لو كانت النار حارة رطبة لكانت هوا، فما طلبت موضعاً أعلى بل وقفت عنده» كلامٌ غير مستقيم. فإنَّ للخصم أن يقول «[أَنَّ الهواء] كلما اشتدت حرارته اشتدَّ

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۹۰، س ۴ و ۵.

۲. شیرازی، ص ۴۲۳، س ۲.

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۹۰، س ۶ و ۷.

۴. عبارت تا (ن).

۵. انفکاک (ن).

۶. انفکاک (ن).

۷. اقتباسی از شیرازی، ص ۴۲۳، س ۴ الی ۷.

۸. حک. کرین ۲، ص ۱۹۰، س ۸ الی ۱۰.

ارتقاؤه لا لأن له حينئذ حقيقة أخرى...» و ما عند الفلك يقول [الخصم] أنه يتسخن بحركة الفلك.^۱

شیخ ابوعلی سینا در مصنفات خود گفته است که اگر آتش حار رطب بوده باشد، و ظاهر حقیقت او مغایر حقیقت هوا نباشد پس جزء او جزء هوا بوده باشد. و ظاهر است که جزء آتش فوق جزء هوا است، پس معلوم شد که حقیقت آتش غیر حقیقت هواست. و مصنف می‌فرماید که این کلام مستقیم نیست زیرا که گنجایش دارد که گفته شود که موجب ارتقاء^۲ او لطافت اوست، و موجب لطافت کثرت حرارت است، پس ارتقاء او نه از آن جهت است که او را حقیقت دیگر است غیر حقیقت هوا؛ بلکه از آن جهت است که او را لطافت دیگر حاصل شده است، و آنچه قریب به فلك است هوای فلك مسخن است به حرکت فلك، نه عنصر دیگر است.

[قوله]: والهواء ينقلب ماء كما ترى [مما يركب] الطاسات المكبوبة على الجمء من القطرات، ولا يتصور أن تكون للرشح^۳، فتعين أن تكون هواء صار بشدة البرد ماء.^۴

چون فارغ شد از اثبات حقیقت و تعداد عناصر، اراده کرد [به] بیان انقلاب بعضی را به بعضی که آن را کون و فساد می‌گویند؛ و الاً به تغییر صورت جوهری است به مذهب مشائین که قائل به وجود صورت نوعیه اند؛ بیشتر کیفیت واقع می‌شود به مذهب اشراقیان که به صورت جوهری قائل نیستند، چنانچه در «مقاله سیوم» از «قسم اول» این کتاب مذکور شده است^۵ و مراد از «طاسات مکبوبة برجمد» طاسی است که بر ژاله و برف می‌پوشند و بر ظاهر طاس قطرات ظاهر می‌شود؛ و این قطرات از ترشح ژاله و برف نیست از داخل به ظاهر طاس، زیرا که اگر ترشح ممکن باشد از آب گرم ترشح اولی باشد، به سبب لطافت و سرعت خروج او، والوجود یکذب. پس ثابت [شد] که قطرات همان هوای متصل ظاهر طاس است که از جهت شدت برد منقلب به آب شده است. و أيضاً منقول است که در بعضی از کوهستانها مشاهده شده است که بعضی اوقات بدون وجود ابر باران باریده است، زیرا که بر هوای آن موضع برودت غالب شده است و آن هوا منقلب شده است به آب.

[قوله]: والماء صيرورته هواء تُشاهد من [تحلل] الابخرة^۶ [المرتفعة من الاجسام الرطبة كالماء والطين]^۷.

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۹۰، س ۱۱، الی ص ۱۹۱، س ۱.

۲. ارتفاع (ن).

۳. تری علی (ن).

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۹۱، س ۱۳، الی ص ۱۹۲، س ۲.

۵. ر. ک. حک. کرین ۲، ص ۸۰، س ۱۶، الی ص ۸۴، س ۹.

۶. حک. کرین ۲، ص ۱۹۲، س ۶.

۷. اقتباس از شیرازی، ص ۴۲۶، س ۷.

به تأثیر آتش و التّار مانند بخارهای مرتفعه از آب یا شیر جوشانیده که آب منقلب به هوا می‌شود، لهذا در اجزای آن جسم رطب که آب یا شیر و امثال آن باشد بعد از مدّت مدید تقلیل ظاهر می‌شود.

[قوله]: «وانقلاب الماء أرضاً يرى من استحجار المياه في الجبال»^۱

چنانچه در مزارع که قریب به بر است آب سنگ می‌شود.

[قوله]: «وانقلاب الهواء ناراً ذات نورية يرى في [القدح و] التفاحات»^۲

مانند کوره حدّادین که هوای آن منقلب به آتش می‌شود، و اگر جسم ذی دهئیت در آن انداخته شود البته نور و شعله ظاهر می‌شود، چنانچه به تجربه ثابت شده است.

[قوله]: «و اذا صحّ انقلاب احدالعنصرين الى الآخر [يجب انقلاب الاخر] اليه، والا

كان في الادوارالغير المتناهية لم يبق شيء من ذلك»^۳

یعنی اگر انقلاب عنصرین مذکورین از طرفین نبوده باشد نظام عالم ترکیب باطل می‌شود، زیرا که ادوار غیرمتناهی و مقدار عالم عناصر متناهی است. و نار را به اعتبار نوریت این جا به عنصر علیحده تعبیر کرده است والا حقیقت نار و هوا هردو حارّ رطب است، چنانچه مذکور شد. پس هوائی که استعداد قبول نور عرضی حاصل کرده است آن را نار گفته است، ولا مشاحة فی الاصطلاحات. و اما انقلاب ارض به آب مانند بعضی احجار است که به حیل اکبری آب می‌شود. اما انقلاب نار به هوا مثل شعله های آتش است که هوا می‌گردد. مصنف قدّس سره، در «تلویحات» فرموده است: «وانقلاب الماء أرضاً يرى في بعض المواضع مياه تتقاطر فتحجرّ والعجب أنّها إن أخذت قبل الوصول الى الارض لم يتحجرّ، فهي بخاصية في تلك الارض اذ فيها قوة معدنية شديدة التأثير في الحجر وربما يكون باطنه فتظهر بالزلازل و إن صحّ انقلاب بعض الناس حجراً كما يرى في بلادنا اشخاصاً و صوراً مشاكلة للانسان... و على قرب من قرينتنا سهرورد اشباح على هيئات رجال و نساء و بهائم و اطفال و اثاث بيوت يكاد يغلب على الطين، أنّها [كانت] قوالب انسية وما يشبه بها فهي لمثل هذه القوة [التي] قد يظهر على قوم قد غضب الله عليهم»^۴ هذا كلامه، قدّس سره. و از این کلمات ظاهر شد که چنانچه کون و فساد در بسائط عنصری واقع می‌شود در مرکبات نیز به اقتضای اوضاع افلاک به وقوع می‌آید، كما نقل عن قرب سهرورد.

[قوله]: «فنسبة الحامل اليهما سواء»^۵

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۹۲، س ۷ و ۸.

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۹۲، س ۸ و ۹.

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۹۲، س ۹ الی ۱۱.

۴. سهروردی، تلویحات، الفن الثاني، نسخة خطی، برلین، برگ ۵۵ و، س ۳ الی ۱۱.

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۹۲، س ۱۲.

و چون انقلاب بعضی عناصر به بعضی ثابت شد، پس معلوم شد که یک ماده مشترک است در جمیع عناصر؛ چه از قوه به فعل آمدن بدون ماده ممکن نیست، و نسبت آن ماده به کیفیت مُخلَعه و کیفیت طَبه مساوی است؛ و آن ماده را مشائین جوهر بسیط می‌دانند، و هیولی می‌نامند و اشراقیان جسم مطلق و مقدار می‌گویند و حامل می‌خوانند. و چون نسبت آن بذاته به کیفیتین مساوی است، پس علت خلع یک کیفیت و لبس کیفیت دیگر غیر آن ماده خواهد بود، البته.

[قوله]: وَالنَّارُ ذَاتُ النُّورِ شَرِيفَةٌ لِنُورِ تَبَاهَا.^۱

زیرا که نسبت نوریت مشابه عالم اعلی است، و لهذا مشائین که او را عنصر علیحه می‌داند اسطقس اسطقسات گفته‌اند؛ یعنی اصل اصول.
[قوله]: وَهِيَ الَّتِي اتَّفَقَتِ الْفِرْسُ عَلَى أَنَّهَا طَلَسُم «اردیبهشت» و هو نور قاهر فایض^۲ لها.^۳

اگرچه از ظاهر این عبارت مصنف این چنین معلوم می‌شود که آتش عنصر علیحه بوده باشد، زیرا که سابقاً مذکور شده است که عناصر اربعه را ارباب انواع است از عقول؛ و اگر رب نوع هوا بعینه رب نوع آتش در این مقام باشد، بعد از ذکر آتش بیان رب نوع هوا معقول نیست؛ ولیکن مراد از آتش در این مقام نور عرضی [است] که فایض می‌شود بر جسم؛ و آن جسم که قابل آن نور است تا استعداد قبول آن نور در وی بوده باشد، رب نوع او «اردیبهشت» است؛ و چون آن استعداد باطل می‌شود آنرا، اردیبهشت نیز از وی مرتفع می‌شود، پس اردیبهشت رب نوع آن نور است که بر جسم قابل آن نور از اردیبهشت فایض می‌شود. و از این بیان ظاهر شد که از کلام مصنف لازم نمی‌آید که حقیقت آن جسم قابل نور که آن را مجازاً آتش می‌گویند غیر حقیقت هوا بوده باشد.

[قوله]: فَهَذِهِ الْأَشْيَاءُ يَنْقَلِبُ بَعْضُهَا^۴ إِلَى بَعْضٍ، فَلَهَا هَيُولَى مُشْتَرَكَةٌ^۵ [[لَبْسِيطَةً]].^۶

یعنی چون ثابت شد انقلاب عناصر به بعضی، پس معلوم شد که یک ماده شامل جمیع عناصر است که او قابل کیفیات اربعه است؛ زیرا که ابطال و انعدام جسم بسیط عنصری محال است، چنانچه سابقاً در «فصل اول» از «مقاله سیوم» مذکور شده است.^۷ و خروج از قوه به فعل بدون وجود ماده مشترک ممکن نیست، بالضرورة. و آن ماده را مشائین جوهر بسیط می‌گویند

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۹۳، س ۱.

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۹۳، س ۱ و ۲.

۳. بعثتها (ن).

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۹۳، س ۲ و ۳.

۵. شیرازی، ص ۴۲۸، س ۱.

۶. ر. ک. حک. کرین ۲، المقالة الثالثة: الفصل الثالث: «حکومة» سوم، ص ۷۴.

و اشراقیان برزخ می‌نامند، چنانچه می‌فرماید:

[قوله]: والهيولى هو البرزخ: نقول له فى نفسه برزخاً و بالقياس الى الهيئات «حامل» و «محل» [و] بالقياس الى المجموع... هذا على اصطلاحنا نحن.^۱

در «مقاله سیوم» از «قسم اول» کتاب ابطال کرده است مذهب مشائین را^۲ و گفته است که هیولی ماده است که او را جسم مطلق می‌گویند می‌نفسه، بدون اعتبار امر دیگر؛ و «حامل» می‌گویند به اعتبار عرض که عبارت از مقدار است؛ و «محل» می‌نامند به اعتبار مجموع جسم و عرض. و تأکید به لفظ «نحن» بدان سبب واقع شده است که آنچه در هیولی مذکور شد به اصطلاح حکمای اشراق است نه حکمای دیگر.

[قوله]: و هيولى الافلاك غير مشتركة، اى هيئات برازخها الثابتة لا تفارقها و مجموعها لا يتبدل.^۳

یعنی چون تغییر در مقادیر ممتنع است و افلاک قابل کون و فساد نیست، پس هیولی افلاک مشترک نیست، بلکه هر کدام از افلاک را هیولی علیحده است.

[قوله]:

فصل^۴

در این فصل بیان می‌کند که انتهای جمیع حرکات به انوار جوهری یا عرضی [است].

[قوله]: ولك أن تعلم أن الحركات كلها سببها الأول... إنا نور مجرد مدبر كما للبرازخ العلوية والانسان وغيره، وإما الشعاع الموجب للحرارة... كما يشاهد من الابخرة والادخنة.^۵

مراد از «غیره» حیوانات دیگر غیر از انسان [است] که به مذهب مصنف مدبر جمیع ابدان حیوانات انوار مدبره اسفهبیده است. [و] مراد از «شعاع» نور عرضی است. و «ابخره» آن است که از جسم رطب مرتفع شود. و «ادخنه» آن است که از جسم یابس مرتفع شود. و ارتفاع جمیع ابخره و ادخنه به تسخین است، و تسخین به سبب وصول شعاع شمس به ارض؛ و ابخره و ادخنه موجب حصول کائنات جو است.

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۹۳، س ۳ الی ۵.

۲. ر. ک. حک. کرین ۲، ص ۷۴.

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۹۳، س ۵ و ۶.

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۹۳، س ۸.

۵. الاول النور (ن).

۶. حک. کرین ۲، ص ۱۹۳، س ۱۱ الی ۱۳.

[قوله]: و اعلم أنَّ حركة الحجر الى أسفل ليست بمجرّد طبعه، اذ لو كان في حيزه الطبيعي ما تحرّك بل تبتنى على القسر. والفاستمرّ ما أن ينتهي الى نور «مجرّد مدبر»، أو أمر ما معكّل بحرارة توجهه.^١

جواب سؤال مقدّر است، و سؤال این است که جمیع حرکات اگر از نور بوده باشد (و ظاهر است حرکت حجر که از فوق به تحت می آید) نیز باید که از نور مجرّد یا شعاع بوده باشد. و ظاهر است که این حرکت طبیعی است، و در حرکات طبیعی بدون طبیعت شیء امر دیگر را دخلی نیست. جواب این است که حرکت حجر که از فوق به تحت می آید نیز از انوار است، زیرا که انتقال جسم از حیز طبیعی بدون قاسر^٢ ممکن نیست. و قاسر یا انسان است که سنگ را به جانب بالا انداخته یا چیزی است که معکّل است به حرارت که موجب او است، زیرا که حرکت بدون حرارت ممکن نیست. و چون حرارت بدون نور حاصل نمی شود پس علت حرکت حجر از حیز طبیعی بدون نور ممتنع است، البته.

[قوله]: و نزول الامطار أيضاً لهذا^٣.

[یعنی سبب نزول باران و برف و ژاله [و] امثال آن نیز از نور عرضی است، زیرا که سبب وجود جمیع کائنات جو ابخره و ادخنه است، و سبب وجود ابخره و ادخنه شعاع نیر اعظم است].^٤

[قوله]: فإنّ ما يتلطف من الأشياء اليابسة عندنا و يتصاعد هوالدخان، و ما يتصاعد من الرطب المتلطف هوالبخار، و سبب ذلك الحرارة، فيرجع [[كلها]]^٥ الى التّور أو [الى] حركة معكّلة بنور مجرد أو عارض.^٦

قوله «الى التّور» اشاره به حرکت ارادیّه است. و قوله «به نور مجرد» اشاره به حرکت حجر است لیتقل. و قوله «عارض» اشاره به حرکت مطر و ثلج و امثال آن است. و اقول ولما كانت علة وجود الانوار العرضية، أيضاً جوهرية، لما مرّ في «المقالة الاولى» من هذا القسم أن المعطى للانوار العارضة جواهر عقلية مجردة. فثبت أن علة جميع الحركات انوار جوهرية مجردة. و هذا هو الحق المطابق لما انكشف لارباب القلوب و اصحاب المشاهدات.

[قوله]: ثمّ اذا غلب البرد على البخار فينحدر ماء. وليس انحداره الا بناء على تحريك

١. حک. کرین ٢، ص ١٩٤، س ١ الى ٣.

٢. قاصر (ن).

٣. حک. کرین ٢، ص ١٩٤، س ٣ و ٤.

٤. اقتباس از شیرازی، ص ٤٢٨، س ١٨، الى ص ٤٢٩، س ٢.

٥. شیرازی، ص ٤٢٩، س ٥.

٦. حک. کرین ٢، ص ١٩٤، س ٤ الى ٦.

حرارة على ما يشاهد في الحمامات من صعود قطرات.^۱

یعنی سبب وجود باران این است که بخار متصاعد که به طبقه زمهریریت می رسد از غایت برودت آن منجمد و متکاثف می شود، و تکاثف موجب ثقل است. و چون در اصل اجزای بخار رطوبت بوده است بنا بر آن متقاطر می شود. و چون موجب وصول بخار به طبقه زمهریریت حرارت است، و موجب تکاثف وصول به طبقه زمهریریت، و غلبه برودت موجب نزول ثقل است — که از تکاثف لازم آمده است — پس موجب نزول در حقیقت حرارت است، چنانچه در حمامات مشاهده می شود که به سبب کثرت حرارت ابخره متصاعد می شود. و چون هوای سقف حمام بارد است بنا بر آن بعد از وصول بخار به آن متقاطر می شود. و مراد از صعود قطرات صعود ابخره است و به اعتبار ما یؤول قطرات گفته است، مجازاً.

[قوله]: وما يتكاثف على الجو من الأبخرة يصير سحاباً، و ينحبس فيه الدخان... و تقلقل... يُسمى الرعد.^۲

ابخره غلیظه که جمع می شود و متکاثف شده ابر غلیظ می گردد، [و] چون دخان متصاعد به آن ابر می رسد منحبس می شود و متکاثف شده در آن ابر به قوت تمام اجزای ابر را خرق می کند تا صعود نموده به طبقه ناریه برسد. [[بنا بر آن اجزاء بر حرکت عنف می کند و این دخان متقلقل می شود و از آن حرکت عنف و تقلقل دخان تمزیق عنف حاصل می شود [و] از آن تمزیق صوت عظیم حادث می شود و آن صوت رعد است، و نور سریع الزوال که قبل از شنیدن این صوت دیده می شود برق است، و آن به سبب اشتعال آن دخان است بعد از وصول به کره نار، از جهت دهشت که در آن دخان بوده است. و وجه شنیدن صوت رعد بعد از دیدن برق این است که صوت را حرکت هوا و وصول آن به صماخ ضروری است و حرکت دفعه ممکن نیست، بلکه زمان متناهی باید، به خلاف اشتعال دخان که دفعه^۳ است. و لهذا حرکت دق قصار دیده می شود قبل از سماع صوت دق^۴.]

[قوله]: وقد ابتنى على الحرارة.^۵

یعنی و چون وجود رعد مبتنی بر حرارت و وجود حرارت مبتنی بر شعاع است، پس وجود رعد مبتنی بر شعاع است، و چون وجود حرارت شعاع مبتنی بر نور عرضی، و وجود نور عرضی مبتنی بر نور جوهری است که علت فاعلیه او است، پس وجود رعد مبتنی بر نور جوهری است،

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۹۴، س ۶ الی ۸.

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۹۴، س ۸ الی ۱۰.

۳. دفعی (ن).

۴. اقتباس از شیرازی، ص ۴۲۹، س ۱۲ الی ۱۶.

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۹۴، س ۱۰.

و لهذا حقّ، جل جلاله در قرآن مجید فرموده: «و یَسِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ»^۱ چه مراد از رعد نور قاهر است که عکّت فاعلیّه نور عرضی است — که موجب وجود رعد است — و وجه تخصیص تسبیح به رعد این است که چون عوام خلایق به غیر از تسبیح لسانی چیز دیگر نمی دانند و از کائنات و حوادث دیگر که در جوّ پیدا می شود صوت ظاهر نمی شود، بنابراین فرموده است که رعد تسبیح می کند، یعنی رعد و امثال او از کائنات جوّ، زیرا که عکّت فاعلیّه جمیع حوادث انوار قاهره عقلیه است که شارع، علیه السلام، از آن انوار به لفظ ملائکه تعبیر فرموده است.

[قوله]: وقد یفصل الدخان ناراً، [[کمانع... فیشتعل]]^۲ وکان منه الصّواعق و

غیرها.^۳

[[یعنی بعضی اوقات از دخان ذی دهنیه کثیف متصاعد که از سحاب نزول می کند به ارض، به سبب منع نمودن امر مانع از تصاعد و وجود ثقل در ماده آن دخان، حاصل می شود صواعق و شهب و ذوات الاذنب و امثال آن، زیرا که اگر آن دخان به غایت کثیف بوده باشد و در کره ناریه، سوخته، به ارض می رسد آن را صاعقه می گویند. و صاعقه دو قسم است: یکی آن که در غایت احتراق بوده باشد، حتی که به هر کدام از مرکبات که برسد او را بسوزد، چنانچه بعضی اوقات حیوانات بحری را نیز هلاک می کند و کوه را پاره پاره می کند؛ و دوم آن که در غایت احتراق نبوده باشد و آن صاعقه بعضی اشیاء را سیاه می گرداند، چنانچه به تجربه رسیده است که طلا و نقره را مانند آهن سیاه می کند و بعضی از نباتات را می سوزد و بعضی از حیوانات را هلاک می گرداند، و اگر آن دخان به غایت کثیف و ثقیل نباشد^۴ به سرعت متلفّش شده، منقلب می شود به نار به سبب لطافت ماده؛ و چون نور او به سرعت زائل می شود، [زمانی] که منطفی شده است آن را شهب می گویند، و اگر به سرعت منقلب نشود به نار، بلکه زمان طویل باقی ماند از جهت کثافت ماده و حرکت بکند به نار (حرکت دوریه به موافقت فلک) آن را کواکب ذوات الاذنب می گویند، و این کواکب به صور مختلفه ظهور می کند به اقتضای اوضاع فلک، و گاه باشد که مدت یک ماه بلکه بیشتر آن کواکب باقی می ماند، از جهت غایت کثافت ماده و از همین دخان نازل قوس قزح و انواع الوان در هوا ظاهر می شود]]^۵ و چنانچه در «شرح حکمت عین» نقل کرده شده است که: «بعد از زمان عیسی، علیه السلام، در ناحیه قطب شمال آتش مضطرب ظاهر می شد و تا مدت یک سال آن آتش باقی بود و در همان ایام

۱. قرآن مجید، سوره ۱۳، آیه ۱۴.

۲. شیرازی، ص ۴۲۹، س ۱۹، الی ص ۴۳۰، س ۱.

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۹۴، س ۱۰ و ۱۱.

۴. نباشد و (ن).

۵. اقتباس از شیرازی، ص ۴۳۰، س ۱ الی ۱۷.

چون نه ساعت از روز می گذشت به نوعی تاریک [می] شد که تا وقت غروب آفتاب اصلاً چیزی دیده نمی شد و در عین این تاریکی مانند خس، سوخته و خاکستر از هوا به ارض می رسید.^۱ این و امثال این به سبب ماده دخان کثیف سوخته حادث می شود.

[قوله]: والدخان اذا ضربه البرد يثقل فهبط اورجع^۲ لدفع مجاور الفلك الدائر لموافقته من القوابس... متبدأ، كان منه الرياح^۳.

یعنی سبب وجود ریح این است که دخان متصاعد که به طبقه زمهریر رسیده اکتساب برودت می کند، ثقیل می شود و هبوط می کند؛ [یا] ثقیل می شود و دفع نمودن هوای حار [را] که مجاور افلاک است این دخان، « متبدأ »، — یعنی متفرقاً الی جهات مختلفه — [متفرق می شود]، زیرا که چون این دخان از آن طبقه مدفوع می شود به جهات مختلفه متفرق می گردد، و هوای ساکن متحرک می شود. و بعضی اوقات ریح به سبب حرکت هوای متخلخل حادث می شود. و بعضی اوقات به سبب نزول سحب ثقیل حادث می گردد. این است اسباب وجود کائنات جو و مأخذ این اسباب حدس صحیح است و احتمال دارد که بعضی اوقات این حوادث به اسباب دیگر پیدا می شده باشد؛ زیرا که از دریافتن این اسباب به حدس لازم نمی آید که از برای حدوث این حوادث اسباب دیگر نباشد.

[قوله]: والسبب الأول في هذه الاشياء أيضاً الحرارة^۴.

و چون سبب حرارت نور است پس سبب اول این اشیاء نور است.

[قوله]: حركة المياه... وانفجارها من العيون إنما هو لا بخرة^۵ محققة^۶.

حال است ای فی حال الاحتقان. و بیان این کلام این است که ابخره غلیظه در باطن ارض حاصل می شود، و متکاثف می گردد، به سبب برودت مزاج ارض، و چون رطوبت در ماده ابخره موجود است بنابراین منقلب می شود به آب؛ و اگر منافذ ارض به سبب کثرت برودت هوا مسدود شده باشد و این ابخره قوت گیرد و اجزای ارض را از یکدیگر جدا کند، زلزله حادث می شود؛ الا آب از منافذ بدون زلزله جاری می گردد. و همچنین جذرومد دریا نیز [به] سبب نور عرضی است که در ایام زیادتی نور ماه آب زیاده می شود، و در اوقات کمی نور کم می گردد.

[قوله]: وسبب الابخرة سابق^۷.

۱. ر. ک. دبیان کاتبی، شرح حکمة العین، به تصحیح جعفر زاهدی، از انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۳: القسم الثاني، «المبحث الثاني من المقالة الرابعة في الانوار العلوية والسفلية» ص ۵۷۷، س ۱۲ الی ۱۵.

۲. راجعاً (ن).

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۹۴، س ۱۱ الی ۱۳.

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۹۴، س ۱۳ و ۱۴.

۵. من الابخرة (ن).

۶. حک. کرین ۲، ص ۱۹۵، س ۱ و ۲.

۷. حک. کرین ۲، ص ۱۹۳، س ۳.

یعنی سبب وجود جمیع امور مذکوره ابخره و ادخنه است و سبب ابخره و ادخنه حرارت اشعه کوکبه است، پس سبب اصلی این اشیاء حرارت اشعه کوکبه است، و هوالمطلوب. و صاحب «دانشنامه» اسباب بعضی از امور غریبه حوادث را به تفصیل بیان کرده است و در این کتاب به عبارت نقل کرده می‌شود تا ظاهر شود که جمیع حوادث از نور است و آن این است: «در سبب برآمدن آواز از زمین و بیرون آمدن باد و آتش از درون زمین. اما سبب برآمدن آواز زمین این است که چون ماده ابخره و ادخنه — که در زمین محقق و محتبس گشته است و در وی پیچیده و غلیظ شده است — گاهی در اجزای زمین حرکت کند، از مصادمت و مقاومت بخار و دخان به یکدیگر آواز از زمین برآید و این آواز اکثر در وقت پیدا شدن زلزله شنیده می‌شود؛ و گاه باشد که بعد از زلزله زمین مشق می‌شود و آوازهای عظیم حادث می‌گردد. و این به منزله رعد باشد بر هوا. اما سبب بیرون آمدن باد از زمین این است که چون ماده دخانی [که] در زمین محقق و محبوس شده است بسیار بود و آغاز حرکت بکند در زمین، و منفذ [و] شکافی در آن موضع یافته شود، پیوسته آن دخان از آن شکاف بیرون آید و در حال جوهر هوا شود؛ و این صورت در ولایت بدخشان واقع است و در ولایت ترکستان و پارس نیز هست، به روایت راویان. و گاه باشد که آن دخان که از آن شکاف بیرون [آید آتش باشد؛ و سبب بیرون] آمدن آتش از زمین آن بود که ماده دخانی که محقق بود، در آن دخان، دهنیه و دسومت و چربی بوده باشد و حرارت او بسیار بود؛ [که] چون حرکت نماید و به قوت تمام موضعی از زمین را بدراند و بیرون آید، از شدت آن حرارت در آن دخان زیاده گردد و آتش شود و شعله زند؛ و این به منزله برق بود در هوا؛ و اگر این ماده دخانی لطیف بود شعله که در آن پیدا شود بیشک^۲ غلیظ نباشد، [و] مانند نور بر هوا شود. باین دانست که بسیار باشد که بی آنکه شکافی در زمین پیدا شود از زمین‌هایی که کاواکی در آن رسم می‌باشد — مثل گورستان و غارها — همین روشنایی که به نور مانند باشد ظاهر می‌شود. خلاصه، که در اجزای این نوع از زمین ماده گوگرد و نفت بوده باشد و در نظرها چنان نماید که از آن موضع نور می‌تابد.»^۳ تا این جا کلام صاحب «دانشنامه» است. و ازین بیان ظاهر شد که نورهایی که در بعضی گورستانها مشاهده می‌شود و ابلهان آن را حمل بر کرامات صاحب قبر [می‌کنند، از این قبیل است.] و در هندوستان در کوهستان مکرکوت که از لاهور صد کرده است موضعی [است] که لایزال آتش از آنجا بیرون می‌آید. و موضع دیگر است که باد از آنجا بیرون

۱. منف (ن).

۲. بیک (ن).

۳. ابن سینا، دانشنامه علائی، طبیعات، تصحیح سید محمد مشکوة، کتابفروشی دهخدا، چاپ دوم، بهمن ماه ۱۳۵۳، در جستجوی مطلب فوق کوشش شد لیکن در نسخه یاد شده اثر از مطلوب نیافتیم. به نظر می‌رسد که هروی نسخه خاصی از دانشنامه را در اختیار می‌داشته است. (م).

می‌آید و این هردو موضع را مشرکان هنود به‌شومی جهل قبله عبادت خود ساخته‌اند و هر سال از اماکن بعیده به زیارت آن هردو موضع می‌آیند، و مردمی که به آن محل رسیده‌اند به فقر، ملاقات نموده‌اند احوال آنجا، و [از] اعمال شنیعه که هنود در آن محال می‌کنند خبر داده‌اند. و بعضی اوقات زلزله — به سبب انشقاق ارض از ماده دخانی و وجود وهدات در موضع انشقاق و افتادن مافوق ارض در آن وهدات — حادث می‌شود. و بعضی اوقات به سبب سقوط قتل جبال به سبب شدت مطر پیدا می‌شود، چنانچه امیرسیدشریف جرجانی در «شرح مواقف» گفته است: «ربما فويت المادة على شق الارض فتحدث اصوات هائلة ثم إن دفع هذا الشيء في بلدة جعل عاليها سافلها. و ربما كان في موضع الانشقاق وهدات فيسقط مافوق الارض في تلك الوهدات و قليلا ما تزلزل الارض بسقوط قتل الجبال عليها متواتر المطر و شدته»^۱ تم کلامه. و از این کلمات معلوم شد که سرنگون شدن بعضی شهرها نیز به سبب ایخره و ادخنه است چنانچه در قرآن مجید از بلاد قوم لوط، حق تعالی، خبر داده است، كما قال جل جلاله: «وجعلنا عاليها سافلها»^۲ الاية. این اصلا منافات ندارد به آنکه ملائکه آن شهرها را سرنگون کرده‌اند، زیرا که علت‌های علل جمیع حوادث به انوار قاهره بلکه به نور الانوار است.

[قوله]: والحركات في البرازخ العلوية وإن كانت معدة للاشراقات، إلا أن الاشراق من الانوار القاهرة، والمباشر للحركة التور المدبر، فالعلة هناك التور المجرد مع التور السانح.^۳ این عبارت از برای دفع توهمی مذکور شده است؛ و آن این است که سابقاً مذکور شده است که حرکات فلکیه موجب حصول اشراقات است بر نفوس افلاک. این منافی این است که جمیع حرکات از نور بوده باشد والا دور لازم می‌آید. جواب این است که حرکات برازخ علویه موجب استعداد قبول اشراقات ذوات انوار قاهره است، و محرک اجرام افلاک نور مدبر است تا دور لازم نیاید.^۴ علت فاعلیه اشراقات است نفوس افلاک را از نور قاهره، نه موجب حصول اشراقات است به سبب ورود اشراقات عقلیه، پس علت حرکات افلاک نور مدبر است به اشراقات عقلیه.

[قوله]: والحركة أقرب الى طبعه الحيوة [و] التورية، اذ هي مستدعية للعلة الوجودية التورية بخلاف السكون فإنه عدمي، فيكفيه عدم علة الحركة.^۵ مشعر است به این معنی که علت وجودات نور است نه سکون که عدم حرکت است.

۱. میرسیدشریف جرجانی (۷۴۰-۸۱۶) شرح مبسوطی بر مواقف عضدالدین ایچی نگاشته است.

۲. قرآن مجید، سوره ۱۱، آیه ۸۴.

۳. حکم. کرین ۲، ص ۱۹۵، س ۴ الی ۶.

۴. آیه (ن).

۵. حکم. کرین ۲، ص ۱۹۵، س ۶ الی ۸.

۶. و (ن).

[قوله]: فالسكون لما كان عديمًا، فهو مناسب للظلمات الميته^١.

یعنی برازخ میته که حیات نداشته باشد.

[قوله]: فلولا نور قائم أو عارض في هذا العالم ما وقعت حركة اصلا^٢.

مراد از «نور قائم» نور مجرد جوهری قائم به ذات است. و مراد از «نور عارض» نور عرضی قائم به غیر است. یعنی از جمیع مقدمات مذکوره معلوم شد که اگر انوار جوهریه در عرضیه موجود نباشد اصلا، در عالم انوار موجود نباشد، [پس] عالم اجسام موجود نتواند بود زیرا که از عدم نور عدم حرکت لازم می آید، و عدم حرکت سکون است، و سکون «ظلمات میته» است پس از عدم نور عدم حیات لازم آید، و عدم حیات [را] موجب [می شود] زیرا که عدم برزخ او است، و هوالمطلوب.

[قوله]: فصارت الانوار علّة الحركات والحرارة، والحركة والحرارة كلّ منهما مظهر للثور لا أنّهما علتاه [بل] تُعدّان القابل لان يحصل فيه نور من الثور القاهر الفاض لجوهره على القوابل المستعدة [ما يليق] باستعدادها^٣.

پس ثابت شد که انوار علت حرکت و حرارت است، و حرکات حرارت علت معدّه قابل است نه علت فاعلیه؛ بلکه حرکات و حرارت ماده قابل را مستعد قبول نور از انوار قاهره می کند، و بعد از حصول استعداد در قابل به حرکات فلکیه و حرارت مستفاده از اشعه کوبه فیاض می شود از نور قاهر به حسب استعداد و فیوض و انوار عرضیه.

[قوله]: واما الثور فيوجد هما ويحصلهما بسنخه^٤.

یعنی نور جوهری موجد و محصل حرکت و حرارت است به اصل نور. و «السنخ» بالخاء المعجمه هو الاصل، و مراد به اصل نور ذات نورانی او است.

[قوله]: والثور فياض لذاته، فعال لماهيته، لا يجعل جاعل^٥.

یعنی علت فیضان انوار عرضیه از نور قاهر ذات اوست نه غیر، زیرا که نور قاهر لذاته فیاض و ذهاب است لا بعرض و فعل او لماهیته است نه از علت دیگر، ازلا و ابدآ فیوض لایتناهی بر مواد قابل از روی کمال نور و سرور که لازم ذات اوست اشارت می کند.

[قوله]: واما اشعة الكواكب فعلتها الكواكب^٦.

یعنی علت معدّه اشعه کواکب است نه علت موجد، زیرا که علت موجد قاهر است که

١. حک. کرین ٢، ص ١٩٥، س ٩ و ٨.

٢. حک. کرین ٢، ص ١٩٥، س ٩.

٣. حک. کرین ٢، ص ١٩٥، س ١٠ الی ١٢.

٤. حک. کرین ٢، ص ١٩٥، س ١٣.

٥. حک. کرین ٢، ص ١٩٥، س ١٣ و ١٤.

٦. حک. کرین ٢، ص ١٩٥، س ١٤.

چون در وقت مقابله کوکب به جسم کثیف استعداد حصول نور از نور قاهر در وی پیدا می شود بنا بر آن از نور قاهر نور عرضی بر وی فائض می شود و آن نور عرضی را «شعاع کوکب» می گویند.

[قوله]: والتَّوَرَاتَمَّ له في نفسه أن يكون علة.^۱

«نور تام» که عبارت از نور عرضی است که فایض شده است بر ذات کوکب علت معده شعاع است.

[قوله]: و لَمَّا^۲ وجب بالمثلث... مع كونه هيئة [[ظلمانية]]^۳ فكذلك لا يستبعد أن يكون نور عارض^۴ يوجب نوراً عارضاً علي شرايط.^۵

و چنانچه مثلث که عرض ظلمانی است موجب زوایای ثلاثه است که آن نیز ظلمانی است، همچنین می تواند بود که نور عارض — که آن نور کوکب است — موجب نور عارض دیگر — که آن اشعه کوکب است — بوده باشد. و قوله «علی شرائط» اشاره به مقابله کوکب به جسم کثیف و عدم حجاب بینهما و امثال آن است. و مراد از «نور کوکب» نور عرضی است که فایض می شود بر ذات کوکب. و مراد از «اشعه» نور عرضی است که بعد از مقابله کوکب به جسم کثیف در عالم عنصری پیدا می شود؛ و نور کوکب بر شعاع اگرچه بالزمان مقدم نیست ولیکن بالذات مقدم است.

[قوله]: والحرارة والحركة تستدعي احدهما صاحبها فيماله صلاحية القبول.^۶

مراد از قوله «فيماله» اجسام عنصریه است که قابل حرارت و حرکت است به خلاف افلاک که قابل حرارت نیست، پس حرکت او مصاحب حرارت نیست.

[قوله]: والتَّوَر اختلاف آثاره وتعددها لاختلاف القوابل واستعداداتها.^۷

چون نور یک حقیقت است و در معنی تعدد ممکن نیست، پس اختلاف آثار و تعدد — که می نماید — از جهت قوابل جسمیه است؛ و استعدادات مختلفه که به حسب اختلاف حرکات و اشعه حاصل شده است.

[قوله]: و بين الحركة والتَّوَر مصاحبة في البرازخ العلوية، وصحبتهما أتم من صحبة احدهما مع الحرارة.^۷

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۹۵، س ۱۴ و ۱۵.

۲. کما (ن).

۳. شیرازی ص ۴۳۳، س ۳.

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۹۵، س ۱۵، الی ص ۱۹۶، س ۲.

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۹۶، س ۲ و ۳.

۶. حک. کرین ۲، ص ۱۹۶، س ۳.

۷. حک. کرین ۲، ص ۱۹۶، س ۳ الی ۵.

مراد از این نور، نور مدبّر انوار کواکب است و الامتنقض می‌شود به فلک اعظم که حرکت دارد و نور ندارد. و اما در پرازخ سفلیه حرکت لازم نور است، زیرا که بعضی پرازخ متحرک است و نور ندارد، مثل حجرها و در بعضی پرازخ نور هست و حرکت نیست، مانند حجر ساکن که به شعاع نیر منور است. و مصاحبت حرکت و نور با یکدیگر اتم است از «صحبة احدهما مع الحرارة»، زیرا که حرکت در بعضی اجسام هست و حرارت نیست، مانند افلاک که متحرک است و حار نیست و نور نیز در بعضی اجسام هست و حرارت نیست، مثل انوار کواکب و لعل و یاقوت و امثال آن.

[قوله]: و اذا فتشت الاشياء لم تجد ما يؤثر في القريب والبعيد غير النور.^۱

و چون مؤثر در جمیع اشیا نور است و نور محض که منبع انوار است نور الانوار است، پس مؤثر حقیقی در جمیع اشیا نور الانوار است. و هو الاول والآخر والظاهر والباطن و کل شیء هالک الا وجهه وله الملك وله الحمد فی الاول والآخر.

[قوله]: ومن شرف النار كونها أعلى حركة، وأتم حرارة، وأقرب الى طبيعة الحياة، وبه يستعان في الظلمات، وهو أتم قهراً وأشبه بالمبادئ [لنوریه].^۲

چون آتش انوار از اجسام عنصریه است، بنا بر آن ختم می‌کند فصل را به بیان کمالات او، و میل او به اجسام فلکیه. و حرکت نمودن او به آن جانب ظاهر است که موجب شرافت او می‌شود، و زیادتی حرارت او نیز موجب شرافت او است و استعانت، زیرا که حرارت موجب تلطیف است و قرب او به طبقه حیات به سبب حرارت او است، و استعانت نمودن به او در تاریکیها نیز ظاهر است که موجب غایت علّت است، و شبهه است از جمیع عناصر، [و موجب شرافت او می‌شود. و آتش «اتم قهراً» است از عناصر دیگر، چه لطافت موجب غایت علّت است و شبهه است از جمیع عناصر به مبادی عالیّه از جهت نورانیت.

[قوله]: وهو أخوان نور الاسفهد الانسی.^۳

[و اخوت به نور اسفهد به جهت اشتراک اوست به نور اسفهد از وجوده: یکی نورانی است؛ دویم طلب مرتبه اعلی؛ سیوم فیضان از عقل؛ چهارم اضافت عالم اجرام و ایثار نور بر غیر].^۴

[قوله]: وبهما يتم الخلافتان صغرى وكبرى.^۵

بدان که حضرت نور الانوار که خالق جمیع اشیا است موجد عوالم متعدّده است، و در

۱. حک. کربن ۲، ص ۱۹۶، س ۶.

۲. حک. کربن ۲، ص ۱۹۶، س ۹ الی ۱۱.

۳. حک. کربن ۲، ص ۱۹۶، س ۱۱: النور الاسفهد الا الذی (ن).

۴. اقتباس از شیرازی، ص ۴۳۴، س ۶ الی ۹.

۵. حک. کربن ۲، ص ۱۹۶، س ۱۱، الی ص ۱۹۷، س ۱.

عالم خلیفه معین نموده است که تدبیر آن عالم معوض به آن خلیفه است، و چنانچه عقل اول خلیفه عالم عقل است، و نفوس افلاک خلفای عالم افلاک، و نظایر آن خلفای عالم افلاک مثالی، و نفوس بشری و اشعه کوکبی در این عالم. ظاهر است که جمیع حوادث از آثار آن است و خلافت انسان در این عالم ظاهر است و جمیع صناعات و علوم از نفوس انسان در این عالم [م] ظاهر است. قال جل جلاله: «أئی جاعل فی الارض خلیفه.»^۲ و قوله، جل ذکرة: «یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض.»^۳ دلیل واضح است بر خلافت انسان در این عالم. و اما خلافت آتش در عالم بدان سبب است که آتش روشن کننده تاریکیها و نفخ و هذه اشیاء...^۴ و به اصلاح آورنده اغذیه فاسده است، پس حصه ای از خلافت در وی هست و لهذا او را خلیفه صغری گفته اند.

[قوله]: فلذلک أمر الفرس بالتوجه الیه فیما مضی من الزمان.^۵

و از همین جهت که آتش آخ نور اسفهد و خلیفه انوار و اشعه الهی است در عالم عبادت، حکمای فارس که صاحب شریعت بوده اند توجه نمودند^۶ به او در اوقات عبادت. قال الشارح: [[اول من جعل ذلک... اوجبه [فرداً] فرضاً زرادشت، الفاضل المؤید]]^۷ و از این عبارت معلوم شد که حکیم زرادشت نبی مؤید من عند الله بوده، و مخفی نماند که اگرچه جمیع انبیاء از برای تهذیب قوه نظری و عملی مبعوث شده اند ولیکن ادوار جزئیة فلیکة اقتضای قوانین و ضوابط و اعمال مختلفه می کند که تهذیب اخلاق مردم آن ادوار بدون عمل نمودن بر آن ضوابط و اعمال مختلفه ممکن نیست. و ایضاً قبله عبادت نیز به اختلاف ادوار مختلف می شود. این دور که آخر ادوار عالم است چون اقتضای بعثت سید البشر و الملائکه نموده بود آن حضرت در این دور مبعوث شد، و تحویل نمود قبله را به کعبه — که مثال بیت المعمور است — به سبب آنکه چنانچه مرجع جمیع اشیاء به روی دل به بیت المعمور است همچنین مرجع انسان که خلیفه این عالم است به روی ظاهر به طرف کعبه بوده باشد و در اوقات مناجات به جانب مثال بیت المعمور متوجه شود تا از بیت المعمور که منبع فیوض است انوار و فیوض بروی فایض شود. پس هر کس در این عالم روی او به کعبه جسمانی بوده باشد بعد از فنا روی دل [او] به کعبه حقیقی خواهد بود، و هر کس در این عالم از این کعبه رجوع نموده

۱. که از (ن).

۲. قرآن مجید، سوره ۲، آیه ۲۸.

۳. قرآن مجید، سوره ۳۸، آیه ۲۵.

۴. لینه (ن).

۵. حکم کرین ۲، ص ۱۹۷، س ۱ و ۲.

۶. متوجه نمودن (ن).

۷. شیرازی، ص ۴۳۵، س ۵ و ۶.

باشد روی دل او بعد از فنای بدن برخلاف حق حقیقی خواهد بود، و ناچار منکسه الرأس رجوع قهقری خواهد بود و الیه الاشارة به قول جلّ جلاله: «الْبُعْدُ لِعَادِ قَوْمِ هُودٍ»^۱ و بقوله عزّ و جلّ: «و لوتری اذالمجرمون ناکسوا رؤسهم»^۲، الآیة. چون آن حضرت سید کائنات است و محبت او عین محبت حق است، بنابراین امت او را امر نموده شده است به توجّه نمودن به مولد و منشاء او، تا به سبب کثرت توجه به آن جانب اکتساب محبت او نمایند و از درکات نیران نجات یابند. و ازین بیان ظاهر شد که شخصی که بعد از نعت سید کائنات کعبه را گذاشته، به انوار عرضیه متوجه می شود، مثل شخصی است که ادویه و اغذیه حاره که در زمستان مفید باشد در تابستان می خورده باشد و بداند که این ادویه و اغذیه در این فصل مضر است؛ پس ناچار هلاک گردد. و همچنین اگر امت یک نبی قانون و ضابطه و طریقه او را گذاشته بر قانون نبی دیگر که ملت او منسوخ شده باشد عمل بکند به هلاک ابدی مبتلا می گردد.

[قوله]: والانوار کلّها واجبة التعظیم شرعاً من نور الانوار.^۳

یعنی [[سواء کانت جوهریة او عرضیة]]^۴ زیرا که تعظیم نور الانوار [را] است که نور حقیقی او است، جلّ ذکره و عزّ اسمہ. و اقول: ولكن یختلف طرق تعظیمها باختلاف الشرایع والادیان لا محالة.

[قوله]:

فصل ۵

این فصل در بیان مزاج و بعضی از احوال مرکبات عنصری و بیان حدوث نفس است. [قوله]: الحرارة الّتی یوجها الحركة لیست كما یظن أنّها کانت کامنة و اظهرها- الحركات. و اعتبر^۵ بالماء المتخضض، فإنّ ظاهره و باطنه یتسخّنان و کانا قبل ذلک باردین. ولو کانت خارجة من الباطن، لبرد الباطن.^۶

چون دانستن حقیقت مزاج موقوف است بر ابطال مذهب اصحاب کمون و بروز و بعضی دیگر، بنابراین می فرماید که حرارت که از حرکت حاصل می شود نه این است که مخفی بوده

۱. قرآن مجید، سورة ۱۱، آیه ۶۰.

۲. قرآن مجید، سورة ۱۲، آیه ۲۳.

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۹۷، س ۲.

۴. اقتباس از شیرازی، ص ۴۳۵، س ۹.

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۹۸، س ۲.

۶. منها (ن).

۷. راجع (ن).

۸. حک. کرین ۲، ص ۱۹۸، س ۵ الی ۷.

است در جسم حار بالقوه و حرکت [آن را] از قوه به فعل آورده است؛ چنانچه اصحاب کمون و بروز خیال کرده‌اند، زیرا که آب جوشانیده که بخضضه جوشانیده می‌شود - یعنی خضضه که گیاه حار است در آن آب انداخته می‌شود تا تلطیف آب نماید - ظاهر و باطن گرم می‌شود پیشتر از انداختن خضضه، جوشانیده [را] ظاهر و باطن هر دو سرد بود؛ پس اگر حرارت از باطن او ظاهر شده باشد باید که باطن او سرد شود و التالی باطل فالمقدم مثله. ثبت أن الكمون والبروز باطل والحركة مسخنة.

[قوله]: وظن بعض الناس أن الماء [لا] يتسخن بالتأثر، بل يفشو فيه أجزاء نارئة معها الحرارة، وذلك باطل. فإن لو كان بالفشو، لكان الماء الذي في الخرف أسرع تسخنًا من الذي في [بعض] المقام الحديد [ية] والتحاسبة... وليس كذا.^۱

بعضی از حکما گفته‌اند که آب گرم نمی‌شود به مجاورت آتش بلکه اجزای آتش داخل می‌شود در آب از منافذ ظرف و به حرارت اجزای آتش گرم می‌شود. و این مذهب باطل است، زیرا که اگر تسخن باشد [و گرمی] آب به دخول اجزای نار بوده باشد لازم می‌آید که آب خرف اسرع تسخن باشد از آب ظروف حدید و نحاس و امثال آن، زیرا که منافذ در خرف بیشتر است از حدید و نحاس و به تجربه ثابت شده است که آب حدید اسرع تسخن است از آب خرف، فبطل باطنوا.

[قوله]: ثم النار كيف تدخل في ظرف المملوء الذي لم يبق فيه مكان لفاش.^۲

یعنی اگر حرارت به دخول اجزای ناریه بوده باشد باید که ظرف پر آب که سر او را مسدود کرده باشند اصلاً گرم نشود، و آن آب همچنان بارد بوده باشد، و التالی باطل بالتجربة فالمقدم مثله. اما بیان ملازمه این است که اگر باوجود سد منافذ و امتلاء ظرف به آب اجزای ناریه داخل شود تداخل لازم می‌آید، و این باطل است بالضرورة.

[قوله]: وهذه القوابس اذا امتزجت، حصل منها الموالب.^۳

یعنی عناصر ثلاثه که ارض و آب و هوا باشد وقتی که امتزج می‌شود به سبب حصول استعداد قبول اثر از اشعه کوبیه و وقوع فعل از اشعه و انفعال عناصر، اثر از فاعل که اشعه است حاصل در عناصر می‌شود، از آن امتزاج موالب ثلاثه که عبارت از معادن و نباتات و حیوانات است؛ که مرکبات مزاجیه منحصر در این سه جنس است. و اما کائنات ارضیه که از ابخره و ادخنه حاصل می‌شود مرکبات غیر مزاج است، و لهذا ترکیب آن سریع الاضمحلال

۱. بالفشوفیه (ن).

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۹۸، س ۷ الی ۱۱.

۳. حک. کرین ۲، ص ۱۹۸، س ۱۱ و ۱۲.

۴. حک. کرین ۲، ص ۱۹۸، س ۱۲.

۵. اثر را (ن).

است و زمان معتد به باقی نمی ماند.

[قوله]: والمزاج هو الكيفية المتوسطة... مجتمعة متفاعلة.^۱

این تعریف مطرد و منعکس است [[زیرا که کیفیت عبارت از هیئت قاره یعنی مجتمع - اجزاء است که تقاضا نمی کند قسمت و نسبت را و به قیدیت جوهر برآمد و به قیدیت قاره حرکت در زمان خارج شد زیرا که اجزای حرکت در زمان مجتمع نیست و به عدم اقتضای قسمت «کم» برآمد و به عدم اقتضای نسبت باقی مقولات خارج شد]]^۲. و مراد از کیفیات متوسطه کیفیتی است که حارّ باشد [به] قیاس به بارد؛ و بارد باشد [به] قیاس به حارّ. بر این تقدیر الوان و طعوم و روایح و غیر آن از تعریف مزاج خارج شد. و «مجتمعة» از آن جهت گفته است که ترکیب بدون اجتماع محال است. و «متفاعلة» بدان سبب قید کرده است که وجود مزاج بدون تفاعل ممکن نیست. و خلاصه این تعریف این است که مزاج کیفیت متوسطه که حاصل می شود بعد از اجتماع عناصر و تأثیر کردن در همدیگر و شکستن سورت یکی سورت دیگر را، مثلاً آب که بارد رطب است اگر با خاکِ باردِ یابس جمع شود، رطوبت و یبوست به اعتدال [است]؛ و این هردو اگر با هوای حار رطب^۳ جمع شود حرارت و برودت به اعتدال می شود.

[قوله]: و يحصل من هذه المركبات حيوان ومعادن و نبات.^۴

مکرر واقع شده است زیرا که قوله: «وهذه القوایس اذا امتزجت حصل منها الموالید» کافی بود.

[قوله]: ومن المعادن كلّ ما حصل فيه برزخ^۵ نوری^۶ و ثبات بهیشبه بالبرازخ.

العلویة [و انوارها] كالذهب والياقوت^۷ [[و نحوهما]].

مراد از «نحوهما» لعل و زبرجد و زمرد و امثال آن است که این اجسام از جهت نورانیت و بقای ترکیب زمان طویل مناسب برازخ علوی است و عکس معده نورانیت اوضاع افلاک، و عکس فاعلیه آن ارباب انواع است که هر کدام از انواع این برازخ را نوع است از عقول که فیض^۸ به افراد آن نوع از آن عقل می رسد به مقدار استعداد ماده. و مراد به برزخ نوری رتبه نوریه است.

۱. حکم. کرین ۲، ص ۱۹۸، س ۱۳.

۲. شیرازی، ص ۴۳۶، س ۱۷ الی ۱۹.

۳. رطب است (ن).

۴. حکم. کرین ۲، ص ۱۹۹، س ۲ و ۳.

۵. حکم. کرین ۲، ص ۱۹۹، س ۳ و ۴.

۶. شیرازی، ص ۴۳۸، س ۱۳.

۷. فرض (ن).

[قوله]: «كَانَ مُحِبُّوًّا لِلنَّفُوسِ مَفْرَحًا»^۱.

ای کُلّ ما کان من المعادن فيه رتبة النورية کأنّ محبوباً للنفس الناطقة الانسانية و مفرحاً لها. زیرا که شبیه به شبیه میل می کند.

[قوله]: «وَأَمْرٌ يَنْسَبُ الْمَحَبَّةَ لِلْبَصِيصِ [التَّوْرَى]»^۲.

یعنی لمعان که مناسب نور است موجب محبت انسان است به آن اجسام.

[قوله]: «وَلَمَّا كَانَ الْغَالِبَ عَلَى هَذِهِ الْأَشْيَاءِ... لِحَاجَتِهَا إِلَى حِفْظِ الْأَشْكَالِ وَالتَّوْرَى

[[الجزء الأرضي]]»^۳ کان اسفندارمذ [[اگدی هورب نوع الارض عندالفرس]]^۴ و هوالتور- القاهر اگدی طلسمه الارض، کثیرالعناية [بها]^۵ [[بهذه الاشياء]]^۶.

و اگرچه این اجسام معدنی و نباتی و حیوانی ارباب انواع دیگر است غیر از اسفندارمذ، ولیکن اسفندارمذ نیز به سبب علت حیراضی در ایشان تدبیر این اجسام می کند و فیوض به این اجسام از وی فایض می شود.

[قوله]: «وَلَمَّا كَانَ صَنَمٌ مُنْفَعِلًا عَنِ الْجَمِيعِ... كَانَ حَصَّةً كِدْبَانُوئِيَّةً... عَنِ كُلِّ صَاحِبِ

صَنَمٍ حَصَّةَ الْأَنَاثِ»^۷.

و چنانچه صَمن اسفندارمذ که ارض است از جمیع بسائط قبول اثر می کند به سبب نزول

رتبه، همچنین رب او که اسفندارمذ است از ارباب دیگر قبول اثر می کند. مانند قبول کردن زن [را] اثر از مرد.

[قوله]: «و طَبِيعَةُ كُلِّ شَيْءٍ إِذَا أَخَذَ غَيْرَ كَيْفِيَّاتِهِ، فَهُوَ التَّوْرُ الْاِذَى يَكُونُ [ذَلِكَ] الشَّيْءُ

صَنَمُهُ»^۸.

می فرماید که چنانچه اطلاق طبیعت بر کیفیات اول آمده است و همچنین اگر بدون اعتبار

کیفیات طبایع اشیاء ملاحظه کرده شود؛ مراد از «طبایع» انوار قاهره است که ارباب انواع است [[و لهذا صاحب اخوان الصفا «طبایع فلکیه مدبره» گفته است. و ارسطو گفته است: «الطبیعة هی مبدء اول لحركة ما هی فیه و سکونه بالذات.» و یحیی نحوی گفته است که این

۱. حک. کرین ۲، ص ۱۹۹، س ۴.

۲. حک. کرین ۲، ص ۱۹۹، س ۵.

۳. شیرازی، ص ۴۳۹، س ۱.

۴. شیرازی، ص ۴۳۹، س ۲.

۵. حک. کرین ۲، ص ۱۹۹، س ۶ الی ۸.

۶. شیرازی، ص ۴۳۹، س ۳.

۷. حک. کرین ۲، ص ۱۹۹، س ۸ الی ۱۰: کدالانثی (ن).

۸. حک. کرین ۲، ص ۱۹۹، س ۱۰، الی ۲۰۰، س ۱.

تعریف طبیعت نیست بلکه این بیان یک فعل از افعال طبیعت است]]^۱. و قال الشَّارح: [[الحقُّ أنَّ الطَّبیعة قُوَّةٌ رُوحانیَّةٌ ساریةٌ فی الاجسام العنصریَّة یفعل فیها التَّصویر والتَّخلیق و هی المدبَّرة لها ومبدء لحرکاتها^۲ و سکونها بالذَّات و تفعل لغایة ما اذا بلغت الیها امسکت]]^۳. تمَّ کلامه. و اقول و هذا اُولى و أشمل من جمیع التعریفات.

[قوله]: و المزاج الاتمَّ ما للانسان.^۴

چون وجود معتدل حقیقی محال است، بنا بر آن مزاج قریب به اعتدال را مجازاً معتدل گفته می‌شود؛ و معنی قوله: «المزاج الاتمَّ». امّا قرب اعتدالا من غیره. و از جمله چیزهایی که دلالت می‌کند بر اعتدال مزاج انسان این است که انسان ابلق نمی‌شود چه ابلقیّت علامت بعد مزاج است از اعتدال؛ چنانچه در کتب طب مبین شده است.

[قوله]: و استدعی من الواهب کمالاً.^۵

یعنی نفساً ناطقه مجردة. چون نفس ناطقه قابل کمالات عقلیه و وهمیه و حسیه است بنا بر آن او را کمال گفته است، چنانچه حق تعالی، در قرآن مجید آن معنی را که در ذات انسان است به امانت تعبیر فرموده است حیث قال، جل ذکره،: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا.»^۶

قوله: و الانوار القاهرة علمت استحالة تغيّراتها، فإنَّ تغيّره لا يكون الا لتغيّر الفاعل — و هو نور الانوار — و يستحيل عليه؛ فلا تغيّر له و لالها.^۷

یعنی از حدوث نفس از نور قاهر توهم نشود که در ذات نور قاهر تغییر می‌شود، یعنی چیزی که نبود پیدا می‌شود؛ زیرا که عکت تامّه انوار قاهره نور الانوار است و تغيّر در وی محال است. پس تغيّر در انوار قاهره محال است.

قوله: و انما يحصل من بعضها الاشياء [[كالصور والنّفوس]]^۸ لاستعداد متجدّد لتجدّد الحركات الدائمة. و يجوز أن يكون الفاعل تامّاً و يتوقف الفعل على استعداد القابل [و] بقدر الاعتدال يقبل من الهيئات والصور التي ذكرناها في النسب العقلية في الانوار القاهرة والوضعية

۱. شیرازی، ص ۴۳۹، س ۱۶ الی ۱۸.

۲. الحرکتها (ن).

۳. شیرازی، ص ۴۳۹، س ۱۹، الی ص ۴۴۰، س ۲.

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۰۰، س ۲.

۵. حک. کرین ۲، ص ۲۰۰، س ۲.

۶. قرآن مجید، سوره ۳۳، آیه ۷۲.

۷. حک. کرین ۲، ص ۲۰۰، س ۲ الی ۴.

۸. شیرازی، ص ۴۴۰، س ۹.

جواب سؤال مقدر است و تقریر سؤال این است که چون ازلا و ابدأ صور و نفوس از انوار قاهره فائض می شود پس انوار قاهره از یک حال به حال دیگر تغییر می نماید زیرا که حال قبل از حدوث صور و نفوس غیر آن حال است که بعد از حدوث صور و نفوس حاصل می شود. و تقریر جواب این است که از حدوث صور و نفوس تغییر در احوال انوار قاهره نمی شود، زیرا که حدوث صور و نفوس موقوف است بر حصول مزاج و استعداد جدید که از حرکات جدید فلیکیه حاصل می شود و از توقف فعل بر استعداد قابل اصلا تغییر و حدوث و نقصان در ذات فاعل لازم نمی آید، چنانچه از وجود شعاع شمس و ایصال او به عرض کثیف یا لطیف اصلا در ذات شمس کثافت و لطافت جدید پیدا نمی شود، بلکه مطلق تغییر در احوال او نمی شود. همچنین از فیضان صور و نفوس از انوار قاهره اصلا تغییر و نقصان در ذوات آن انوار لازم نمی آید، بلکه هر کدام از آن انوار را آنچه مقتضای استعداد اوست ازلا و ابدأ حاصل است، و الیه الاشارة بقوله تعالی: «وما منّا الا له مقام معلوم»^۴ ای لا یزید ولا ینقص ما حصل لکل من الملائکة ما حصل لها فهو ازلی و ابدی لا یتغیر ابدأ. پس قابل به قدر اعتدال قبول می کند نفوس و صور را مناسب نسبت های انوار قاهره، چنانچه در «فصل سوم» از «مقاله سیم» و در «مقاله اولی» نیز مذکور شده است که عالم اجسام ظلّ عالم نور است و جمیع امور جزئی که در این عالم موجود می شود مناسب آن امور است که در عالم عقل^۵. و مراد از نسب عقلیه نسب انوار عقلیه و مراد از نسب وضعیه نسب انوار وضعیه است که مخصوص کواکب ثانیه است. و بیان این مطلوب این است که جمیع نسب عقلیه که در انوار قاهره است در افلاک به تدریج حاصل می شود و از افلاک نزول نموده در عالم عناصر حادث می گردد و بعد از مرور مدت معین که دور به آخر می رسد آن نسب به همان ترتیب از اول دور افلاک حاصل می شود و از افلاک به این عالم کون و فساد می رسد، و هکذا الی غیر النهایة. و چنانچه حوادث عالم کون و فساد مناسب نسب عقلیه انوار عقلیه است همچنین نسب وضعیه مناسب انوار وضعیه است، چه کواکب ثابته به معاونت سیارات مواد عنصریه را مستعد قبول صور و نفوس از عالم نور می کنند تا — به قدر استعداد از موادی — مواهب بر وی فایض می شود.

قوله: و یحصل من بعض الانوار القاهره و هو صاحب طلسم النوع التاطق... و هو الالب القریب... «روان بخش»، روح القدس، واهب العلم والتأیید، معطی الحیوة والفضیلة، علی

۱. الکئی من فی (ن).

۲. للثواب علی (ن).

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۰۰، س ۴ الی ۱۰.

۴. قرآن مجید، سوره ۳۷، آیه ۱۶۴.

۵. ر. ک. حک. کرین ۲، ص ۱۷۷ و ۱۷۱.

المزاج الاتمّ الانسانی نور مجرد هو نور المتصرف فی الصیاصی الانسیة، و هو نور المدبّر [الذی] هو «اسفهد النّاسوت» [ای البدن]^۱ و هو المشیر الی نفسه بالانائیة^۲

این عبارت در طریق فیضان نفس ناطقه از نور قاهر بر بدن انسانی به غایت بدیع واقع شده است. و مراد از «صاحب طلسم نوع ناطق» جبرئیل است، علیه السلام. او را «اب قریب» بدان سبب گفته اند که نفس واسطه به روان از وی فائض می شود. «روان بخش» یعنی بخشنده روح. «روح القدس» یعنی نور پاک مجرد از جمیع. «واهب العلم والتّأیید» یعنی تأیید و علم که از نور الانوار بر وی فایض می شود لازم ذات اوست و دایم است به دوام ذات او. «معطی الحیوة والفضیلة» یعنی حیات و جمیع فضائل و کمالات از وفایض می شود بر انسان. و خلاصه کلام این است که از این چنین ذات مقدس نور اسفهد بر بدن انسانی فائض می شود و مدبّر و متصرف بدن انسانی می گردد و همان نور مشارالیه است به لفظ أنا وائی و نحن. و همین روح القدس به سبب کمال مناسبت که نفوس انبیای اولوالعزم به او دارند به نزد ایشان به صورت مثالی بروز نموده احکام و شرایع الهی را بیان می کند تا انبیا هدایت سایر خلائق نمایند، چه جمیع نفوس انسانی را استعداد ادراک روح القدس نیست و القای معانی در قلوب اولیا و حکما نیز از روح القدس است. و از جمله چیزهایی که «نبی» را از «ولی» ممتاز می کند یکی این است که روح القدس به نزد ولی به صورت مثالی متمثل شده و در عالم شهادت مدرک شده [اما] امر به احداث شریعت و دعوت مردم به صراط مستقیم نمی کند؛ به خلاف نبی که بعضی اوقات به صورت مثالی به نزد او در عالم شهادت ظاهر می شود و امر می کند او را به دعوت مردم و احداث شریعت. و بعضی صور مثالی که به بعضی اولیاء در ایام خلوات و ریاضات مابین التّوم والیقله ظاهر می شود صور حسیّه یا شیطانیّه می باشد. و بعضی اوقات نفوس کامله انسانی و بعضی از انوار عقلیه نیز به صورت مثالی به نزد اولیا بروز می کنند. و اما ظهور روح القدس از برای امر نمودن به دعوت و احداث شریعت مخصوص است به بعضی انبیا، زیرا که بعضی انبیا را وحی همیشه در خواب بوده است چنانچه در کتب تواریخ و قصص مسطور است.

قوله: ولیس هذا النّور موجوداً قبل البدن.^۳

یعنی نفس ناطقه قبل از وجود بدن موجود نبوده است در عالم نور اصلاً، بلکه وجود بدن شرط حدوث اوست. مصنف قدس سره در این کتاب بر این مطلوب چهار دلیل بیان کرده است و اگرچه بر چهار ظن است ولیکن چون دلیل اول و ثانی بهترین دلایل است بنابراین در این مختصر مذکور می شود و آن دلایل دیگر را محافظه عن التّطویل ترک گردانیده است.

۱. شیرازی، ص ۴۴۱، س ۲.

۲. حکم. کرین ۲، ص ۲۰۰، س ۸، الی ص ۲۰۱، س ۴.

۳. حکم. کرین ۲، ص ۲۰۱، س ۵؛ ولیس لهذا النور وجود قبل البدن (ن).

قوله: فَإِنَّ لِكُلِّ شَخْصٍ ذَاتًا تَعْلَمُ نَفْسَهَا وَاحْوَالَ [هَا] خَفِيَّةً عَلَى غَيْرِهَا. فليست الانوار المدبّرة [الانسية] واحدة [[بالعدد]]^١ والأ ما علم واحد^٢ [[كزید مثلاً]]^٣ كان معلوماً للجميع، وليس كذا.^٤

یعنی ظاهر است که هر فرد از افراد انسانی ذات خود را می‌داند و بعضی احوال را که مخصوص او است و بر دیگران مخفی است نیز می‌داند، پس معلوم شد که جمیع نفوس «واحد بالعدد» نیست زیرا که اگر واحد بالعدد می‌بود آنچه یک نفس را معلوم می‌شد نفس دیگر نیز به آن علم می‌داشت؛ و اگر یک نفس را محنت یا راحت می‌رسید نفس دیگر از آن متأثر می‌شد، و التالی باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة.

قوله: فقبل البدن إن كانت هذه الانوار موجودة [[فأما أن يكون واحدة أو كثيرة]]^٥ لا يتصور وحدتها، فإنها لا تنقسم بعد ذلك، اذ هي غير متقدرة^٦ ولا برزخية حتى يُمكن عليها الانقسام [[... الاجسام والجسمانيات]]^٧ ولا تكثرها، فإن هذه الانوار المجردة قبل الصياصی [[لا بد لها من معيّن]]^٨ لا تمتاز بشدة [[النورية وضعفها]]^٩ اذ كل^{١٠} رتبة من الشدة والضعف ما لا يحصى ولا عارض غريب [[فإن العرض المفارق لا ... يخصصه بمادة ... لكن لا [فی] مادة للنفس غير البدن فلا مادة لها قبل البدن ولا مخصص]]^{١١} ... فلما لم يُمكن كثرتها ولا وحدتها قبل تصرف الصياصی، فلا يُمكن وجودها.^{١٢}

می‌فرماید که چون مقرر شده که انوار مدبّره واحد بالعدد نیست پس می‌گوییم که قبل از بدن این انوار موجود نبوده است، زیرا که اگر قبل از بدن موجود بوده باشد واحد بوده است یا کثیر. نمی‌تواند بود که واحد باشد والا لازم می‌آید که بعد از وجود بدن منقسم شود، و این محال است، زیرا که انقسام از خواص اجسام است و انوار مجرّده نه جسم است و نه جسمانی. و کثیر نیز نمی‌تواند شد زیرا که اگر کثیر باشد ممتاز خواهد بود و ما به الامتياز شدت و ضعف نور است؛ یا «عارض غریب» نمی‌تواند بود که شدت و ضعف نور باشد، زیرا که در هر مرتبه از

١. شیرازی، ص ۴۴۱، س ۵.

٢. شیرازی، ص ۴۴۱، س ۶.

٣. حک. کربن ۲، ص ۲۰۱، س ۵ الی ۷.

٤. شیرازی، ص ۴۴۱، س ۱۱.

٥. غیر مفرقة (ن).

٦. شیرازی، ص ۴۴۱، س ۱۷: جسم ولا جسمانی (ن).

٧. شیرازی، ص ۴۴۲، س ۳ و ۴.

٨. شیرازی، ص ۴۴۲، س ۵.

٩. فی (ن).

١٠. شیرازی، ص ۴۴۲، س ۱۰ الی ۱۳.

١١. حک. کربن ۲، ص ۲۰۱، س ۷، الی ص ۲۰۲، س ۲.

مراتب شدت و ضعف نور نفوس غیرمتناهی است و عارض بدون ماده ممکن نیست و نفس منزّه از ماده است. پس ثابت شد که انوار مدبّره قبل از بدن موجود نبوده است، زیرا که موجود واحد است یا کثیر.

قوله أيضاً: إن كانت موجودة قبل الصياصی فلم يمنعها حجاب ولا شاغل عن عالم التور المحض ولا اتفاق ولا تغیر فيه [لوجود الفيض و استعداد القابل لقبوله مع مقابلة الفيض و ارتفاع المانع] ^۱ فتكون كاملة فتصرفها فی الصیصیة یقع ضایعاً. ^۲

یعنی اگر نفوس قبل از صیاصی موجود باشد منع نمی کند او را مانع و شاغل از عالم محض، زیرا که حجاب شاغل از جمله توابع تعلّق بدن است، و انوار مدبّره را مجرد از تعلقات فرض کرده شده است. و در عالم مجردات امر اتفاقی نیست که موقوف باشد بر حرکات فلکیه، که کمال نفوس بوده باشد؛ زیرا که اتفاق و تغیر در آن عالم موجب تغیر علت تأمه است که نور محض واجب است، و چون تغیر در وی ممکن نیست پس تغیر در عالم نور محال است؛ و چون [با] وجود حجاب و مانع حصول کمال در آن عالم ممکن نیست از جهت وجود فیض و استعداد قابل قبول فیض را با مقابله قابل بمفیض و ارتفاع مانع ازلاً و ابداً، پس نفوس قبل از ابدان کامل بوده باشند، و تصرف ایشان در صیاصی عبث بوده باشد؛ زیرا که مقصود از تصرف نفس در صیصیه حصول کمال است و اگر کمال قبل از تصرف حاصل شده باشد، تصرف صانع بوده باشد. و فعل عبث صانع مخالف حکمت است، پس صدور او از حکیم حقیقی ممتنع است.

قوله: ثم لا أولیة بحسب الماهیة لتخصّص بعضها بصیصیة والاتفاقات، اعنی الوجوب بالحرکات، أمّا هو فی العالم الصیاصی، فیستعدّ الصیصیة لنور ما بالحرکات^۳، ولیس فی عالم التور المحض اتفاق لتخصّص ذلك الطرف.^۴

یعنی اگر نفوس در عالم نور ازلاً موجود باشد و بعضی نفوس به صیصیه متعلّق شود ترجیح بلا مرجح لازم می آید؛ زیرا که از حرکات فلکیه صیاصی را در عالم کون و فساد استعداد قبول نفس حاصل می شود؛ و در عالم نور محض چیزی که مستدعی تخصیص بعضی نفوس به صیاصی بوده باشد موجود نیست. و چون وجه تخصیص پیدا نشد ترجیح بلا مرجح لازم آمد.

قوله: وما یقال «أن المتصرّفات یسنع لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها» [و هیوطها عن مراتبها موجب لتعلقها بالابدان] ^۵ کلام باطل، اذ لا تجدّد فی ما لیس فی العالم الحرکات والتغیّرات.^۶

۱. شیرازی، ص ۴۴۵، س ۱۲ و ۱۳.

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۰۲، س ۳ الی ۵.

۳. بالحرکة (ن).

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۰۲، س ۵ الی ۸.

۵. شیرازی، ص ۴۴۶، س ۱.

۶. حک. کرین ۲، ص ۲۰۲، س ۸ و ۹؛ والتعلقات (ن).

حکما گفته‌اند که وجه تخصیص بعضی نفوس به صیاصی سفوط آن نفوس از مراتب غلبه است نه در آن عالم داشته است. نه آن سفوط و هیوط از آن مراتب موجب تعلق به ابدان شده است، و این دلام باطل است؛ زیرا نه تجدد در عالم مجردات موجب تجدد نورالانوار است؛ و چون تجدد و تغیر در نورالانوار محال است، پس در جمیع انوار محال است. قال الشّارح: [[و انت اذا تأملت هذه الحجج بأسرها، فإنك لاتجد فيها حجة برهانية بل كلها اقتاعات^۱ و مبتنية علی ابطال التناسخ]]^۲. و چون دلایل ابطال تناسخ ضعیف است پس این دلایل به مطلوب نمی‌رساند. ثم قال الشّارح: [[و ذهب افلاطون الى قدم النفوس و هو الحقّ الكذی لا یأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه بقوله علیه السلام: «الارواح جنود مجنودة». فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف، و قوله علیه السلام: «خلق الله الارواح قبل الاجساد بألفی عام». و انما قیده بألفی عام تقریباً الى افهام العوام. و الا فلیست قبلية النفس علی البدن متقدّرة محدودة بل هی غیر متناهیه... و تمسك افلاطون فی الاحتجاج علیه بأن علة وجود النفس ان كانت موجودة بتمامها قبل البدن الصالح لتديرها فتوجد قبله لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة، و أن لم یكن موجودة بتمامها قبل البدن بل به يتمّ توقّف وجودها علیه^۳ لكونه علی هذا التقدير جزء علة وجودها و شرطها، لكنّها لا يتوقّف علیه، و الاّ وجب بطلانها ببطلانها لكنّها لا یبطل [ببطلانها] للبراهین الدالة علی بقائها ببقاء عكثها الفیاضة]]^۴. هذا كلامه رحمه الله. و این حجت تمام نیست و به مطلوب نمی‌رساند، زیرا که می‌تواند بدن شرط حدوث نفسی باشد نه شرط بقا، و از باطل شدن شرط حدوث ابطال بقای او لازم نمی‌آید، مانند بنا و بنا که از بطلان شرط حدوث بنا که بناست ابطال بنا لازم نمی‌آید. و آنچه به حدس صحیح و فکر عمیق بعد از تدبّر و تفکر کثیر به این ضعیف ظاهر شده است این است که نفس ناطقه قبل از این نفس انسانی به بدن جسمانی دیگر متعلق نبوده است، زیرا که اگر قبل از این بدن به بدن دیگر متعلق بوده باشد، می‌گوییم که ازلا به ابدان غیرمتمنهای متعلق است یا نه؛ اگر ازلا به ابدان غیرمتمنهای متعلق بوده باشد لازم می‌آید که ابدأ نیز به ابدان غیرمتمنهای متعلق باشد، زیرا که اگر ازلا به ابدان غیرمتمنهای متعلق بوده است پس البته عکث تامة وجود ابدان غیرمتمنهای موجود است، و الاّ تخلف معلول از عکث تامة می‌آید، پس ابدأ نیز به ابدان غیرمتمنهای متعلق بوده باشد به وجود عکث التامة، و الثانی باطل، زیرا که نفوس کامله در علم و عمل ممکن نیست که به عالم ظلمات منجذب شود به سبب عدم مناسبت ایشان به عالم ظلمات، کما سیجیء بیانها فی المعاد، انشاء الله تعالی؛ و اگر ازلا به ابدان غیرمتمنهای متعلق نبوده است پس نفس حادث است زیرا که امتیاز افراد یک

۱. اقتناعیه (ن).

۲. شیرازی، ص ۴۴۷، س ۱۶ و ۱۷.

۳. فهو عکثها (ن).

۴. شیرازی، ص ۴۴۹، س ۱۸، الی ص ۴۵۰، س ۸.

نوع از همدیگر بدون عوارض ممکن نیست. و در عالم نور عوارض ممتنع است؛ و أيضاً چون امتیاز مجردات از همدیگر به‌صور است — زیرا که در عالم معنی و عالم نور محض تعدّد و کثرت ممکن نیست — پس می‌گوییم که اگر این صور عالم جسمانی بوده باشد حدوث نفس ثابت می‌شود، و اگر صور عالم مثال بوده باشد نیز لازم می‌آید که قبل از بدن معین انسانی به بدن جسمانی دیگر متعلّق نبوده باشد، پس بر هر دو تقدیر لازم آمد که قبل از بدن معین انسانی به بدن دیگر جسمانی متعلّق نبوده است. و قوله علیه‌السلام: «الارواح جنود مجنّدة» و «خلق [الله] الارواح قبل الاجساد بالفی عام» مؤید این معنی است که نفوس در عالم مثال به‌صور مثالی ازلا موجود بوده است و بعد از ابدان مناسب آن نفوس به‌جذب ابدان، نفوس در این ابدان متصرف شده است تا آنچه در وی بالقوه^۱ است به‌فعل آورد. عبد روز میثاق که در «قرآن مجید» مذکور شده است اگر به‌ظاهر حمل کرده شود — چنانچه اکثر مفسرین گفته‌اند — بدون تأویل نیز به‌عالم مثال ثابت می‌شود که چون ابدان مثالی به‌سبب کمال لطافت مانع ادراک حقّ حقیقی به‌طریق اجمال نبوده است، بنابراین جمیع نفوس به‌وجود اله، سبحانه و تعالی، عالم بوده‌اند، لهذا در جواب: «الست بربکم»^۲ اقرار به‌عبودیت خود و الهیّت حقّ، جلّ و علا، نموده‌اند؛ و بعد از حدوث ابدان جسمانی که مشتمل است بر قوای ظلمانی اکثر نفوس از مبدأ غافل شده به‌عالم ظلمت میل نموده به‌جهالات مرکبه مبتلا شده‌اند^۳ زیرا که حجاب میان نفس و عالم نور به‌واسطه تعلق به بدن به‌غایت قوی و شدید شد، كما قال الله تعالی: «وجعلنا من بین ایدیهم سدّاً و من خلفهم سدّاً»^۴ الآية. و به‌خاطر نرسد که چون ابدان مثالی الطّف بوده است از ابدان جسمانی، و مانع ادراک حق حقیقی نبوده است، پس غرض از تعلق به بدن جسمانی چه چیز بوده باشد؛ بلکه تعلق به بدن جسمانی مانع ادراک حقّ است به‌سبب غلبه قوای ظلمانی. و بر این تقدیر تعلق او به بدن جسمانی عبث بوده باشد زیرا که اگرچه ابدان مثالی الطّف است از ابدان جسمانی و مانع ادراک حق نیست، ولیکن ادراک حقایق اشیاء علی سبیل التفصیل بدون ابدان جسمانی ممکن نیست به‌سبب آنکه به‌وسیله ابدان مثالی به طریق اجمال معلوم بود که حق تعالی موجود است؛ امّا ادراک کیفیت وجود او و کیفیت افاضه جود او بر ممکنات و ادراک حقایق جمیع ممکنات علی التفصیل، موقوف است بر وجود بدن جسمانی که قابل و حامل قوای نوریّه و ظلمانیّه است. پس شخصی که در ازل به‌سعادت او حکم شده است قوای نوریّه او بر قوای ظلمانیّه غالب می‌شود و ادراک حقایق اشیاء نموده به‌عالم نور و سرور انتقال می‌کند. و شخصی که به‌شقاوت او حکم شد قوای ظلمانیّه او را

۱. بالقول (ن).

۲. قرآن مجید، سوره ۷، آیه ۱۷۱.

۳. کرده‌اند (ن).

۴. قرآن مجید، سوره ۳۶، آیه ۸.

به عالم ظلمت و دهشت جذب می کند. و «لهم فیها زفرٌ و شهیقٌ».^۱ [و] «خالدین فیها لا یخفف عنهم العذاب»^۲ والله الهادی الی سبیل الصواب. و بودن آدم و حوّا در بهشت و خوردن گندم و هبوط نمودن به این عالم نیز تعالی مثال ثابت می شود اگر معنی ظاهر کلام مجید بدون تأویل اراده کرده شود^۳؛ زیرا که عالم مثال مشتمل است بر طبقات جنان و نیران. و مظاهر طبقات جنان افلاک و مظاهر طبقات نیرا [ن] جوآن است. و آدم و حوّا یعنی نفوس ایشان ازلا در طبقه ای از طبقات جنان که از عالم مثال است از لذات متلذذ بوده است. و بعد از حدوث ابدان به مناسبت آن نفوس، بی اختیار آن نفوس—مانند جذب آهن به مغناطیس—به آن ابدان منجذب شده است. و معنی حقیقی بودن آدم و حوّا در بهشت، و هبوط ایشان به این عالم، در «مقاله پنجم» مفصلاً بیان خواهد شد، انشاء الله تعالی.

قوله:

فصل ۴

این فصل در بیان حواس خمس ظاهر است.

قوله: الانسان و غیره من الحیوانات الکاملة الخلقه... اللمس والدّوق والشّمّ والسمع والبصر.^۴

«کاملة الخلقه» از آن جهت قید کرده است که بعضی حیوانات ناقصه الخلقه را بعضی حواس نمی باشد؛ مانند عقرب که می گویند که او را حاسه بصر نمی باشد. و قوت لامسه قوتی است ساری در تمام بدن که نفس ناطقه به وسیله آن ادراک می کند حرارت و برودت و رطوبت و بیوست و ثقل و خفت و ملاست و خشونت و صلابت و لین را. و حکما را خلاف است در این که یک قوت مدرک این اشیا است یا قوای متعدده است. مذهب جمهور و اهل تحقیق این است که یک قوت است که آن را لامسه می گویند، و بعضی گفته اند که قوای متعدده است که ساری است در تمام بدن و هریک موجب ادراک یکی ازین اشیا است، و این اختلافات در کتب مبسوطه از تصانیف شیخ ابوعلی سینا و شیخ ابونصر و شیخ مصنف مثل «تلویحات» و «مطارحات» مفصلاً مذکور شده است. و قوت ذائقه قوتی است مرتب در عصب مفروش بر جرم لسان که نفس به وسیله او مدرک طعوم است از اجسام به وسیله رطوبت که در لسان است

۱. قرآن مجید، سوره ۱۱، آیه ۱۰۹.

۲. قرآن مجید، سوره ۲، آیه ۱۵۸.

۳. می شود (ن).

۴. حکم. کربن ۲، ص ۲۰۳، س ۵.

۵. حکم. کربن ۲، ص ۲۰۳، س ۷: الانسان.... الکاملة خلق له.

به سبب تماس آن شیء به جرم لسان. و قوت شامه قوتی است که مرتب است در دو زائدتی دماغ که مشابه سر پستان است و چون هوایی منفعل^۱ به کیفیت رایحه به او می رسد نور اسفهد به وسیله او ادراک رایحه می کند. و قوه سامعه قوتی است مرتب در عصب مغروش در سطح باطن صماخ که گاه هوای منفعل^۱ به کیفیت صوتی به آن موضع می رسد نفس به وسیله او ادراک اصوات می کند. و قوت باصره قوتی است مرتب در عصب مجوف که هرگاه جسم نورانی یا منور در مقابل او می آید نفس ناطقه به وسیله آن قوت ادراک صورت او می کند به اشراق حضوری به انطباع صورت او در عین و نه به وصول شعاع از عین به آن صورت، کما سیجیء حقیقه انشاء الله. مخفی نماند که برهان عقلی بر انحصار حواس در این پنج قائم نشده است و حکما از آثار و احکام و افعال خارجی حکم به وجود این پنج حس نموده اند. می تواند بود که حواس دیگر نیز باشد که ما را علم به وجود او نباشد.

[قوله]: و محسوسات البصر أشرف... والمسموعات أطف.^۲

زیرا که محسوسات بصر انور است از اشیای منور و از جمله مسموعات اصوات موسیقی است که نفس را مشتاق عالم نور می کند زیرا که این اصوات مثل اصوات مثل نوریه است و شبه به شبهه جذب می کند البته. و لهذا حکمای الهی را توجه تمام به نغمات موسیقی بوده است و در اوایل حال سالک را به غایت مفید است؛ چنانچه در آخر کتاب مذکور خواهد شد. و حیوانات کامله الخلقه را پنج حس دیگر است که حکمای مشائین آن را بیان کرده اند: یکی حس مشترک است و آن قوه در مقدم تجویف اول دماغ است و او ترکیب می کند صور محسوسات را، و حکم می کند که این امر ایض همان امر شیرین است مثلاً، و اسناد حکم به حس مشترک به طریق مجاز است نه حقیقت است؛ زیرا که حاکم در حقیقت نور مدبر است به وسیله حس مشترک. چنانچه مدرک مبصرات و مسموعات و مشمومات و ملموسات و مذوقات نور مدبر است به وسیله آن آلات، و این حکم مخصوص حس مشترک است، و از همین حکم نمودن بر امور مختلفه، استدلال نموده اند بر وجود حس دیگر که غیر حواس خمس بوده باشد. زیرا که چشم نمی تواند شنید و گوش نمی تواند دید و بینی نمی تواند شنید و چشید، پس معلوم شده که ادراک این امر که این ایض همان امر شیرین است به وسیله قوت دیگر است. و به وسیله حس مشترک نقطه جواله متحرک به سرعت دایره می نماید و قطره نازله خط مستقیم. و سبب آن این است که آنچه مقابل باصره است نقطه یا قطره است، و چون به سرعت حرکت می کند بنا بر آن هر مرتبه که نقطه یا قطره مقابل باصره می شود حس مشترک ترکیب می کند نقاط و قطرات [ر]، و یک نقطه دایره و یک قطره مستقیم می نماید؛ و دویم خیال است

۱. میگفت (ن)، شیرازی، ص ۴۵۲، س ۱۹: الهوا المنفعل...

۲. حکم. کرین ۲، ص ۲۰۴، س ۱ الی ۳.

و آن قوت مرتب است در آخر تجویف اول دماغ. و خیال خزانه جمیع صور مشترک است که از حس مشترک غایب می شود و خیال قابل آن صور است. و فرق میان حس مشترک و خیال [این] است که صور حس مشترک مشاهده می گردد و صور خیال مشاهده نمی شود، و لهذا آنچه در بیداری و خواب دیده می شود مشاهده است، و آنچه در بیداری تخیل کرده می شود مشاهده نیست، و سیجیء تحقیق ذلک انشاء الله؛ و سَوَم واهمه است و آن قوت مرتب است در تجوف اوسط دماغ که حکم می کند بر محسوسات به معانی جزئیة غیر محسوسه. مثل ادراک نمودن گربه معنی را از موش که آن معنی او را، باعث می شود بر طلب موش، و ادراک نمودن موش معنی را از گربه که او باعث می شود برگریختن او از گربه. و همین قوت است که بدو گوسفند را بر محبت بچه خود و گریختن از گرگ و شیر باعث می شود. و این قوت در حیوانات دیگر از غیر از ایشان به غایت قوی می باشد، و در انسان منازع قوت عاقله است. از افراد انسانی شخصی که به دنیا و به مال و جاه بیشتر متوجه است قوت واهمه او غالب تر است بر قوت عاقله. و آنکه دل او خواهان لذات عقلیه است و وجود [و] عدم لذات حسیه و مال و جاه نسبت به او برابر است، قوه عاقله او بر قوه واهمه غالب است و مجاهدات نفسانی و ریاضات بدنی و اکتساب علوم یقینی موجب تقویت قوت عقلیه است، چهارم متخیله است و او در تجویف اوسط دماغ است، و این قوت تفریق و تفصیل می کند و جمع می کند اجزای انواع مختلفه را مثل انسان بی سر و انسان شاخدار؛ و این قوه را به اعتبار توجه او به حسیات متخیله، و به اعتبار توجه او به معقولات متفکره می گویند، چه اگر مستعمل او قوت واهمه باشد متوجه ادراک محسوسات می شود، و اگر مستعمل او قوت عقلیه باشد به استنباط علوم و صناعات و ادراک معقولات میل می کند. و شک نیست که در بعضی اوقات قوت واهمه مستعمل اوست و در بعضی اوقات قوه عاقله در شخصی که متوسط در فضیلت بوده باشد. و اما اشقیاکه به سباع و بهائم مناسبت تمام دارند، همیشه قوت واهمه ایشان مستعمل قوه متخیله است، الا ماشاء الله؛ پنجم حافظه است و او در تجویف آخر دماغ است، و این قوه خزانه احکام و همیه تخیلیه است چنانچه خیال خزانه حس مشترک است.

قوله:

فصل ۲

این فصل در بیان این است که مثال هر صفت از صفات نفس ناطقه در بدن موجود است؛ یا عالم اصغر مشتمل باشد بر مثل جمیع اموری که عالم اکبر بر آن مشتمل است؛ زیرا که

۱. بحساب (ن).

۲. حکم. کرین ۲، ص ۲۰۴، س ۵.

انسان که عالم اصغر است مثال عالم ربوبیت است که عالم اکبر است؛ و به مذهب مشایخ صوفیه انسان مجموعه کثایف یلکی و لطایف ملکوتی است، چه به اعتبار بدن، اخس جمیع موجودات است و به اعتبار نفس، اشرف از جمیع است؛ پس اشرف از جمیع است؛ پس آنچه در عالم ربوبیت است در انسان هست، زیرا که عالم ربوبیت مجموع اجسام و مثال و عالم نورست؛ و عالم [۱] کبر عبارت از عالم ربوبیت است، و انسان نمودار مجموع عالم جسمانی و عالم مثالی و نورست؛ و لهذا گفته اند که انسان مظهر اسم الله است، چه اسم الله شامل جمیع اسمائی است که آن عالم ربوبیت است. و چون عالم ربوبیت معنی است، شامل جمیع موجودات [است] پس در حقیقت نورالتور، بحر المعانی آن معنی است. و هست مطلق و حق حقیقی اوست، وحده لا شریک له. و آنچه مادون او است از عالم تعین و وجود فرع وجود اوست و هو القیوم بذاته و ماسوّم من المعانی والصّوراتی بمنزلة اجزائه، فهو قائم به، فهو الموجود بالوجود الاصلی و غیره موجود الفلکی، جلّ جلاله و عمّ نواله.

قوله: فاذا علمت أنّ التور فیاض لذاته، وأنّ له فی جوهره محبة لسنخه^۱ [[و اذ کان ذلك فی العالم الاکبر فیلزم مثله فی العالم الاصغر]]^۲.

«سنخ» در لغت به معنی اصل است. یعنی چون معلوم شد که در عالم اکبر که عالم نور است نور الانوار و انوار قاهره فیاض است لذواتها بر ماتحت خود، زیرا که از غایت نور و سرور دائمی که لازم انوار عالیّه است ازلا و ابداً از ایشان بر ماتحت فیوض می رسد و ایضاً انوار قاهره را محبت مفرط است به مافوق که نورا [لا] نوار است، کما بینا سابقاً. پس باید که در عالم اصغر بر مثال آن باشد تا ظلّ به مظلّ مطابق افتد. و تفصیل این اجمال آنکه تعلق نفس به بدن مانند تعلق جرم به مثل، و تعلق عرض به محل نیست، زیرا که نفس مجرد از ماده است و این نوع از تعلق اقتضای ماده می کند؛ و نه مثل تعلق علت به معلول است، زیرا که نفس بعد از فنای بدن موجود می ماند، بلکه تعلق نفس به بدن تعلق شوقی عشقی است که از غایت مناسبت به بدن پیدا است. و این علاقه فوقیه اقتضا نموده است که به اعتبار محبت نفس به مافوق او یک قوه بر بدن فایض شود و به اعتبار قهر او ماتحت را یک قوت دیگر بر بدن فایض شود تا عالم صغیر مناسب عالم کبیر بوده باشد، پس قوه شهوی و غضبی به ازای محبت به مافوق و قهر ماتحت پیدا شده است.

قوله: فیلزم من التور الاسفهد فی الصیاصی الغاسقة بسبب قهره قوه غضبیّه^۳ [[بها]] یهرب عن المضار ویدفعها]]^۴ و بتوسط محبته قوه شهوانیه^۵ [[بها یطلب المنافع و یجلبها]]^۶.

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۰۴، س ۸ و ۹.

۲. شیرازی، ص ۴۵۸، س ۷.

۳. شیرازی، ص ۴۵۸، س ۱۱.

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۰۴، س ۹ و ۱۰.

۵. شیرازی، ص ۴۵۸، س ۱۲.

یعنی چون نور فیاض لذاته است بر ماتحت و در جوهر او محبت است به مافوق، پس لازم می آید که از نور اسفهد انسانی به اعتبار قهر او ماتحت را قوت غضبی و به اعتبار محبت او مافوق را قوت شهوی بر بدن فایض شود. و مراد به مافوق ربّ نوع است که آن را روح القدس گویند. و غرض از وجود قوت شهوی این است که جذب بکند چیزی را که ملایم باشد. غرض از وجود قوت غضبی دفع نمودن امر ناملایم است.

قوله: وکما أنَّ النور الاسفهد يشاهد صوراً برزخية، [فیقلها] و يجعلها صوراً عامّة [نوریّة] [[کذلک]]^۱ تلیق بجوهره، کمن شاهد زیداً و عمراً و أخذ منهما للنسایة صورة عامة تحمل^۲ علیهما و علی غیرهما، یلزم فی صیصیته قوّة غاذیة... ولولا هذه، لتحلّک بدن- الانسان.^۳

قوت غازیة مناسب قوت عقلیه است که مختلفات را جمع می کند و یک معنی از آن اخذ می کند، چنانچه افراد انسان را می بیند و حمل می کند صورت انسانی را که یک امر شامل جمیع افراد است. و فایده قوت غاذیه این است که اگر این قوت نمی بود بدن به تحلیل می رفت؛ زیرا که موجب بقای بدن غذاست که از اشیاى مختلفه حاصل می شود.

قوله: وکما أنَّ فی سنخ النور التّام أنَّ یكون مبدأ لنور آخر، [[فیاض لذاته]]^۴ فیحصل منه فی صیصیته قوّة^۵ توجب صیصیة أخرى ذات نور، و هی المولدة الّتی بها بقاء نوع ما لم یتصوره بقاء شخصه، فتقطع قدراً من المادّة لیكون مبدأ لشخص آخر.^۶

یعنی قوت مولده مناسب قوت عقلیه است که در نور جوهری مجرد موجب حصول نور دیگر است، چنانچه مذکور شد که بعضی انوار علت بعضی است و این قوت جدا می کند مقدار معین از ماده را [که] اخلاط و آخر هضموم^۷ است و آن موجب وجود شخص دیگر می شود. و حکمت در وجود این قوت بقای نوع است.

قوله: وکما أنَّ من سنخ^۸ التّور أنَّ یزداد بالانوار السّانحة و یتکمل بالهیئات النّوریّة و یمخرج من القوّة الی الفعل^۹، فیحصل منه للصیصیة قوّة توجب الزّیادة فی الاقطار علی...

۱. شیرازی، ص ۴۵۸، س ۱۶.

۲. و یحمل صورة الانسانیة (ن).

۳. حک. کربن ۲، ص ۲۰۴، س ۱۰، الی ص ۲۰۵، س ۳.

۴. شیرازی، ص ۴۵۹، س ۴.

۵. یتصورها (ن).

۶. حک. کربن ۲، ص ۲۰۵، س ۴ الی ۷.

۷. هفوم (ن).

۸. فی السنخ (ن).

۹. الفعل خرجہ (ن).

[تناسب طبیعی لیبلغ کمال النشوء]^۱ و هی النامیه^۲.

[یعنی قوت نامیه مناسب قوت عقلیه است که در نور مدبّر است و آن زیاده شدن نور است به ورود انوار سانحه از نورالانوار و هیئات نوریّه از انوار قاهره و حاصل شدن کمالات عقلیه؛ و انتقال نمودن از یک مرتبه به مرتبه دیگر به حصول هیئات نوریّه است] تا آنچه در وی بالقوه است به فعل آید. و این قوت نامیه [که] از نفس بر بدن فایض شده است، مناسب آن قوت [است] و زیاده می کند صیصیه را در اقطار ثلاثه بر تناسب طبیعی تا صیصیه به کمال نشو رسد. و حکمت در وجود این قوت رسیدن صیصیه به کمال نشو است تا این کمال صوری مناسب کمال معنوی نفس ناطقه بوده باشد. و اما فایده قیود این است که از اقطار ثلاثه زیادات صناعی خارج شد، زیرا که زیادات صناعی در اقطار ثلاثه نمی باشد و از تناسب طبیعی ورم خارج شد و از کمال نشو، سمن از تعریف خارج [شد]. و فرق بین «النامیه» و «الغاذیه» این است که غاذیه تحلیل می کند غذا را و شبیه می کند به اجزای آن عضو که غذا به او می رسد. و نامیه اجزای بدن [را] زیاده می کند در اقطار ثلاثه^۳.

[قوله]: ثم یخدم الغاذیه [جاذبه] تأتیها بالمدد، و ماسکة^۴ تحفظه... و هاضمة^۵

[تهرئه و] تعبئه [للتصرف] و دافعة^۶ لما [لا] یقبل المشابهة^۷ [[مع المغذی]]^۸.

[قوای ثلاثه مذکوره را رؤسای ثلاثه و این قوت اربعه را خوادم اربعه می گویند. و عمل جاذبه جذب بدل مایتحلل است تا غذا به بدن برسد. عمل ماسکه حفظ آن اخلاط [است] که بر بدن وارد می شود]^۹ چه تصرف قوای ثلاثه بدون حفظ اخلاط ممکن نیست. و عمل هاضمه طبخ نمودن غذا و مستعد ساختن غذا است از برای تصرف غاذیه. و عمل دافعه دفع نمودن ادناس و اخلاط است که مناسب خلاصه غذا نباشد. المراد من قوله: «لما لا یقبل المشابهة للمتغذی»، آئه یدفع ما لا یقبل المناسبة والقابله مع خلاصة الاخلاط. و جمیع نباتات و حیوانات در این هفت قوت با انسان شریک است و این قوا را قوای ظلمانیّه و نباتیه می گویند. و حواس خمس ظاهر و قوای باطنه را که مدرک معقولات است قوای نوریّه و روحانیّه و انسانیّه می گویند؛ و مرجع آن قوا به قوتی است که آن را قوت عاقله می گویند. به این قوای نورانیّه و

۱. شیرازی، ص ۴۵۹، س ۱۴.

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۰۵، س ۷ الی ۹.

۳. اقتباس از شیرازی، ص ۴۵۹، س ۱۵ الی ۱۹.

۴. الماسکة (ن).

۵. الهاضمة (ن).

۶. الدافعة (ن).

۷. حک. کرین ۲، ص ۲۰۵، س ۹ الی ۱۱.

۸. شیرازی، ص ۴۶۰، س ۱۱.

۹. اقتباس از شیرازی، ص ۴۶۰، س ۱۱ الی ۱۳.

ظلمانیة سید کائنات، علیه وآله صلوة الله، اشاره فرموده است که بر هر عضو از اعضای انسان یک ملک موکل است که حرکت و سکون و جمیع اعمال آن عضو از آن ملک است، چه آن حضرت از برای تفهّم عوام آن قوای معنوی را به ملک تعبیر فرموده است.

قوله: و هذه القوى فروع النور الاسفهد فی صیصیته، [والصیصیة] صنمٌ للنور الاسفهد.^۱ و چنانچه جمیع صیاصی انسیه اصنام رب النوع است، همچنین بر صیصیة انسیه صنم آن نور اسفهد است که مدبر است؛ و نور اسفهد را صنم دیگر غیر ازو نیست، چنانچه رب نوع را غیر از جمیع افراد آن نوع اصنام دیگر نیست.

قوله: فیحصل هذه القوى منه باعتبارات.^۲

بعضی قوا به اعتبار محبت به مافوق و بعضی به اعتبار قهر ماتحت و بعضی به اعتبارات و جهات عقلیة دیگر.

قوله: يدلّ علی تغایرها وجود بعضها قبل بعض أو بعد بعض... و اختلال بعضها عند کمال بعض.^۳

یعنی چون بعضی قوا که غاذیه و نامیه باشد قبل از بعض موجود می شود که مولده است، و مولده بعد از نامیه و غاذیه موجود می شود و از کمال بعض قوا اختلال در بعض قوا می شود، چنانچه از کمال قوت^۴ نامیه اختلال در قوت غاذیه می شود، اختلاف آثار و اختلال بعض قوا از کمال بعض دلالت می کند بر تعدد قوا زیرا که از واحد بسیط صدور آثار مختلفه ممکن نیست.

قوله: والانسان استوفی قوئ الحيوان والنباتات^۵ [[وزاد علیهما بالکمالات العقلیة... فهو نسخة مختصرة من العالم الاکبر... فمن عرف نفسه... فقد احاطة بالموجودات علماً.]]^۶

این عبارت از افلاطون منقول است. سید کائنات، علیه وآله افضل الصلوة و اکمل التحیات فرموده است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه.» و قوله تعالی: «قل الروح من امر ربي.»^۷ اشاره به این معنی است که در نفس ناطقه قابلیت کمالات علمی و عملی و قطع جمیع حجب نوری می تواند نمود؛ به خلاف انوار قاهره که از مقامات خود ترقی نمی توانند کرد. الیه الاشارة بقوله تعالی: «و ما مِنَّا الا [له] مقامٌ معلوم»^۸ سبحان الله، بیچاره آدمی که در این

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۰۵، س ۱۲، الی ص ۲۰۶، س ۱: صنم له (ن).

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۰۶، س ۱.

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۰۶، س ۲ و ۳.

۴. قوی (ن).

۵. حک. کرین ۲، ص ۲۰۶، س ۳.

۶. شیرازی، ص ۴۶۱، س ۹ الی ۱۱.

۷. قرآن مجید، سوره ۱۷، آیه ۸۸.

۸. قرآن مجید، سوره ۳۷، آیه ۱۶۴.

عالم از برای تجارت آمده است تا آنچه در وی بالقوه است به فعل آورد؛ از غایت غلبه قوای ظلمانی، [و] میل به لذات جسمانی، مبدأ و معاد خود را فراموش کرده به چیزی که او را از مقصد بعید می کند مشغول گشته است. چنانچه حق، جلّ و علا، می فرماید: «والعصر. انّ الانسان لفی خسر.»^۱ الی آخر السورة. و مولوی معنوی، مولانا جلال الدین محمد رومی قدّس سره، به این معنی اشاره می فرماید که:

خویشتن نشناخت مسکین آدمی از فزونی آمد و شد در کمی
خویشتن را آدمی ارزان فروخت بود اطلس، خویش را بر دلق دوخت^۲
قوله:

فصل^۳

در این فصل بیان می کند مناسبت روح حیوانی را به نفس ناطقه؛ و بیان می کند که حواس باطن پنج نیست؛ و بیان می کند حقیقت صور مرایا و صور خیالی را. قوله: النور الاسفهد لا يتصرف فی البرازخ الا بتوسط مناسبة ما [و] هی ماله مع... الروح... اذ فيه من الاعتدال والبعد عن التّضادّ ما يشابه البرازخ العلویة.^۴ چون نور اسفهد در کمال نورانیت و لطافت است و برزخ در کمال ظلمت و کثافت، بنا بر آن نور اسفهد در وی تصرف نمی تواند کرد، مگر به وسیله روح حیوانی — که متوسط است در لطافت و کثافت — زیرا که شیء در ضد خود تصرف نمی تواند؛ بلکه تصرف می کند در چیزی که به او فی الجمله مناسبت بوده است به صیصیه ظلمانی. و حقیقت روح حیوانی این است که روح حیوانی بخار حار لطیف شفاف است که حاصل می شود از لطافت و خلاصه اخلاط بر نسبت فاصله [ای] که مخصوص اوست. و منبع این روح تجویف ایسر قلب است، چه دم منجذب از کبد به قلب چون به تجویف ایمن قلب می رسد به حرارت قلب حار می شود و جدا می شود از آن دم بخار و سریان می کند در تجویف ایسر قلب و بعد از سرایت نمودن حرارت به تجویف ایسر در وی آن بخار از حال اول تغییر یافته روح حیوانی لطیف شفاف مشابه به اجرام سماوی می شود در لطافت و نورانیت و شفافیت. و این روح و نورانیت و اشتعال مانند سراج است که موضوع است در تجویف ایسر قلب. فتیله او بخار ساریه است [و] از تجویف ایمن می رسد، چنانچه مذکور [شد]، و دهن او منجذب از کبد است به جانب او، و حس و

۱. قرآن مجید، سوره ۱۰۳، آیه ۲ و ۳.

۲. مولوی، مثنوی، دفتر سوم، حکایت مارگری که از دهن افسرده را مرده پنداشت و در رسنها پیچیده بغداد آورد.

۳. حکک. کرین ۲، ص ۲۰۶، س ۵.

۴. حکک. کرین ۲، ص ۲۰۶، س ۸ الی ۱۰.

حرکت در اعضا نور او است و حیات ضوء او است و شهوت حرارت او است و غضب دخان او است. و این روح حامل قوت حس و حرکت است و چنانچه به نور چراغ تمام خانه روشن می‌شود، همچنین به نور این، روح حامل قوت حس و حرکت است و حیات بدن به وصول دم منجذب از کبد است. روح حیوانی که نزل از دهن است و موت بدن به اتمام دهن را به وقوع شده، در بخاری دهن و عدم وصول دهن روح واقع می‌شود و بعضی اوقات به فساد موضع و منع دهن که کبد است به وقوع می‌آید و گاه به فساد دماغ، زیرا که این روح چون به دماغ می‌رسد، بر دماغ حرارت کم می‌شود، معتدل می‌گردد و چشم از وی قوت بصر می‌پذیرد و گوش از وی سمع، و هکذا جمیع الحواس. پس روح حیوانی مانند مرکب^۱ نور اسفهد است. و مصنف قدس سره، در «تلویحات» گفته است که: «اغذیه که وارد می‌شود بر بدن، متولد می‌شود از آن اغذیه در کبد، اخلاط اربعه؛ یعنی دم و صفرا و بلغم و سودا؛ و از خلاصه و لطیف این اخلاط اعضا پیدا می‌شود؛ یعنی کثیف این اخلاط جزو بدن می‌گردد. و این روح حامل جمیع قوای بدنیه است از محرکه و مدرکه و بیانیه، که قوای سبعة ظلمانیه است. و این روح را به اعتبار انبعاث او را [از] قلب روح حیوانی می‌گویند، و این روح منبعث از قلب به توسط عروق ضواریب— که آن را شرائین نیز می‌گویند— منقسم می‌شود بر جمیع اعضا؛ از آن جمله آنچه متصاعد به دماغ می‌شود بعد از وصول به دماغ— به سبب برد مزاج دماغ— معتدل می‌گردد و قبول می‌کند قوت حس و حرکت ارادیه [را]. و این روح از دماغ متوزع می‌شود بر اعضای حس و حرکت ارادیه و به هر عضو که می‌رسد اکتساب می‌کند مزاج آن عضو را. و به واسطه آن مزاج مکتسب، استعداد قبول قوت مخصوصه آن عضو، او را پیدا می‌شود. و این روح متوزع از دماغ را— بر اعضای حس و حرکت— روح نفسانی می‌گویند. از روح حیوانی آنچه از قلب به کبد رو آورده— یعنی عروق غیر ضواریب— منبعث می‌گردد و به سبب مزاجی که او را در آن محل حاصل می‌شود، مستعد قبول قوای بیانیه گشته، متوزع می‌شود بر جمیع اعضا؛ [و] آن را روح طبیعی می‌گویند.» این است خلاصه چیزی که مصنف در «تلویحات» فرموده است.^۲

قوله: و فیه من الاقتصاد ما یظهر عنده المثال، فإن المقصد الصافی له ذلک، و غیره... بصیر مظهراً للمثال بتوسطه.^۳

بیان این به مناسبت این است که چون روح حیوانی به دماغ می‌رسد و تردد می‌کند در تجاویف بارده دماغ، معتدل می‌شود مزاج او، و تقلیل می‌یابد شفافیت او و حادث می‌شود در وی صفا— مانند صفای آب که به سبب صفا قابل ظهور صور مثالی می‌گردد— پس ظاهر

۱. مرکب واکه (ن).

۲. ر. ک. سهروردی، تلویحات، الفن الثانی، نسخه خطی، برلین ۵۰۶۲، ظهر برگ ۶۲، س ۱۴ تا ۲۰.

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۰۶، س ۱۱ و ۱۲.

می‌شود صور مثالی در وی، چنانچه در آب و سایر مقتصدات مرکبه ظاهر می‌شود، مانند شیشه و بلور، به حسب استعداد. مراد از «غیره» مرکبات مقتصده است مثل بلور و شیشه که به سبب غلبه اجزای مائی مقتصد شده و مظهر صور مثالی است.

قوله: وفيه من العاجزية ما يقبل النور ويحفظه [و يحفظ] الاشكال والصور.^۱

این بیان مناسبت روح حیوانی است به صیصیه ظلمانیه — یعنی روح حیوانی — به سبب فی الجمله کثافت که در وی است قبول می‌کند انوار فایضه از عقل و نفس را، و حفظ می‌کند اشکال و صور مثالی و خیالی را که ظاهر می‌شود به نزد او؛ از جهت اقتصاد او.

قوله: وفيه [أيضاً] اللطافة والحرارة المناسبة للنور. وفيه الحركة أيضاً المناسبة للنور^۲

العارض^۳.

یعنی این روح حیوانی به اعتبار لطافت، مناسب نور جوهری؛ و به اعتبار حرارت، مناسب نور عرضی است؛ و به اعتبار حرکت نیز مناسب نور عرضی است.

قوله: و اذا لم يكن في اعداد نوعه الثبات لسرعة تحكله باعتبار اللطف^۴ و غلبة الحرارة، ثبت نوعه بالمدد.^۵ [و هو انجذاب الدّم من الكبد الى الجانب الأيمن وسريان البخار المتباعد عنه الى الأيسر]^۶.

اقول هذا ظاهر عن الشرح وقد مرّ بيانه فلا حاجة الى التكرار.

قوله: فقد أتى على جميع مناسبات النور^۷ [و غيره... أن ناسب النور من وجه خالفه

من آخر]^۸.

از این بیان ظاهر شد که این روح را به نور مناسبت تمام است و عناصر بسیطه و مرکبه، اگرچه مناسب نور است از یک وجه ولیکن مخالف اوست از وجه دیگر.

قوله: فإن الفضاء لم يكن يقبل الشعاع، [فلم يناسب النور من هذا الوجه]^۹ ولكن يناسب النور بحرارته و سرعة قبول حركته. و لهذا قصد الى [عالم] النور البرزخي الذي دامت حركته.^{۱۰}

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۰۶، س ۱۲ و ۱۳.

۲. لمناسبت النور (ن).

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۰۶، س ۱۳ و ۱۴.

۴. التلطف (ن).

۵. حک. کرین ۲، ص ۲۰۶، س ۱۴ و ۱۵.

۶. شیرازی، ص ۴۶۳، س ۱ و ۲.

۷. حک. کرین ۲، ص ۲۰۶، س ۱۵، الی ص ۲۰۷، س ۱.

۸. شیرازی، ص ۴۶۳، س ۳ و ۴.

۹. شیرازی، ص ۴۶۳، س ۵.

۱۰. حک. کرین ۲، ص ۲۰۷، س ۱ الی ۳.

یعنی چون هوای حار به واسطه شفافیت حایل شعاع نیست، پس از این وجه مناسبت ندارد به نور، بلکه مناسبت او به نور از جهت حرارت و سرعت قبول حرکت است. و به سبب این مناسبت که هوا حار نبود از دور قصد نموده است هوا به جانب نور و برزخ فلکی نورانی — که دائم حرکت است — و قریب شده است به آن برزخ و جز او متصل مقعر فلک قمر است.

قوله: والحاجز قبل التور الشعاعی وحفظه، فناسب^۱ من هذا الوجه.^۲

یعنی ارض که برزخ حاضر است ازین حیث که قبول می کند شعاع را و حفظ می کند مناسب نور است؛ و اگر چه از وجوه دیگر مناسبت ندارد.

قوله: والمقتصد حفظ الشعاع و صار مظهراً لمثال النیر والمستنیر^۳ [فهو وإن ناسب التور

من هذين الوجهين ولكن خالف... بالبرد ونحوه]^۴.

و آب که مقتصد است از این وجه که حفظ می کند شعاع را و مظهر مثال نیر و مستنیر است، مناسب نور است؛ و از وجوه دیگر مانند برودت و کثافت مخالف نور است. و چون ثابت شد که عناصر بسیط از جمیع وجوه مناسب نور نیست پس مرکبات به طریق اولی از جمیع وجوه مناسب نخواهد بود، زیرا که جسم مرکب تابع جز و غالب است در جمیع احوال.

قوله: وهذا الروح فيه المناسبات الكثيرة.^۵

یعنی مع التور والكثرة مناسبة مع النور بتصرف النور بتوسطه فی البرزخ كما سيصرح،

قدس سره.

قوله: وهو المتبدد في جميع البدن.^۶

این روح حیوانی در تمام بدن ساری است مانند نور چراغ که در تمام خانه ظاهر است و هر جزو از این روح در هر عضو به منزله سراج است و به واسطه کمال اتصال انوار روح حیوانی به یکدیگر، و شدت تعلق نفس به بدن جمیع سراج می نماید.

قوله: وهو حامل القوى التورية.^۷

یعنی مدر که و محر که به جمیع اقسامها.

قوله: و يتصرف [التور] الاسفهد في البدن بتوسطه.^۸

زیرا که بد[و] توسط نور اسفهد — که در غایت لطافت است — در صیصیه ظلمانیه

۱. فناسب التوار (ن).

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۰۷، س ۳ و ۴.

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۰۷، س ۴ و ۵.

۴. شیرازی، ص ۴۶۳، س ۱۰ و ۱۱.

۵. حک. کرین ۲، ص ۲۰۷، س ۶.

۶. حک. کرین ۲، ص ۲۰۷، س ۶ و ۷.

۷. حک. کرین ۲، ص ۲۰۷، س ۷.

۸. حک. کرین ۲، ص ۲۰۷، س ۷.

— که در غایت کثافت است — ممکن نیست.

قوله: وما يأخذ من التور السانح... ینعکس منه [علی] هذا الروح^۱.

یعنی انوار فایضه بر نفس ناطقه منعکس می شود بر بدن و چنانچه از اعمال جوارح نفس متأثر [می شود]، همچنین از انوار فایضه از مبادی عالیّه بر نفس، بدن نیز متأثر می گردد.

قوله: وما به الحس والحركة هوالذی یصعد الی الدماغ و یعتدل، [و یقبل] [من- النفس] [[السلطان التوری، و یرجع الی جمیع الاعضاء.^۲

یعنی آن روح که به او حس و حرکت است در بدن، چون به دماغ صعود می کند معتدل می گردد، به سبب برد مزاج دماغ؛ و قبول می کند از نفس نوری را که موجب حس حرکت است؛ و رجوع می کند به جمیع اعضای مدرکه و محرکه؛ و آن اعضا را حس و حرکت پیدا می شود به سبب آن روح نورانی.

قوله: ولمناسبة السرور مع التور صار کل ما تولد روحاً روحانیاً مفرحاً.^۳

یعنی به سبب مناسبت که سرور را با نور است هر چه روح نورانی می شود از اغذیه و ادویه مفرح است و موجب سرور است زیرا که سرور لازم نور است، و وحشت لازم ظلمت.

قوله: ولمناسبة النفوس مع التور صارت النفوس متفرقة عن الظلمات منبسطة عند مشاهدة الانوار^۴ [و هذا معلوم وجدانی لكل ذی نفس والحيوانات کلها یقصد التور فی الظلم] [۵].

و مکرر به تجربه رسیده است که حیوانات برّی در لیالی مظلمه هرجا آتش می بیند به آن طرف میل می کند، و حیوانات بحری در شب مهتاب از آب برآمده مشاهده نور می کند. قال- الشّارح^۶: [و كذلك التور الاسفهد کما رأی ضوء سراج البدن تعلق به] [۷] چون نور به نور مایل است بالطبع، بنا بر آن نور اسفهد به مناسبت نورانیت روح حیوانی مایل بدن شده است.

قوله: فالتور الاسفهد وإن لم یکن مکائیاً ولا ذاجهه، إلا أنّ الظلمات الّتی فی صیصیته مطبوعة له.^۸ [و انت بعد أن رأیت علاقة بین الحديد والمغناطیس و تحریکاً فلا تتعجب من هذا] [۹].

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۰۷، س ۸ و ۹.

۲. شیرازی، ص ۴۶۴، س ۱۴.

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۰۷، س ۹ و ۱۰.

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۰۷، س ۱۰ و ۱۱.

۵. حک. کرین ۲، ص ۲۰۷، س ۱۱ الی ۱۳.

۶. شیرازی، ص ۴۶۴، س ۱۹، الی ص ۴۶۵، س ۱.

۷. قوله (ن).

۸. شیرازی، ص ۴۶۵، س ۵ و ۶.

۹. حک. کرین ۲، ص ۲۰۷، س ۱۳ و ۱۴.

۱۰. شیرازی، ص ۴۶۵، س ۹ و ۱۰.

می‌فرماید که از تعلق نفس به بدن توهم کرده نشود که نفس حرکت می‌کند به جانب بدن و مایل می‌شود به او مانند اجسام، زیرا که نفس مجرد از ماده است و منزّه از جمیع خواص اجسام؛ بلکه چنانچه ملک بر مسند خود قرار گرفته باشد و به عقل صحیح و فکر صواب تدبیر مملکت خود می‌نموده باشد، و اصلاً از محل خود حرکت نکند به جانب آن محال، همچنین نور اسفهد در عالم نور موجود است و صیصیه در عالم کون و فساد، و بی‌آنکه در نور اسفهد تغیر و اختلاف راه یابد، تا که آن وقت صیصیه قابل تدبیر و تصرف است به قوای ظلماتیه نباتیه، و تدبیر و تصرف می‌کند در وی و حفظ می‌کند او را از میکروها، و جذب می‌کند به او مرغویات، و به قوای نورانیّه آثار و احکام خود را در عالم شهادت ظاهر می‌کند؛ و میل و رغبت نفس به بدن میل و رغبت حدید است به مقناطیس؛ یعنی چنانچه آن مناسبت [که] الحدید والمقناطیس [را] است، حدید را مایل مقناطیس می‌کند، همچنین آن مناسبت معنوی که بین النفس والبدن است، نفس را مایل تدبیر و تصرف بدن می‌کند. و چون قابلیت تدبیر و تصرف از بدن زایل می‌شود و نفس مدبر^۱ و متصرف بدن دیگر می‌شود، اگر تناسخ ممکن باشد آن بدن جسمانی خواهد بود والا مثالی؛ به شرط آنکه او را به عالم صورت — نفس را — اصلاً مناسبت نمانده باشد، در عالم نور و سرور از لذات عقلیه — که به وسیله بدن حاصل کرده است — متلذذ و مسرور می‌باشد ایداً «فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر»^۲ و تفصیل این در «مقاله پنجم» مذکور خواهد شد انشاءالله تعالی.

قوله: و اعلم أنّ الانسان اذا نسي شيئاً ربّما يصعب عليه ذكره حتّى أنّه يجتهد عظيمًا ولا يتيسّر له، ثمّ يتفقّ أحياناً أن يتذكر ذلك بعينه. فليس هذا الاكذی يذكره... بعض قوی بدنه [[ثمّ يتذكر ذلك بعينه]]^۳ والا ما غاب عن النور المدبر بعد السعی البالغ فی طلبه.^۴

در صدر فصل مذکور شده بود که در این فصل سه مطلوب بیان می‌فرماید. چون از بیان یکی فارغ شد شروع نمود در بیان مطلوب دوم؛ که ابطال حواس خمس باطنه است. و غرض از ذکر این عبارت ابطال قوت حافظه است، و تقریر این مطلوب به احسن طریق این است که: مکرراً واقع شده است که یک امر فراموش شده است؛ و هر چند سعی نموده شده است اصلاً به یاد نیامده است و بعد از زمان طویل، اتفاقاً، بی‌تأمل و تفکر به یاد آمده است؛ پس معلوم شد که امر منسی در قوت بدنی محفوظ نبوده است، والا همیشه حاضر می‌بود. زیرا که میان نور مدبر و قوای باطنه اصلاً حجاب نیست.

قوله: وليس علی ما یفرض أنّه محفوظ فی [بعض] قوی بدنه و منع عنه مانع، فانّ-

۱. تدبیر (ن).

۲. قرآن مجید، سوره ۵۴، آیه ۵۵.

۳. شیرازی، ص ۴۶۵، س ۱۹.

۴. حکم. کربن ۲، ص ۲۰۸، س ۴ الی ۸.

الطالب إنما هو التَّوَّالِّمُ الْمُتَصَرِّفُ، وليس برزخی حَتَّى يَمْنَعَهُ مانع عن امر محفوظ فی بعض قوی صیغته... فليس التَّذْكَرُ الا من عالم الذَّکر، و هو من [مواقع] سلطان الانوار الاسفهدیة الفلکیة، فَإِنَّهَا لَا تَنْسَى شَيْئًا.^۱

بعضی از حکمای مشائین گفته‌اند که امر مُنسی در حافظه می‌ماند ولیکن به سبب منع نمودن مانع به یاد نمی‌آید. مصنف می‌فرماید که این کلام صحیح نیست، زیرا که طالب امر منسی نور مجرد است، و او نه جسم است و نه جسمانی تا میان او و مطلوب چیزی حجاب تواند شد. و چون ثابت شد که امر منسی از عالم انوار اسفهدیة فلکیه به سبب تقابلی که نور اسفهد انسانی را به آن انوار واقع می‌شود فایض می‌گردد — و مانع ادراک نفوس محفوظه در انفس^۲ عوایق جسمانی و مشاغل حسیه است — بنابراین بعد از تقلیل مشاغل حسیه عکس چیزی که در انوار اسفهدیة فلکیه است بر نور اسفهد انسانی می‌تابد و مثل مجردات آینه‌هاست و مثل عوایق حسیه و مثل نفوس زنگار آینه است؛ و چنانچه از آینه صاف روشن در آینه صاف دیگر که مقابل او بوده باشد عکس ظاهر شد، همچنین انوار اسفهدیة انسانی — که از عوایق حسیه نجات یافته‌اند تا تقلیل نموده‌اند عوایق را — بعضی امور و معانی را از عالم^۳ انوار اسفهدیة فلکیه اخذ می‌کند. زیرا که حجاب بین المجردات عوایق حسیه است و بس، و لهذا اگر چیزی فراموش می‌شود تا این شخص [به] امر دیگر از حسیات مشغول می‌باشد به یاد نمی‌آید، و بعد از فراغ از آن شغل به یاد می‌آید؛ و بعضی اوقات اصلاً به یاد نمی‌آید، زیرا که اگرچه از یک شغل فارغ شده است ولیکن به سبب کثرت مشاغل، به شغل دیگر متوجه می‌شود. و سبب ظهور حقایق امور معقوله و حسیة آتیه و ماضیه و کائنه به بعضی زهاد و حکما این است که از کثرت خلوت و ریاضت و تقلیل شواغل حسیه آینه دل ایشان بغایت روشن و صافی شده است و نفوس محفوظه علوی را اکثر اوقات مشاهده می‌کند؛ زیرا که هر چند آینه صاف تر باشد انعکاس صور از آینه دیگر در وی بیشتر است.

قوله: وَالصُّورُ الْخَيَالِيَّةُ عَلَى مَا فُرِضَتْ مَخْزُونَةٌ فِي الْخِيَالِ بَاطِلَةٌ لِمَثَلِ هَذَا، فَإِنَّهَا لَوْ كَانَتْ فِيهَا، لَكَانَتْ حَاضِرَةً لَهُ وَهُوَ مُدْرِكٌ لَهَا. وَلَا يَجِدُ الْإِنْسَانُ فِي نَفْسِهِ عِنْدَ غَيْبَتِهِ عَنْ تَخَيُّلِ زَيْدٍ شَيْئًا مُدْرِكًا لَهُ أَصْلًا.^۴

حکمای مشائین گفته‌اند که خیال خزانه حس مشترک است چنانچه حافظه خزانه واهمه و متخیله است. و مصنف می‌فرماید که این باطل است زیرا که [اگر] خیال قابل صور حس مشترک بوده باشد لازم می‌آید که آن صور همیشه حاضر باشد به نزد نور مدبر و هرگز از وی

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۰۸، س ۷ الی ۱۲.

۲. افلاس (ن).

۳. عوام (ن).

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۰۹، س ۱ الی ۳.

غایب نشود؛ زیرا که حجاب نیست بین النور والقوی البدنیة اصلا، والثانی باطل؛ زیرا که صورت زید مثلا در خیال حاصل می شود در یک زمان و در زمان دیگر غایب شدن آن صورت از خیال؛ [و] انسان نمی یابد در ذات خود آن صورت را [که] مدبرک او بود، اصلا. و چون صور خیالی بالکلیه محو می شود پس معلوم شد که در قوای بدنیه حاصل نشده بود و محفوظ نبود و گنجایش دارد که گفته شود که خیال قابل صور حس مشترک است نه حافظه آن صور؛ و از عدم حفظ عدم قبول لازم نمی آید، زیرا که آن صور از خیال به سرعت زایل می شود به سبب فرط رطوبت خیال؛ و قابل حفظ محتاج است به فرط یبوست. و جواب این است که در این شک نیست که یک قوت دیگر غیر از حس مشترک موجود است که تخیل صور می کند، ولیکن کلام در این است که آن صور در آن قوت محفوظ نمی باشد تا هرگاه نفس اراده ادراک آن صور بکند در آن قوه ادراک می کرده باشد؛ بلکه آن صور از انوار اسفهدیه فلکیه فایض می شود و آن قوت قبول آن صورت می کند؛ و آن قوت را به اعتبارات مختلفه، اسامی متعدده، حاصل شده است؛ چنانچه مذکور خواهد شد، انشاء الله تعالی.

قوله: بل اذا احس الانسان بشيء ما يناسبه، او تفكر فيه... ينتقل فكره الى زيد فيحصل له استعداد استعادة صورته [[زید]] 'من عالم الذكر. والمعید... أنما هو النور المدبر'.

و چون باطل شد وجود و حفظ صورت زید در خیال پس می گویم که حق اینست که وقتی انسان شخصی مناسب زید را احساس نمود یا تفکر کرد در شیء مناسب زید، انتقال می کند فکر او به جانب زید، پس انسان را استعداد استفاده صورت زید از عالم انوار اسفهدیه فلکیه حاصل می شود و نور مدبر که از عالم انوار است به سبب مناسبت که از انوار اسفهدیه فلکیه دارد، از فیوض وارده از آن انوار مستفید می گردد.

قوله: و أثبت بعض الناس في الانسان قوة و همية هي الحاكمة في الجزئيات، و اخرى [هي] متخيلة لها التفصيل^۲ و التركيب، و أوجب أن محل [هما] التجويف الاوسط. و لقايل أن يقول: الوهم بعينه هو المتخيلة، و هي الحاكمة و المفصلة و المرگبة^۳.

بیان حقیقت واهمه و متخیله مذکور شده است و به تکرار حاجت نیست. و مصنف می فرماید که می تواند بود که از یک قوت اعمال مختلفه صادر می شده باشد.

قوله: و دليلك على تغاير القوى إمّا اختلال بعضها مع بقاء بعض أو اختلاف المواضع

۱. شیرازی، ص ۴۶۶، س ۱۹.

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۰۹، س ۳ الی ۶.

۳. فی (ن).

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۰۹، س ۷ الی ۱۰.

۵. حک. کرین ۲، ص ۲۰۹، س ۱۱: «أو اختلاف...» را ندارد.

ولا يمكن لاحد دعوى بقاء المتخيلة سليمة بعد فناء البدن^١ وليس ثم شيء حاكم^٢ في الجزئيات... و اختلاف المواضع عُرف بلزوم اختلال [بعض] القوى لاختلال مواضعها، وقد اعترف بأنهما في التجويف الاوسط، واذ لا يختل احدُ منهما مع سلامة صاحبه، فمواضعهما أيضاً كذلك^٣.

می فرماید که دلیل مشائین بر تغایر قوای باطنه اختلال بعض قوا است به بقای بعض، یا اختلاف مواضع قوا است. اما اختلاف بعض به بقای بعض، صحیح نیست. زیرا که تا آن زمان که بدن قابل تدبیر و تصرف است جمیع قوا به اعمال خود مشغول است و بعد از آن به فساد بدن جمیع قوا باطل می شود؛ زیرا که تفصیل و ترکیب و ادراک معانی جزئیة بعد از فنای بدن ممکن نیست به سبب آنکه عالم نور از ترکیب و تجزى و آنچه از خواص اجسام است منزله است؛ بلکه بعد از فنای بدن نفس ناطقه باقی می ماند به صفات مکتسبه که به وسیله بدن اکتساب نموده بود، و پس جمیع قوا معدوم می شود زیرا که حاصل آن قوا که روح حیوانی است معدوم می شود و بقای محمول بد[و] ن حامل متمتع است بالضرورة و پس بطلان جمیع قوا دفعهً واقع می شود. و تا بدن موجود است بطلان یکی و بقای دیگر ممکن نیست، و اختلاف مواضع بعض قوا به اختلال مواضع معلوم می شود. و موضع هردو قوت تجويف اوسط است. و چون معلوم شد که مختل نمی شود احدهما مع سلامتی دیگر، پس مواضع این دو قوت نیز مختل نمی شود.

قوله: وأما تعدد الافاعيل.^٤
فكلاً.

[قوله]: اذ يجوز أن يكون قوة [واحدة] بجهتين تقتضى فعلين. أليس الحس المشترك باعترافه مع وحدته يدرک جمیع المحسوسات الّتی لا یتأتی ادراکها الا بحواس خمس؟ و [هو] یجتمع عنده مثل جمیع المحسوسات، فیدرک [ها] مشاهدة.^٥
و اما استدلال بر تعدد قوا از «تعدد افاعیل» باطل است، زیرا که می تواند بود که یک قوت به دو جهت اقتضای دو فعل کند؛ چنانچه حس مشترک هم به طور مشائین مدرک جمیع محسوسات است که ادراک محسوسات به حواس خمس میسر می شود؛ همچنین می تواند که یک قوت دیگر نیز باشد که به اعتبار و جهات مختلف از وی اعمال متعدده صادر شود.
قوله: و لولا ذلك ما كان لنا أن نحكم أن هذا الابيض هو هذا الحلو للحاضرين، فإن

١. حک. کرین ٢، ص ٢٠٩، س ١١: «بعد فناء البدن» را ندارد.

٢. عالم (ن).

٣. حک. کرین ٢، ص ٢٠٩، س ١٠ الی ١٤.

٤. حک. کرین ٢، ص ٢٠٩، س ١٤ و ١٥.

٥. حک. کرین ٢، ص ٢٠٩، س ١٥، الی ص ٢١٠، س ٢.

الحس الظاهر منفرداً بأحدهما، والحاكم يحتاج الى حضور^١ الصورتين ليحكم عليهما. فاذا جاز أن يكون... ادراكات كثيرة فجاز منها أفاعيل متعددة كثيرة.^٢
 و اقول وقد مرّ بيانه فلا حاجة الى التكرار فهذا ظاهر عني عن الشرح.
 قوله: والحق أنّ هذه الثلث... قوّة واحدة باعتبار^٣ [و محلّ هذه القوّة هو بطن الاوسط من الدماغ].^٤

يعني يك قوت است كه به اعتبار حصول صورت خیالی در وی، او را به خیال تعبیر می کند؛ و به اعتبار ادراك معانی جزئیّه — كه متعلّق است به محسوسات — واهمه گفته اند؛ و به اعتبار تفصیل و ترکیب، متخیله. و محل این قوت بطن اوسط دماغ است. و از این كلمات معلوم شد كه به مذهب مصنف قوای باطنه دو قوت است: یکی حس مشترك و دویم آن قوت كه او را به اعتبارات و جهات متعدده اسامی متعدده پیدا شده است.

قوله: والذى يدلّ على أنّ هذه^٥ غير النور المدبر، أنا اذا حاولنا تثبّتاً على شيء، نجد من^٦ انفسنا شيئاً ينتقل عنه، و نعلم منّا أنّ الذى يجتهد فى التثبيت... غير الذى ينكرها.^٧ و اذا كنّا نجد فى أبداننا ما يخالفها هكذا، فهو غير ما به أنا نثبتنا.^٨

چون ابطال كرد حواس و قوای باطنه را، و گفت كه يك قوت است در بطن اوسط دماغ كه او را به اعتبارات مختلفه اسامی متعدده حاصل شده است، و خواست كه بیان كند مغایرت آن قوت را به نور مدبر — تا گمان برده نشود كه همان نور مدبر مصدر افعال مختلفه می شده باشد بدون وسیله قوت دیگر — بنا بر آن گفت كه از جمله چیزهائی كه دلالت می كند بر مغایرت این قوت به نور مدبر این است كه بعضی اوقات قصد می كنیم به يك امر و می خواهیم كه عملی بكنیم می باییم در نفس خود چیزی را. «انتقال» یعنی انكار می كند آن امر را. مثلاً اگر شخصی خواهد كه در شب تاریك در خانه ای با مرده تنها باشد نمی تواند بود. پس دو چیز یافته می شود: یکی آن كه می گوید كه مرده جماد است و از جماد رسیدن ضرر ممكن نیست؛ و دویم آنكه انكار می كند این معنی را، و على هذا القياس جميع خواطر كه بعضی از آن ملكی است و باعث است بر خیرات و حسنات، و بعضی شیطانی است و باعث است بر شرور و سیئات. پس معلوم شد كه منكر غیر قوت عاقله مدرك کلیات است كه انانیت ما عبارت از او است. و این

١. حصول (ن).

٢. حك. كربن ٢، ص ٢١٠، س ٢ الى ٥.

٣. حك. كربن ٢، ص ٢١٠، س ١٢.

٤. شیرازی، ص ٤٦٩، س ٢ و ٣.

٥. هذا (ن).

٦. فی (ن).

٧. ينكره (ن).

٨. حك. كربن ٢، ص ٢١٠، س ١٣، الى ص ٢١١، س ٣.

منکر قوت جسمانی است و لهذا مقدمات عقلیه را انکار می کند. و شیطان عبارت از این منکر، و ملک عبارت از قوت عاقله است نزد اهل تحقیق و بصیرت.

قوله: فهو اذن قوّة لزمت عن النور الاسفهد فی الصیصیة، ولاجل آنها ظلمانیة منطبعة فی البرزخ تنکر [ال] انوار المجردة ولا تعترف الا بالمحسوسات.^۱

[و چون ثابت غیر هارب، و مقرر غیر منکر است] ^۲؛ پس ثابت شد که این قوت حاصل شده است از تعلق نور اسفهد به صیصیه در صیصیه، و چون این قوت ظلمانیه است منطبع شده است در دماغ و بنا بر آن انکار می کند انوار مجرده و عالم عقل را؛ و بجز از محسوسات چیز دیگر را قبول نمی کند. پس هر که [را این] قوت حاصل می شود و— آن که این قوت بر قوت عاقله او غالب بوده باشد— او اصلاً به مجردات عقلیه قائل نمی شود و نه تحقیقاً و نه تقلیداً: «اولئك كالانعام بل هم اضل»^۳ و مابین این دو مرتبه، مراتب، بسیار است. و کمال هر شخص به قدر غلبه قوت عاقله است بر این قوت؛ و نقصان هر کس به قدر غلبه این قوت است بر قوت عاقله، والله یلهم الصواب والیه المآب.

قوله: وربما تنکر نفسها و تساعد فی المقدمات، فاذا وصلت الی نتیجة، عادت منکرة.^۴ یعنی از عجایب احوال این قوت این است که انکار می کند وجود خود را؛ و بر این مطلوب مقدمات ترتیب می دهد؛ و چون نتیجه می رسد و می بیند که صحیح نیست باز انکار می کند آن انکار را، مانند سفسطائیه که انکار جمیع وجود اشیاء نموده اند و چون از اثبات این عاجز آمده اند انکار نموده، شک در شک شده راه ضلالت پیموده اند؛ نعوذ بالله عن طریق الضلالات.

قوله: والتذکر و إن کان من عالم الافلاک، الا أنه یجوز أن یكون قوّة یتعلق بها استعداداً ما للتذکر.^۵

جواب سؤال مقدر است و تقریر سؤال این است که: چون تذکر از عالم افلاک است، و قوت عاقله مذکر است، پس وجود قوت دیگر ضروری نیست؟ و جواب این است که از خواب خطرات متعارضه معلوم می شود که مثبت غیر منکر است و اگر چه مذکر در حقیقت قوت عاقله است ولیکن از این خطرات متعارضه معلوم می شود که یک قوت جسمانی موجود است که او را استعداد تذکر معانی معقوله از عالم افلاک حاصل شده است. و خلاصه جواب این است که

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۱۱، س ۴ و ۵.

۲. شیرازی، ص ۴۶۹، س ۱۲ و ۱۳.

۳. قرآن مجید، سوره ۷، آیه ۱۷۹.

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۱۱، س ۵ و ۶.

۵. شاک درشاک (ن).

۶. حک. کرین ۲، ص ۲۱۱، س ۷ و ۸.

آن قوت به منزله قوت باصره است، که چنانچه به قوت باصره نفس ادراک حسیات می نماید، همچنین به این قوت ادراک می کند معانی معقوله را. و آن که این قوت بعضی اوقات ادراک می کند خلاف نفس الامر را، بدان سبب است که به سبب غلبه قوای ظلماتیه و کثرت میل نفس به جسمانیات، انتقال نموده [به] این قوت [که] به ضد آن معانی [است] که در عالم افلاک است؛ و الاختلاف در معانی ممکن نیست. قال الشارح: [[یدلّ علی تعلّق الاستعداد بها اختلال^۲ التّدکّر لاختلال البطن^۳ الاخیر]]^۴ و اگرچه این مقدمات — که در باب حواس باطنه مذکور شده است — ظنی است ولیکن کثرت ظنیات موجب اطمینان می شود.

قوله: وقد علمت أنّ انطباع الصّور فی العین ممتنع^۵.

این مطلوب سیوم است از مطالب ثلاثه که در این فصل مذکور می شود. ارسطاطالیس و اکثر مشائین گفته اند که صور اشیاء در باصره منطبع می شود؛ و به سبب انطباع مرئی می گردد؛ و مصنف — در «قسم اول»^۶ این کتاب — رد کرده است این مذهب را؛ و گفته است که: انطباع صور کبیره در محال صغیره ممتنع است بالضرورة. و ایضاً طایفه ای از حکما گفته اند که ابصار به خروج شعاع است از عین، و ملاقات او به مبصرات و عند الملاقات ایضاً واقع می شود، و این نیز باطل است، زیرا که این شعاع عرض است یا جسم است؛ اگر عرض است، چون انتقال عرض از یک محل به محل دیگر محالست، پس انتقال نیز از یک جسم به جسم دیگر ممکن نباشد، هذا خلف؛ و اگر جسم است، متحرک به اراده است یا متحرک است به طبع؛ اگر متحرک به اراده است پس حیوان ذی شعور مدرک است، و بر این تقدیر مدرک شعاع باشد نه انسان، و این باطل است بالضرورة؛ و اگر متحرک بالطبع است پس باید که حرکت او مخصوص یک جهت باشد نه جهات مختلفه، و این نیز باطل است بالضرورة.

قوله: فالحقّ فی صور المرایا والصّور الخیالیة أنّها لیست منطبعة، بل هی صیاص معلّقة لیس لها محل^۷.

یعنی اذا ثبت أنّ الابصار بالانطباع والشعاع ممتنع، فالحقّ أنّ مایری فی المرایا و الخیال من الصّور هی صورٌ مثالیةٌ معلّقةٌ لا فی محل و مکان، و مظهره فی الخیال. والمرایا الّتی قابلته بظهورها بوجود علتها التامة الّتی کانت اقتضاء المرایا و وجودها و وجود الخیال و مقابلة

۱. الاشياء (ن).

۲. اختلاف (ن).

۳. الباطل (ن).

۴. شیرازی، ص ۴۷۰، س ۲.

۵. حک. کرین ۲، ص ۲۱۱، س ۱۲.

۶. حک. کرین ۲، ص ۹۷ الی ص ۱۰۳: در ابطال جسمیت شعاع و ابطال اقوال دیگر در ابصار.

۷. حک. کرین ۲، ص ۲۱۱، س ۱۳، الی ص ۲۱۲، س ۱.

الرأئی مع المرايا والاوزاع الفلکیة من اجزائها. واما صور مرئیة که بدون مرايا در عالم شهادت دیده می شود به علم حضور [ی]، اشراقی است؛ که حادث می شود این اشراق در وقت مقابله جسم به بصیر و صحت قوت باصره و سلامت او از خلل و علل و غیر آن؛ اموری که از جمله اجزای عکلت تأمّنه حصول اشراق حضوری است. و چون جسم مرئی را هویت خارجیّه است بنابراین بعد از وجود شرایط و ارتفاع موانع از نفس، اشراق حضوری واقع می شود بروی، و نه این است که این اشراق مخصوص باشد به جسم بلکه هر شیء مستنیر که مقابل باصره است به سبب این اشراق نفس ادراک می کند آن شیء را در خارج [که] هویت و حقیقت بوده باشد. و اگر شیخ محض باشد مانند صور مرايا پس محتاج می شود آن صور به مظاهر مانند مرآت، و بعد از مقابله جلیدیه به مرآت، واقع می شود از نفس اشراق حضوری— که آن اشراق مرآت این اشیاء است— به واسطه مرآت جلیدیه و مرآت خارجیّه. این است مذهب مصنف در باب رؤیت اشیاء. و این مذهب مطابق است به مذهب اشاعره و اهل حق که ایشان می گویند که سنت الهی بر این رفته است که هرگاه شیئی که قابلیت رؤیت داشته باشد در مقابل باصره واقع شود— و حجاب میان او و باصره نبوده باشد— و قوت باصره از خلل و علل سالم باشد؛ و نفس قصد ادراک آن شیء بکند، البته آن شیء مدرك شود، و هذا من سنن الله، «ولن تجد لسنة - الله تبديلاً... و تحویلاً.»^۱ قال الشّارح: «[فاذا] الصّور الخیالیة لا یكون موجودة فی الاذهان لامتناع انطباع الكبير فی الصغير ولا فی الاعیان وإلاّ یشاهدنا^۲ کلّ سلیم الحس ولیست عدماً محضاً، وإلاّ لما كانت متصوّرة ولا متمیّزة بعضها عن بعض ولا محکوماً علیها باحکام مختلفة و اذ هی موجودة^۳ ولیست فی الاذهان ولا فی الاعیان ولا فی عالم العقول لكونها صوراً^۴ جسمانیة لاعقلیة، فبالضرورة تكون موجودة فی صقع آخر و هو عالم یسمی بالعالم المثالی و الخیالی^۵ متوسطة بین عالمی العقل و الحس لكونه بالمرتبة فوق عالم الحس و دون عالم العقل، لأنّه أكثر تجریداً من الحسّ و أقلّ تجریداً من العقل، و فیهِ جمیع الاشکال و الصّور^۶ و المقادیر و الاجسام [و] ما یتعلّق بها من الحركات و السکنات و الاوزاع و الهیئات و غیر ذلك قائمة بذ[و]اتها... لا فی محل و [لا فی] مکان»^۷. هذا کلامه رحمه الله. و جمیع خوارق عادات که از انبیا و اولیا و حکما و گهنة ظاهر می شود از جهت اطلاع بر خصوصیات احوال آن عالم است چنانچه در «مقاله پنجم»، انشاء الله تعالی، مذکور خواهد شد، مفصلاً و به عقیده مشایخ

۱. ر. ک. حک. کربن ۲، ص ۱۳۴، س ۱۱، الی ص ۱۳۵، س ۱۱: درباره مشاهده.

۲. قرآن مجید، سوره ۳۵، آیه ۴۲ و ۴۳.

۳. راها (ن).

۴. صورة (ن).

۵. فی عالم آخر و هو العالم المثالی و الخیالی (ن).

۶. شیرازی، ص ۴۷۰، س ۵ الی ۱۳.

صوفیه مثال دو قسم است: مثال مطلق و مثال مقید مثال مقید صور خیالیه است که بعضی اوقات مطابق مثال مطلق است و بعضی اوقات به سبب غلبه حسیات مطابق نمی باشد. و در اواخر «مقاله پنجم»، انشاء الله تعالی، این معنی به تفصیل بیان کرده خواهد شد.^۱

قوله: وقد يكون لها مظاهر ولا تكون فيها [[لما بينا]]^۲ فصور المرأة مظهرها المرأة، وهي معلقة لا في محل و [لا في] مكان. وصور الخيال مظهرها التخيل وهي معلقة^۳.

یعنی این صیاصی معلقه در مظاهر حلول نکرده است و نه منطبق شده است، زیرا که انطباع صور کبیره در محال صغیره مستمع است؛ کما بینا، بلکه آینه و خیال مظاهر آن صور است و این صیاصی مثالیّه قائم بالذات مستغنی از محل است و چنانچه صورت زید که در آینه و خیال ظاهر می شود مثال صورت زید است که در آینه و خیال است، زیرا که مماثلت از طرفین متساوی است.

قوله: والنور الناقص كمثل النور التام، فافهم^۴.

مراد از «نور ناقص» نور عرضی، و مراد از «نور تام» نور جوهری است؛ و چون این باب به مثل باب وسیع است و اسرار عظیمه از ادراک آن منکشف می شود، بنابراین امر به فهمیدن نمود. و جمیع موجودات عالم حس مثال موجودات عالم نور تام جوهری است، مثلاً شمس عالم حس مثال شمس عالم عقلی است و جمیع کواکب امثله کواکب عالم عقلی است. و لازم نیست که مثال من جمیع الوجوه مشابه ممثل بوده باشد، بلکه مخالفت مثال شیء به آن شیء از بعضی وجوه ضروری است والا لازم می آید که مثال عین ممثل بوده باشد.

قوله: وكما أن الحواس كلها ترجع إلى حاسة واحدة... فجميع ذلك يرجع في النور- المدبر إلى قوة واحدة^۵.

مراد از «حواس» حواس ظاهر است که ادراک به این حواس بدون حس مشترک واقع می شود. و «ذلك» اشاره است به جمیع قوای نباتیه و حیوانیه که مرجع آن به نور مدبر است. قوله: والابصار وان كان مشروطاً فيه المقابلة... إلا أن الباصر فيه النور الاسفهد^۶.

و چون ادراک او عین ذات اوست پس جمیع قوا راجع به ذات او است. و در ابصار اگرچه مقابله شرط است بین البصر والمُبصر، ولیکن باصر نفس ناطقه است، نه بصرونه حس مشترک و

۱. مثال مفید (ن) ر. ک. کشف اصطلاحات الفنون، (کلکته، ۱۸۶۲) جلد ۲، ص ۱۳۴۲، ص ۶ و ۷:

(A Dictionary of the Technical Terms. used in the Sciences of the Musalmans)

۲. شیرازی، ص ۴۷۰، ص ۱۶.

۳. مظاهرها (ن).

۴. حک. کرین ۲ ص ۲۱۲، ص ۱ الی ۳.

۵. حک. کرین ۲، ص ۲۱۲، ص ۵، الی ص ۲۱۳، ص ۱: فافهم ذلك (ن).

۶. حک. کرین ۲، ص ۲۱۳، ص ۲ و ۳.

۷. حک. کرین ۲، ص ۲۱۳، ص ۴ و ۵.

نه قوت دیگر.

قوله: وإِنَّمَا لَا يَرَى أَشْيَاءَ قَبْلَ الْمَفَارِقَةِ، لِأَنَّ الشَّيْءَ قَدْ يُعْرَضُ لَهُ مَا يَشْغَلُهُ عَنِ ابْصَارِهَا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَبْصُرَهُ، وَالشَّاعِلُ فِي حُكْمِ الْحَجَابِ.^۱

جواب سؤال مقدر است. و تقریر سؤال این است که چون باصره نور اسفهد است و او در عالم انوار است، باید که قبل از مفارقت بدن نیز احوال اشیای موجوده آن عالم را تواند دید؟ جواب این است که اگرچه نور اسفهد در عالم نور است ولیکن به سبب اشتغال مدبّر بدن از ادراک آن عالم محجوب شده است و بعد از قطع تعلق از بدن—که مانع و حجاب با لکلیه دفع می شود—ادراک معقولات بر وجه اتم او را حاصل می شود؛ و بعد از ضعف مانع—که به سبب ریاضات بدنیه یا اشتغال به علوم عقلیه^۲ به وقوع می آید—یا بعد از خلع بدن—که به اکتساب حاصل شده باشد—یا در اصل فطرت، اشتغال به بدن مانع ادراک آن عالم نتواند شد، مانند اکثر انبیا. البته ادراک بعضی از امور عقلیه به قدر مناسبت و استعداد نفس میسر می شود.

قوله: وَقَدْ جَرَّبَ أَصْحَابُ الْعُرُوجِ لِلنَّفْسِ مَشَاهِدَةَ صَرِيحَةٍ أَتَمَّ مِمَّا لِلْبَصَرِ فِي حَالَةِ انْسِلَاخٍ شَدِيدٍ عَنِ الْبَدَنِ، وَهَمْ مَتَيَّقُونَ حِينَئِذٍ بَأَنَّ مَا يَشَاهِدُونَ مِنَ الْأُمُورِ لَيْسَتْ نَقُوشًا [[منطبعة]]^۳ فِي بَعْضِ الْقُوَى الْبَدَنِيَّةِ،^۴ [[بل يجرمون^۵ بَأَنَّهَا ذَوَاتٌ قَدْسِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِذَوَاتِهَا دُونَ مَحَلٍّ وَ زَمَانٍ وَ مَكَانٍ]]^۶ وَالْمَشَاهِدَةُ الْبَصَرِيَّةُ بَاقِيَةٌ مَعَ التَّوَرِّ الْمَدْبَّرِ.^۷

مراد از «اصحاب عروج» انبیا و حکما اند که بعضی اوقات ایشان خلع بدن نموده ادراک عالم نور می کردند، چنانچه منقول است که سید کائنات، صلوات الله علیه، بعضی اوقات در زمان نزول وحی آنچنان از خود بیخبر می شدند و حواس ایشان معطل می شد که صحابه خیال می کردند که خواب کرده اند و بعد از لحظه ای به حال آمده آیات منزله را می خواند [ند]. و افلاطون و حکمای سابق نیز بعد از خلع بدن چیزی را که ادراک می کردند در حال تعلق به بدن آن را بعینه بیان می کردند. و ایشان در آن زمان که ادراک آن امور می کردند به حدس صحیح می دانستند که این نفوس منطبعة در قوای بدنیه نیست.^۸ بلکه ذوات قدسیه قائم به ذواتها است که در مکان نیست. و تأکید نموده است، مصنف قدس سره،

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۱۳، س ۵ و ۶.

۲. لغیه (ن).

۳. شیرازی، ص ۴۷۲، س ۱۲.

۴. من البدنية (ن).

۵. بعد سون (ن).

۶. شیرازی، ص ۴۷۲، س ۱۲ و ۱۳.

۷. حک. کرین ۲، ص ۲۱۳، س ۷ الی ۱۰.

۸. است (ن).

از برای اثبات مطلوب بقوله: «والمشاهدة البصرية باقية مع التَّوَر المدبَّر» تا گمان برده نشود که شاید آن مشاهده بعد از رجوع به بدن بعینه باقی نمانده باشد.

قوله: «ومن جاهد في الله حقَّ جهاده وقهر الظلمات، رأى أنوار العالم الاعلى مشاهدة اتمَّ من مشاهدة المبصرات ههنا»^۱

زیرا که مبصرات آن عالم الطف است والمبصرات این عالم در او نه الطف اتم است از او نه اکثف.

قوله: فنور الانوار والانوار القاهرة^۲ مرئیة برؤية التَّوَر الاسفهد [و مرئیة] برؤية بعضها بعضاً.^۳

یعنی انوار قاهره مرئی می‌شوند انوار مدبره مجردة اسفهدیه را، از جهت مناسبت انوار مدبره مجرد به ایشان در تجرد و نوریت؛ و بعضی انوار قاهره بعض دیگر را^۴ نیز می‌بیند از جهت نوریت و عدم خست حجاب میان ایشان و تجرد جمیع انوار قاهره.

قوله: والانوار المجردة كلها باصرة. وليس بصرها يرجع الى علمها، بل علمها يرجع الى بصرها.^۵

یعنی انوار مجرد می‌بیند جمیع موجودات این عالم را، بلکه خواطر قلبیه ملکیه و شیطانیه را نیز ادراک می‌کند [زیرا که ایشان از علائق^۶ جسمانیه که مانع ادراک امور غایبه از حس است مجرداند، و اموری که موجود نشده است و در زمان مستقبل خواهد شد علم به وجود آن علی‌التفصیل دارند؛ که امر فلانی در زمان کذا و در محل کذا به این اسباب خواهد شد. و اما آنچه بالفعل است آن را [به] مشاهده حضوریه اشراقیه ادراک می‌کند^۷ و رؤیت ایشان عین‌الیقین است جمیع اشیاء را، و علم ایشان مانع بصر ایشان نیست^۸ به خلاف محجوبان، مثلاً علائق^۹ حسیه مانند مایان که بصر ما مانع علم ما است در ادراک معقولات، و علم ما مانع بصر ما است در ادراک محسوسات؛ مانند علم ما به ضوء ولون زیرا که شخصی که کور است او را علم به ضوء ولون حاصل نمی‌شود، و انوار مجرد و جمیع موجودات می‌بیند چنانچه ماضو و لون را می‌بینیم]،^{۱۰} «كما قال الله تعالى: «لم يعلم بأن الله يرى»^{۱۱} و قال جل

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۱۳، س ۱۰ و ۱۱.

۲. الظاهرة (ن).

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۱۳، س ۱۱، الی ص ۲۱۴، س ۱.

۴. دیگر و (ن).

۵. حک. کرین ۲، ص ۲۱۴، س ۱ و ۲.

۶. عوالمق (ن).

۷. می‌کنم (ن).

۸. است (ن).

۹. اقتباس از شیرازی، ص ۴۷۳، س ۲ الی ۱۲.

۱۰. قرآن مجید، سورة ۹۶، آیه ۱۵.

جلاله: «أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَمَا يُعْلِنُونَ»^۱ قال، عزَّاسمه: «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ»^۲ و این علم بعد از رؤیت است پس آنچه در قلب خطوط می کند آن را مجردات می بیند و علم به وجود آن اشیاء ایشان را حاصل می شود. و چون معلوم شد که انوار مجردة جمیع موجودات را همیشه می بیند، پس باید که سالک طریق حقیقة [ت] همواره این معنی به خاطر داشته، نفی خواطر شیطانی می کرده باشد، تا از جمیع معاصی مصون و محفوظ بماند؛ زیرا که در حضور آدمیان معصیت نمی تواند کرد و از ایشان شرم می دارد؛ و پس اگر این علم غالب شود که حق تعالی و ملائکه و انبیا و حکما و اولیا او را می بینند محتج است که از وی معصیت صادر شود. و از این بیان ظاهر شد که ایمان فاجران و فاسقان بغایت ضعیف؛ و لهذا بعضی از اهل اسلام مرتکب [گناه] کبیره را مؤمن نمی دانند، و قوم دیگر مرتکب صغیره را کافر می دانند. و امام غزالی گفته است که: «اگر می دانی که حق تعالی، می بیند سخت دلیری و بیشرم که مخالفت فرمان او می کنی! و اگر می دانی که نمی بیند کافری!» و مراد از کافری، جاهل به جهل مرکب [است] که به مذهب جمیع حکما نجات او ممکن نیست.

قوله: فهذه القوى... كلها ظلّ ما في النور الاسفهد، والهیکل انما هو طلسمه.^۳
یعنی این قوای بدنیه اظلال جهات و اعتبارات عقلیه است که در نور اسفهد است و هیكل طلسم نور اسفهد است. و جمیع هیاكل به نسبت^۴ طلسم لهب نوع است، كما مر.

قوله: حتّى أن المتخیلة أيضاً صنم لقوة النور الاسفهد الحاکمة^۵ [على الاشياء... على نفسه احكاماً خاصة]^۶.

آن قوت باطنه را که به اعتبارات مختلفه، نامهای متعدده، پیدا شده است به اعتبار تخیل صور حسیه در این مقام متخیله گفته است. و احکام نور اسفهد که بر نفس خود می کند مانند وجود و حیات و علم و امثال آن است که می گوید انا موجود و انا حی و انا عالم.^۷
قوله: و لولا أن النور المدبّر له احکام بذاته، ما حکم بأن له بدنأ أو تخيلاً جزئياً اوله قوة متخیلة جزئية فهذه الاشياء غير غاية عنها، بل ظاهرة لها ظهوراً ما.^۸
ظاهر است و احتیاج [به] بیان ندارد.

۱. قرآن مجید، سورة ۱۶، آیه ۲۵.

۲. قرآن مجید، سورة ۵، آیه ۱۱.

۳. نمی بینی (ن).

۴. حکم. کرین ۲، ص ۲۱۴، ۳ و ۴.

۵. النسبته (ن).

۶. حکم. کرین ۲، ص ۲۱۴، ۴.

۷. شیرازی، ص ۴۷۳، س ۱۷ و ۱۸: على الاشياء وله على نفسه أيضاً... (ن).

۸. حکم. کرین ۲، ص ۲۱۴، س ۵ الی ۷.

قوله: والتَّخِيلُ لا يأخذ صورة نفسه، فأنه حاكمٌ على المحسوسات وما يتبعها! [[والتَّخِيلُ ليس به محسوس ليأخذ صورة نفسه ويحكم عليها]]^١.

جواب سؤال مقدر است. و تقریر آن این است که شاید حاکم بر این امر که او را بدن و تخیل است تخیل بوده باشد. جواب می‌گوید که تخیل حاکم است بر محسوسات و خود محسوس نیست تا بر حکم خود حکم تواند کرد، پس معلوم شد که حاکم بر این امور نور مدبر است نه تخیل.

قوله: والتَّوَرُّاسْفَهْدُ مَحِيطٌ وَ حَاكِمٌ بَأَنَّ لَهُ قُوَّةً جَزِئِيَّةً، [[وله أخرى كَلِيَّةً]]^٢ فله الحكم بذاته، و هو حَسَّ جميع الحواس^٣.

یعنی نور اسفهد محیط است به بدن و قوای بدن، چنانچه نور الانوار محیط است به جمیع موجودات. و این نور اسفهد حاکم است بر اینکه او را قوت جزئی است که ادراک می‌کند به او جمیع محسوسات را؛ و قوت کلیه دیگر است که او ادراک می‌کند جمیع معقولات را؛ پس حاکم فی نفسه و حس جمیع حواس نور اسفهد است.

قوله: وما تَفَرَّقَ في جميع البدن يرجع في التَّوَرُّاسْفَهْدِ حاصله الى شيء واحد.^٤ یعنی جمیع قوا و استعدادات در نور مدبر راجع است به ذات نوریه فیاضه او که فیاض لذاته است.

قوله: و للنور اسفهد^٥ اشراق^٦ على مثل^٧ الخيال و نحوه، و اشراق^٨ على الابصار المستغنى عن الصورة.^٩

مراد از «نحوه» قوای باطنه استعدادیه است، یعنی نور مدبر اشراقات کثیره دارد: اشراق خیالی است و اشراق ابزاری و اشراق قوای باطنه استعدادیه که مستعد قبول اشراق است از نور اسفهد. ولیکن اشراق ابزاری مستغنی است از حصول صورت مبصر در عین، چنانچه ارسطو گفته است و سابقا مذکور شده. و اشراقات دیگر دارد نور مدبر که به آن اشراقات ادراک عوا^[١٠]م نور می‌کند. قال الشَّارِحُ: [[وله اشراقات أخرى... فأنه [و] إن كان لتعلقه بالبدن...]]

١. حک. کرین ٢، ص ٢١٤، س ٧ و ٨.

٢. شیرازی، ص ٤٧٤، س ٦.

٣. قوه (ن).

٤. شیرازی، ص ٤٧٤، س ٩.

٥. حک. کرین ٢، ص ٢١٤، س ٨ و ٩.

٦. حک. کرین ٢، ص ٢١٤، س ٩، الی ص ٢١٥، س ١.

٧. المدبر (ن).

٨. مثال (ن).

٩. حک. کرین ٢، ص ٢١٥، س ١ و ٢.

١٠. قوله (ن).

غیر^۱ غافل عن البدن... کذلک هو غیر غافل عن العوالم العقلية^۲]. و این اشارات أخرى اشاره به آن اشارات است که به آن ادراک عوالم نوریه می‌کند؛ و لهذا بیان کرد آن اشارات را و گفت که چنانچه نفس ناطقه در زمان تعلق به بدن از تدبیر بدن غافل نیست، همچنین — در زمان تعلق از عوالم عقلیه نوریه نیز غافل نیست؛ مخصوصاً در هنگام صحت مزاج و شدت نورنیره، که نهایت توجه به عالم نور می‌دارد.

قوله: وله ذکر اجمالی، اُنْ هذا الاشراق علی الخيال مثل الاشراق علی الابصار.^۳

[یعنی چنانچه نور مدبر به علم حضوری اشراقی ادراک می‌کند چیزی را که مقابل باصره است، و به قوت باصره ادراک آن شیء می‌کند، همچنین به قوت باطنه جسمانیه — که آن را به اعتبار ادراک صور حسیه — متخیله می‌گویند، ادراک می‌کند صور مثالیه را که در عالم مثال موجود است و قائم است به ذات^۴]. و فرق میان اشراق ابصار و اشراق خیال این است که چیزی که به اشراق ابصار ظاهر می‌شود اشد و وضوحاً است نسبت به چیزی که به اشراق خیال ظاهر می‌شود؛ و سبب شدت وضوح آن امر که به اشراق ابصار ظاهر می‌شود طول مدت یقظه است از نوم و تخیل؛ و لهذا سید کائنات، صلوات الله علیه، فرموده: «الناس ینام فاذا ما توا انتبهوا» و چون مدت آخرت غیر متناهی است بنا بر آن دنیا نسبت به آخرت خواب است و شخصی را که حقایق اشیاء در این عالم ظاهر شده است، همان حقایق در آخرت روشن تر ظاهر می‌شود؛ چنانچه صورت زید مثلاً که در خارج دیده می‌شود اشد و وضوحاً است از صورت زید که در خواب دیده می‌شود یا تخیل کرده می‌شود؛ والا در اصل ادراک تفاوت نیست و در شرایع الهی همین انکشاف حقایق اشیاء را به رؤیت حق تعبیر کرده‌اند، فافهم ذلک و تدبّر. و در آخرت لذت هر کس به قدر تجلی، و تجلی به قدر ادراک حقایق اشیاء در عالم شهادت خواهد بود؛ و این تجلیات بعد از خروج از درکات نیران است کما سیجیء تفصیله، انشاء الله تعالی.

قوله: والبصر لما کان ادراکه بکونه حاسّة نوریّة و عدم الحجاب بینة و بین المستنیر، فالتوریّة مع^۵ عدم الحجاب فی المجرّدات اتمّ، و هی ظاهرة لذاتها^۶.

چون علت ابصار، حاسّة نورانیه و عدم الحجاب بین الرائی والمرئی است و نوریت و عدم حجاب در مجردات اتمّ، و مجردات ظاهر لذاتها است — زیرا که ظهور مجرد عین ذات اوست — پس مجردات رائی و مرئی است البته.

۱. غیره (ن).

۲. شیرازی، ص ۴۷۴، س ۱۴ الی ۱۶.

۳. حکم. کرین ۲، ص ۲۱۵، س ۳ و ۴.

۴. اقتباس از شیرازی، ص ۴۷۴، س ۱۹، الی ص ۴۷۵، س ۳.

۵. فالتوریّة و (ن).

۶. حکم. کرین ۲، ص ۲۱۶، س ۱ الی ۳.

[قوله]: فهي باصرةٌ ومبصرةٌ.^۱

[] زیرا که مانع ادراک مرتفع شده است و علت ادراک باقی است، به خلاف نفوس ما که محجوب علایق جسمانی است [و] به سبب شواغل بدنیه از ادراک مجردات محروم است] [است]،^۲ و بعد از قطع تعلق از ابدان اگر هیئات که مانع رؤیت انوار مجرده است بالکلیه زایل شده باشد ادراک مشاهده جمال انوار عقلیه او را حاصل می شود، والا مدت دیگر در حجاب بوده در فراق مشاهده ایشان می سوزد، و بعد از زوال جمیع هیئات ادراک انوار عقلیه می کند. و چنانچه آینه — که به کدورات و نفوس تاریک شده باشد — چون بر آتش داشته شود بعد از زمان ما صاف شده قابلیت ظهور صور پیدا کند، همچنین هر نفس که از بدن مفارقت می کند چون فی الجمله کدورت و غیریت جسمانیت با خود می دارد پس ناچار به نار عبور می کند تا صاف شده قابلیت تجلی جمال الهی پیدا می کند، كما قال الله تعالی: «وان منکم الا واردها کان علی ربک حتماً مقتضیاً. ثم نُنَجِّی الذین اتَّقوا وَ نَذَرُ الظَّالِمین فیها جثیاً.»^۳ مراد از «ظالم» کافر است که جاهل است به جهل مرکب، زیرا که او چون ظلم بر نفس خود کرده است لاجرم ابداً در حجاب خواهد بود و مشاهده بقای انوار عقلیه او را اصلاً حاصل نخواهد شد، نعوذ بالله منه.

قوله:

المقالة الخامسة

فی المعاد والنبوات والعمات وفیها فصول^۴

چون از احوال مبادی و ما يتعلق بها فارغ شد شروع کرد در بیان معاد.
قوله:

فصله

این فصل در بیان تناسخ است که مذهب قدمای حکما و افلاطون است و [] تناسخ عبارت از انتقال نفوس اشقیاست بعد از فساد ابدان انسانی به ابدان دیگر که مناسب آن ابدان است در اخلاق و افعال. طایفه ای از حکما که ایشان را تناسخیه می گویند گفته اند که نفوس جرمی دائم انتقال می کند از یک بدن به بدن دیگر و خلاصی آن به عالم نور ممکن

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۱۶، س ۳.

۲. اقتباس از شیرازی، ص ۴۷۶، س ۶ و ۷.

۳. قرآن مجید، سورة ۱۹، آیات ۷۳ و ۷۴.

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۱۶، س ۴ الی ۶.

۵. حک. کرین ۲، ص ۲۱۶، س ۸.

نیست، و این مذهب مردود است نزد جمهور؛ زیرا که عنایت الهی مقتضی اتصال هر ذی-کمال است به کمال خود؛ و کمال نفس در این است که از جمیع تعلقات مجرد شده و اصل مجردات شود. و اگرچه این دلیل اقناعی است ولیکن حق این است که نفوس کامل در علم و عمل را اصلاً مناسب به صیاصی نمی باشد و انجذاب بدون مناسبت ممکن نیست، پس آن نفوس به صیاصی منجذب نمی شود مطلقاً؛ و ظاهر این است که بعضی نفوس کامل در علم و عمل می باشد البته، کما تدلّ علیه الاخبار و الآثار المتواترة. و اگرچه این دلیل نیز ظنی است، زیرا که می تواند بود که کمال در علم و عمل ممکن نباشد و آن نفوس را که کامل در علم و عمل می دانند کامل نبوده باشد ولیکن به طریق مشاهده نوریه قلبیه ظاهر شده است به ارباب قلوب که بعضی نفوس در علم و عمل کامل می شوند و آن نفوس به عالم صورت متوجه نمی شوند اصلاً و به مقتضای ما کذب فؤاد ما رأی، خطا در مشاهده قلبیه ممکن نیست. پس ثابت شد که جمیع نفوس ابدأ مبتلای صیاصی نمی باشند. و براهین تجرد نفس ناطقه بسیار است که ذکر آن موجب تطویل است، و حکمای مشائین گفته اند که نفوس سعدا بعد از مفارقت بدن در عالم نور و سرور از لذات عقلیه ابدأ متلذذ می باشند، و نفوس ناقصان و اشقیاء و متوسطین علی طبقاتهم اگر مبتلای جهل مرکب بوده باشد نجات ایشان محال است، و اگر جاهل به جهل بسیط بوده اند بعد از زمان طویل که آن جهل بسیط زایل می شود نجات می یابند، و این قوم به معاد جسمانی اصلاً قائل نیستند و افلاطون و قدسای حکما گفته اند که نفوس متوسطین و ناقصان و اشقیاء بعد از فنای ابدان متوجه تدبّر ابدان دیگر می شوند، مناسب اخلاق مکاسبه. ولیکن این قوم اختلاف کرده اند در اینکه ابدان انسانی را به ابدان انسانی دیگر انتقال ممکن است یا نه؟ قومی گفته اند که به جمیع ابدان جمیع انواع مرکبات از معادن و نبات و حیوان و انسان ممکن است. طایفه ای گفته اند که به ابدان انسانی ممکن نیست. قومی گفته اند که به ابدان نبات ممکن نیست. و قومی گفته اند که به ابدان جماد ممکن نیست. و مذهب افلاطون و محققین قدما این است که به ابدان انسان و نبات و جماد نقل ممکن نیست. بلکه به ابدان حیوانات انتقال می کنند. اما امتناع نقل به بدن انسان بدان سبب است که بدن انسانی باب الابواب است به مذهب ایشان، پس اگر نفس منتقل به او متعلق شود لازم می آید تعلق دو نفس به یک بدن، و این محالست؛ زیرا که هر شخصی در خود یک انانیت ادراک می کند. و اما به ابدان نبات و جماد نقل بدان سبب محتمل است که غرض از نقل به ابدان دیگر این است که به واسطه آلام جسمانی نور اسفهد از این عالم متنفر می شود و در عالم نور بدون صیصیه بماند، و آلام جسمانی در ابدان نبات و جماد حاصل نمی شود، زیرا که نبات را حواس نیست و جماد را اصلاً قوا موجود نیست؛ و این مراتب نقل را اسامی مختلفه است. اما انتقال از ابدان انسانی را نسخ می گویند؛ و به ابدان حیوانی را مسخ؛ و به ابدان نبات را فسخ؛ و به ابدان جماد را رسخ

می‌نامند. و مذهب صاحب «اخوان‌الصفاء» این است که ممکن است که در جمیع مرکبات جسمانی سیر کرده و به عالم افلاک انتقال نموده و از آنجا به عالم مثال انتقال کرده و اصل عالم نور می‌شود]]^۱. و مذاهب اکثر حکمای هند این است که چهار «کان» است در عالم عناصر که نفوس هر کان در همان کان به ابدان دیگر انتقال می‌کند و به ابدان دیگر انتقال نمی‌کند: یکی «اندح کهان»^۲ است یعنی آنچه از بیضه پیدا می‌شود؛ دویم «چرخ کهان»^۳ است که عبارت از حیوانات چرنده و انسان است، یعنی چیزی که بچه می‌زاید بدون بیضه؛ سیوم «اوبرج کهان»^۴ است که عبارت [از] نبات است؛ چهارم «بنج کهان»^۵ است که معادن باشد. پس نفوس انسانی به مذهب این قوم بدون حیوانات چرنده و انسان به ابدان دیگر انتقال نمی‌کند. و آنچه به این ضعیف بعد از تصفح کلام حکما و علمای متورع ربانی و مشایخ صوفیه و کتب تفسیر و حدیث ظاهر شده است این است که نفوس کامل در علم و عمل اصلا به صیاصی انتقال نمی‌کند، و نفوس متوسطین در علم و عمل و کامل در عمل دون العلم به صور انسانی عالم مثال که مظاهر آن اجرام افلاک است انتقال می‌کند و احتمال دارد که بعد از ادوار کثیره به عالم نور انتقال یکنند. و کامل در علم دون العمل اگر متوسط در فضیلت است نیز به زودی به افلاک انتقال می‌کند. و اگر بغایت ردیء الاخلاق است مدت مدید در صیاصی حیوانات این عالم تا عالم مثال معذب بوده بعد از زوال هیئات ردیثه به عالم افلاک انتقال کرده به عالم نور محض انتقال می‌کند. و نفوس ناقصین در علم و عمل اگر ایمان تقلیدی به وجود و وحدت حق تعالی و حقانیت رسل و کتب او داشته است مدت مدید در صیاصی حیوانات این عالم تا عالم مثال معذب بوده بعد از مرور ادوار کثیره و زوال هیئات ردیثه به عالم افلاک که مظهر لذات وهمیه و حسیه جسمانی است انتقال می‌کند و ابدأ در آن لذات می‌ماند؛ و اگر اصلا ایمان باخود نبرده است نجات او از صیاصی حیوانات این عالم تا عالم مثال ممکن نیست. و این است آنچه این ضعیف دریافته است والعلم عندالله لا یعلم۔ الغیب الا هو.

قوله: التورالاسفهد استدعا[ه] المزاج البرزخی باستعداده المستدعی لوجوده، فله

۱. اقتباس از شیرازی، ص ۴۷۶، س ۹، الی ص ۴۷۸، س ۵.

2. Born from the eggs, like birds,: ANDAJA (Vide M. Williams, A SANSKRIT-ENGLISH DICTIONARY.)
3. Born from the outer skin of the embryo ARAYUTA (Vide M. Williams, A SANSKRIT-ENGLISH DICTIONARY, P 414 C. 1.)
4. Sprouting, Germinating (as a plant.) : UDBHIJA (Vide M. Williams, A SANSKRIT-ENGLISH DICTIONARY, P. 190 C. 2.)
5. Born or brought out from a mine (KHANIM): KHANIJA (Vide M. Williams. A SANSKRIT-ENGLISH DICTIONARY, p. 336.)

الف [مع] صیصیته لآنها استدعت وجوده.^۱

چون^۲ نفس حادث است به حدوث بدن و مناسبت تمام دارد به بدن، بنا بر این مزاج برزخی صیصیه بر وی قابض شده است به واسطه کمال الفت — که نفس را به بدن شده است — از لذات و آلام جسمانی متأثر می شود.

قوله: وکان علاقته مع البدن لفقره فی نفسه.^۳

یعنی نفس بدان سبب به بدن متعلق شده است که اکتساب کمالات علمیه و عملیه بدون قوا و آلات بدنیه ممکن نیست، پس احتیاج او به اکتساب و اخراج چیزی که در وی بالقوه ودیعت نهاده شده است به فعل و به تدبیر و تصرف بدن جذب نموده است تا آنچه در وی بالقوه است به فعل آید.

قوله: و هی مظهر لافعاله و حقیقه الانواره و وعاء لآثاره و معسکر لقواه.^۴

یعنی صیصیه مظهر آثار و افعال خارجیه نور مدبر است و حقیقت انوار عرضیه او است که عبارت از روح حیوانی نفسانیت و وعاء آثار روحانیه و جسمانیه او است و معسکر جمیع قوا او است، زیرا که جمیع قوا در صیصیه جمع شده است.

قوله: والقوی الظلمانیة لما عشقته [[لکونه اصلها و هی فروع^۵ له مع أنَّ للسافل الی العالی عشقا [به]]^۶ تشبثت به تشبثاً عشقیّاً، و جذبه الی عالمها عن عالم [ال] نور البحت الّذی لا یشوبه ظلمة برزخیة أصلاً، فانقطع شوقه عن عالم التّواریح.^۷

می فرماید که چون قوای بدنیه عاشق نور الاسفهب است، زیرا که نور اصل و منبع قوا است و قوا فروع اوست [و] آن که سافل را به عالی [رساند] عشق است به جهت آن که وجود سافل موقوف است بر عالی، به خلاف عالی که ظهور آثار و احکام او موقوف است بر سافل؛ پس تعشق و احتیاج سافل به عالی قوی تر است از عالی^۸ به سافل، و لهذا نور الانوار که اعلی عالیات است اعنی الاعین است بنا بر آن قوای ظلمانیه، جذب کرده است نور اسفهب، مانند مقناطیس که آهن را جذب می کند، و به سبب غلبه محبت و مناسبت که نور اسفهب را به قوای ظلمانیه است از ادراک عالم نور بحت محجوب شده است و شوق او از آن عالم که اصل و مبدأ اوست منقطع شده است و آنچنان مبتلای تعلقات بدنیه شده است که خود را نیز عین بدن خیال

۱. حک: کرین ۲، ص ۲۱۶، س ۱۰ و ۱۱.

۲. چون در (ن).

۳. حک: کرین ۲، ص ۲۱۶، س ۱۱ و ۱۲.

۴. حک: کرین ۲، ص ۲۱۶، س ۱۲ و ۱۳.

۵. شیرازی، ص ۴۷۸، س ۱۴ و ۱۵.

۶. حک: کرین ۲، ص ۲۱۶، س ۱۳، الی ص ۲۱۷، س ۱.

۷. عالم (ن).

کرده و لذات و آلام را منحصر در لذات و آلام جسمانی دانسته است.
 قوله: والصیصیة الانسیة خلقت تامة يتأتى^۱ بها جميع الافاعیل.^۲
 [[زیرا که چون مزاج او اعدل امزجه است پس مناسبت او با عالم نور از جمیع صیاصی
 بیشتر است]].^۳

قوله: وهی اول منزل للتور الاسفهد علی رأی حکماء المشرق فی عالم البرازخ.^۴
 افلاطون و قدمای حکما گفته اند که نفوس ازلا در عالم نور مجرد است و بعد از وجود
 صیاصی انسیه که مناسب آن نفوس است در عالم کون و فساد به اقتضای اوضاع افلاک،
 نفوس مناسب آن صیاصی به آن صیاصی منجذب می شود تا به وسیله صیاصی انسیه اکتساب
 کمالات علمی و عملیه نموده در عالم نور و سرور از لذات عقلیه متلذذ بوده باشد. پس اگر این
 مطلوب بصیصیه انسیه حاصل شد نفس به صیاصی دیگر منجذب نمی شود و در عالم نور از لذات
 عقلیه متلذذ می ماند، و اگر به این صیصیه کمال حاصل نشد به ابدان حیوانات منجذب می شود
 تا بعد از زوال هیئات ردیئه به کثرت آلام جسمانی مشاهده عالم نور محض بکند و به عالم
 صیاصی مطلقاً بی مناسبت شود و از درکات نیران نجات یابد.

قوله: ولما کان الجوهر الغاسق مشتاقاً [بطبعه] الی نور... فان الغاسق انما هو من
 جهة الفقر فی القواهر، وکما أن الفقر مشتاق الی^۵ الاستغناء، فکذا الغاسق مشتاق الی التور.
 قال بوذاسف و من قبله من المشرقیین [[أی من حکماء بابل [و] فارس والصین والهند و غیر
 هم من اهل الدوق]]^۶ أن باب الابواب... الصیصیة الانسیة.^۷

می فرماید که چون مذکور شد که صیصیه ظلمانیة عاشق نور است پس مشتاق است
 به نور، که حیات و وجود او وابسته به نور است؛ زیرا که سبب حصول مدبّر از قواهر فقر و
 احتیاج قواهر است به ظهور آثار و احکام — که موقوف است بر وجود صیصیه — و چنانچه محتاج
 به ظهور آثار و احکام، مشتاق ظهور آن آثار و احکام است تا از احتیاج خلاص شود، همچنین
 غاسق میت نیز مشتاق نورست تا از ظلمت نجات یابد. قوله: «بوذ اسف» الخ جواب «لما» ست،
 یعنی «ولما کان الجوهر الغاسق مشتاقاً» و مفتقراً «الی نور عارض لیظهره» و الی «نور مجرد
 لیدبّره و یحیی به.» و خلاصه این کلام آن است که چون جوهر غاسق مشتاق نور است تا

۱. تعالی (ن).

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۱۷، س ۱ و ۲.

۳. شیرازی، ص ۴۷۸، س ۱۸ و ۱۹.

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۱۷، س ۲ و ۳.

۵. الی نور (ن).

۶. فکذلک (ن).

۷. شیرازی، ص ۴۷۹، س ۱۵ و ۱۶.

۸. حک. کرین ۲، ص ۲۱۷، س ۳ الی ۸.

به سبب نور حیات و ظهور او را حاصل می‌شود، بنابراین بوداسف و حکمایی که سابق بوده‌اند، گفته‌اند که صیصیه انسیه «باب‌الابواب» است؛ یعنی منزل اول است و منازل نور اسفهد؛ چنانچه در این فصل مفصلاً مذکور خواهد شد، انشاءالله تعالی. قال الشارح: [و هو فیلسوف تناسخی من الهند و قيل انه من اهل بابل [العتیقة]، عالم بالادوار... وقد استخرج سنی العالم و هی ثلث مائة الف و ستون الف سنة. [و حکم بأن الطوفان يقع فی ارضها بعضها... و قيل هو الادی شرع دین الصابنه لظهورث الملك]]^۱، تم کلامه رحمه الله. ظاهراً بوداسف از حکمای هند نبوده است زیرا که از علمای آن طایفه این ضعیف تحقیق نموده است که جمیع حکمای هند قائل به ادوار اربعه‌اند تفصیل مذکور که یکی را «ست جک» و دویم را «ترتیا» و سیوم را «دوایر» و چهارم را «کل جوک» می‌گویند و مدت هر دور را چند «لک» سال گفته‌اند، کما ذکر سابقاً^۲ ولیکن احتمال دارد که بوداسف در این مسأله مخالف جمهور بوده باشد، والله اعلم. و آنکه مصنف فرموده است که حکمای هند نیز گفته‌اند که صیصیه انسیه باب‌الابواب است مطابق مذهب جمهور نیست چه به مذهب جمهور حکمای هند انتقال از صیصیه حیوانیه به انسانیه و از انسانیه به انسانیه ممکن است، چنانچه سابقاً مذکور شده است. قوله: لحياة جميع الصیاصی العنصریة^۳ [الدال على أن حياة جميع أبدان الحيوانات هی بانتقال النفوس الانسانیة]^۴.

ظنی محض است نه یقینی. و خلاصه این کلام این است که از اخلاق و افعال حیوانات که مشابه افعال و اخلاق انسان است ظاهر می‌شود که نفوس انسانیه است که متعلق ابدان حیوانات شده است.

قوله: فأی خلق یغلب علی النور الاسفهد و ای هیئة ظلمانیة تتمکن فیہ و یرکن الیها هو، یوجب أن یكون [هو [ال] نور الاسفهد]]^۵ بعد مفارقة صیصیه منتقلاً علاقه الی صیصیه مناسبه لتلك هیئة الظلمانیة من الحيوانات المنتکسة^۶ [الرؤس]]^۷.

ضمیر «هو» راجع است به نور اسفهد، یعنی چون امتیاز انوار اسفهدیه به هیئات ظلمانیه و نورانیه است پس هر نور اسفهد که خلق ردیثه هیأت ظلمانیه از هیئات و اخلاق دیگر در وی غالب باشد به جذب آن خلق غالب بر جمیع اخلاق بعد از مفارقت از صیصیه انسیه متعلق می‌شود به آن صیصیه حیوانیه که مناسب این هیأت ظلمانیه است، [مانند نفس حریص به

۱. شیرازی، ص ۴۷۹، س ۱۲ الی ۱۵.

۲. ر. ک. ص ۶۸، همین کتاب.

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۱۷، س ۸.

۴. شیرازی، ص ۴۸۰، س ۲ و ۳.

۵. شیرازی، ص ۴۸۰، س ۱۵.

۶. حک. کرین ۲، ص ۲۱۷، س ۸، الی ص ۲۱۸، س ۲.

۷. شیرازی، ص ۴۸۰، س ۱۵.

خنزیر و نفس سارق به فار] ۱ و نفس شرور به ثعلب.

قوله: فَإِنَّ النُّورَ الْأَسْفَهْدَ إِذَا فَارَقَ الصَّيْصِيَّةَ الْإِنْسِيَّةَ^۲، و هو مظلّمٌ مشتاقٌ إلى الظُّلُمَاتِ ولم يعلم سنخه... و تمكّنت فيه الهيئات الرّديّة، فينجذب إلى الصّياصى المتكسّسة لحيوانات أخرى و جذبته الظُّلُمات^۳.

خلاصه این دلیل این است که چون نور مدبّر مشتاق^۴ که از جمله اصحاب شمال است بعد از مفارقت از صیصیه انسانیّه — به سبب رسوخ اخلاق ردیّه و هیئت ظلمانیّه و جهالات مرکبه مکسبه دروی — تاریک شده از ادراک عالم نور محض محجوب گشته است، بنا بر آن شوق اواز عالم نور محض بالکلیه منقطع شده و همگی میل او به ظلمات و جسمانیات است، پس لابد به صیاصی حیوانات متکسّسة الرّؤس منجذب می شود و به صورت خلق غالب محشور می گردد.

قوله: قالوا: والمزاج الاشراف ما للصيصية الانسية، و هي أولى بقبول الفيض الجديد الاسفهدى من النور القاهر. فلا ينتقل اليها من غيرها نور اسفهد، اذ تستدعى من الواهب نوراً مدبراً، و يقارنها مستنسخ، فيحصل في الانسان الواحد أنائيتان مدركتان، و هو محال^۵.
بوذاسف و قدمای حکمای اشراقی گفته اند که چون معلوم شد که صیصیه انسیه اشرف است از جمیع صیاصی، و مزاج او اعدل امزجه است و مناسبت او به عالم نور بیشتر است از جمیع صیاصی، و قابلیت قبول نور اسفهد از عالم نور دارد؛ پس باید که نور اسفهد از نور قاهر بروی فایض شود، و از صیاصی حیوانات دیگر نور اسفهد انتقال نموده به صیصیه انسانیّه متعلق نشود، والا لازم می آید که در یک انسان دو آنائیت مدرک شود، و این محال است.

قوله: [قالوا]: ولا يلزم من استدعاء الصيصية الانسية بمزاجها الاشراف نوراً مدبراً مجرداً أن يكون ما دونها أيضاً يستدعى نوراً مدبراً^۶.

یعنی از استدعای صیصیه انسیه نور اسفهد را نور قاهر، لازم نمی آید که صیاصی صامته متکسّسة الرّؤس نیز نور اسفهد را از نور قاهر استدعا تواند نمود، زیرا که صیاصی صامته از جهت بعد مزاج از اعتدال استعداد قبول نور از نور قاهر ندارد. و این است تقریر کلام مصنف. و بر ارباب دانش مخفی نماند که این مقدمات اقناعی است نه یقینی؛ زیرا که مزاج اشرف مقتضی قبول نفس اشرف است نه فیض جدید، پس می تواند بود که نفس جمیع حیوانات از ارباب

۱. اقتباس از شیرازی، ص ۴۸۰، س ۱۷ و ۱۸.

۲. الانسانية (ن).

۳. حک. کربن ۲، ص ۲۱۸، س ۲ الی ۴.

۴. شقی (ن).

۵. حک. کربن ۲، ص ۲۱۸، س ۴ الی ۸.

۶. حک. کربن ۲، ص ۲۱۸، س ۹ و ۱۰، و پاورقی.

انواع مقتضای استعداد بدن فایض می شده باشد، ولیکن بدن اشرف را نفس اشرف و بدن [اخص] را نفس اخص.

قوله: فاذا انفسدت الصیصیة الانسیة والنور الاسفهد عاشقٌ للقللّات... والصیصی المتکسة وعالم البرازخ أيضاً متعطشٌ^۱ فینجذب... الى صیصیة أخرى.^۲

مراد از ظلمات امور جسمانی و هیئات ظلمانیه است یعنی نور اسفهد به سبب جهل به عالم نور و تمکن اخلاق ذمیمه عاشق عالم برازخ است و صیصی حیوانات متکسة الرؤس نیز مشارق عالم نور است، زیرا که صیصی غواسق است و غاسق بالطبع مشتاق است به نور عارض که ظاهر بکند آن صیصی را، و نور مجرد تا حیات بخشد آن صیصی مظلمه را، و چون آن صیصی مشتاق انوار مجرده است و به سبب بعد مزاج از اعتدال استعداد قبول انوار قاهره ندارد، بنابراین انوار مجرده ظلمانیه را که به واسطه تمکن اخلاق ردیله و جهالات مرکبه مناسب تمام به آن صیصی پیدا کرده است جذب می کند، مانند جذب مقناطیس حدید را. پس نور اسفهد منجذب می شود به آن صیصی از جهت کمال قوت جذب و انجذاب.

قوله: ولا یرتقی من الصیصی الصامتة الى الانسان شیء، بل ینحدر... الى الصّوامت^۳ [[النور المدبر المفارق للهیئات... بحسب المناسبة الخلقیة]]^۴.

قوله «شیء» اشارت است به نور جوهری و عرضی، یعنی از صیصی صامت به صیصی نفسانیه از انوار جوهر [یه] و عرضیه چیزی انتقال می کند به حسب مناسب اخلاق ردیله. قوله: ولکلّ [خلق] صیاص.^۵

یعنی هر خلق از اخلاق ردیله مناسب ابدان انواع حیوانات [است] مانند تکبر و تهور که به بیر و پلنگ و امثال آن مناسب دارد، و علی هذا القیاس اخلاق دیگر. قوله: «و لکلّ باب منها جزء مقسوم»^۶.

کأنه اشاره الى قوله تعالى: «ولها سبعة ابواب ولکلّ باب منهم جزء مقسوم»^۷ و مراد از «هفت باب» در این آیه معاصی اجزای سبعة است که عین و اذن و لسان و بطن و فرج باشد، زیرا که معاصی این اعضاء حقیقت ابواب جهنم است، چه معاصی هر عضوی از این اعضاء موجب تمکن یک خلق از اخلاق ردیله است در نفس، و آن خلق مناسب ابدان انواع

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۱۹، س ۱ الی ۳.

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۱۹، س ۵ و ۶.

۳. شیرازی، ص ۴۸۵، س ۱۲ و ۱۳.

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۱۹، س ۶.

۵. که باشد بر (ن).

۶. حک. کرین ۲، ص ۲۱۹، س ۶ و ۷.

۷. قرآن مجید، سورة ۱۵، آیه ۴۵.

حيوانات است. و مراد مصنف از «باب» نوع حيوان است يعنى: و هر باب از ابواب صياصی حيوانات را يك مقدار از خلق معين است كه نفس متصف به آن مقدار از آن خلق، به صياصی آن نوع منجذب می شود؛ و مثلا نفس بغایت حريص به بدن خوك انتقال می كند و نفس ضعيف كم حرص به بدن مورچه مثلا انتقال می كند، و على هذا القياس اخلاق ديگر. قال الشارح: [[فلكل خلق كالشره مثلا حد معين من الشدة والضعف، و اذا بلغت النفس اليه تعلقت بدن نوع من الحيوانات المناسبة للشره كالكلب و اشباهه. ثم بحسب شدة الشره وضعفه... يختلف تعلقتها بابدان اشخاص الكلاب الشديدة الشره والضعيفة الشره المعذبة ككلاب السوق، والمنعمته ككلاب الصيد، و لا اختلاف للناس في الاخلاق المحمودة والمذمومة وشدتها وضعفها و اختلاف تراكيبها اختلفت الحيوانات فيها، فان اختلفها كلها انما هي واردة اليها من المنزل الاول من باب الابواب الكنى هو الانسان فاختلف جميع الحيوانات مستفادة من الانسان لانها [الكنى] كانت موجودة [فيه] و سارت [منه] اليها]]. ' هذا كلامه، رحمه الله. آنچه شارح بيان کرده است تقرير مذهب افلاطون و قدما است نه مذهب مصنف؛ زیرا كه مصنف مذهب خود را در فصل عليه بيان کرده است چنانچه بعد از اين معلوم خواهد شد، انشاء الله تعالى.

قوله: وما يُقال «أَنَّ عدد الكائنات لا ينطبق على عدد الفاسدات» فباطلٌ، لأن [ال]انوار المدبِّرة المستظلمة في الأزمنة الطويلة كثيرةٌ، و هي متدرّجة في النزول.^۱

[[از جمله دلايل ابطال تناسخ كه مشائين گفته است يكي اين است كه اگر تناسخ حق باشد لازم می آيد كه عدد ابدان حيوانات كائنه مساوی باشد به عدد نفوس مفارقة از ابدان انسانيه. و التالي باطلٌ فالمرجح مثله. اما بيان ملازمت اين است كه اگر مساوی نباشد عدد ابدان كائنه به عدد نفوس مفارقة، عدد نفوس زياده خواهد بود از عدد ابدان، يا ليكن اگر عدد نفوس مفارقة از ابدان انسانيه زياده باشد بر عدد ابدان كائنه حيوانات]]^۲ پس می گوييم كه نفوس زائده بر ابدان حيوانات بدون ابدان می ماند يا متعلق می شود به ابدان، اگر متعلق شود لازم می آيد كه [به] بعضی از ابدان زياده از يك نفس متعلق شود، و اين محالست؛ و اگر بدون تعلق بماند لازم می آيد تعطيل بعضی نفوس بدون مرجح؛ و اگر عدد ابدان زياده باشد پس می گوييم كه يك نفس [به] زياده از يك بدن متعلق می شود [و] لازم می آيد كه از لذت و الم يك حيوان ديگر نيز متاثر می شود. و اگر به بعضی ابدان نفوس جديد فايض شود لازم می آيد ترجيح بلامرجح. [[و اما بيان بطلان تالی اين است كه عدد ابدان كائنه به عدد نفوس متفارقة مساوی نيست، زیرا كه از افراد يك نوع از انواع حيوانات در يك روز آنقدر پيدا می شود كه از ابدان انسانی در سنوات كثيره فاسد نمی شود. مانند مورچه كه در يك روز

۱. شیرازی، ص ۴۸۶، س ۹ الى ۱۶.

۲. حك. كرين ۲، ص ۲۱۹، س ۸ الى ۱۰.

۳. اقتباس از شیرازی، ص ۴۸۶، س ۱۸، الى ص ۴۸۷، س ۳.

در هر منزل اضعاف مضاعف از ابدان فاسده انسانیه موجود می‌شود، و أيضاً ابدان فاسده در وباها و طوفان‌ها اضعاف مضاعف است از ابدان کائنه. این است تقریر دلیل مشائین بر ابطال تناسخ. اما بیان ابطال این دلیل این است که لا نسلم که کائنات اکثر از فاسدات است. زیرا که زیادتى کائنات بر فاسدات وقتی لازم می‌آید که تولد هر نمله به انتقال نفس حریص باشد که در آن روز از بدن انسانی مفارقت کرده باشد. و این لازم نیست، چه می‌تواند بود که این نفوس [که] به ابدان نملیه متعلق شده است، بعد از موتات کثیره در ازمئه طویله به این ابدان انتقال کرده باشد. و الیه الاشارة بقوله: «لأن الأنوار المدبر المستظلمة» الخ [۱].

قوله: واصحاب الحرص لا يلحقون الصياصي النملية الا بعد مفارقة صياصي [انواع] کثیره متفاوتة المقدار والعلائق. ۲

اشاره به چیزی است که مذکور شد، یعنی نفس حریص بعد از مفارقت ابدان کثیره مناسب حرص در عظم و صغر مانند خنزیر و عصفور و غیر آن، و کثرت علائق انتقال می‌کند به نمله. و من می‌گویم که این دلیل ابطال مذهب مشائین نیز یقینی نیست، زیرا که می‌تواند بود که بعضی نفوس قلیله الحرص بعد از مفارقت ابدان انسانیه به ابدان علیه ملحق شود، بلا فصل. ولیکن اگر این عبارت مصنف را به سند منع تقریر نموده شود— چنانچه سابق مذکور شده است— ابطال این سند نمی‌شود و منع نیز مندرع می‌شود.

قوله: ولا يرتقى منها الى الانسان شيء ليلزم صعوبات في انطباق العدد الكثير على الصياصي القليلة الطويلة الاعمار من صياص قليلة الاعمار کثیره العدد جداً. ۳

[یعنی از صیاصی انواع کثیره [که] به انسان انتقال می‌کند لازم آمد که فاسدات اکثر است از کائنات؛ زیرا که به اقل حرارت و برودت از آنچه از هر واحد از حشرات ارضیه معدوم می‌شود در یک ساعت، که در سنوات کثیره از انسان پیدا نمی‌شود. و اما تمسک جستن به طوفان و وبا در کثرت فاسدات از کائنات صحیح نیست زیرا که طوفان عام و وبای عام شامل جمیع نواحی— که موجب فساد جمیع اصناف و انواع حیوانات باشد— متیقن نیست؛ بلکه آنچه متیقن است وجود طوفان و وبا در بعضی نواحی است دون بعضی [۴]، چنانچه بعضی مفسران گفته‌اند که طوفان نوح شامل تمام عالم نبود بلکه در ولایت شام و مکه و روم و مصر و آن نواحی بود و بس. أيضاً حیوانات بحری در طوفان معدوم نمی‌شود بلکه زیاده می‌شود، پس احتمال دارد که نفوس مفارقه از ابدان انسانیه در طوفان به حیوانات بحریه متعلق شود.

۱. شیرازی، ص ۴۸۷، س ۸ الی ۱۶

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۱۹، س ۱۰، الی ص ۲۲۰، س ۱.

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۲۰، س ۱ الی ۳.

۴. اقتباس از شیرازی، ص ۴۸۸، س ۱۲، الی ۴۸۹، س ۲.

قوله: و ينتقص العلائق بالسكرات وشدة الموت والبلايا.^۱

مراد از «بلايا» مصائب و امراض مزمنه و حبس و زجر و امثال آن است. و وجه انتقاص علائق به سكرات و شدت موت و بلايا اين است كه هر چند نفس در ايام تعلق به بدن محنت می كشد، بعد از مفارقت از بدن راحت می يابد، و هر چند در ايام تعلق به بدن راحت می يابد بعد از فتنای بدن الم می كشد و تا كمال تنفر از عالم صورت واقع نشود تلذذ از لذات^۲ عقليه در عالم نور بدون صورت ممكن نیست. پس نفوس اشقيا و اصحاب شمال كه از ادراك عالم نورانيت به جهالت مركبه محجوب است، و در عالم شهادت راحت يافته است، بعد از فساد ابدان انسيه البته به صياصی منتكسة الرؤس منتقل می شود؛ كما قال الله: «ولو ترى اذا المجرمون ناكسوا رؤسهم»^۳ الآية. و چنانچه در همین عالم ملك [و] شهادت، مشاهده می شود كه هر كس ايام راحت و آسایش را ياد نمی كند و در آتش فراق آن می سوزد حواس را مشغول می كند به امور حسيه، تا آن رنج فراق تخفيف شود ايام محنت و غم را ياد نمی كند و از مفارقت آن راحت می يابد؛ همچنین بعد از فتنای بدن نفس در آتش فراق لذات جسمانيه می سوزد و از مفارقت آلام جسمانيه راحت می يابد. و اين يك آتش است از آتش های روحانيه كه بدون وسيله غالب^۴ خواهد بود و: «نار الله الموقدة. التي تطلع على الافئدة»^۵ عبارت از اين آتش است كه مخصوص روح است و هيچ نفس از اين آتش بالكلية خلاصی نمی يابد؛ وليكن در شدت و مدت تفاوت، بسيار است. پس هر چند لذت جسمانيه بيشتر يافته باشد اين آتش تيزتر خواهد بود و بز[و] دی تسكين [ن] خواهد يافت. و از اين تقرير سرّ رياضت و مجاهده عباد و زهاد ظاهر می شود كه: تا نفس بعد از فتنای بدن در آتش فراق لذات و شهوات نسوزد از فتنای بدن راحت نيابد. و هم بدین سبب صاحب شريعت، صلواة الله عليه، درویشی را بر توانگری ترجيح داده است تا نفس از لذات حسيه متلذذ نمی شود؛ به اين معنی اشاره فرموده است مولانا جلال الدين محمد رومی در «مثنوی»:

این جهان دریا و تن ماهی، و روح	یونس محجوب از نور صبح
گرمسبح باشد از ماهی رهید	ورنه دروی هضم گشت و ناپدید
صبر کردن جان تسبیحات تست	صبر کن کان است تسبیح درست؟

قوله: و لكل مرتبة كباراً و اوساطاً و صغاراً.^۶

۱. حك. كرين ۲، ص ۲۲۰، س ۲ و ۳.

۲. ادات (ن).

۳. قرآن مجيد، سورة ۳۲، آیه ۱۳.

۴. قالب (ن).

۵. قرآن مجيد، سورة ۱۰۴، آیه ۷ و ۸.

۶. مولوی، مثنوی، دفتر دوم، حکایت کودکی كه در پيش تابوت پدر خود می ناليد و سخن جویی.

۷. حك. كرين ۲، ص ۲۲۰، س ۴.

یعنی هر خلق را چندین ابدان متنوعه است چه تهور و کبر را شیر و ببر و پلنگ و فیل و غیر آن است و جبن را ثعلب و ارنب و امثال [آن] است و حرص را خوک و گنجشک و مورچه و نظایر آن است و محاکاة و سخریه را قرد و امثال آن است، و علی هذا - القیاس اخلاق دیگر.

قوله: و لكل قوم من أرباب الصناعات أمة من الصوامت تشبه خلقا وعیشة.^۱
[[مانند ترکان که اخلاق ایشان به سباع مناسبت دارد]]^۲ و دزدان و عیاران که به موش و امثال آن مناسبت دارد؛ پس البته بعد از فنای ابدان انسانیة نفوس ایشان به ابدان آن حیوانات متعلق می شود، و علی هذا القیاس اقوام دیگر فلاجرم.
قوله: فتنتقل الى اكبر... الاوسط على المراتب الكثيرة، ثم الى الاصغر في ازمئة متطاولة.^۳

در «اوسط مراتب کثیره» بدان سبب قید کرده است که اوسط را حد معین نیست، به خلاف اکبر و اصغر که هریک را حد معین است و در اصغر «ازمه متطاولة» از آن جهت قید کرده است که بعد از مرور ازمه طویله از اوسط به اصغر انتقال می کند. و تقریر این کلام و توضیح این مرام به احسن طریق این است که نفس شقی متصف به اوصاف ذمیمه متعدده، بعد از فنای بدن انسانی به بدن انواع حیوان انتقال می کند که به خلق غالب او مناسبت داشته باشد. در آن نوع اولاً شخصی قوی می شود و به ترتیب اشخاص ضعیف شده انتقال می کند به بدن نوع دیگر که آن خلق در وی کمتر از نوع اول بوده است؛ و در آن نوع نیز اولاً شخص قوی شده به ترتیب ضعیف می شود و انتقال می کند به بدن نوع دیگر که مناسب خلق دیگر باشد که کمتر از آن خلق است. اگر آن خلق زایل شده باشد و این خلق را نیز به همان ترتیب که مذکور شد زایل نموده به بدن نوعی از حیوان انتقال می کند که مناسبت داشته باشد به خلق دیگر که کمتر از اخلاق سابقه است در آن نفس. و به همین طریق جمیع اخلاق رذیله را زایل کرده اگر به عالم نور مناسبت تمام پیدا کرده است و از وهمیات و حسیات بالکلیه نجات یافته است به عالم مثال عبور نموده در عالم نور و سرور از لذات عقلیه مسرور می نماید، زیرا که مانع ادراک لذات عقلیه اخلاق رذیله بوده است که اگر به بعضی از وهمیات و حسیات مبتلا بوده باشد که [به] سبب غایت قلت آن وهمیات، مناسب آن در عالم کون و فساد حیوان نبوده باشد در عالم مثال به صور حیوانات محسوس شده مدت مدید گشت می کند در آن عالم تا بالکلیه از جمیع هیئات ردیئه و امور وهمیه نجات یافته در عالم نور و سرور مسرور بوده باشد. و بعضی

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۲۰، س ۵ و ۴.

۲. شیرازی، ص ۴۸۹، س ۷.

۳. الاکریم (ن).

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۲۰، س ۵ و ۶.

از حکمای هند تشبیه داده‌اند مجردات را به آب و گفته‌اند که نورالانوار به منزله محیط است و چنانچه آب دریا به اعتبار ظروف از یکدیگر ممتاز شده است، همچنین انوار اسفهدیه به قوالب متعلق شده از یکدیگر ممتاز شده است؛ و چنانچه بعد از فساد ظروف آب صاف که به کدورات ارضیه آلوده نشده است اگر به دریا برسد از وی تا آب دیگر اصلاً تفاوت نمی‌باشد و محو دریا می‌شود و آب مکدر به کدورات ارضیه به آن کدورات از آب دریا ممتاز می‌باشد و در وی محو نمی‌گردد، همچنین انوار اسفهدیه که از اخلاق رذیله بالکلیه نجات یافته است آنچنان شیفته جمال حضرت نورالانوار می‌شود که گویا در وی محو شده است. و اگرچه ممتاز است به امتیازاً عقلیه ولیکن از آن انوار تا نورالتورفرق نمی‌توان کرد از غایت مناسبت، چنانچه مولوی معنوی می‌فرماید:

ده چراغ ار حاضر آری در مکان هریکی باشد به صورت غیر آن
 فرق نتوان کرد نور هر یکی چون به نورش روی آری بی‌شکی^۲

یعنی اگرچه فرق در واقع است ولیکن ما به الامتیاز از غایت مناسبت ظاهر نیست و نور اسفهدیه که به حسیات و وهیات مبتلا می‌باشد مدتهای مدید در عالم کون و فساد مبتلای جسمانیات و ظلمات می‌باشد تا از جمیع کدورات پاک شده به مبدأ رجوع بکند. این است آنچه قومی از حکمای هند گفته‌اند و این تمثیل بغایت مناسب است.

قوله: و عند هؤلاء ما يقال «أن كل مزاج يستدعي من التور القاهر نوراً متصرفاً» فكلامٌ غير واجب الصحة، إذ لا يلزم^۳ في غير الصبغة الإنسانية.^۴

یعنی نزد اشراقیان مذهب مشائین صحیح نیست زیرا که مزاج صیاصی حیوانات دیگر غیر از انسان استعداد قبول نور انوار قاهره ندارد، چنانچه سابقاً مذکور شده است. و چون اثبات ونفی تناسخ نزد مصنف متیقن نیست چنانچه بعد از این صریح خواهد گفت و بنا بر آن گفته است که «واجب الصحة» نیست.

قوله: ما يقال «أنه لا يلزم أن يتصل وقت فساد الصبغة الإنسانية بوقت كون الصبغة صامته» [[باطل]]^۵... فإن الأمور مضبوطةً بهيئات فلکیة غائبةٌ عنا [[ولعل هذا التطابق وجب بقانون مضبوط و]]^۶ كما يوجب في خسارة بعض الناس ربح بعض... فكذا في موت بعض- الصباصی حیوة بعض منها^۷.

۱. ما منابرست (ن).

۲. مولوی، مثنوی، دفتر اول، حکایت در بیان آنکه جمله پیغمبران هفتند...

۳. لا يلزم ذلك (ن).

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۲۰، ص ۸۷ و ۸۰.

۵. شیرازی، ص ۴۹۰، ص ۹.

۶. شیرازی، ص ۴۹۰، ص ۱۲ و ۱۳.

۷. حک. کرین ۲، ص ۲۲۰، ص ۹، الی ص ۲۲۱، ص ۱.

این بیان ابطال دلیل دیگر مشائیین است که بر ابطال تناسخ گفته‌اند. و بیان این دلیل بر نظم طبیعی است که اگر تناسخ حق باشد لازم می‌آید که وقت فساد صیصیه انسیه متصل باشد به وقت کون صیصیه صامته و التالی باطل^۱ فالعقدم مثله. اما بیان ملازمت این است که اگر متصل نباشد وقت فساد به وقت کون لازم می‌آید تعطیل نفس بین البدنین، و این باطل است به مذهب خصم که قائل [به] تناسخ است. و ایضاً اگر جایز باشد تعطیل نفس بین البدنین زماناً یا ابداً نیز تعطیل او جایز باشد، پس تناسخ نشود؛ هذا خلف. و اما بیان بطلان تالی این است که بر اتصال وقت فساد صیصیه انسانی به وقت کون صیصیه صامته اصلاً دلیل نیست، پس اتصال لازم نیست. و اما بیان ابطال این دلیل این است که شاید وقت فساد صیصیه انسانی به وقت کون صیصیه صامته متصل بوده باشد، و دلیل و وجه آن ما را معلوم نباشد، زیرا که جمیع کائنات و حوادث عالم کون و فساد مضبوط است به اوضاع فلکیه که غایب است از ما؛ چه از امور فلکیه مستمره آنچه بر ما ظاهر است آثار ایشان است نه اسرار آن، و احتمال دارد که این تطابق و اتصال واجب بوده باشد به قانون مضبوط در عنایت ازلیه که به سبب غموض آن قانون اطلاع ما بر وی ممکن نباشد. و چنانچه قانون مضبوط در نفس الامر که ما آن را نمی‌دانیم موجب است در خسارت بعض ربح بعض را به حیثی که بینهما مال معطل نبوده باشد^۲ همچنین آن قانون مضبوط موجب موت بعضی صیاصی و حیات بعضی بوده باشد بلا فصل.

قوله: و هذا مذهب المشرقیین^۳.

یعنی این انتقال نفوس ناقصین به ابدان حیوانات بدون انسان و ثبات و جماد و عدم تعطیل بین البدنین مذهب اشرقیان است.

قوله: قال المشاؤون «جميع الأمزجة مستدعية بخواص مزاجها نفوساً متصرفه، فيلزم فيها ما ذكرتم من الانسان»^۴.

مشائیین گفته‌اند که جمیع امزجه اقتضای نفوس از مبدأ نموده است پس اگر تناسخ حق باشد لازم می‌آید که به یک بدن دو نفس متعلق شود، و این باطل است بالاتفاق. و اشرقیان جواب گفته‌اند که امزجه حیوانات دیگر غیر از انسان به واسطه بعد مزاج از اعتدال، استعداد قبول نفس از مبدأ ندارد؛ بلکه از صیاصی انسیه قبول می‌کند.

قوله: هذا مذهب المشائیین^۵.

یعنی امتناع «نقل» مذهب مشائیین است.

۱. ر. ک. حک. کرین ۲، ص ۲۲۰، س ۱۱، الی ص ۲۲۱، س ۱.

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۲۱، س ۲.

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۲۱، س ۴ و ۵.

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۲۱، س ۵.

قوله: و افلاطون ومن قبله من الحكماء قائلون بالنقل، و ان كانت جهات النقل قديق فيها خلاف^١.

یعنی افلاطون و حکمای متقدم که قبل از او بوده‌اند مایل‌اند به تناسخ. [[و مراد از «من قبله» هرمس و سقراط و فیثاغورس و اناباذقلس است]]^٢ و این طایفه اختلاف کرده‌اند در جهات «نقل» که افلاطون و^٣ اکثر حکما گفته‌اند که بدن حیوانات [را] به ابدان انسان و نبات و جماد نقل ممکن نیست. و بعضی گفته‌اند که انتقال نفوس انسانی به جمیع مرکبات مزاجی ممکن است.

قوله: و تمسک بعض الاسلامیین بآیات من الوحي مثل قوله [تعالی] «کَلِمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بِدُكْنِهِمْ جُلُودًا غَيْرَهَا»^٤

یعنی بعضی از حکمای اسلام که قائل به تناسخ بوده‌اند به بعضی از آیات قرآن تمسک نموده‌اند از آن جمله آیه مذکور است که در بیان اهل جهنم نازل شده است که هرگاه جلد‌های ایشان که عبارت از ابدان حیوانی است نضج می‌نماید — یعنی فاسد می‌شود — تبدیل می‌کنم به جلد‌های دیگر که ابدان حیوانات دیگر بوده باشد.
قوله: [و قوله تعالی] «و کَلِمًا ارَادُوا أَنْ يَخْرِجُوا مِنْهَا أَعْيِدُوا فِيهَا»^٥

یعنی نفوس اشقیبا هرچند می‌خواهند که از ابدان حیوانی خلاص شوند باز به شومی اخلاق سیئه و جهالات مرکبه به آن ابدان منجذب می‌شود.

قوله: [قوله تعالی] «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحِهِ إِلَّا أَمَّمْ أَمْثَلَكُمْ»^٦
یعنی مثل شما ایشان بوده‌اند و به شومی اخلاق ذمیمه به قوالب حیوانات صامته مبتلا شده‌اند.

قوله: و آیات المسخ و الاحادیث الواردة فی أنَّ النَّاسَ يَبْعَثُونَ عَلَى صُورٍ مُخْتَلِفَةٍ بِحَسَبِ اخْتِلَافِهِمْ كَثِيرٌ^٧ [[ک]] قوله تعالی «وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ»^٨ []^٩

١. حک. کرین ٢، ص ٢٢١، س ٧٦ و ٧٧.

٢. شیرازی، ص ٤٩١، س ١٨.

٣. افلاطون که (ن).

٤. حک. کرین ٢، ص ٢٢١، س ٨ و ٩: قرآن مجید، سوره ٤، آیه ٥٦.

٥. حک. کرین ٢، ص ٢٢١، س ٩ و ١٠: قرآن مجید، سوره ٣٢، آیه ٢٠.

٦. حک. کرین ٢، ص ٢٢١، س ١٠ و ١١: قرآن مجید، سوره ٦، آیه ٣٨.

٧. حک. کرین ٢، ص ٢٢١، س ١١ و ١٢.

٨. قرآن مجید، سوره ٥، آیه ٦٦.

٩. شیرازی، ص ٤٩٢، س ٩.

یعنی مسخ نموده شده است اشقیا را به ابدان و صور این حیوانات. و ایضاً [[قوله تعالى: «فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين»^۱... وقوله عز وجل «نحشرهم يوم القيامة على وجوههم»^۲... وقوله (ص): «يحشر الناس يوم القيامة على صور^۳ مختلفة» وقوله، عليه وآله صلواة الله: «كما تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون»]]^۴ از جمله متمسكات اهل تناسخ است. قوله: و كما ورد في الوحي حكاية عن الاشقياء «ربنا امتنا اثنتين و احببتنا اثنتين فاعتر- فنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل؟»^۵

یعنی این مردن و زنده شدن دومرتبه شعر به تناسخ است. قوله: و كقوله [تعالى] في السَّعداء: «لا يذوقون [فيها الموت] الألاموتة الاولى»^۶ زیرا که چون به سبب اكتساب اخلاق حسنه و ادراك امور عقليه به صياصی حیوانات [نقل] نمی شوند پس به غیر از «موت اولی» دیگر نمی یابند. قوله: و غیر ذلك.^۷

[[اشارت است به آیات و احادیث دیگر که شعر به تناسخ است مثل قوله تعالى: «يوم تشهد عليهم السنتهم و ايديهم و ارجلهم بما كانوا يعملون»]]^۸ و غیر از این آیات بسیار است که اهل تناسخ به آن تمسک نموده اند. قوله: و صفي اكثر الحكماء الى هذا^۹

یعنی میل کرده اند به^{۱۰} تناسخ [[و]] حتی ارسطو که در آخر او نیز از رأی خود رجوع کرده به تناسخ قائل شده است.^{۱۱} و لهذا بزرگان گفته اند که «ما ملة من الملل الا و التناسخ فيها قدم راسخ» و از بعضی مردم شنیده شده است که این کلام حضرت، امیرالمؤمنین علی این ابیطالب علیه السلام است. و العلم عند الله لا يعلم الغيب الا هو. قوله: الا أن الجميع متفقون على خلاص الانوار المدبرة الطاهرة الى عالم النور دون-

۱. قرآن مجید، سوره ۲، آیه ۶۵.

۲. قرآن مجید، سوره ۱۷، آیه ۹۷.

۳. وجوه (ن).

۴. شیرازی، ص ۴۹۲، س ۹ الی ۱۳.

۵. حک. کرین ۲، ص ۲۲۱، س ۱۲ و ۱۳: قرآن مجید، سوره ۴۰، آیه ۱۱.

۶. حک. کرین ۲، ص ۲۲۲، س ۱: قرآن مجید، سوره ۴۴، آیه ۵۶.

۷. حک. کرین ۲، ص ۲۲۲، س ۱.

۸. قرآن مجید، سوره ۲۴، آیه ۲۴.

۹. اقتباس از شیرازی، ص ۴۹۳، س ۲ الی ۵.

۱۰. حک. کرین ۲، ص ۲۲۲، س ۲.

۱۱. که اگر به (ن).

۱۲. اقتباس از شیرازی، ص ۴۹۳، س ۹ و ۱۰.

زیرا که آن نفوس را به عالم صورت اصلاً مناسب [ت] نیست تا به آن جانب منجذب شوند. و بر ارباب بصیرت مخفی نماند که سابقاً در صدر کتاب مذکور شده است که جمیع آنچه حکمای اشراقی بیان کرده‌اند مأخذ آن کشف و مشاهده قلبیه است، و ظاهر است که در حق اختلاف ممتنع است. پس اگر مأخذ اشراقیان مشاهده قلبیه بوده باشد باید که در معاد اشقیاء با یکدیگر مخالفت نمی‌کردند. و جواب این است که آنچه حکمای اشراقی [به] مشاهده قلبیه در الواح عالیّه ادراک کرده‌اند این است که نفوس اشقیاء بعد از فساد ابدان انسانیّه به ابدان دیگر از مرکبات عالم کون و فساد انتقال می‌کند، و درین اصلاً اختلاف ندارند؛ اما اختلاف در این دارند که: از انسان به انسان یا به نبات و جماد نیز نقل ممکن هست یا نه؟ و جمیع نفوس که مدبر ابدان حیوانات است نفوس انسانیّه است یا نه؟ و چون ادراک این امر در الواح عالیّه با وجود تعلق بدنی فوق طاقت بشری است، بنابراین بر این مطالب به فکر و نظر دلایل ظنی دریافته‌اند؛ پس اخذ مطلوب اصلی مشاهده قلبیه است که در آن اصلاً اختلاف نیست؛ و حق این است که می‌تواند بود که نفوس بعضی از حیوانات از ارباب انواع فائض می‌شده باشد و [به] نفوس بعضی از ابدان انسانیّه انتقال می‌کرده باشد؛ و علت این اوضاع حقیقه فلکیّه و اسرار غامضه عالم علوی باشد که ادراک آن با وجود تعلق به بدن فوق طاقت بشری بوده باشد؛ و چنانچه ادراک حقیقت آن معنی که در مقناطیس موجب جذب حدید است فوق طاقت بشری است؛ همچنین می‌تواند بود که ادراک آن امر — که موجب فیضان بعضی نفوس از ارباب انواع است بر ابدان حیوانات، و بعضی نفوس از ابدان انسانیّه است بر ابدان حیوانات — نیز فوق طاقت بشری بوده باشد.

قوله: و اعلم أن التَّوَرَّاجَ المدبِّر لا يتصور عليه العدم بعد فناء صيبيته.^۲

چون بعد از این در دو فصل دیگر معاد سعدا و متوسطین و اشقیاء را موافق مذهب خود بیان خواهد کرد، و آن موقوف است بر بقای نور اسفهد بعد از فساد صیبه؛ بنابراین در آخر این فصل این مطلوب را بیان می‌کند.

قوله: فَإِنَّ التَّوَرَّاجَ المدبِّر لا يقتضي عدم نفسه، والأما وجد، ولا يبطله موجبه^۳، و هو التَّوَرَّاجُ.

القاهر، فأنه لا يتغير. ثم [أن] الشَّيء كيف يبطل لازم ذاته [بذاته]^۴؟

یعنی اگر نور مدبر بعد از فساد صیبه معدوم می‌شده باشد، علت او ذات او خواهد بود یا موجد او؛ که نور قاهر است. اما ذات او علت عدم او نمی‌تواند بود، زیرا که اگر ذات او

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۲۲، س ۲ و ۳.

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۲۲، س ۵ و ۶: الصیبه (ن).

۳. موجه (ن).

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۲۲، س ۶ و ۷.

علت عدم او بوده باشد لازم می‌آید که اصلاً موجود نشود، والا تخلف معلول از علت تامه لازم می‌آید. و اما نور قاهر که موجد او است نیز علت عدم او نمی‌تواند بود، زیرا که نور قاهر که علت وجود او است تغییر در او ممکن نیست. و چون تغییر در علت ممتنع است در معلول نیز ممتنع است. و ایضاً نور اسفهد بعد از حدوث، لازم ذات نور قاهر است و شیء موجب عدم لازم ذات خود نمی‌تواند بود. قال الشَّارح: [[واعلم أنَّ الحكم يكون النَّور المدبِّر لازم ذات النَّور القاهر ينافي الحكم بحدوثه، اللهمَّ الا أنَّ يقال أنَّ المدبِّر لازم ذات القاهر بشرط، [هو] حدوث البدن وفيه بعد]].^۱ هذا كلامه رحمه الله. و حق این است که می‌تواند بود که شیء زاید بعد از وجود به شرط وجود خود لازم علت فاعلیه خود بوده باشد و اصلاً از او منفک نشود؛ و در این مطلقاً «بعد» نیست.

قوله: والانوار المجردة ليس بينها مزاحمة على محل... و ليست حالة في العواسق ليشترط فيها مقابلة واستعداد محل. و ليس مبدأ المدبرات^۲ بتغيير^۳.

چون انوار مدبره منزله از ماده است، پس از وجود انوار کثیره دفعهٔ ازدحام در محل لازم نمی‌آید تا یکی مانع دیگر شود. و انوار مدبره حلول نکرده است در اجسام مانند اعراض تا مقابلهٔ حس باصر شرط باشد در ثبوت آن، چنانچه در حدوث و ظهور برایا شرط است؛ و یا استعداد محل شرط باشد، چنانچه استعداد بدن شرط قبول آثار نفس است. و چون معلوم شد که بقا و ثبات انوار مدبره مشروط نیست به استعداد محل و مقابله، و نیز ثابت شده است که مبدأ انوار مجرد مدبره — که نور قاهر است — از تغییر مصون است — والا تغییر در نور الانوار تعالی ذلک، علکواً کبیراً، لازم می‌آید — پس ثابت شد که انوار مجرد بعد از فساد ابدان معدوم نمی‌شود.

قوله: فالنور المجرد موجه دائم، فیدوم^۴.

چون موجب او که نور قاهر است دائم است پس نور مدبر نیز دائم است.

قوله: ولو كانت الانوار المدبرة قابلة للعدم، لكان انعدامها للهيئات الظلمانية، ففي حالة مقارنة علائق البدن كانت أولى بالعدم^۵.

یعنی اگر انوار مدبره، هیئات ظلمانیه — یعنی صفات ذمیمه — است که او را از مبدأ بعید می‌کند، پس بایستی که در همین تعلق به ابدان معدوم می‌شدند، از جهت وجود علت عدم در آن وقت، و هذا خلف.

۱. شیرازی، ص ۴۹۴، س ۵ و ۶.

۲. من جهة المبدأ (ن).

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۲۲، س ۸ الی ۱۰.

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۲۳، س ۲ و ۳.

۵. حک. کرین ۲، ص ۲۲۳، س ۳ و ۴.

قوله: فَيَقْبَى بَقَاؤُ النُّورِ الْقَاهِرِ الْكَذِي هُوَ عَكْتُهُ^١.

پس ثابت شد بقای النور مدبر به بقای عکت بقای او که نور قاهر است، و هو المطلوب.
[قوله]: و موت البرزخ انما هو لبطلان مزاجه الكذی كان به صلاحية قبول تصرفات النور المدبر^٢.

پس از موت بدن تصرف نور مدبر از او منقطع می شود و ذات نور معدوم نمی شود از جهت بقای علت تامه^٣ بقای او. و خلاصه این دلیل این است که چون بدن آلت نور مدبر است — که به او اکتساب می کند — پس چنانچه از عدم آلت بخار، عدم ذات بخار لازم نمی آید، همچنین از عدم بدن عدم نور مدبر لازم نمی آید؛ بلکه نور مدبر ایداً باقی است در عالم نور به بقای عکت تامه بقای او که نور قاهر است، و هو المطلوب.
قوله:

فصل^٤

[این فصل در بیان خلاصی انوار مدبره اسفهدیه طاهره کامله بالعلم والعمل است از عالم صورت و ظلمت بالکلیه، والتذاذ آن انوار از لذات عقلیه غیر متناهی. و ایضاً در این فصل بیان می کند که عقول مجرده مظاهر آن انوار می شود بعد از موت ابدان، چنانچه ابدان مظاهر آن انوار بوده است در زمان حیات]^٥.
قوله: والنور المدبر اذا لم يقهره شواغل البرازخ، يكون شوقه الى عالم النور القدسي أكثر منه الى الغواسق^٦.

یعنی نور مدبر اسفهدیه — که اصلاح قوت غضبی و شهوی نموده و ادراک حقایق اشیاء کرده باشد و از جمیع اخلاق رذیله و ملکات ردیئه بالکلیه نجات یافته باشد — شوق او به عالم نور قدسی بیشتر از غواسق می باشد؛ به سبب عدم مانع که اخلاق ذمیمه و جهالات است، و وجود مقتضی که اخلاق حسنه و علوم انوار الهی است [[مع أن النور بطبعه مشتاق^٧ الى سنخه]]^٨ و هو عالم النور.
قوله: وكلما ازداد نوراً وضوء، ازداد عشقاً ومحبة... و ازداد غنى وقرباً من نور.

١. حک. کرین ٢، ص ٢٢٣، س ٥ و ٦.

٢. حک. کرین ٢، ص ٢٢٣، س ٦ و ٧.

٣. عامه (ن).

٤. حک. کرین ٢، ص ٢٢٣، س ٩.

٥. اقتباس از شیرازی، ص ٤٩٦، س ١٤ الی ١٦.

٦. حک. کرین ٢، ص ٢٢٣، س ١١ و ١٢.

٧. شیرازی، ص ٤٩٧، س ٢: الی اصله (ن).

مراد از «نور و ضوء» علم است و مراد از «عشق و محبت» میل و توجه [و] خواهش است؛ یعنی نفس عالم الهی مُحَلِّی به اوصاف حسنه مرضیه، در ایام حیات هر چند ادراک حقایق اشیاء می‌کند او را میل و خواهش عالم نور غالب می‌شود؛ زیرا که محبت ثمره معرفت است و هر چند محبت حق بیشتر باشد عدم احتیاج به عالم برازخ و تقرب به نور الانوار بیشتر می‌باشد، زیرا که انجذاب به قدر محبت است و لذت وصال نیز به قدر عشق و محبت است. و از این کلام معلوم شد که مراتب و مدارج عارفان از حد و عد زیاده است.

قوله: و لو كانت الانوار المتصرفه غیر متناهیة قوّة التأثير ما حجبها جذب شواغل البرازخ عن الاق التّور [ی].^۲

مشعر است به این معنی که حصول معلومات غیر متناهیة انوار مدبره را ممتنع است، پس علوم انسانی البته متناهی است.

قوله: والانوار الاسفهبديه اذا قهرت الجواهر الغاسقة، و قوی عشقها و شوقها الی عالم- التّور، و استضاءت بالانوار القاهره، و حصل لها ملكة الاتصال بعالم التّور المحض، فاذا انفسدت صیاصیها لا تنجذب الی صیاص أخرى لکمال قوتها و شدّة انجذابها الی ینایع التّور.^۳

مراد از «قوت نفس» کثرت مناسبت او است به عالم نور، به سبب حصول صفات ملکه و اخلاق حسنه. و مراد از «ینایع نور» عالم نور است. و چون هر کدام از عقول موجد امور کثیره است، بنا بر آن مجموع عالم نور را ینایع نور گفته است.

قوله: والنور المتقوی بالشوارق العظيمة العاشق لسنخه ینجذب الی ینبوع الحیاة.^۴

یعنی نور مدبر اسفهبديه — که انوار عظیمه و علوم کثیره بر وی فائض شده است و به آن علوم تقویت عظیم یافته است و عاشق و مایل اصل و مبدأ خود شده است — بعد از فساد صیصیه منجذب می‌شود به عالم نور که منبع حیات ابدی است.

قوله: والتّور لا ینجذب الی مثل هذه الصیاصی [[وقد تقوی]]^۵ ولا یكون له نزوع^۶ الیها.

یعنی نور متقوی مذکور منجذب نمی‌شود به صیاصی حیوانات منتکسة الرّؤس، بلکه قادر می‌شود بر ایجاد صور مثالیة نورانیة انسانیة؛ زیرا که جذب جانب مبادی او غالب است بر

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۲۳، س ۱۲ و ۱۳.

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۲۳، س ۱۳ الی ۱۵.

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۲۳، س ۱۵، الی ص ۲۲۴، س ۲.

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۲۴، س ۲ و ۳.

۵. شیرازی، ص ۴۹۷، س ۱۴.

۶. حک. کرین ۲، ص ۲۲۴، س ۳ و ۴.

جذب قوای ظلمانیة او [که] مقهور شده است در ایام حیات.

قوله: فیتخلّص الی عالم النّور المحض و یصیر قدسیّاً تقدّس نور الانوار والقواهر القدّسین.^۱ یعنی نور متقوی به شوارق عظیمه خلاص می شود بعد از فساد بدن به عالم نور محض که فوق عالم نور مثالی است، و پاک می شود آن نور از جمیع تعلقات و خیالات و جهالات بالکلیه به طهارت نور الانوار و انوار قاهره طاهره.

قوله: و لما کان من المبادی لا یتصوّر القرب بالمكان بل بالصفّات، کان أكثر النّاس تجرّداً عن الظلمات أقرب منها.^۲

چون تقرب نسبت به مبادی عالیّه مکانی نیست — از جهت تنزه انوار از مکان و جمیع لوازم اجسام — بلکه تقرب به ایشان به اعتبار صفات و اخلاق است، پس هر انسان که به حلیه علوم الهی محلی و از تعلقات جسمانی مجردتر بوده باشد به مبادی قریب تر خواهد بود. و الیه الاشارة بقوله، علیه وآله السّلام: «تخلّقوا باخلاق الله». اى تشبّهوا به فی الاحاطة بالمعلومات والتّجرّد عن الجسمانیات.

قوله: والشّوق حامل الذوات الدّراکة الی نور الانوار، فالتمّ شوقاً اتمّ انجذاباً وارتفاعاً الی النّور الاعلی.^۳

و چون ثمره شوق محبت مفرط است — که آن را عشق می گویند — و ثمره عشق وصال معشوق است بعد از رفع مانع، پس ثمره شوق وصال معشوق است بعد از فساد صیصیه که مانع وصال است. و از جمله علامات شوق و محبت اطاعت محبوب است به اطاعت امر رسول؛ اذ کما قال الله تعالی: «قل إن کنتم تحبّون الله فاتبعونی و یحبّکم الله.»^۴ الآیه.

قوله: لما علمت أنّ اللّذة وصول ملائم الشّیء و ادراک له لوصول ذلك، والالتم ادراک حصول ما هو غیر [ملائم] للشّیء من حیث هو کذا، و جمیع الادراکات من النّور المجرد ولاشّیء أدركه منه، فلاشّیء أعظم وألذّ من کماله و ملائماته.^۵

و چون ادراک او عین ذات او است — چنانچه در «مقاله اولی» از این قسم مذکور شده است — و هر چند مدرک نورانی تر باشد از ادراک اولذت بیشتر است، و هیچ چیز انور^۶ از نور جوهری نیست پس هیچ چیز اعظم از او والدّ از ادراک او نخواهد بود.

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۲۴، س ۴ و ۵.

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۲۴، س ۵ و ۶.

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۲۴، س ۷ و ۸.

۴. قرآن مجید، سوره ۳، آیه ۳۱.

۵. ادراک (ن).

۶. حک. کرین ۲، ص ۲۲۴، س ۸ الی ۱۱: ملائمة (ن).

۷. انوار (ن).

قوله: سیمّا وقد عرفت أنّ اللذات فی طلسمات^۱ الانوار المجردة منها ترشّحت و هی ظلالها^۱.

سابقاً مذکور شده است که عالم جسمانی ظلّ عالم نور است و ابدان اصنام انوار اسفهدیه؛ و جمیع حواس و قوای بدنیه راجع است [به] نور اسفهدیه— که جمیع قوا و حواس و لذات از ذات فیاضه نور اسفهد ترشح کرده است— و مثال امور عقلیه است و به سبب تعلق او به بدن در بدن ظاهر شده است. و چنانچه این لذات حسیه مثال لذات عقلیه است، همچنین آلام حسیه نیز مثال آلام عقلیه است؛ زیرا که طلسمات به جمیع لوازم ظلال انوار مجرده است.

قوله: والغير الملائم لها هیئات ظلمانیة و لّلال غاسقة تلحقها من صحبة البرازخ المظلمة و شوقها الی ذلك^۲.

یعنی هیئات ظلمانیه و ملکات ردیئه— که از غایت تعشق برازخ نور اسفهد را حاصل شده است— ملائم او نیست، زیرا که او را از عالم نور بعید می کنند؛ و بعد از اصل و مبدأ ملائم طبع او نیست؛ پس این لذات حسیه موجب آلام عقلیه است و آلام حسیه موجب حصول لذات عقلیه است. و لهذا مشایخ صوفیه فرموده اند که ناسوت مرآت ملکوت است؛ و چنانچه صور در مرآت، منعکس می نماید— که یمین، یسار و یسار، یمین ظاهر می شود— همچنین صور جمیع موجودات ملکوت، منعکس نمودار شده است در ناسوت؛ پس سلاطین ناسوت فقرای ملکوت اند و بالعکس؛ و هكذا جمیع الاشياء.

قوله: والانوار الاسفهدیه مادامت معها علاقة الصبیه والشواغل^۳ البرزخیة الکثیرة، لا تلتذذ بکمالاتها ولا تتألم بعاهااتها^۴.

«کثیره» بدان سبب گفته است که عوایق حسیه ضروریه و اشتغال برزخیه قلیله مانع ادراک لذات عقلیه نیست، چنانچه مشاهده می شود که با وجود علایق بدنیه تفکر در حقایق اشیا [موجب] انکشاف حقایق آن اشیا می شود. و لهذا سید کائنات، صلی الله علیه وآله وسلم، فرموده است^۵: و «عاهات» به معنی آفات است. یعنی اکثر انوار اسفهدیه به سبب کثرت عوایق جسمانی بر آفتیابی که ایشان را می رسد از رذائل حسیه ظلمانیه— که مانع ادراک لذات عقلیه است— مطلع نمی شوند. و بعضی از انوار اسفهدیه که تقلیل شواغل حسیه نموده، مستعد ادراک حقایق امور شده اند، به قدر تقلیل شواغل حسیه بر

۱. ظلمات (ن).

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۲۴، س ۱۱ و ۱۲.

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۲۴، س ۱۲ و ۱۳.

۴. اشتغال (ن).

۵. حک. کرین ۲، ص ۲۲۴، س ۱۳، الی ص ۲۲۵، س ۲.

۶. حدیث خوانده نشد: ملک المنعولون وسیع المحققون (ن).

آفات و موانع ادراک لذات عقلیه مطلع شده، متألم می‌گردند و در مقام رفع و دفع آن آفات می‌شوند. و بعد از فساد بدن جمیع نفوس بر آن آفات مطلع خواهند شد، به سبب فساد آلات بدنیه. که اکتساب کمال بدون بدن انسانی ممکن است و [با] وجود بدن انسانی محال است، لا محاله.

قوله: کشدیدالسكر اذا وصل اليه مشتهاه [أ] و از هفتۀ عاهۀ و هو متخبطٌ فی سکره غیر مدرک لما اصابه^۱ [[للحجاب]].^۲

یعنی و چنانچه شخصی که بسیار مست باشد و به مطلوب خود برسد از غایت مستی، بر آفات که در آن حال او را می‌رسد مطلع نمی‌شود؛ تا بعد از به حال آمدن بر آن آفات مطلع می‌شود و متألم و متأسف می‌گردد. و همچنین مستان مینا [ی دنیا] تا در دنیا مبتلای لذات جسمانیۀ اند، از ادراک لذات عقلیه غافل اند و بر موانع ادراک آن لذات مطلع نمی‌شوند، و این زمان حیات مانند خواب می‌گذرد و بعد از فساد بدن بیدار^۳ می‌گردند؛ کما قال النبی، علیه وآله السلام: «الناس ینام فاذا ماتوا انتبهوا».

قوله: ومن لم یلتدّ بأشراق القواهر النورية وأنکر اللذة الحقّة [[أی العقلیة المحضه]]^۴. فهو کالعین اذا أنکر لذّة الوقاع^۵.

واقول هذا بمثل حسن فی غایة الکفاة، و غنی عن الشرح.

قوله: وکما أنّ لكلّ من الحواسّ لذّة و الماء لیس لحاسة أخرى علی حسب اختلاف ادراکاتها و کمالاتها، و کذا ما للشهوة والغضب.^۶

و چنانچه هر کدام از حواس را لذت و الم و کمال است که دیگر را نیست — مانند باصره [که] لذت او در دیدن اضواء و الوان نورانیۀ است؛ و سامعه که لذت او در شنیدن اصوات و نعمات لذیذۀ است؛ و ذائقۀ که لذت او به طعموم لذیذۀ است و قوت^۷ باطنیۀ جسمانیۀ (که آن را به اعتبار ادراک جزئیات، واهمه می‌گویند) [که] لذت آن در رجا است — و الم هر کدام برعکس لذت است، و بر این قیاس جمیع حواس و کمال هر حاسۀ در آن است که در ادراک اموری که به او مخصوص است اتم و اکمل بوده باشد. همچنین قوت شهوی و غضبی را لذت و الم است؛ و لذت هر کدام مخالف لذت دیگر است، و الم هر کدام مخالف الم دیگر

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۲۵، س ۲ و ۳.

۲. شیرازی، ص ۴۹۹، س ۲.

۳. بیدار شده (ن).

۴. شیرازی، ص ۴۹۹، س ۴.

۵. حک. کرین ۲، ص ۲۲۵، س ۳ و ۴.

۶. کما (ن).

۷. حک. کرین ۲، ص ۲۲۵، س ۵ و ۶.

۸. قوله (ن).

است؛ و کمال هر کدام در این است که در تحت تصرف قوت عاقله باشد و انقیاد نماید قوت عاقله را، و به حد اعتدال رسیده باشد. و قوت عاقله را نیز لذت و الم و کمال است، اما لذت او در ادراک حقایق امور است مطابقاً لما فی نفس الامر؛ و الم او در جهل به حقایق اشیا است؛ و کمال او در این است که قوت شهوی و غضبی را به اعتدال نگاه دارد؛ و همگی میل و توجه او به جانب معقولات بوده باشد، و هر چیزی که او را از ادراک معقولات مانع شود آن را قهر بکند به قوت غضبی.

قوله: و کمال النور الاسفهد اعطاء قوتی قهره و محبته حقهما، فان القهر للنور علی ما تحته فی سنخه، و کذا المحبة [[لما فوقه]]^۱ فینبغی أن یسلط قهره علی الصیصیة الظلمانیة و محبته الی عالم النور^۲ [[حتی یکون قد اعطى القوتین حقهما [و] یکون ممن^۳ کتب علیه^۴ السعادة]]^۵.

چون قوت غضبی و شهوی از برای دفع ضرر و جذب نفع پیدا شده است، پس باید که به قوت شهوی جذب بکند اموری را که ملایم نفس است؛ و آن ادراک حقایق اشیا و امور معقولات [است]. و به قوت غضبی دفع بکند چیزی را که ملایم نفس نیست؛ و آن لذات جسمانی و وهمیه است. چه نور بالطبع جاذب و طالب مافوق و دافع ماتحت است. شخصی که این دو قوت را به طریق مذکور اصلاح نموده باشد از اهل سعادت است و میزان حسنات او در روز عرض و حساب ثقیل خواهد بود، «فهو فی عیشة راضیه.»^۶

قوله: و ان کان کُتب علیه الشقاوة، فبقع محبته و عشقه علی الغواسق [[أی البرزخیة الظلمانیة]]^۷ فیقهره الظلمات^۸.

چون همگی میل او به ظلمات باشد — و از عالم نور بالکلیه جاهل باشد بالضروره — به ظلمات منجذب خواهد شد. و ظلمت و نور عبارت از عالم صورت و معنی است و نفوس را به قدر میل به عالم صورت بعد از عالم معنی حاصل می شود، و بالعکس. و میزان حسنات و سیئات عبارت از میل و خواهش به نور و ظلمت است در حقیقت، زیرا که اخلاق حسنه و سیئه — که موجب وصول به طبقات جنان و درکات نیران است — تابع میل نفس به نور و ظلمت است. و چون بر جمیع حکمای اشراقی و مشائیین و مشایخ صوفیه و علمای ربّانی مقرر شده است

۱. شیرازی، ص ۴۹۹، س ۱۳.

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۲۵، س ۶ الی ۹.

۳. ممکن (ن).

۴. علیه له (ن).

۵. شیرازی، ص ۴۹۹، س ۱۶.

۶. قرآن مجید، سوره ۶۹، آیه ۲۱.

۷. شیرازی، ص ۴۹۹، س ۱۷.

۸. حک. کرین ۲، ص ۲۲۵، س ۹ و ۱۰.

که نجات انوار مدبره اسفهدیه از عالم حسی و وهمی، و اتصال او به عالم نور، بعد از حصول علوم الهی، موقوف است بر اکتساب اخلاق حسنه، بنا بر آن مصنف قدس سره، در این فصل به فضایل اربعه اشاره می‌فرماید. قال الشارح: ^۱ «[الخلق ملکة نفسانیة یقتضی سهولة صدور الفعل عنها من غیر احتیاج الی تفکر و رؤیة]» ^۲ «نفسانی» از آن جهت قید کرده است که اخلاق مخصوص نفس است و در عالم اخلاق مبین شده است که «نفس انسانی را قوت متباین است که به اعتبار آن مصدر آثار و افعال مختلفه می‌شود به مشارکت اراده، و چون یکی از آن قوا بر دیگر غالب شود آن دیگر مغلوب گردد. از آنجمله یکی قوت عاقله است که آن را نفس ملکی گویند و آن مبدأ فکر و تمیز و شوق و نظر در حقایق امور بود؛ و دویم قوت غضبی است که آن را نفس سبعی گویند و او مبدأ غضب و دلیری و اقدام بر احوال و شوق تسلط و ترفع و مزید جاه بود؛ و سیوم قوت شهوی است که آن را نفس بهیمی گویند، و آن مبدأ شهوت و طلب غذا و شوق التذاذ به ماکل و مشارب ^۳ و مناکح بود. و عدد فضایل نفس به حسب اعتدال این قوا است؛ زیرا که اگر حرکت قوت عاقله به اعتدال باشد و شوق او به اکتساب علوم یقینی — که موجب سعادت نفسانی است — بوده باشد، فضیلت حکمت لازم می‌آید» ^۴؛ و اگر حرکت قوت غضبی به اعتدال باشد و آن قوت مستفاد قوت عاقله باشد فضیلت شجاعت حادث می‌شود؛ و اگر حرکت قوت شهوی به اعتدال باشد و اطاعت قوت عاقله نموده — تجاوز نکند از حد فضیلت — عفت حادث می‌شود. و بعد از حصول فضایل ثلاثه و امتزاج ایشان فضیلت دیگر پیدا می‌شود که آن را عدالت گویند. پس اجناس فضایل چهار باشد: حکمت و شجاعت و عفت و عدالت. و خواجه نصیرالدین طوسی، قدس سره، در «اخلاق ناصری» گفته است که: «هیچ کس مستحق مدح و مستعد مباهات [و مفاخرت] نشود^۵ الا به هر چهار یا به یکی از این چهار. [چه] کسانی که به شرف نسب و بزرگی دودمان فخر کنند مرجع به آن بود^۶ که بعضی از آباء [و اسلاف] ایشان به این فضایل موصوف بوده‌اند. و اگر کسی به تفوق و تغلب یا [به] کثرت مال مباهات کند اهل عقل را به او^۷ انکار رسد.»^۸ تا اینجا کلام خواجه است، و این سخن بغایت پسندیده و معقول است. و چون فضایل محصور است در چهار جنس پس

۱. قوله (ن).

۲. شیرازی، ص ۵۰۰، س ۴ و ۵.

۳. مشارکت (ن).

۴. اقتباس از شیرازی، ص ۵۰۰، س ۶ الی ۱۳.

۵. نبود (ن).

۶. باشد (ن).

۷. بر وی (ن).

۸. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تهران، چاپ جیبی، مؤسسه مطبوعاتی اسلامی، (آذر ۱۳۴۶). قسم دوم، فصل سوم. (حصر اجناس فضایل ...) ص ۷۸، س ۱۷ الی ۲۱.

رذایل که اعداد فضایل است منحصر در هشت جنس باشد، زیرا که هر فضیلت را حد معینی است که چون از آن حد تجاوز بکند مؤدی به رذیلت می‌گردد. و آن رذایل این است: سفه و بله و تهور و جبن و شره و خمود و ظلم و انظلام. اما سفه استعمال قوت عاقله است در آنچه واجب نباشد یا زیاده بر مقدار واجب. و آن را جربزه و کربزه نیز می‌گویند. و اما بله تعطیل قوت عاقله است به اراده نه خلقت — چه آنچه به اراده نبود آن را جنون و عناهت، و صاحب آن را مجنون و معتوه گویند — و این هر دو طرف افراط و تفریط حکمت است. [[و اما تهور اقدام بر احوال است در جایی که ضروری نیست چنانچه در بیشه سباع بی‌ضرورت درآید. و اما جبن حذر کردن است از چیزی که حذر از آن واجب نیست، و این هر دو طرف افراط و تفریط شجاعت است. و اما شره و ولوع بر لذات است [ز] یاده بر مقدار واجب. و اما خمود سکون بود از طلب لذات ضروری — که عقلاً و شرعاً جایز بلکه واجب باشد — و این هر دو طرف افراط و تفریط عفت است. و اما ظلم تحصیل اسباب معاش است از وجوه ذمیمه. و اما انظلام تمکین نمودن طالب اسباب معاش است بر غصب و جور شخصی دیگر و حاصل کردن اسباب معاش به مذلت و استخفاف بدون استحقاق]]^۱ و این هر دو طرف افراط و تفریط جور است که او طرف تفریط عدالت است. اما طرف افراط عدالت را تفضل گویند و او داخل عدالت است و از جمله فضایل است نه رذایل زیرا که افراط عدالت است. البته این است رذایل ثمانیه که امهات جمیع اخلاق ذمیمه است و درکات نیران عبارت از این رذایل است، چنانچه طبقات جنان عبارت از آن فضایل است. و به مذهب اهل حق و تحقیق — که دیده باطن ایشان از کدورت جسمانیه پاک شده ادراک حقیقی نموده است — صراط حق — که در شریعت در بیان واقع شده است که از موی باریک‌تر و [از] شمشیر تیزتر است و آن صراط به دوزخ است که از هر طرف که از آن صراط تجاوز بکند در دوزخ می‌افتد — عبارت از فضایل اربعه است؛ زیرا که رعایت نمودن حد وسط بغایت متعذر است و طرفین^۲ افراط و تفریط آن جهنم است. البته پس هر کس از صراط عدول نماید در جهنم می‌افتد لا محاله.

قوله: و إنما يقع مجبته الی عالم النور... اذا عرف ذاته و [عرف] عالم النور و ترتیب الوجود [و] المعاد و نحوها علی حسب الطاقة البشرية^۳.

مشیر است به حکمت نظریه که آن عبارت [است] از معرفت موجودات علی ماهی علیه فی نفس الامر به قدر طاقات بشریت. و این علم به مبادی و معاد — خواه به نظر و فکر و مطالعه کتب حاصل شود؛ و خواه به الهام و وحی بدون تعلم و تفکر — تا قرار نگیرد در نفس و او را ملکه نشود، موجب نجات نفس ناطقه از عالم صورت به عالم معنی نمی‌شود.

۱. شیرازی، ص ۵۰۰، س ۱۱، الی ص ۵۰۱، س ۱۱.

۲. طرفی (ن).

۳. حک. کربن ۲، ص ۲۲۵، س ۱۰، الی ص ۲۲۶، س ۱.

قوله: و لَمَّا كَانَ تَدْبِيرُ الصَّيْصِيَةِ وَالْعَنَاءُ بِهَا أَيْضاً ضَرْوَرِيّاً، فَأَجُودُ الْإِخْلَاقِ الْإِعْتِدَالُ فِي -
الأمور الشَّهَوَانِيَةِ.^١

اشاره می کند به عفت که حد اعتدال قوت شهوانیه است. «و لَمَّا كَانَ تَدْبِيرُ الصَّيْصِيَةِ» بدان سبب گفته است که اگر اصلاً محافظت قلب جسمانی نکند و قالب را به ریاضت بسیار فاسد بکند، آن شخص را حکیم نتوان گفت. و شک نیست که به آخرت به این مأخوذ خواهند بود. پس باید که قوت شهوانیه را به اعتدال دارد و به ادراک امور عقلیه و تعلم علوم الهی و اکتساب کمالات علمیه و عملیه مشغول بوده باشد، تا کفّه حسنات او رجحان داشته باشد؛ چه اگر میل و خواهش به ادراک حقایق اشیا و تعلم علوم یقینی بیشتر باشد کفّه حسنات راجح است والا کفّه سیئات؟ «وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مُوَازِينُهُ فَأَمَّهَ هَاوِيَةٌ. وَ مَا أَدْرِيكَ مَا هِيَ. نَارُ حَامِيَةٍ.»
قوله: والغَضْبِيَّةُ.^٣

اشاره به شجاعت است که عبارت از اعتدال قوت غضبی است.
قوله: وَ فِي صَرْفِ الْكَفْرِ إِلَى الْمَهْمَاتِ الْبَدْنِيَّةِ^٤ [[أَي مَالَابِدَ [لَهُ] مِنْهَا]]^٥.
اشاره به حکمت است که از جمله فضایل اربعه است و آن اعتدال قوت علمیه است.
قال الشَّارِحُ:^٦ «[و إِلَى الْعَدَالَةِ]»^٧ عطف است بر قوله: «إِلَى الْمَهْمَاتِ الْبَدْنِيَّةِ» یعنی صرف فکر به عدالت که آن عبارت از صفتی است که بعد از حصول فضایل ثلاثه حاصل می شود.
قوله: وَلَا خِلَاصَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَكْثَرَهُمُ الْآخِرَةِ وَأَكْثَرَ فِكْرَهُ فِي عَالَمِ النُّورِ.^٨
زیرا که لذات عقلیه ثمره محبت عالم عقلی و عالم نور محض است. و محبت ثمره معرفت و معرفت ثمره تفکر است، و چون نفوس در معرفت و محبت متفاوت است در دنیا، پس در آخرت نیز لذات متفاوت خواهد بود؛ و لذت هر کس به قدر محبت عالم نور است، و الم به قدر محبت لذات دنیا؛ و لهذا جاهل به جهل مرکب را که کافر نیز می گویند، اصلاً در آخرت لذت نخواهد بود، بلکه او ابداً معذب است، كما قال الله تعالى: «ذَالِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحْبَوْا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ.»^٩

قوله: وَ إِذَا تَجَلَّى النُّورُ الْإِسْفَهْدِيُّ بِالْإِطْلَاعِ عَلَى الْحَقَائِقِ وَ عَشَقَ يَنْبُوعَ النُّورِ وَالْحَيَاةِ،

١. حک. کرین ٢، ص ٢٢٦، س ١ و ٢.

٢. قرآن مجید، سورة ١٠١، آیات ٧ الی ٩.

٣. حک. کرین ٢، ص ٢٢٦، س ٢.

٤. حک. کرین ٢، ص ٢٢٦، س ٢.

٥. شیرازی، ص ٥٠٢، س ٥.

٦. قوله (ن).

٧. شیرازی، ص ٥٠٢، س ٦.

٨. حک. کرین ٢، ص ٢٢٦، س ٣ و ٤.

٩. قرآن مجید، سورة ١٦، آیه ١٠٧.

و تطهّر من رجس البرازخ، فاذا شاهد عالم التور المحض بعد موت البدن تخلّص عن الصيصية.^۱
یعنی بالکلیه از جمیع صیاصی عالم کون و فساد و عالم مثال خلاص می‌شود، و این مرتبه حاصل نمی‌شود مگر شخصی را که حق حقیقی را مطابقاً لما فی نفس الامر در ایام حیات بدن ادراک نموده باشد.

قوله: و انعکست^۲ الیه اشراقات لا تنتهی من نور الانوار من غیر واسطه و مع الواسطه...
و من القواهر أيضاً کذا، و من الاسفهدیه [[الفاضلة]]^۳ الطاهرة.^۴

یعنی انوار اسفهدیه که از تعلقات صیاصی بالکلیه نجات یافته اند متلذذ می‌شوند، بعد از فساد صیاصی آنسیه، از ورود اشراقات که از نور الانوار یا از انوار قاهره یا از انوار اسفهدیه فاضله طاهره بر ایشان فایض می‌شود. ورود اشراقات به قدر استعداد و مناسبت نفس است، زیرا که آن که اشرف و اکمل از جمیع انوار باشد بروی از نور الانوار بلا واسطه اشراقات فایض می‌شود؛ و علی هذا القیاس، بر بعضی از انوار قاهره و بر بعضی از انوار اسفهدیه طاهره اشراقات وارد می‌شود. ولیکن نه این است که از جمیع انوار مجرده ممکن است که بر جمیع انوار اسفهدیه اشراقات فایض می‌شود، بلکه بعضی اسفهدیه را به بعضی انوار قاهره و بعضی انوار اسفهدیه طاهره مناسبت معنوی است که بر ایشان از آن انوار فیوض و اشراقات می‌رسد، و این مناسبت یا در اصل فطرت بوده باشد چنانچه از حدیث مفهوم می‌شود که: «الارواح جنود مجنّدة...» (الی آخر الحدیث) و یا به سبب کثرت توجه نور احس به نور اشرف حاصل شده باشد خواه به کثرت مطالعة مصنّفات او یا به کثرت ذکر او یا به کثرت توجه به روح او یا به کثرت خدمت او در ایام حیات او. مانند شاگرد و مرید که از استاد و پیر اکتساب کمالات می‌کند، چون در ایام حیات از او اقتباس انوار نموده است بعد از موت صیصیه نیز از او اقتباس اشراق خواهد نمود. بلکه اگر استعداد مرید و شاگرد از پیر و استاد زیاده بوده باشد از مافوق او اقتباس اشراق می‌کند و استاد و پیر از وی اقتباس نور و اشراق می‌کنند.

قوله: و ما أشرق^۵ علیه من کلّ واحد مراراً لا تنتهی، فیلتذّذ^۶ لا تنتهی. و کلّ لاحق یلتذّذ بالسّوابق و یلتذّذ به السّوابق^۷.

یعنی چون اشراقات که از نفوس طاهره بر نفوس مفارق^۷ متأخر فایض می‌شود غیر-

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۲۶، س ۴ الی ۶.

۲. انعکس (ن).

۳. شیرازی، ص ۵۰۳، س ۳.

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۲۶، س ۶ الی ۸: القاهرة (ن).

۵. اشراق (ن).

۶. حک. کرین ۲، ص ۲۲۶، س ۹ و ۱۰.

۷. مفارقت (ن).

متناهی است، پس لذات عقلیه آن نفوس نیز غیرمتناهی بوده باشد. و چنانچه نفس متأخر در مفارقت بدنی از نفس متقدم اقتباس اشراقات و لذات می‌کند، همچنین نفس متقدم نیز از متأخر متلذذ می‌شود.

قوله: و يقع عنه علی غیره و من غیره علیه انوار لا تنهاهی، و هی اشراقات و دوائر عقلیه [نوریه] بزید فی روتقها اشراق جلال نور الانوار و مشاهده ت.

یعنی از نفس متأخر در مفارقت بدنی اشراقات دفع می‌شود بر نفوس متقدم در مفارقت بدنی، و از آن نفوس متقدم نیز بر این نفس اشراقات غیرمتناهی فایض می‌شود. مخفی نماند که تفسیر نمودن مصنف انوار را به اشراقات و دوائر عقلیه شعر است به این معنی که بعد از فساد بدن انوار دیگر غیر از آن انوار که حاصل نموده است حاصل نمی‌شود، بلکه همان انوار به مزید اشراقات ظاهر می‌شود. و از کلام صاحب «اخوان الصفا» و اکثر حکمای تناسخیه اشراقیه اینچنین معلوم می‌شود که بعد از فنای بدن انوار زیاده می‌شود، الی غیرالنهایه؛ زیرا که مانع ادراک انوار غیر متناهی عوایق بدنیه است، پس هر چند به مرور و دهور و ازمنه هیئات بدنیه تعلیل می‌یابد انوار متزاید می‌شود لا الی‌النهایه. و امام غزالی در کتاب «المحبه» از کتاب «احیاء» گفته است که: «ما را در این باب برهان ظاهر نشده است که بعد از فنای بدن انوار زیاده می‌شود، یا انوار مکتسبه به مزید اشراق ظاهر می‌شود؛ و حکم نمودن به محض ظن در این امور از احتیاط بعید است؛ و فی الواقع ادراک نمودن این معنی بغایت صعب است.»^۱ و به خاطر این ضعیف خطور نموده است که در زیادتی نور ممکن نیست، زیرا که چون قوای نورانیه که موجب زیادتی انوار است معدوم می‌شود و اکتساب نور بدون قوای جسمانیه ممکن نیست و الانوار اسفهد متعلق به صیصیه انسیه نمی‌شود، پس زیادتی نور بعد از فنای بدن ممکن نباشد بلکه انوار مکتسبه که به قوای نوریه حاصل شده است واضح تر نماید، و چنانچه صورت زید که در عالم حس و شهادت دیده می‌شود واضح تر می‌نماید از صورت زید که در خیال ظاهر می‌شود، و چنانچه صورت زید که در سحر دیده می‌شود تاریکتر می‌نماید از صورت زید که بعد از طلوع آفتاب دیده می‌شود، همچنین حقایق اشیاء که در زمان تعلق به بدن ظاهر می‌شود به سبب تعلقات بدنیه و شواغل حسیه تاریکتر می‌نماید از همان حقایق که بعد از فنای بدن ظاهر می‌شود، مانند آن که شخصی چیزی را به حدس یا به قیاس یا نوعی از دلیل دانسته باشد و بعد از مرور زمان دیگر آن شیء را همان طور مشاهده می‌کند و به سبب زیادتی اشراق انوار، زیادتی در اشراق جلال و جمال و کمال نور الانوار عراسمه می‌شود و تجلیات که بعد از رؤیت واقع می‌شود به قدر نور مکتسب است و همان نور که در دنیا علم‌الیقین بود در آخرت عین‌الیقین و حق‌الیقین می‌شود. و قوله تعالی: «یوم یقول المنافقون والمنافقات للذین امنوا

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۲۶، س ۱۰ الی ۱۲.

۲. امام غزالی، احیاء العلوم الدین، قاهره، (ب.ت.) الجزء الرابع، «کتاب المحبة والشوق والانس والرضا»، ص ۲۸۶ به بعد.

انظرونا نقتبس من نور کم قبل ارجعوا وراء کم فالتمسوا نوراً.^۱ دلیل واضح است بر این مطلوب که زیادتیی نور ممکن نیست، و لهذا مؤمنان و منافقان می‌گویند که رجوع بکنید به ابدان سابقه و اخذ انوار بکنید چنانچه ما در آن ابدان اخذ انوار نموده ایم و امروز از آن متلذذ شده ایم و اگر زیادتیی نور ممکن می‌شود این جواب از مؤمنان صحیح نبود. این است آنچه به خاطر این ضعیف رسیده است، والله أعلم بالصواب.

قوله: و كما أن مدرک^۲ التور المجرد و ادراک و مدرک لا یقاس الی ثلث الظلمات، فلذته لا تقاس الی لذتها^۳.

یعنی مدرک نور مجرد که همان ذات نوریۀ نور مجرد است افضل است از مدرک قوای جسمانی؛ زیرا که انوار مجردۀ مجرد از مواد است، و قوا منطبق است در مواد. و مدرک نور مجرد افضل است از مدرک قوا؛ زیرا که مدرک انوار مجردات است و مدرک قوای اجسام و اعراض است. و ادراک نور مجرد نیز اشرف و افضل و اقوی است از ادراک قوای جسمانی، زیرا که مجرد ادراک می‌کند ظاهر و باطن شیء را به خلاف قوا که ادراک ظاهر می‌کند نه باطن. و أيضاً مدرک نور غیرمتناهی است و مدرک قوا متناهی است و مدرک نور واضح است از «ما کذب الفؤاد ما رای»^۴ به خلاف مدرک قوا. زیرا که حس بعضی اوقات اشیاء را علی خلاف ما فی نفس الامر ادراک می‌کند، و لهذا عقاید فاسده حاصل می‌شود که آن به سبب غلبۀ قوت واهمه بر قوت عاقله [است] و اگر بر تمیز قوت عاقله بوده باشد اصلاً حق از باطل ممتاز نشود. و چون ثابت شد که مدرک و ادراک نور مجرد اشرف و افضل و اقوی است از مدرک و ادراک و مدرک قوای جسمانی، پس معلوم شد که لذت ادراک نور مجرد نیز اتم و اعظم است از لذت ادراک قوا که آن لذت حسیه است، زیرا که هر چند مدرک صاحب جمال و نورانی باشد از ادراک او لذت بیشتر است البته؛ و هیچ چیز بیشتر از انوار مجردۀ نورانی نخواهد بود. پس هیچ لذت مثل لذت عقلیه نیست. و از این بیان ظاهر شد که آن که عوام خیال می‌کنند که منحصر است در لذت حسیه باطل محض است، چنانچه مولوی - معنوی در «مثنوی» می‌فرماید:

چون که آب خوش ندید آن مرغ کور پیش او کوثر نماید آب شور^۵
[قوله]: ولا يحاط بها^۶.

۱. قرآن مجید، سورۀ ۵۷، آیه ۱۳.

۲. بدرک (ن).

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۲۷، س ۱ و ۲.

۴. قرآن مجید، سورۀ ۵۳، آیه ۱۱.

۵. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، در بیان قوله علیه السلام: من بشرنی بخروج الصفر....

۶. حک. کرین ۲، ص ۲۲۷، س ۲.

یعنی به لذات عقلیه احاطه نمی‌شود در این عالم به جهت آن که احاطه آن ممکن نیست، زیرا که هرچند نفس به غایت کامل و قوی بوده باشد، ولیکن عوایق حسیه جسمانیه او را از ادراک لذات عقلیه محضه مانع است البته؛ و بعد از فساد بدن چون عوایق حسیه بالکلیه منقطع می‌شود لذات عقلیه بروجه اتم و اکمل حاصل می‌شود.

قوله: کیف و کلّ [لذّة برزخیة] أيضاً إنّما حصلت بامر نوری رشّ علی البرازخ، حتّی أنّ لذّة الوقاع أيضاً رشح عن اللذات الحقّة. فإنّ الذی یواقع لایشتهی اتیان المیت [[لخلوّه عن النور المدبر]]^۱ بل لایشتهی الا برزخاً وجمالاً فیه شوب نوری^۲.

یعنی چگونه قیاس توان کرد لذات عقلیه را به لذات حسیه، و حال آنکه لذات حسیه نیز حاصل می‌شود از امر نوری که از رب نوع بر نور اسفهد فایض شده است. و از نور اسفهد بر بدن و اثر آن در بدن ظاهر است. حتی لذت وقاع که الدلّ لذات حسیه است نیز به سبب امر نوری است، و مثال لذات عقلیه است؛ زیرا که شخص صحیح المزاج عاقل بالغ در حال هوشیاری اگر وقاع بکند به میت اصلاً ازو متلذذ نمی‌شود به سبب خلّو او از آثار نور مدبر، و^۳ بتلذذ نمی‌شود از وقاع به جمادات و اگرچه در غایت حسن و جمال بوده باشد، و نه از وقاع به زال^۴ که بغایت پیر شده است از جهت قلت حرارت که از آثار نور مدبر است؛ زیرا که اگرچه نور مدبر متصرف بدن او هست ولیکن چون بدن او قابل انوار عرضیه کثیره که موجب کثرت حرارت است نمانده، بنا بر آن حرارت در وی بغایت قلیل مانده است و رطوبت در^۵ مزاج او غالب شده است به خلاف شب که چون بدن او قابل ورود انوار عرضیه کثیره است بنا بر آن حرارت در وی بیشتر می‌باشد و هرچند حرارت که از آثار نور است بیشتر باشد.

قوله: و یتَمّ لذّته بالحرارة الّتی هی أحد عشاق النّور و معلولاته^۶.

ولهذا هرچند حرارت بیشتر باشد لذت بیشتر است.

قوله: و بالحرکة الّتی [هی] أحد معلولات النّور و عشاقه^۷.

ولهذا بدون حرکت لذت حاصل نمی‌شود و هرچند حرکت عتیف بوده باشد لذت بیشتر است.

قوله: و یتحرّک قوّاً محبته و قهره [حتّی] یرید الذّکر أنّ یقهر الاُنثی، فوق من عالم

النّور محبةً مع قهر علی الذّکر، و محبة [مع] الدّل^۸ علی الانثی علی نسبة ما فی العکة و المعلوم

۱. شیرازی، ص ۵۰۵، س ۷.

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۲۷، س ۳ الی ۵.

۳. مدبر و از او (ن).

۴. به زوال (ن).

۵. رطوبت عربیه (ن).

۶. حک. کرین ۲، ص ۲۲۷، س ۵ و ۶.

۷. حک. کرین ۲، ص ۲۲۷، س ۶ و ۷.

۸. الذکر (ن).

علی ما سبق^۱.

یعنی به سبب حرارت و حرکت قوت محبت و قوت قهر حرکت می کند؛ و از آن جهت اراده می کند مذکر که قهر نکند مؤنث را، پس واقع می شود به سبب ازدواج و تحرک قوتین از عالم نور محبت و قهر بر مذکر، و محبت با مذکر برانگی میسر است و محبت که در عالم نور است. و این فیضان مطابق آن نسبت است که در علت و معلول است، چنانچه مذکور شده است در آن فصل که بیان نتایج نموده است که جمیع امور و کائنات مضبوط است به قانون مضبوط در نفس الامر که به اقتضای آن قانون مناسب امور عقلیه در عالم کون و فساد آثار آن امور عقلیه ظاهر می شود.

قوله: وکل برید أن یّتحّد بصاحبه بحیث یرتفع الحجاب البرزخی^۲.

چون نور بالطبع به نور مایل است، بنا بر آن هر واحد از ذکروانی در حال وقاع می خواهد که به یکدیگر متحد شود و حجاب بالکلیه از میان برخیزد تا از وصال حقیقی لذت عقلیه حاصل شود.

قوله: وائما ذلك طلب للنور اسفهد [ی] لذات عالم التور الذی لا حجاب فیه^۳.

یعنی هر واحد از نور ذکروانی بدان سبب رفع حجاب را می خواهد تا هر واحد متلذذ شود به لذات عالم نور. و از این کلمات که در این باب مذکور شده است ظاهر شد که جمیع لذات حسیه رشح لذات عقلیه است، که در عالم نور و سرور است. زیرا که عالم حسی به جمیع خصوصیات مثال و ظل^۴ عالم نور است و ظل تابع ممثل و مظهر است. و قال الامام حجة الاسلام محمد الغزالی فی کتاب «شهوة البطن والفرج» من کتب «الاحیاء علوم الدین»: «اعلم أن شهوة الوقاع سلطت علی الانسان لفائدتين: احدهما أن یدرک لذته فقیس به لذات الآخرة فان لذة الوقاع لودامت لكانت أقوى لذات الاجساد كما أن النار و آلامها أعظم آلام الجسد [والتربغیب] والترهیب یسوق الناس الی سعادتهم و لیس ذلك الا بألم محسوس و لذة [محسوسة] مدرکة فان ما لا یدرک بالذوق لا یعظم الیه الشوق. الفائدة الثانية: بقاء النسل و دوام الوجود فهذه فائدتها و لكن فیها من الآفات ما یهلك الدین والدنیا ان لم تضبط و لم تقهر و لم ترد الی حد الاعتدال.»^۵ هذا کلامه. و غرض از نقل این کلمات این است که تا

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۲۷، س ۷ الی ۹.

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۲۷، س ۹ و ۱۰.

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۲۷، س ۱۰ و ۱۱.

۴. ظلم (ن).

۵. مظلم (ن).

۶. العقل (ن).

۷. غزالی، احیاء العلوم الدین، جلد سوم، کتاب کسر الشهواتین، القول فی الشهوة الفرج: چاپ بیروت، مجلد سوم، صفحه ۹۶.

س ۱۹ الی ۲۳.

ظاهر شود که لذت وقاع که الد لذات حسیه است مثال لذات عقلیه است، و الم نار که بدترین آلام حسیه است مثال آلام عقلیه است، و لهذا شارع، علیه وآله السّلام اکثر ترغیب و تربیت به این الم و لذت نموده است تا قومی را که به سعادت ایشان در ازل حکم شده باشد از اخلاق رذیله و جهالات مرکبه نجات حاصل شود.

قوله: والاتحاد الذی بین الانوار المجردة انما هو الاتحاد العقلي لا الجرمي^۱.

زیرا که انوار مجرد از ماده منزّه است. قال الشّارح: [[کما قال ارسطو: المجردات و إن تعددت [و] تكثر فأنها لا تتباين تباین الاشخاص الجسمانية، و ذلك لأ[نها] تتحد من غير أن^۲ تصير شيئاً واحداً بالامتزاج والتلفاسد و يتصرف من غير تباین لأنها واحدة ذات كثيرة^۳ فی وحدانية بسيطة]]^۴. هذا كلامه. و این مطابق مذهب اهل حق و مشایخ صوفیه است که در معانی و انوار تعدّد نیست الا بالاعتبارات، و تمایز انوار از یکدیگر به صورت است و هیئات بدنیّه. و اما انوار اسفهبیه مجرد که از صور و هیئات بدنیّه بالکلیه نجات یافته اند، ممتاز اند به اعتبار صور و ابدان سابقه، امتیازاً عقلیاً. و اما انوار قاهره ممتاز به صور مثالیّه و آثار خارجیّه. [اند] که هر واحد از انوار قاهره را صور متعدده است که در عالم مثال که مخصوص است، و هر واحد از آثار خارجیّه علیحده است که مخصوص او است.

قوله: و كما أن النور الاسفهد [ی] لما كان له تعلق بالبرزخ^۵ و كانت الصیصیة مظهره، فتوهم أنه فيها... الانوار المدبرة اذا فارقت من شدة قربها من الانوار القاهرة العالیة و نور الانوار و كثرة علاقتها العشقیة معها، تتوهم أنها هی. فیصیر الانوار القاهرة مظاهر للمدبرات كما كانت الابدان مظاهر لها^۶.

یعنی و چنانچه نور اسفهد را به سبب کثرت تعلق که به بدن است، بدن مظهر آثار و احکام او شده است. و از غایت تعلق توهم نموده می شود که نور اسفهد در بدن حلول کرده است، چنانچه اکثر عوام و جهال خیال می کنند که نفس در بدن است مانند رگ و خون و سایر اعضا؛ همچنین انوار مدبره کامله بالعلم والعمل را بعد از مفارقت از ابدان از جهت شدت قرب و مناسبت ایشان به انوار قاهره [و به] نور الانوار و کثرت علاقه و غایت تعشق ایشان به آن انوار آنچنان توهم نموده می شود که آن انوار مدبره عین انوار قاهره است؛ و آن انوار قاهره مظاهر انوار مدبره می شود بعد از فنای ابدان، چنانچه ابدان مظاهر انوار مدبره بود در

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۲۸، س ۱ و ۲.

۲. غیرها (ن).

۳. لانها مع انها ذوات كثيرة واحدة (ن).

۴. شیرازی، ص ۵۰۶، س ۱ الی ۴.

۵. بالبرزخ (ن).

۶. حک. کرین ۲، ص ۲۲۸، س ۲ الی ۶.

زمان حیات.

قوله: بحسب ما یزداد^۱ المحبة المشوبة بالغلبة [[كما فی الملوک والحکام]]^۲ ازداد الانس واللذة... هذا هیهنا، فما قولک فی [عالم] المحبة الحقة [الثامة] والقهر التام الخالصین^۳ الذی کلک نور^۴ [و] بصیص^۵ و حیوة^۶؟

غرض از ذکر این عبارت این است که این انس و لذت عالم حس از انس و لذت عالم عقل ترشح نموده است و مثال آن انس و لذات است. و بیان این مطلوب این است که چون در عالم حس مشاهده می شود که هرچند قوت محبت و قوت غلبه زیاده می شود—یعنی شهوات حسیه بیشتر حاصل می شود و استیلا بر غیر بیشتر می شود—انس به این عالم و لذات آن زیاده می شود؛ چنانچه در ملوک ملاحظه نموده می شود که هرچند مال و جاه زیاده می شود لذات حسیه و حس ایشان به عالم [و] انس زیاده می شود، پس در عالم نور که مبرا از شائبه ظلمت است ازدیاد انس و لذت به ازدیاد محبت تام^۷ و قهر تام به طریق اولی و اصوب بوده باشد؛ زیرا که هرچه در عالم حس است مثل آن در عالم نور بر وجه اتم و اکمل و اعظم است. ر

قوله: ولا تظننَّ أنَّ الانوار المجردة تصیر بعد المفارقة شیئاً واحداً... لأنه إن بقي كلاهما فلا اتحاد، وإن إنعدما، فلا اتحاد، وإن بقي احدهما وإنعدم الآخر، فلا اتحاد^۸.

چون ثابت شد که اتحاد انوار مجرده ممکن نیست، پس معلوم شد که بعضی کلمات که از بعضی اولیا منقول است، مثل: «سبحانی ما أعظم شأنی.»^۹ و «انا الحق.»^{۱۰} و امثال آن به سبب اتحاد نور اسفهبیدیه به نور الانوار بوده است، که این محال است والا لازم می آید که معلول عین علت بوده باشد، و این بدیهی البطلان است؛ بلکه از جهت شدت قرب و مناسبت که آن انوار به نور الانوار شده بود، چنانچه اهل ظلمت خود را عین بدن می دانند، همچنین ایشان عین نور الانوار خیال کرده بودند، و در اصطلاح صوفیه این مقام را مقام «انا ولا انت» می گویند، و این اسفل مقامات اهل حال است. و مقام اعلی مقام فنای محض است که آن را مقام «لا انا ولا انت» می گویند، و کمال آن مقام این است که از فنا نیز فانی شود یعنی متخیله از جمیع تخیلات و نقوش معرا شود، و این مقام بعد از استغراق تام که به نفی جمیع خواطر بعضی

۱. قوله دیک انوار (ن).

۲. شیرازی، ص ۵۰۶، س ۱۲.

۳. الخاص (ن).

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۲۸، س ۶ الی ۸.

۵. تالم (ن).

۶. عدم (ن).

۷. حک. کرین ۲، ص ۲۲۸، س ۹ الی ۱۱.

۸. شطح معروف بایزید بسطامی، مثلاً ر. ک. عطار، تذکرة الاولیاء، تصحیح استعلامی، تهران، زوار، ۱۳۴۶، ص ۱۶۶.

۹. شطح معروف منصور حلاج، مثلاً ر. ک. همان کتاب، ص ۵۸۹.

را بعد از طول مدت حاصل می‌شود به حصول می‌پیوندد، پس حمل کردن این کلمات بر اتحاد و حلول از جهل است. چرا که حق عبارت از مجموع موجودات عقلیه و حسیه و مثالیه است، یعنی معنئی است شامل جمیع موجودات که هر فرد از افراد موجودات مظهر ذات او است زیرا که او ساری است در جمیع موجودات و ظاهر نیست. و چنانچه روی زید که در آینه حلول کرده است. و آن روی که در آینه است عین روی نیست که در خارج است، همچنین عالم مظهر حق است و حق در عالم حلول نکرده است. و هر فرد از عالم عین حق نیست، و چنانچه هر عضو از اعضای زید عین زید نیست بلکه زید مجموع اعضا است با نفس و روح، همچنین حق عین هر شخص نیست بلکه مجموع موجودات است. و اتحاد کلّ به جزء ممتنع است بالضرورة. و چون اهل حال بجز از حال خود از چیز دیگر خبر نمی‌دهد، بنابراین این معنی از کلمات ایشان منکشف نمی‌شود، مگر قومی را که دیده بصیرت ایشان گشاده باشد؛ و از غایت دقت این مسئله است که اکثر خلائق راه ضلالت پیموده حق حقیقی را نشناخته‌اند. و آن قوم که حقیقت امر را کما [هی] فهمیده‌اند — در جمیع اعضا — در غایت قلت می‌باشند و اکثر اوقات از چشم خلائق مستورند، چنانچه مولوی معنوی در «مثنوی» می‌فرماید:

دیده این شاهان ز عامه خوف جان زانکه عامه کور و شاهان بی‌نشان^۱

قوله: ولیس فی غیر الاجسام اتصال و امتزاج^۲.

چه اگر اتصال و امتزاج در غیر اجسام ممکن باشد پس در غیر اجسام نیز مانند اجسام اتحاد ممکن باشد، و چون اتصال و امتزاج در غیر اجسام ممکن نیست پس در مجردات ممکن نیست.

قوله: والمجردات لا تنعدم فهي ممتازةً امتیازاً عقلیاً لشعورها بذاتها^۳ و شعورها بأنوارها [و اشراقاتها] و تخصص بیتی علی تصرفات الصیاصی بل [[یثبت متمایزة... بحیث]]^۴ یصیر مظاهرها الانوار التامة، كما صارت المرایا مظاهرا لمثل^۵.

یعنی چون نفوس بعد از فنای ابدان معدوم نمی‌شود — چنانچه مبرهن شده است سابقاً — و واحد بالعدد نمی‌شود، پس ممتاز می‌باشد به امتیاز عقلی به انوار مکتسبه و شعور به ذواتها [و] به انوارها و به تخصیص هرنفس به صیصیه معین. و خلاصة الکلام این است که انوار مدبره مفارقه از ابدان انسانیّه ممتازاند به هیئات مکتسبه که در زمان تعلق به ابدان حاصل

۱. تغیر (ن).

۲. مثنوی، دفتر دوم، حکایت آمدن دوستان به عبادت ذوالنون.

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۲۸، س ۱۱ و ۱۲.

۴. ندواتها (ن).

۵. شیرازی، ص ۵۰۷، س ۱۲ و ۱۳.

۶. حک. کرین ۲، ص ۲۲۸، س ۱۲، الی ص ۲۲۹، س ۲.

کرده‌اند؛ و چون به سبب اختلاف مواد و ازمئه حدوث ابدان، هیئات و احوال نفوس مختلف است، بنا بر آن دو نفس در یک هیأت من جمیع الوجوه مشترک نمی‌تواند بود، و هر واحد از نفوس به هیئات لازمه ذات خود ممتاز است از نفس دیگر؛ که ثبوت و تمایز نفوس کامله در علم^۱ و عمل به مرتبت است که مظاهر آن انوار قاهره می‌باشد؛ چنانچه در حال حیات ابدان بوده است.

قوله: فيقع على المدبرات سلطان الانوار القاهرة، فتقع [[المدبرات]]^۲ في لذة وعشق و قهر و مشاهدة لا يقاس بذلك لذة مأ.^۳

یعنی انوار مدبره کامله را که به انوار قاهره مناسبت تمام حاصل شده است بعد از ظهور در انوار قاهره، غلبه از آن انوار قاهره ظاهر می‌شود که انوار مدبره را از آن غلبه لذت و محبت حاصل می‌شود که آن را اصلاً قیاس نمی‌توان کرد به «لذة مأ»^۴ كما قال الله تعالى: «اعددت لعباد الصالحين ما لا عين رأت ولا إذن سمعت ولا خطر على قلب بشر». قوله: وقهر العالم الاعلى غير مفسد^۵.

یعنی آن قهر عالم نوریه قهر عالم حس است که مفسد و مبطل شیء باشد چنانچه بشاهده می‌شود از قهر بعضی اضداد بعضی دیگر را؛ زیرا که در آن عالم فساد^۶ ممکن نیست، و هیچ نور ضد نور دیگر نیست.

قوله: بل يكمل اللذة^۷.

بلکه آن قهر تکمیل لذت عقلیه می‌کند، زیرا که آن قهر مشوّب است به محبت. قوله: والمدبرات الطاهرة الشبيهة بالقواهر مقدسة بقدر الله تعالى^۸ «طوبى لهم وحسن مآب»^۹.

یعنی انوار مدبره کامله در عالم که پاک شده‌اند از اخلاق رذیله و آراسته شده‌اند از اخلاق حسنه و شبیه‌اند به انوار قاهره مطهرند به طهارت حق، جل و علا، و خوشحال [و] متلذذند به لذات عقلیه؛ و از اهل سعادتند به خوشی عیش و نیکوئی عاقبت لا تصالهم بالمبدع الاول والمرجع الحقیقی. این است احوال نفوس کامله در علم و عمل. و در این نفوس مراتب بسیار است. و اشرف و افضل از جمیع نفوس آن است که مظهر او عقل اول بوده باشد. و

۱. عالم (ن).

۲. شیرازی، ص ۵۰۷، س ۱۶.

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۲۹، س ۳ و ۴.

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۲۹، س ۴.

۵. در آن فساد در آن عالم (ن).

۶. حک. کرین ۲، ص ۲۲۹، س ۵.

۷. بقدر الله احد (ن).

۸. حک. کرین ۲، ص ۲۲۹، س ۵ و ۶: قرآن مجید، سوره ۱۳، آیه ۲۸.

به مذهب اهل حق این مرتبه مخصوص سید کائنات است که انسان کامل عبارت از آن حضرت است. و قوله، علیه وآله السلام: «اول ما خلق الله نوری.» و قوله: «أنا من نور الله والمؤمنون من نوری.» و قوله: «أُنّ العرش من نوری.» و قوله: «كنت نبيا و آدم بين الماء والطين.» و قوله: «انا سید ولد آدم ولا فخر.» مؤید این معنی است. و: «لولاك لما خلقت الافلاك.» دلیل واضح است بر این مطلوب که افضل و اشرف و اکمل جمیع مخلوقات ذات مقدس آن حضرت است، صلی الله علیه و علی آله و اصحابه و تابعیه صلوة دائماً کثیره.

قوله:

فصل^۱

این فصل در بیان احوال اکثر نفوس است به مذهب مصنف، و جمیع نفوس منحصر است در نه قسم، زیرا که: یا کامل است در علم و عمل؛ یا ناقص است در علم و عمل؛ یا متوسط است در [علم] و عمل؛ و یا کامل است در علم و ناقص است در عمل؛ [یا کامل است در علم و متوسط در علم؛ یا متوسط در علم و ناقص در علم؛ یا کامل است در علم و متوسط در علم؛ یا ناقص است در علم و ناقص است در علم و ناقص است در علم. این نه قسم است نه قسمت اولی، و در متوسطین مراتب و درجات بسیار است. و مراد از کامل در علم شخصی است که عالم^۲ باشد به علومی که موجب حصول سعادت نفسانی است و آن منحصر است در این علوم: علم تهذیب اخلاق و علم منطق و علم ریاضی و علم طبیعی و علم الهی، خواه این علوم را به وحی و الهام حاصل کرده باشد و یا به تعلّم و به تفکر. و اما علم سلوک مشایخ صوفیه داخل در تهذیب اخلاق است. و علم مکاشفه که آن را علم تصوف و علم حقایق نیز می گویند داخل است در علم الهی. و اما علم تفسیر و حدیث و فقه که مقصد حقیقی از آن تهذیب اخلاق است از این حیث که منجر [به] تهذیب اخلاق است داخل در علم اخلاق است و از این حیث که مخصوص به ملت معین است و به تغییر ملت تغییر می یابد داخل است در علم مدنیّه. و مراد از کامل در علم^۳ شخصی است که به فضایل اربعه موصوف باشد. و مراد از ناقص در علم شخصی است که عاری باشد از جمیع علوم مذکور بالکلیه. و مراد از ناقص در علم شخصی است که عاری باشد از هر چهار فضیلت. و مراد از متوسط در علم شخصی است که عالم باشد به بعضی از این علوم^۴ و از علم الهی بالکلیه عاری

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۲۹، س ۸.

۲. علم (ن).

۳. علم (ن).

۴. علم (ن).

نباشد. و مراد از متوسط در عمل شخصی است که متصف باشد به بعضی از آن فضایل اربعه. اما قسم اول فایزان و مقربان اند و احوال ایشان در فصل گذشته مذکور شده است. و اما قسم دوم اصحاب شمال و ارباب شقاوت و اهل حجاب و بعداند. و اما اقسام باقی اصحاب یمین اند و در این قوم درجات و مراتب از حد و عد زیاده است. و در این فصل اولاً احوال اصحاب یمین را بیان می کند و از آن قوم به لفظ سعدا و متوسطین تعبیر نموده است؛ و بعد از آن احوال اصحاب شمال را بیان خواهد کرد. و مخفی نماند که اطفال و مجانین و آن مردم که بر بلاهت و عدم معرفت گذرانیده اند به مذهب بعضی علما از اهل اعراف اند؛ زیرا که جحود و انکار نکرده اند تا از اصحاب جحیم باشند؛ و علم و معرفت ندارند تا به عالم نور عروج بکنند؛ و اعمال صالحه نکرده اند تا مخلصان در جنت باشند؛ پس باید که منزل و مقام ایشان بین النار والجنة بوده باشد [و] آن را صاحب شریعت (صلعم) به اعراف تعبیر فرموده است، و حق این است که این قوم نیز از اصحاب شمال و اهل حجاب اند و لیکن در اهل حجاب مراتب است و چون این قوم جحود نکرده اند بنابراین در درجه اعلی جحیم که متصل طبقه اسفل جنان است بوده باشد. هذا خطر ببالی والله ملهم الصواب.

قوله: والسعداء من المتوسطین... قد يتخلصون الى عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلویة^۱.

یعنی جمیع اقسام اصحاب یمین — بدون کامل در علم — [ای] متوسط در علم و ناقص در عمل، که خلود او در برازخ علویه ممکن نیست، زیرا که بعد از زوال جمیع هیئات ردیئه نور علم او را به عالم نور و سرور جذب می کند، البته. و سبب آنکه مصنف احوال او را در این کتاب ذکر نکرده است این است که از احوال جمیع متوسطین احوال او به قیاس معلوم می شود و اما اقسام دیگر از اصحاب یمین بعد از مرور به درکات نیران که مظاهر آن جو فلک است انتقال می کند به طبقات مثالی که مظاهر آن اجرام افلاک سبعة سیاره است، و هر نفس مطابق هیئات مکشبه خود به طبقه ای از آن طبقات انتقال می کند تا آنکه به غایات متوسطین رسیده باشد، در طبقه اعلی، در فلک زحل. و ظهور هر طبقه از طبقات اعلی الطیف است از صور طبقات اسفل.

قوله: ولها^۲ ايجاد المثل والقوة على ذلك. فيستحضر من الاطعمة والصور والسماع الطيب وغير ذلك على ما يشتهي^۳.

و نفوس متوسطین ایجاد صور حسنه انسانیه مثالبه نموده به آن صور در اجرام افلاک

۱. و آنرا زید و درمن (ن).

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۲۹، س ۱۰، الی ص ۲۳۰، س ۱.

۳. لهم (ن).

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۳۰، س ۱ الی ۳.

ظهور می‌کند و از طعامهای لذیذه و صور ملیحه که خادمان ایشان خواهند بود و نعمات لذیذه موسیقیه لطیفه عالم مثال — که طینه‌ای^۱ از آن بعضی اوقات مابین التوم والیقظه، و بعضی اوقات در نوم، و بعضی اوقات در یقظه، بعضی نفوس در این عالم می‌شنوند — و انواع لذت حسیه مانند نفوس منقش و اماکن طیبه و روایح نقیه و سباحت نمودن به حوران در کمال حسن و بودن در باغها و عمارتهای عالی منقش و امثال آن متلذذ و مسرور خواهند بود، کما قال جل جلاله: «جَنَّتْ تُجْرَىٰ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا»^۲

قوله: و تلك الصور أتمّ ممّا عندنا، فإنّ مظاهر هذه وحواملها ناقصة و هي كاملة^۳.
دلیل بر تمامی آن صور، از صور این عالم که هیولی و ماده عالم کون و فساد متبدل است از حال به حال و خلغ می‌کند یک صورت را و لبس می‌کند صورت [دیگر] را و به خلاف عالم مثالی علوی که مظاهر آن اجرام افلاک است و او از تغییر و تبدیل مصون است. و شیخ ابوغلی سینا در بعضی از کتب خود گفته است که قومی که عبادۀ الله را به سبب حصول لذات جسمانیه می‌کنند بعد از فساد قوالب، نفوس ایشان متعلّق می‌شود به بعضی از اجرام افلاک و قوت وهمیه — که مثال آن قوت وهمیه بوده باشد و در آن برازخ و اجرام پیدا می‌شود — ایشان توهم لذات وهمیه حسیه می‌کنند و او از آن متلذذ می‌باشند ابدًا، اگر ناقص در علم بوده باشد، و الا بعد از مرور زمان طویل به عالم نور و سرور انتقال می‌کنند. این است آنچه شیخ ابوغلی گفته است. و به مذهب مصنف جمیع متوسطین ابدًا در آن صور می‌باشند، کما یظهر من قوله.
[قوله]: و یخلدون فیها لبقاء علاقتهم مع البرازخ [و الظلمات] و عدم فساد البرازخ العلویة^۴.

و حکمای هند گفته‌اند که نفوس مرتاضان و علمای متورع که در ریاضت و علم به درجه اعلی رسیده‌اند به اجرام افلاک متعلق شده به صور کواکب بروز می‌کنند. و عروج عیسی و ادریس، علیهما السلام، به افلاک و ملاقات نمودن سید کائنات، صلی الله علیه و آله و سلم، در شب معراج به اکثر انبیا و ملائکه در افلاک، مؤید این معنی است که نفوس آن انبیا و انوار آن ملائکه به آن صور مثالیه در آن وقت نزد آن حضرت ظهور نموده بودند در اجرام افلاک. و شارح، علیه الرحمة، گفته است که: [[به مذهب قدمای حکمت این است که کامل در عمل دون العلم در اجرام افلاک مخلّد می‌ماند؛ و کامل در علم دون العمل به ترتیب به اجرام افلاک عبور نموده در عالم نور و سرور مجرد از صور می‌ماند. و مذهب افلاطون این

۱. طمه (ن).

۲. قرآن مجید، سوره ۵، آیه ۱۱۹.

۳. حک. کربن ۲، ص ۲۳۰، س ۳ و ۴.

۴. حک. کربن ۲، ص ۲۳۰، س ۴ و ۵.

۵. عالم (ن).

است که جمیع نفوس کامل در علم دون العمل و کامل در عمل دون العلم قطع جمیع افلاک نموده به فلک اعظم انتقال می‌کند؛ و اگر استعداد خلاص به عالم نور داشته باشد خلاص می‌شود، والا ابداً در فلک اعظم می‌ماند. و صاحب «احوال الصفا» و بعضی از حکما گفته‌اند که خلاص جمیع نفوس به عالم نور لازم است^۱، و مذهب شارح این است که نفوس مرتقیه به فلک اعلی بعد از زوال هیئات ردیئه جسمانیه به افلاک مثالیه انتقال می‌کنند و در آن افلاک به ترتیب صعود می‌کنند تا به فلک اعلی عالم مثال که متصل است به طبقه اسفل عالم نور منتقل می‌شوند، و از آنجا به عالم نور نقل می‌کنند. و مصنف در «تلویحات» گفته است که: «النفوس الغاسقة تحديدها العلم الى الملاء الاعلى؛ والفسق الى اسفل السافلين فيعذب زمانا وربما نزول»^۲، و از این بیان ظاهر شد که متوسطین در علم و عمل به مذهب اکثر حکما ابداً در اجرام افلاک می‌باشند. و از اکثر بیان آیات قرآن [مجید] این چنین معلوم می‌شود که کامل در علم دون العمل ابداً در جنت خواهد بود؛ کما قال الله تعالی: «والذين آمنوا و عملوا الصالحات لنُبَوِّئَنَّهُم مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها نعم اجر العالمين»^۳ و اگرچه احتمال دارد که مراد از «خلود» در این آیه و اسثال این، زمان طویل، بوده باشد چنانچه می‌گویند در عرف که: «خلدا لله دولته»، یعنی زمان طویل ما به دولت او؛ ولیکن از کثرت آیات و احادیث خلود به معنی ابد ظاهر می‌شود، والله أعلم بالصواب.

قوله: و أما اصحاب الشقاوة — الذين كانوا «حول جهنم جثيا» و «اصبحوا في ديارهم جاثمين» — سواء كان النفل حقاً او باطلاً — فإن الحجج على طرفي النقيض فيه ضعيفة — اذا تخلصوا^۴ عن الصياصي البرزخية يكون لها ظلال من الصور المعلقة على حسب اخلاقها.

این بیان احوال اصحاب شقاوت است که ناقص است در علم و عمل، و در این قوم نیز مراتب است و به حسب کثرت و قلت اخلاق ذمیمه به مقامات و درجات مختلفه نیران که مظهر آن جو فلک است انتقال می‌کنند، و در آن درجات ابداً معذب می‌باشند. و المراد من قوله كانوا «حول جهنم جثيا» أنهم كانوا [[الملتزمين بالارض]]^۵ و قوله: «اصبحوا في ديارهم جاثمين» أنهم [[منكبين على الارض بصدورهم]]^۶ و این هر دو عبارت اشاره است به خلود آن در درجات نیران. و خلاصه کلام این است که نفوس ناقص در علم و عمل که متوغل در

۱. اقتباس از شیرازی، ص ۵۰۹، س ۱۳، الی ص ۵۱۰، س ۷.

۲. این عبارت در «تلویحات» یافت نشد، محتملاً مربوط به رساله دیگری است (م).

۳. قرآن مجید، سوره ۲۹، آیه ۵۸.

۴. یبعد تخلص (ن).

۵. حکم آکرین ۲، ص ۲۳۰، س ۶ الی ۹: قرآن مجید، سوره ۱۹، آیه ۶۹؛ و سوره ۱۱، آیه ۷۰ و ۹۷.

۶. شیرازی، ص ۵۱۰، س ۱۸.

۷. شیرازی، ص ۵۱۰، س ۱۸ و ۱۹.

حسیات و خیالات و وهمیات‌اند، و همگی توجه ایشان به اسباب است و از مسبب‌الاسباب بالکلیه غافل‌اند — خواه تناسخ حق باشد یا باطل باشد — یا بعد از خلاص از ابدان انسانی به اگر تناسخ باطل باشد انتقال می‌کند به عالم مثال و ظهور می‌کند در جو فلک به‌صور مثالی به‌حسب اخلاق مرکوزه در آن نفوس، به تفصیلی که در فصل تناسخ مذکور شده است — که هر خلق را چندین ابدان مثالیه‌الطف است از ابدان حسیه — بنا بر آن به «ظلال» تعبیر فرموده است، یعنی مانند سایه‌های اشخاص است.

قوله: وَالصَّوْرُ الْمُعَلَّقَةُ لَيْسَتْ مِثْلُ افلاطون... نوریة ثابتة [[فی عالم الانوار]]^۱ و هذه مِثْلُ مُعَلَّقَةٍ مِنْهَا ظِلْمَانِيَّةٌ [[يتعذب بها الاشقياء... و تتألم]]^۲ و منها مستنيرة للسَّعْدَاءِ [[يتنعمون بها]]^۳ علی ما يلتذون [به] [[من أتهم غلمان]]^۴ بیض مُرد، و للاشقياء سود زرق^۵ [[تترجع منها النفوس]]^۶.

و دلیل بر این مطلوب که این صور مثالیه که مظاهر جو فلک است و مظاهر بعضی اجرام افلاک است مِثْلُ افلاطون نیست، این است که افلاطون و آن حکما که قائل به مِثْلُ نوریه‌اند که موجود است در عالم مثال، قائل‌اند به این مِثْلُ خیالیة معلقه لا فی محل که بعضی از این مستنیره است و بعضی از آن ظلمانیه است. و گفته‌اند که این صور جواهر مجرد از مواد است که مظاهر آن قوت متخیله است. و تقسیم کرده‌اند ایشان عالم را به عالم معنی و عالم صورت. [[گفته است که عالم معنی منقسم می‌شود به عالم ربوبیت و عالم عقل. و عالم صورت منقسم می‌شود به صور جسمانیه که افلاک و عناصر است و صور شبیحیه که عالم مثال معلق است]]^۷. و چون ابدان مثالی جمیع حواس [را] دارند بنا بر آن از جمیع لذات و آلام حسیه متلذذ و متألم می‌شوند. و درکات نیران که در کتب الهی مبین شده است عبارت از طبقات مثالیه است که مظهر آن جو فلک است و صور این طبقات ظلمانیه است مانند عقاربت^۸ و شیاطین. و صور جمیع حیوانات که در عالم عناصر است در این طبقات موجود. و جمیع نفوس کامل در علم و عمل و متوسطین و اصحاب یمین نیز به این طبقات عبور می‌کنند، زیرا که هر نفس که از این عالم مفارقت می‌کند از بعضی هیئات ردیئه (اگرچه بغایت قلیل باشد) خالی

۱. شیرازی، ص ۵۱۱، س ۸.

۲. شیرازی، ص ۵۱۱، س ۹ و ۱۰.

۳. شیرازی، ص ۵۱۱، س ۱۱.

۴. شیرازی، ص ۵۱۱، س ۱۲.

۵. للاشقياء تبا (ن).

۶. حک. کرین ۲، ص ۲۳۰، س ۱۰، الی ص ۲۳۱، س ۲.

۷. شیرازی، ص ۵۱۱، س ۱۳.

۸. اقتباس از شیرازی، ص ۵۱۱، س ۱۸، الی ص ۵۱۲، س ۱.

۹. عقارب (ن).

نمی‌باشد، و وصول به عالم نور و طبقات جنان که مظاهر اجرام افلاک است بدون وصول [به] این طبقات ممکن نیست، ولیکن مدتی مکث در این طبقات خواهد بود به مذهب مصنف، و الیه اشاره بقوله تعالی: «و ان منکم الا واردها کان علی ربک حتماً مقضیاً. ثم نُنجی الذین اتَّقوا و نذر الظالمین فیها جثیاً»^۱ و احراق نیاز [و] احراق شهوات دنیا و نار شرم و تشویر و نار حجاب از حق در این طبقات نیران است و بعد از تخلص از این طبقات نجات از این نیران نیز حاصل می‌شود «و نار الله الموقدة. الّتی تطلع علی الافئدة»^۲ اشاره به این نیران و امثال این است.

قوله: و لما كانت الصیاصی المعلقة لیست فی المرایا و غیرها^۳، و لیس لها محل^۴ [فهی جواهر روحانیة قائمة بذواتها فی العالم المثالی... ولا یُمكن أن یدرکها الحواس الا بظاهر]^۴ فیجوز أن یکون لها مظهر من هذا العالم، و ربّما تنتقل فی مظاهرها.

می‌فرماید که چون صیاصی معلقه در مرایا و قوای خیالیه و اشیاء صیقله مانند آب و هوا و آینه و امثال [آن] حلول نکرده است بالضرورة، در عالم جسمانی نیز محلی ندارد؛ و الا به حواس ظاهر مدرک می‌شد بدون مظاهر. پس معلوم شد که آن صیاصی را به حواس ظاهر ادراک توان کرد بی مظاهر. و آن صیاصی گاه از مظهر دیگر انتقال می‌کند چنانچه گاه در آب ظاهر می‌شود و گاه در هوا.

قوله: و منها یحصل ضرب من الجنّ و الشیاطین^۵.

یعنی از بعضی صیاصی معلقه که انتقال می‌کند از یک مظهر به مظهر دیگر جن و شیاطین پیدا می‌شود، و آن صیاصی در طبقات مثالی سایر است که مظاهر آن عرض و جوفلک است. و آن صیاصی قوت عروج ندارند به طبقات عالیّه مثالیّه که مظاهر آن اجرام افلاک است؛ چنانچه از آیات قرآنی و احادیث نبویه ظاهر می‌شود که شیاطین به افلاک نمی‌توانند عروج نمود [که] ملائکه سماویه ایشان را دفع می‌کنند. و فرق میان جن و شیاطین این است که جن خیر است و شیطان شریر. و قال الشّارح: [[و هو عند المتکلمین عبارة عن حیوان هوائی^۶ ناطق مشفّ^۷ الجرم من شأنه أن یتشکل باشکال مختلفة... و کذا الغول فیراها کثیر من النّاس فی مظاهر و هیئات مختلفة]]^۸، تمّ کلامه، رحمه الله. و غول نیز یک صنف از اصناف جن است

۱. قرآن مجید، سوره ۱۹، آیه ۷۱ و ۷۲.

۲. قرآن مجید، سوره ۱۰۴، آیه ۶ و ۷.

۳. غیر ان (ن).

۴. شیرازی، ص ۵۱۲، س ۳ و ۴.

۵. حک. کربن ۲، ص ۲۳۱، س ۲ الی ۴: مظهرها (ن).

۶. حک. کربن ۲، ص ۲۳۱، س ۴.

۷. شفاف (ن).

۸. شیرازی، ص ۵۱۲، س ۹ الی ۱۱.

که اکثر در بیابان‌ها ظاهر می‌شود.

قوله: وقد شهد جمع لا یحصی [عدد هم] من اهل در بند، و قوم لا یعدون من اهل مدینه یسمی میانج آنها شاهد و اهذه الصور.^۱

[«در بند» شهری است از ولایت شیروان و «میانج» بلده ولایت آذربایجان است]]^۲ که مردم آن محال به مصنف گفته‌اند که ما جن دیده‌ایم و غرض از ذکر این کلمات رد مذهب طایفه‌ای از مشائین است که ایشان منکر وجود جن‌اند، و نیز مصنف را به تواتر ثابت شده است. و مصنف خود نیز مشاهده کرده است، چنانچه بعد از این معلوم خواهد شد. و در قرآن مجید در محال متعدده به وجود جن تصریح شده است پس انکار آن از جهل است.

قوله: بحیث [اکثر] المدینه کانوا یرونهم دفعة فی مجمع عظیم علی وجه ما أمکننی دفعهم. و لیس ذلک مرة او مرتین، بل فی کل وقت یظہرون، ولا یصل الیهم أیدی الناس. وقد جرب من امور^۳ أخرى [[من التریاضات والمجاهدات]]^۴ صیاص^۵ [[مثنائیة]]^۶ متدرعة غیر ملموسة لیس مظاهرها الحس المشترك، بل تکاد تتدرع بجمع البدن.^۷

«حیث مدینه» از آن جهت مذکور شده است که صور مثالیه که نفوس جنیه مدبر آن است به سبب مناسبت که به آن شهر دارند در آن شهر ظهور می‌کنند و چون آن ابدان از ماده منزّه است بنا بر آن دست به ایشان نمی‌رسد، و آن نفوس جنیه و شخصی که تصرف می‌کنند آن را آنچنان حالتی واقع می‌شود که گویا او را زره پوشانیده‌اند، یا بر پای او چیزی گران افتاده است، یا آنکه اعضای او را شخصی گرفته است و نمی‌گذارد که او کار بکند. این و امثال این بر او وارد می‌شود و در آن وقت اگر به ذکر اسماء الهی مشغول باشد یا تلاوت قرآن بکند از آن نفوس ضرر به او نمی‌رسد. و نه این است که آن نفوس جنیه و شیطانیه هر کس را [هر] وقت می‌توانند اذیت کرد، بلکه به هر کس که ایشان را مناسبت می‌باشد به اقتضای وضع فلکی به نزد او ظاهر می‌شوند یا در بدن او تصرف می‌کنند، و در آن وقت که یکی از آن نفوس در بدن تصرف می‌کند نفس ناطقه از استعمال نمودن آلات بدنی معطل می‌شود، و لهذا او می‌گوید که من فلان بن فلانم و در فلان جا می‌باشم، و امثال این. و این حال بعضی اوقات از جهت تصرف نفس دیگر در بدن پیدا می‌شود، و بعضی اوقات به سبب مرض مالیخولیا حادث می‌شود، و به سبب تصرف نفوس شریره نیز در دماغ خلل می‌شود، زیرا که چنانچه نفس از

۱. حک. لربن ۲، ص ۲۳۱، س ۵ و ۶.

۲. شیرازی، ص ۵۱۲، س ۱۳ و ۱۴.

۳. وجود (ن).

۴. شیرازی، ص ۵۱۲، س ۱۷ و ۱۸.

۵. شیرازی، ص ۵۱۲، س ۱۸.

۶. حک. لربن ۲، ص ۲۳۱، س ۶، الی ص ۲۳۲، س ۱.

اعمال بدنیه متأثر می شود همچنین بدن نیز از تغییر حال نفس متأثر و منفعل می گردد. و «حس مشترک» را از آن جهت گفته است که آن صور در این عالم شهادت ظهور نموده به حس بصر مدرک شده اند، چنانچه در آینه و آب مدرک می شوند.
 قوله: وَلِي فِي نَفْسٍ تَجَارِبٌ صَحِيحَةٌ^۱.

در ایام ریاضت در خلوات آن صور مشاهده شده اند و در «شرح طوابع» که به اصفهانی مشهور است مذکور شده است که عقول را که در عرف شرع ملأه اعلی و جملة العرش می گویند، و نفوس فلکیه را ملائکه سماویه، و نفوس سفلیه را که مدبر عناصر اربعه و انواع کائنات جو است ملائکه ارض می نامند، و نفوس ناطقه انسانی و حیوانیه و نفوس نامیه و مغذیه را نفوس ارضیه می گویند، و نفوس مجرد که مدبر اجسام نیست اگر بالذات خیر است ملائکه کرویون می گویند، و اگر بالذات شریر است شیاطین می گویند، و اگر بالذات نه خیر است نه شریر آن را جن می گویند. این است آنچه متکلمین گفته اند. و از کلام حکما معلوم می شود که جن و شیاطین عبارت از نفوس بشریه است که از ابدان مفارقت نموده اند، چه اگر شریرند به نفوس بشریه که بالفعل به ابدان متعلق است میل نموده بر فعل قبیح معاونت می کند؛ و اگر خیرند آن نفوس را بر افعال خیر دلالت می کند. و معتزله می گویند که ملائکه [و] جن و شیاطین متحد در نوع، مختلف در افعال است؛ یعنی آنکه فاعل خیر است ملک است و آنکه فاعل شر است شیطان است و آنکه گاه فاعل خیر و گاه فاعل شر است جن است. و بدین سبب است که ابلیس گاه در زمره ملائکه و گاه در طایفه جن معدود شده است. اینست آنچه در «اصفهانی» که «شرح طوابع» است مذکور شده است. و آنچه این ضعیف از کلام حکما فهمیده است این است که بعضی از جن و شیاطین نفوس بشریه است که از این عالم قطع تعلق نموده است و بعضی نفوس مجرد است که از مبادی عالییه فایض شده است و به ابدان مثالی متعلق شده است و همیشه در طبقات نیران سایر است و به اقتضای اوضاع افلاک به نزد بعضی اشخاص که به نفس آن شخص آن نفس را مناسبت بوده باشد ظهور می کند، و می تواند بود که نفوس جنیه و شیطانیه را صور مثالیّه متعدده، و هر صورت را مظاهر متعدده، باشد. و همچنین اوقات ظهور هر صورت در هر مظهر معین بوده باشد. ادراک جمیع امور غریبه عالم مثال فوق طاقت بشری است زیرا که آن عالم غیر متناهی است، چنانچه عنقریب مذکور خواهد شد، انشاء الله تعالی. واعلم:

قوله: أَنْ الْعَوَالِمِ أَرْبَعَةٌ: انوار قاهرة و انوار مدبرة و برزخیان و صور معلقة ظلماتیه و مستنيرة فیها العذاب [ب] ۲... [و] واللّه^۲.

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۳۲، س ۲.

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۳۲، س ۲ الی ۳.

۳. شیرازی، ص ۵۱۵، س ۱۱.

مخفی نماند که عالم ربوبیت از آن تقسیم خارج می‌شود مگر آنکه مراد از انوار قاهره انوار مجرد از صورت بوده باشد بالکلیه، تا عالم ربوبیت نیز داخل می‌شود. و ایضاً احتمال دارد که مراد از عالم ماسوای حق بوده باشد و عالم ربوبیت عین حق است، پس عالم ربوبیت داخل عالم نباشد و اطلاق عالم بر وی به طریق مجاز بوده باشد. و حق این است که عالم در حقیقت منقسم می‌شود به قسمت اولی به سه قسم: عالم معنی مجرد از صور بالکلیه که آن را عقل نیز می‌گویند؛ و معنی متعلق به صورت که آن را عالم نفس می‌گویند؛ و عالم صورت، و این عالم صورت منقسم می‌شود به عالم صور مثالیه و عالم صور جسمانیه، و هریک از این دو عالم منقسم می‌شود به افلاک و عناصر، و عناصر منقسم می‌شود به بسیاط و مرکبات، و مرکبات به موالید ثلاثه و کائنات جو و ارض. این است بیان جنس اقسام عالم که عبارت از جمیع موجودات است، و به این تقسیم عالم ربوبیت داخل عالم عقل است زیرا که عالم معنی است مجرد از صورت بالکلیه. قال الشارح: «[و اکثر هذه النفوس [هی] التي انتطعت تعلقاتها عن هذا العالم^۱ تعلقت بآبدان حیوانات ذلک العالم علی حسب مابقی فیها من الملكات إن كانت مذسومة و بالآبدان البشريّة الّتی فی اعلی طبقات الانسان، ثمة ان كانت متوسّطة]]^۲». و لفظ «اکثر» را بدان سبب گفته است که جمیع نفوس ناقصین و متوسطین و غیر آن که اصحاب یمین‌اند—سوای مقربین و قاهرین که کاملین بالعلم والعمل‌اند—به مذهب مصنف انتقال می‌کند به عالم مثال. و ظاهر است که اصحاب شمال و اصحاب یمین اکثر است از قاهرین، پس گویا گفته است که جمیع نفوس الناقصین و اصحاب یمین متعلق بالصورالمثالیه است. و خلاصه کلام این است که نفوس انسانیه که منقطع شده است تعلق ایشان از صیاصی عالم کون و فساد متعلق می‌شوند به صیاصی عالم مثال [و] اگر اخلاق در غایت رداء بوده باشد صیاصی حیوانات منتکسه‌الرؤس، والا اگر متوسط در فضیلت است به صیاصی انسانیه آن عالم، و چون موجودات آن عالم حی است و حیوانات آن عالم نفوس ناطقه دارند و مدرک کلمات و معقولات‌اند مثل انسان، بنابر آن نفوس اشقیاء که به آبدان حیوانات متعلق شده است از جمیع آلام جسمانیّه روحانیه متألّم خواهد بود، و تمنی رجوع به عالم جسمانی و قوالب البته خواهد نمود؛ تا تلافی و تدارک زمان ماضی تواند نمود؛ چنانچه در قرآن مجید مکرراً مذکور شده است. و جمیع نفوس که در عالم مثال به آبدان مثالی متعلق شده‌اند از این عالم مفارقت نکرده‌اند بلکه بعضی از این عالم انتقال کرده‌اند و بعضی از عالم عقل فایض شده‌اند.

قوله: و من هذه النفوس ... يحصل الجنّ والشّیاطین^۳.

۱. قوله (ن).

۲. شیرازی، ص ۵۱۵، س ۱۷ و ۱۸: عن آبدان الحيوانات إن كان الثقل حقاً، أو عن الأبدان انسانیة إن كان باطلاً.

۳. شیرازی، ص ۵۱۵، س ۱۷، الی ص ۵۱۶، س ۱.

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۳۲، س ۴.

یعنی از بعضی نفوس شریزه جنیه جن و شیاطین پیدا می‌شود و آن نفوس مشتمل می‌شود به صورت غریبه قبیحه کریهه مطابق اخلاق مکسبه که غالب است بر ایشان و مانند جن و شیاطین به نفوس این عالم ضرر می‌رساند و در این عالم به نزد بعضی مردم ظهور می‌کنند به حسب اقتضای اوضاع افلاک.
 قوله: وفيها السعادات الوهمية^۱.

یعنی در صیاصی معلقه سعادات وهمیه حسبه است مانند اکل و شرب [و] وقاع و غیر آن. قال الشارح: [[أى ألتى للمتوسطين و من یجری مجراهم من الالتذاذ بما یشتهون و أتما سماها وهمية، اذا اكل فيه مثلاً ليس بأكل حقيقة]]^۲. مراد از «من یجری مجراهم» کامل در علم دون العلم است و کامل در علم دون العمل که مرور او نیز بر عالم مثال ضروری است، چنانچه مذکور شده است. و چون «اَکَل» این عالم مثلاً از ماده منزّه است بنا بر آن به وهمی تعبیر کرده است، و چنانچه از آن اَکَل که در خواب واقع می‌شود اصلاً امتلاء و ثقل پیدا نمی‌شود و همچنین از آن اَکَل نیز نخواهد بود، و علی هذا القیاس جمیع لذات آن عالم لطیف‌تر است از این لذات، و متوسطین و کامل در علم دون العمل از این لذات خلاص شده به عالم نور محض انتقال می‌کند و ابدأً از تجلیات و اشراقات متلذذ می‌باشد، و الیه الاشارة بقوله، علیه السلام: «اکثر اهل الجنة البله». أى عار عن اللذات العقلية التى خصلت للعارفين، زیرا که «بله» عبارت از تعطیل قوت عاقله است به اراده و مشاهده لقای حق که عبارت از علم به حقایق اشیا است بدون استعمال قوت عاقله، و خوض در حقایق اشیا ممکن نیست؛ پس هر کس حق را در این عالم نشناخته است در آخرت نخواهد دید و هر کس شناخته است به قدر شناخت خود متلذذ خواهد بود. و اکثر خلایق به غیر از لذات جسمانیه چیزی دیگر را ادراک نمی‌توانند کرد و

مستغرق‌اند در خیالات و وهمیات، بنا بر آن شارح، علیه وآله السلام، به وحی و الهام ربانی لذات و آلام جسمانی را بیشتر بیان کرده است، و از لذات و آلام روحانیه به طریق رمز خبر داده است زیرا که این مردم در تخیل آن لذات بوده باشند و به طمع حصول آن لذات اعمال حسنه بکنند، البته. نفوس ایشان به اخلاق حسنه متصف می‌شود [و] بعد از فنای ابدان به صور حسنه ملیحه متمثل شده و از لذت و همیه متلذذ می‌شود. و مثال این است که چنانچه گرسنه که در حال یقظه در تخیل اطعمه لذیذه بوده باشد و او را وعده بدهند که فردا تو را اطعمه لذیذه و متصف به این صفات خواهد [بود] و او در خیال همان اطعمه بوده باشد و شب خواب بکند البته در خواب آن اطعمه را می‌خورد و از آن کمال تلذذ می‌یابد، و هکذا جمیع لذات حسیه. همچنین اتقیاء عاری از ادراک و حقایق اشیا که همیشه در خیال لذات جنان می‌باشند و انواع

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۳۲، س ۴ و ۵.

۲. شیرازی، ص ۵۱۶، س ۸ و ۹.

ریاضات از برای حصول آن لذات می کشند البته بعد از فنای ابدان از آن لذات همیشه متلذذ خواهند بود، و لهذا قال علیه وآله السلام: «کما تعيشون تموتون وکما تموتون یبعثون». یعنی هرکس در خیال هرچه بمیرد به همان خیال مبعوث شود البته.

[قوله]: قد یحصل هذا المثل [المعلقة] حاصلة جدیدة و تبطل کمال المرایا والتخیلات.^۱ یعنی صور مثالیه بعد از وجود علت تامه ظهور ظاهر می شود در عالم کون و فساد به مظاهر؛ مانند آینه و خیال، و بعد از عدم علت تامه ظهور آن صور ظاهر نمی شود، اما در عالم مثال ابداً موجود است.

قوله: وقد یخلقها الانوار المدبرة الفلکیة لتصیر مظاهرها عند المصطفین.^۲ یعنی [بعضی] اوقات انوار مدبره فلکیه ایجاد صور مثالیه می کند تا به آن صور نزد ابرار ظاهر می شود به مظاهر، و آن صور الطف است از صور آینه و خیال؛ زیرا که علت وجود و ظهور آن صور انوار مدبره فلکیه است که اشرف است از آینه [و] خیال.

قوله: و هذا العالم المذکور نسیمه «عالم الاشباح المجردة».^۳

چون آن عالم الطف است از این عالم و از ماده منزّه است بنابر آن آن عالم را مثال و اشباح گفته است زیرا که شبیح شیء الطف می باشد از شیء، و وجه تسمیه عالم مثال مفصلاً در مبحث مثل افلاطون مذکور شده است و به تکرار حاجت نیست. قال الشّارح: [[و هو الذی اشار الیه الاقدسون: «إن فی الوجود عالماً مقداریاً غیر العالم الحسی لا یتناهی عجائبه ولا یحصی مدنه و من جملة تلك المدن جابلقاء و جابرصا و هما مدینتان عظیمتان لكل منهما ألف باب لا یحصی ما فیها من الخلائق لا یدرون أن الله خلق آدم و ذریته و هو یحذو حذو العالم الحسی فی دوام حرکت افلاک المثلّیة و قبول العنصریات و مرکباته آثار حرکت افلاک و اشراقات العوالم العقلیة، [و] یحصل فی ذلك الانواع [الصّور] المعلقة المختلفة... باللطافة والكثافة، [و] کلّ طبقة لا یتناهی اشخاصها... والاولیاء... معترفون بهذا العالم وللسالكین فیه مآرب و اغراض من اظهار العجائب و خوارق العادات والمبرزون من السّحرة والكهنة یشاهدونه و یظهرون من العجائب]]^۴. هذه کلامه رحمه الله. ظهور خارق عادات بدون وقوف

۱. کالمرایا (ن).

۲. حک. کربن ۲، ص ۲۳۲، س ۵ و ۶.

۳. حک. کربن ۲، ص ۲۳۲، س ۶، الی ص ۲۳۳، س ۱.

۴. حک. کربن ۲، ص ۲۳۴، س ۴.

۵. جابر قا (ن).

۶. هونعو (ن).

۷. حرکات (ن).

۸. والمركبات منها (ن).

۹. شیرازی، ص ۵۱۷، س ۱۰ الی ۱۹.

بر اسرار و حقایق آن عالم ممکن نیست و از جمله اغراض مظهر آن خوارق عادات که سالکان عالم مثال اند یکی هدایت خلاق است که به سبب ظهور خارق عادات اکثر نفوس مطیع و منقاد ایشان می شود و طلب طریق تحقیق می کند، و دوم آن که بعضی مبتلایان محنت ها و بلاها را از آن بلا نجات می دهند، و سیوم آنکه نزد بعضی از احبار ظهور نموده، از حقایق بعضی امور ایشان را خبر می دهند. این و امثال این اغراض بسیار است و بر ارباب بصیرت مخفی نماند که قبول عنصریات و مرکبات مثالی آثار را از فلک مثالی نه مانند قبول عنصریات و مرکبات عالم کون و فساد است آثار را از افلاک جسمانی؛ زیرا که صور مثالی از ماده منزه است و تغییر و تبدیل و فساد آن صور ممکن نیست، ولیکن انقطاع تصرف نفوس از آن صور ممکن است، و آن صور بعد از انقطاع تصرف نفوس از ایشان معدوم نمی شود بلکه در عالم مثال موجود است ابداً؛ زیرا که از دلس جسمانی منزه است تا فاسد شود. پس مراد از قبول عنصریات آن عالم آثار را از افلاک آن عالم این است که همیشه از واهب الصور در آن عالم فایض می شود، دائماً. و بعضی نفوس از عالم کون و فساد به آن عالم انتقال می کند و به صور مثالیه مشتمل می شوند. و بعضی نفوس از عالم انوار در آن عالم فایض می شود و به صور مثالیه بروز می کند و بعضی نفوس از آن صیاصی مثالیه قطع تعلق نموده به عالم نور انتقال می کند. اینست معنی حدوث کائنات آن عالم و قبول عنصریان آن عالم آثار را از افلاک آن عالم. قوله: و به تحقیق بعث الاجساد والاشباح الربانیة^۱.

یعنی به عالم مثال ثابت می شود «بعث اجساد» که در کتب الهی مذکور شده است و اشباح ربانی فاضله ملیحه یا هائله قبیحه که محل ظهور حق تعالی و عقول مجرده است نیز به عالم مثال ثابت می شود. و هر کدام از عقول را اشباح کثیره است به صور مختلفه که مخصوص است به آن عقل، و آن صور را مظاهر مختلفه است که در عالم شهادت و حس به آن مظاهر ظهور می کند. قال الشَّارح: «[و قد یكون الاشباح الربانیة مظاهر فی هذا العالم... کما ادرک موسی بن عمران [علیه السلام] الباری [تعالی]... کما هو مذکور فی التوریه و لما ادرک [النبی]، علیه وآله السلام، جبرئیل [علیه السلام]... فی سورة دحیه الکلبی، [رضی- الله عنه]»^۲ موسی، علیه السلام، حق تعالی را در طور و در شجره در «قرآن مجید» نیز مفصلاً مذکور است، و ظهور جبرئیل که رب نوع انسان است نیز، و جمیع انبیا و آن حضرت، صلی الله علیه وآله وسلم، به صور مثالی بوده است، و ظهور او به صورت دحیه کلبی، رضی الله عنه، دلالت می کند بر آنچه از جمله صور مخصوصه به جبرئیل یکی صورت دحیه کلبی است، و لهذا بعضی اوقات به اقتضای اوضاع فلکی به آن صورت ظهور می کرده است. وملائکه [که] از مجردات پیش

۱. حک. آخرین ۲، ص ۲۳۴، س ۵.

۲. توله (ن).

۳. شیرازی، ص ۵۱۸، س ۳ الی ۶.

داود، علیه السلام، ظاهر شده بودند تا او را به سهو و خطای او مطلع بکنند نیز، به صورت مثالی بوده است. و مهمانان ابراهیم، علیه السلام، که به وجود اسحاق بشارت داده‌اند و بعد از آن به شهرستان لوط رفته آن بلاد را خراب ساخته‌اند، به صورت مثالی بوده است؛ و لهذا از طعام ابراهیم نخوردند. و از این بیان ظاهر شد که ادراک اشباح و صور مثالی به حسب بصر ممکن است، پس آنچه جماعتی از مشائین و اکثر متکلمین خیال می‌کنند که بدون اجسام و اعراض چیزی دیگر به حسب بصر ادراک نمی‌توان کرد باطل است البته. قال الشارح: «[[و يجوز أن يكون جميع عالم المثال مظاهر لنور الانوار]]»^۱ و به عقیده مشایخ صوفیه جمیع موجودات عالم نور و عالم مثال و حسب مظاهر اسماء و صفات باری، عزوجل است. و چون جمیع اسماء و صفات او عین ذات او است پس در حقیقت موجودات مظاهر ذات اوست چنانچه شیخ در «فصوص» می‌فرماید: «ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة [ما] كان للعالم وجود.»^۲ قوله: و جميع مواعيد النبوة.^۳

یعنی به عالم مثال ثابت می‌شود جمیع مواعید که شارع، علیه السلام، بیان کرده است از لذات اهل بهشت و آلام اهل دوزخ؛ زیرا که بدن مثالی جمیع حواس [را] دارد و نفس به وسیله آن بدن نیز از جمیع لذات حسیه متلذذ و از آلام حسیه متالم می‌گردد. قوله: وقد يحصل من بعض نفوس المتوسطين ذوات الاشباح المعقدة المستتيرة التي مظاهرها الافلاك طبقات من الملائكة لا يحصى عددها على حسب طبقات الافلاك مرتبة^۴ مرتبة، [[فإن [النفس] كلما كانت أصفى تعلقت بطبقة أعلى]]^۵ و مرتقی المتقدسين [من] المتألهين أعلى من عالم الملائكة.^۶

می‌فرماید که بعضی از نفوس متوسطین و اصحاب یمین را که به غایات متوسطین رسیده‌اند به سبب غلبه صفات ملکیه که عبارت از تجرد [و] تنزه از حسنات است به ملائکه سمائیّه تعبیر نموده شده است، و آن نفوس ابداً به تمجید و تقدیس معنوی و لسانی مشغول بوده اصلاً به لذات حسیه متوجه نمی‌شود. و در این نفوس نیز مراتب بسیار است. و نفس اشرف به طبقه اعلای مثالی انتقال می‌کند که مظهر او فلک اعلی است. و عدد و طبقات افلاک مانند طبقات مثالی از حد و عدد زیاده است و اگر چه متناهی است ولیکن از قید تعداد و احصاء بیرون

۱. قوله (ن).

۲. شیرازی، ص ۵۱۸، س ۶.

۳. ابن عربی، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلا عفیفی، ص ۵۵، س ۱۶.

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۳۴، س ۵.

۵. المرتبة (ن).

۶. کلمه (ن).

۷. شیرازی، ص ۵۱۸، س ۱۸.

۸. حک. کرین ۲، ص ۲۳۴، س ۵، الی ص ۲۳۵، س ۳: عالم ملکوت (ن).

است. و اما سبب تعداد نه افلاک این است که به ارساد جسمانی نه حرکت مختلف یافته اند. و مراد از «مقدسین متألّهین» کاملین در حکمت نظریه و عملیه اند که به ریاضات بدنیه غایت صفا و نورانیت حاصل کرده باشند و از جمیع اخلاق ذمیمه پاک شده به جمیع اخلاق حسنه بر وجه اتم و اکمل آراسته شده باشند؛ و مقام ایشان فوق جمیع^۱ است، یعنی از نفوس به عالم نور انتقال می کند. قال الشّارح^۲: [[و یُمكن تجرّد نفوس الکاملین عن العلائق البدنیّة بالکلیّة... فیکون أعلى مرتبة و اکبر منقبة]]^۳ شعر است به رد مذاهب طایفه ای از حکما [که] به تجرّد نفوس اعتقاد ندارند و می گویند که جمیع نفوس ابداً مبتلای اجسام می باشند. و در انوار مجردة عقلیه نیز طبقات بسیار است و اعلى طبقات و درجات ظهور و بروز در عقل اول است و اتصال به نور الانوار و مشاهده نور محض بی شائبه ظلمت بدون قطع جمیع طبقات عالم مثال^۴ و عالم ممکن نیست. قال الشّارح: [[و قد وصلت الیها النفوس الانسانیّة [الکاملة] دون النفوس الفلکیّة الملکیّة]]^۵. زیرا که نفوس فلکی ازلا و ابداً متعلق اجرام افلاک است و نجات آن به عالم نور ممکن نیست به مذهب محققین حکما. و اما نفوس انسانیه قوت عروج به عالم نور محض دارند و مؤید این معنی است چیزی که در «قرآن مجید» در باب آدم صلوٰة الله علیه، مذکور شده است که حق تعالی قبل از خلقت آدم به ملائکه گفت که: «من پیدا می کنم آدم را.» و ملائکه گفتند که: «پیدا می کنی چیزی را که فساد بکند و ما به ذکر و عبادت تو مشغول می باشیم؟» و حق تعالی گفت که: «من می دانم چیزی را که شما نمی دانید.» و بعد از وجود آدم امر فرمود آدم را که اسمای الهی را بیان بکند و او جمیع حقایق اسما و صفات را بیان کرد و بعد از آن جمیع ملائکه به عجز و قصور خود اعتراف نمودند پس ملائکه را امر فرمود به سجود آدم، علیه السلام، و جمیع ملائکه او را سجده کردند مگر ابلیس، علیه اللعنة، که از غایت تکبر سجده نکرد و گفت: «من از آتش پیدا شده ام و او از خاک، و آتش از خاک افضل است.»^۶ و به سبب تکبر از زمره ملائکه برآمد زیرا که قیاس او فاسد بود که او نظر بر قالب آدم [کرد] و نور مدبر آن قالب را ملاحظه نکرد. و لهذا در کتب سلوک و تهذیب اخلاق مذکور شده است که هر کس که فخر می کند نسبت مناسبت او به شیطان بیشتر است از آدم. و آنکه گفت که: «ما به عبادت مشغول می باشیم و پیدا می کنی چیزی را که فساد بکند؟» به حسب ظاهر به حسد می نماید ولیکن نه از روی حسد بود که حسد از صفات ذمیمه است و

۱. اخلاق (ن).

۲. قوله (ن).

۳. شیرازی، ص ۵۱۹، س ۲ الی ۴.

۴. مثال است (ن).

۵. شیرازی، ص ۵۱۹، س ۲ و ۳.

۶. قرآن مجید، سوره ۲، آیات ۳۱ الی ۳۶.

ملائکه از آن منزّه اند، بلکه از روی استفسار بود که چون می دانستند که غرض از وجود جمیع مخلوقات عبادت و معرفت باری تعالی است بنابراین گفتند که چون غرض از وجود معرفت و عبادت است و آن درماست، پس سبب پیدا کردن این مخلوق چه چیز بوده باشد؟ و حق - تعالی به ایشان گفت که: «من می دانم چیزی را که شما نمی دانید.» یعنی بعد از وجود، معرفت و عبادت به شما ظاهر خواهد شد. چون آدم، علیه السلام، موجود شد و حقایق جمیع اسماء را بیان کرد به ملائکه ظاهر شد که غرض از وجود او آن بوده است که تا جمیع اسماء در وی ظاهر شوند زیرا که او حصر جمله حقایق مفصله نموده است به جهت آن که آدم مظهرالله است، و چنانچه الله شامل جمیع اسماء است همچنین آدم که مظهر آن است شامل جمیع مظاهر است بر سبیل اجمال، تا عالم صغیر مناسب عالم کبیر بوده باشد، و لهذا به جمیع مظاهر انس می گیرد. و بر ارباب بصیرت که طالبان اسرار حقیقت اند پوشیده نماند که اگرچه از ظاهر کلام مجید این چنین معلوم می شود که نوع انسان حادث زمانی باشد ولیکن در حقیقت این چنین نیست زیرا که [آ] دم عبارت از مجموع کثایف عالم ملک و شهادت و لطایف عالم ملکوت و غیب است. و بیان این مطلوب به اقصر عبارت و احسن طریق این است که ذات محبت واحد مطلق چون به مقتضای: «کنت کنزاً مخفياً» اراده ظهور [و] بروز نمود، اولاً جمیع حقایق موجودات را به طریق اجمال ملاحظه نموده حقیقت محمدی را که عقل اول و تعین اول و قلم اعلی نیز می گویند ایجاد فرمود، و حقایق موجودات [را] به طریق اجمال در وی دید و چون بروز بدون تفصیل حقایق اشیا حاصل نمی شود، پس به تعیین دیگر تجلی دیگر کرد و این تجلی از متجلی به طریق نفس منبعث^۱ از باطن متنفس ظاهر گشت و به آن انبعاث^۲ جمیع حقایق الهی که عبارت از ذوات انوار قاهره است و حقایق جمیع کائنات و انسان از یکدیگر متمیز شد و این تجلی را نفس رحمانی و تعین ثانی و عقل ثانی و لوح محفوظ می گویند؛ و هكذا تجلیات واقع می شد و هر چند تنزل می نمودند حقایق موجودات تفصیل می یافت زیرا که بسط موجب تفصیل و تفصیل موجب بروز است تا به عالم صورت مثالی بروز نموده و عکس آن بر عالم جسمانی تافته مراتب بروز به اتمام رسید. و چون جمیع آثار و احکام و افعال به تدریج و ترتیب در عالم کون و فساد از قوت به فعل می آید و از برای نظام بر عالم از عوالم خلیفه ای معین است که فیوض از ملک علی الاطلاق به وسیله او به سایر موجودات آن عالم می رسد، پس در عالم صورت و عالم معنی نیز خلیفه ای باید که متصف باشد به جمیع صفات مجموع ملک تا حقایق جمیع اسماء و صفات او ازین خلیفه به ظهور آید، و بر آن تقدیر لازم آمد که آن خلیفه موجود باشد از جمیع کثایف عالم صورت و لطایف عالم معنی تا جمیع موجودات عالم کبیر در وی

۱. نفسی مثبت (ن).

۲. اثبات (ن).

به طریق اجمال بوده باشد و این انسان به منزله انسان عین است که جمیع مظاهر بدو دیده شده است و این است معنی قوله، علیه وآله السلام: «أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ وَ ذَرِيَّتَهُ عَلَى صَوْرَتِهِ». پس مراد از آدم معنی کلی است شامل جمیع افراد انسان. و در اول هر دور از [1] دوار عالم به اقتضای اوضاع فلکی آن معنی به صورت یک مرد و یک زن عالم کون و فساد بروز نموده مظهر انتشار آثار خارجیه می شود. و از این مقدمات معلوم می شود که خلیفه ملوک الملوک باید که لازم ذات او بوده باشد والا تعطیل در بروز لازم می آید؛ و این خلاف سنت الله است. و این است معنی این کلام حکما که گفته اند تخلف معلول از علت تامه خلاف^۱ است، و نیز معلوم شد که سجود ملایکه اشاره است به خسیت جمیع مظاهر نسبت به مظهر الله، زیرا که کل اشرف از جزو. و اضلال ابلیس اشاره است به غلبه اسم مُضَلّ در مظهر الله که او را به ظلمات جذب نموده است تا آنچه در وی بالقوه است به فعل آورد و خوردن گندم اشاره به غلبه قوت شهوی است که موجب بروز در عالم کون و فساد شده است. و بیان نمودن آدم اسماء را اشاره است به فضیلت او از سایر ممکنات. این است حقیقت آدم و معانی آن آیات که در باب آدم نازل شده است. و چون اکثر مردم مستغرق در حسیات اند، و انبیا مأمورانند که به قدر عقل مردم بیان کنند حکمت عملی و نظری را، بنابراین به طریق سؤال و جواب مذکور شده است. چنانچه مولوی معنوی در «مثنوی» می فرماید، نظم:

چون که با کودک سرو کارت فتاد	هم زبان کودک کان باید گشتاد ^۲
طفل را گرنان دهی بر جای شیر	طفل مسکین را از آن نان مرده گیر
چون که دندانها برآرد بعد از آن	هم بخود طالب شود آن طفل نان ^۳
خلق اطفالند جز مست خدا	نیست بالغ جز رهیده از هوا ^۴
هر که خود را از [هوا] خود باز کرد	چشم خود را آشنای راز کرد ^۵

و اکنون عنان قلم به صورت ظاهر معطوف داشته می شود که اکثر افهام و عقول از ادراک این معنی و امثال این قاصر است و به استماع این کلمات عقاید فاسده پیدا کرده راه ضلالت می پیمایند. حق تعالی، امثال ما ضعفا را از طریق ذلالات مصون و محفوظ داشته هدایت [به] صراط مستقیم فرماید، به حق الحق و اهله. و آنچه در این مختصر از علم مکاشفه مذکور شده است قطره ای از بحر توحید^۶ است و اگر شخصی طالب ادراک اسرار الهی باشد

۱. خلیفه (ن).

۲. مولوی، مثنوی، دفتر چهارم، در بیان خبر که: کلمو ناس علی قدر عقولهم...

۳. مولوی، مثنوی، دفتر اول، وزیر جهود و مکر کردن بریدان که خلوت را بشکن: هم به خود گردد دلش جویای نان (چاپ کلاله خاور).

۴. مولوی، مثنوی، دفتر اول، در بیان آنکه حال خود و مستی خود پنهان باید داشت.

۵. مولوی، مثنوی، دفتر دوم، حکایت باز الحاح کردن معاویه ابلیس را.

۶. توحید شده (ن).

باید که بعد از تحصیل حکمت نظری و عملی و تصفیۀ باطن و تهذیب اخلاق، مصنفات امام حجة الاسلام محمد غزالی و قطب العارفین محیی الدین ابن عربی را از روی جد و جهد در ملازمت استاد عارف بگذراند تا به مقصد حقیقی که غرض از خلقت انسان است و اصل گردد، والله الموفق والمعین. ازین دراز نفسی که واقع شده است ظاهر شد که نور اسفهد انسیه افضل است از جمیع انوار و ممکن است که از جمیع علائق جسمانیة بالکلیه مجرد شود به خلاف نفوس فلکیه که از مقام خود ترقی نمی تواند کرد، لهذا در شب معراج سید کائنات به مرتبه ای رسید که جبرئیل به آن مقام نتوانست رسید. و گفت: «ما منّا الا له مقامٌ معلوم»^۱ و مؤید این معنی است آن که متکلمین گفته اند که رسل بشر افضل است از رسل ملائکه، و رسل ملائکه افضل است از عوام بشر، و عوام بشر افضل است از عوام ملائکه؛ یعنی در ایشان معنای ودیعت نهاده شده است که آن جوهر نفیس را به ملائکه نداده اند. چه اگر قدر خود را بشناسد و از برای کاری که در این عالم آمده است بداند و آن کار را به عمل آورد، البته او افضل است از جمیع ممکنات و الا از حیوانات بلکه از قاذورات کثیف تر است، کما قال الله تعالی جل جلاله: «اولئک کالانعام بل هم اضل»^۲ و مولوی معنوی به این معنی اشاره می فرماید، نظم:

گر به صورت آدمی انسان بدی	احمد و بوجهل هم یکسان بدی
نقش بر دیوار مثل آدم است	بنگر از صورت چه چیز او را کم است
جان کم است آن صورت بیتاب را	رو بجو آن گوهر کمیاب را ^۳

قوله:

فصل^۴

[در این فصل بیان می کند که شرور این عالم و شقاوت در آخرت اقل است از خیر و سعادت، و خیر و شر داخل است در تحت قدرت الله تعالی، و شر و شقاوت از این حیث که لازم خیرات کثیره است مرضی است و لازم ذات فاعل است و میجعل به جعل جاعل نیست]]^۵ و این هر سه مطلب از کلمات مصنف که در این فصل ذکر کرده است ظاهر می شود.

قوله: والشقاوة والشر انما لزمَا فی عالم الظلمات من الحركات، والظلمة والحركة لزمتا

۱. قرآن مجید، سوره ۳۷، آیه ۱۶۴.

۲. قرآن مجید، سوره ۷، آیه ۱۷۹.

۳. مولوی، مثنوی، دفتر اول، اعتراض کردن نخچیران بر خرگوش.

۴. حک. کربن ۲، ص ۲۳۵، س ۵.

۵. اقتباس از شیرازی، ص ۵۱۹، س ۱۱ الی ۱۴.

من جهة الفقر في الأنوار القاهرة والمدينة، فالشر لازم بالوسائط^١.

مراد از عالم ظلمات عالم جسمانی و مثالی است زیرا که عالم معنی عالم نور است و عالم صورت عالم ظلمت. و مراد از حرکت توجه و میل انوار است بر صیاضی و صور. ملخص کلام این است که شقاوت و شر لازم عالم ظلمات شده است به واسطه تمثیل و خواهش انوار این عالم را. و خواهش عالم ظلمات در قواهر و مدبرات پیدا شده است به سبب احتیاج ایشان به عالم ظلمات در بروز و ظهور آثار و احکام. و چون شر و شقاوت لازم ظلمت و ظلمت لازم حرکت [و حرکت] لازم احتیاج است، پس شر و شقاوت لازم احتیاج است.

قوله: و نور الانوار يستحيل^٢ عليه هیئات و جهات ظلمانیة، فلا یصدر من [ه] شر^٣.

مقصود از ذکر این عبارت این است که شر بلا واسطه لازم مجردات نیست و از ایشان صادر نمی شود، اما از انوار شر صادر نمی شود بلا واسطه، زیرا که معلول اول اشرف است نه أخس است. و اما از انوار قاهره بلا واسطه صادر نمی شود به جهت آن که آن انوار از عوارض جسمانی و هیئات ظلمانی منزّه اند، بلکه شر عارض ایشان شده است به سبب افتقار، چنانچه مذکور شد.

قوله: والفقر والظلمات^٤ لوازم^٥ ضروریة للمعلولات کسائر لوازم الماهية الممتنعة السلب^٥.

یعنی شر لازم جمیع معلولات است زیرا که لازم لازم لازم است البته.

قوله: ولا يتصور الوجه الا كما هو عليه^٦.

جواب سؤال مقدراست. و تقریر آن این است که چون وجود معلول بدون لزوم شر افضل است، و صدور افضل از حق اول اولی است، پس باید که معلول بدون لزوم شر موجود باشد؟ جواب این است که هرچه موجود شده است بهتر از آن ممکن نیست والا بخل در جواد حقیقی لازم می آید، پس وجود معلول به لزوم شر ضروری است. قال الشارح: [و لمن یقول بالمختار أن یقول لا یُمكن ان یوجد العالم احسن مما هو علیه لانه لو امکن ذلك ولم یعلم انه یُمكن ایجاد ما هو احسن منه فینا فی علمه المحيط بالکلیات والجزئیات، وان علم ولم یفعل [مع] القدرة علیه فهو یناقض جود [ه] الشامل لجميع الموجودات، [و] هذا مما ذکره الغزالی فی بعض کتبه، و نقل عنه الشیخ الكامل محیی الدین العربی، رضی الله عنه، فی «الفتوحات» واستحسنه^٧]

١. حک. کرین ٢، ص ٢٣٥، س ٧ الی ٩.

٢. یستیل (ن).

٣. حک. کرین ٢، ص ٢٣٥، س ٩ و ١٠.

٤. الظلمت (ن).

٥. حک. کرین ٢، ص ٢٣٥، س ١٠ و ١١.

٦. حک. کرین ٢، ص ٢٣٥، س ١١.

٧. شیرازی، ص ٥٢٠، س ٨ الی ١٣.

وقال [[هو حسن]]^۱، هذا كلامه. ومن می‌گوییم که خلاصه کلام حکما و متکلمین که قائل اند به ایجاب و اختیار، این است که حق اول حکیم است، و ممتنع است که از حکیم مخالف حکمت صادر شود؛ پس آنچه موجود شده است موافق حکمت است؛ و آنچه موافق حکمت است بهتر از آن ممکن نیست؛ و هوالمطلوب. قال الشارح: [[و يجب أن يعلم... أن الشر لا ذات له، بل الشرّ عدم ذات او عدم کمال الذات، وما يوجد شرّاً أنما هو لفضائه^۲ الى عدم]]^۳ ماداماً. مارو کژدم و سباع را بدان سبب شریر می‌گویند که موجب اعدام اجسام دیگر می‌شوند والا من حیث الوجود سنخ موجود شریر نیست. [[و اما اصبع زائده را از آن جهت شر می‌دانند که موجب ابطال صورت مستحسنة ید است و ابطال صورت او عدمی است]]^۴. و چون ثابت شد که شر عدمی است پس آنچه وجودی است خیر است؛ و لهذا حکما گفته‌اند که وجود من حیث انه وجود خیر محض است. قال الشارح: [[والقسمة يقتضي خيراً لا شرفیه بحسب وجوده عن الحق الاول [ک] العقول والنفوس الفلکیة، و شرّاً لا خیر فیہ و هو ممتنع الوجود لکونه العدم البحت، و شرّاً کثیراً مع^۵ خیر قلیل. فلا يحصل عن الخیر المطلق هذا و [لا] ما يتساوى خیره و شرّاً^۶]]، لانه ینافی الحکمة والخیرة و خیراً کثیراً یلزمه شرّ قلیل^۷ یجب وجوده عن الواجب ولا یجوز^۸ اهماله علی رحمة المبدع، فان ترک خیر کثیر بشرّ قلیل شرّ کثیر]]^۹. هذا کلامه. و حق این است که آنچه موجود شده است بهتر از آن ممکن نیست، و آنچه محال است مقدور نیست. و هر چیزی که قدرت نیست در ناشدن او عجز نیست. و اکثر مردم از آن سبب در اشکالات افتاده‌اند که افعال الله را قیاس کرده‌اند به افعال مخلوقات. و حق تعالی، را فاعل مختار دانسته‌اند، مانند انسان. و در حقیقت هیچ موجود فاعل مختار نیست. و این عقاید از کثرت استغراق به محسوسات و عدم علم به معقولات پیدا شده است. و کشف غطا از این اسرار معقول نیست؛ زیرا که بلید و غنی را موجب گمراهی می‌شود و زیرک را احتیاج به تصریح نیست.

قوله: والشرّ فی هذا العالم أقلّ من الخیر بکثیر^{۱۰}]] مع أنّ هذا العالم حقیر بالنسبة الى عالم الافلاک^{۱۱} الحقیر بالنسبة... الى عالم الربوبية. فالشرّ لا اعتبار له اصلاً بالنسبة الى ذلك

۱. شیرازی، ص ۵۲۰، س ۱۳.

۲. الاقتصار (ن).

۳. شیرازی، ص ۵۲۰، س ۱۳ و ۱۴.

۴. اقتباس از شیرازی، ص ۵۲۰، س ۱۹، الى ص ۵۲۱، س ۱.

۵. فیہ (ن).

۶. لا یجب (ن).

۷. شیرازی، ص ۵۲۱، س ۵ الى ۹.

۸. حک. کرین ۲، ص ۲۳۵، س ۱۱ و ۱۲.

۹. العالم العقلي (ن).

العالم لجلالة ذلك وحقارة هذا]^۱.

می‌فرماید که شرور موجودات کمتر است از خیر، زیرا که عالم حس اقل است از عالم عقل، و عالم عقل از عالم ربوبیت، و شرور عالم حس است. و پس در عالم حس شر منحصر در حیوان است، و جمیع حیوان شریر نیست. و حیوان در عالم حس اقل است از اجناس دیگر. پس ثابت شد که شرور موجودات اقل است از خیر. و از این مقدمات که در این فصل مذکور شده است لازم آمد که خیر و شر از جمله مقدرات الهی است؛ و نیز ثابت شد که شر لازم ذات فاعل است، زیرا که شر لازم معلول است و معلول لازم علیه؛ پس شر علت اولی است. قال - الشارح: «[قول من قال: «لم قلت أن الخیر غالبٌ و اکثر الناس الغالب علیهم مضادٌ، كما لانهم من الجهل والغضب والشهوة»،^۲ سلمناه، لكن اذا كان الكل بالقضاء والقدر فلم يعاقب مدفوع. اما الاول فبأنه كما أن حال الابدان علی اقسام بالغ فی کمالاتها من الحسن والصحة و متوسط و هو أكثر علی مراتب بعضها أقرب الی الطرف الافضل و بعضها الی الارذل و نازلٌ شدید النزول^۳ من القبح والسقم، و هو أقل من المتوسط فضلا عن مجموع القسمین، فکذلك حال النفوس فی الآخرة، و اذا ضیف الطرف الافضل [و] هو البالغ فی العلم و حسن الاخلاق الی الطرف الاوسط كانت السعادة [والتجاة] هی^۴ الغالبة. و اما الثاني فبأن العقاب^۵ للنفس علی خطيئتها ليس لمتنقم من خارج، بل هی حاملة عذابها معها]^۶. تم کلامه. و حق این است که هر کس عذاب خود را به خود می‌برد، كما قال الله تعالى: «ان جهنم لمحیطة بالکافرين».^۷ یعنی در همین عالم جسمانی جهنم به ایشان محیط است. و جهنم در حقیقت عبارت از اخلاق ذمیمه و جهل به عالم نور است، كما قال الله تعالى: «من كان فی هذه اعمی فهو فی الآخرة اعمی».^۸ و الیه الاشارة بقوله، علیه وآله السلام: «انما هی اعمالکم ترد علیکم».

۱. شیرازی، ص ۵۲۱، س ۱۸، الی ص ۵۲۲، س ۱.

۲. الشهوات (ن).

۳. الزوال (ن).

۴. بین (ن).

۵. الخطاب (ن).

۶. الی (ن).

۷. لنعم (ن).

۸. شیرازی، ص ۵۲۲، س ۶ الی ۱۳.

۹. قرآن مجید، سوره ۲۹، آیه ۵۴.

۱۰. قرآن مجید، سوره ۱۷، آیه ۷۲.

فصل ۱

این فصل در بیان کیفیت صدور موالید غیرمتناهی از علویات [است].
 قوله: لَمَّا كَانَتْ قُوَّةُ الْقَوَاهِرِ غَيْرِ مَتْنَاهِيَّةٍ فِي الْعَقْلِ وَالْمَادَّةِ مُقَابِلَةً لَهَا قُوَّةٌ ذَلِكَ إِلَى غَيْرِ-
 النِّهَايَةِ، وَالْمُعْدَّاتُ مِنَ الْحَرَكَاتِ غَيْرِ مَتْنَاهِيَّةٍ، انْفَتَحَ بَابُ حَصُولِ الْبَرَكَاتِ وَفَيْضِ الْأَنْوَارِ الْمُدَبَّرَةِ
 [[أَيِ الْإِسْفَهْدِيَّةِ الْإِنْسَانِيَّةِ]] [۲] ... قرناً بعد قرن ۳.

یعنی چون سابقاً مذکور شده است که قوت قواهر عالیّه غیرمتناهی است زیرا که فیوض
 لایتنهای لایزال از نورالانوار بر انوار قاهره فایض می‌شود، و ماده عناصر استعداد قبول فیوض
 غیرمتناهی دارد [که] از انوار قاهره فایض می‌شود و معدّات مواد که عبارت از حرکات
 افلاک است غیرمتناهی است، پس باب حصول برکات گشاده شد. و برکات عبارت از فیضان
 صور معدنی و نباتی و حیوانی است و قوله: «وَالْأَنْوَارِ الْمُدَبَّرَةِ» عطف است بر «حصول البرکات»
 یعنی «انفتح باب... فیض الانوار المدبّرة... قرناً بعد قرن» از آن جهت گفته است که مواد و
 ابدان متناهی است و برکات انوار مدبّره فایضه از انوار قاهره غیرمتناهی است، پس نمی‌تواند
 که صدور نفوس غیرمتناهی دفعهٔ واحده فایض شود بر مواد عنصری و ابدان انسانی؛ بلکه
 به سبب اقتضای اوضاع افلاک در هر قرن مواد عناصر استعداد قبول صور حاصل می‌کند. و
 ابدان قابل نفوس حادث می‌شود و مناسب آن صور و نفوس از انوار قاهره فایض می‌شود. و قرن
 به نزد بعضی هشتاد سال و به نزد بعضی سی سال است؛ و در این مقام مراد از قرن زمانی است
 که وضع فلکی در آن زمان — مناسب استعداد ماده — اقتضای فیضان صور و نفوس از مبداء
 می‌کرده باشد.

قوله: وَالْكَامِلُ مِنَ الْمُدَبَّرَاتِ بَعْدَ الْمَفَارِقَةِ يَلْحَقُ بِالْقَوَاهِرِ، فَيَزِدُّهُ عِدْدًا مَقْدَسِينَ
 مِنَ الْأَنْوَارِ إِلَى غَيْرِ النَّهَايَةِ ۵.

یعنی چون نفوس کاملهٔ انسانیّه بعد از مفارقت از ابدان ملحق می‌شود به عقول مجردّه
 — چنانچه مذکور شده است — پس عدد مجردات لایزال در تزايد است الی غیر النّهایه.

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۳۵، س ۱۳: قاعده [فی کیفیت صدور الموالید الغیر المتناهیة عن العلویات].

۲. شیرازی، ص ۵۲۳، س ۷.

۳. حک. کربن ۲، ص ۲۳۶، س ۱ الی ۳.

۴. نورالانوار (ن).

۵. حک. کربن ۲، ص ۲۳۶، س ۳ و ۴.

فصل^۱

[این فصل در بیان رؤیا و اطلاع بر مغیبات است و در بیان این است که نفوس کائنات محفوظ است در برازخ علویه و واجبه التکرار است و در بیان این است که اشباح مجردة عالم مثال غیر متناهی است]^۲.
 قوله : الانسان اذا قلت شواغل حواسه الظاهرة ، فقد يتخلص عن شغل التحليل ، فيطلع على امور مغیبة و يشهد بذلك المنامات الصادقة^۳.

چون مانع ادراک نفوس محفوظه در برازخ علویه شواغل حسیه است پس بعد از تقلیل شواغل حسیه البته آن نفوس کائنات مدرک می شود. و اما تقلیل شواغل حسیه به یکی از این اسباب واقع می شود: و یکی از آن اسباب خواب است که بعضی اوقات به اقتضای اوضاع فلکی آنچه در افلاک منقوش است بعینه دیده می شود و متخیله [آن را] تغییر و تبدیل نمی کند، چنانچه از رؤیای صادقه ظاهر می شود؛ دویم قلت توجه نفس است به تدبیر بدن در اصل فطرت، مثل بعضی مجذوبان؛ و سیوم که میل و خواهش نفس است به عالم نور در اصل فطرت که عوایق بدنیه مانع ادراک آن نقوش نمی شود، مانند اکثر انبیا و بعضی از اولیاء؛ چهارم قلت اشتغال به تدبیر بدن به اکتساب، بدون استعمال آلات بدنیه، مانند^۴ مرتاضین و مجاهدین که به سبب ریاضت بسیار نفوس ایشان را به ابدان توجه کمتر می شود؛ پنجم قلت اشتغال به تدبیر بدن به اکتساب [و] به استعمال آلات، مثل کاهنان که به بعضی اعمال خیال از تخیلات^۵ حسیه فارغ می شود و نفس ناطقه مستعد تلقی امور غیبیه می شود؛ ششم آلات فساد بدنی چنانچه بعضی بیماران را می شود که به واسطه شدت جمیع علائق بدنیه تقلیل می پذیرد و نفس ناطقه به عالم نور متوجه می شود؛ هفتم کثرت اشتغال به علوم الهی که موجب تقلیل شواغل حسیه است.

قوله : فان النور المجرد اذا لم يكن متحجبا فلا يتصور أن يكون بينه وبين الانوار المدبرة الفلكية حجاب سوى شواغل البرازخ. والنور الاسفهد حجاب شواغل الحواس الظاهرة... والباطنة. فاذا تخلص عن الحواس الظاهرة وضعف الحس الباطن تخلصت النفس الى الانوار

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۳۶، س ۶.

۲. شیرازی، ص ۵۲۳، س ۱۴ الی ۱۶.

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۳۶، س ۸ و ۹.

۴. بدون (ن).

۵. تحلیلات (ن).

الاسفهدیة^۱ للبرازخ العلویة واطلعت علی النقوش الکی فی البرازخ العلویة للكائنات.^۲

«ضعف الحس الباطنی» از آن جهت گفته است که اگر از حس باطن بالکلیه خلاص شود بدن فاسد می گردد و در زمان تعلق نفس به بدن ضعیف ساختن او ممکن است و مانع ادراک عالم ملکوت نیست. و مراد از «برازخ علویه» اجرام افلاک است که به مذاهب حکمای اشراق جمیع مأوحد و سیوجد در اجرام افلاک منقوش است، چنانچه بعد از این مذکور خواهد شد، انشاء الله. و اگرچه در حقیقت نفوس افلاک است ولیکن چون صور کائنات در اجرام افلاک مرتسم شده است، بنابراین اسناد انتقالش به اجرام نموده است؛ و این مطابق مذهب مشایخ صوفیه است که ایشان تصریح نموده اند که لوح محفوظ نیست بلکه جوهر مجرد است. و امام حجة الاسلام محمد غزالی در کتاب «ذکر الموت» از «احیاء علوم» گفته است که: «نقش شدن کارها [را] در لوح محفوظ آنچنان باید دانست که چنانچه شخصی «قرآن مجید» را یاد دارد و می خواند. که گویا «قرآن» در روی نشسته و حروف آن را می بیند، و اگر بالفرض دماغ را ذره ذره بکند اصلا حروف «قرآن» نبسته ببیند. همچنین در لوح محفوظ امور غیرمتناهی مستور است و چون چشم غیرمتناهی نبیند پس آن نقوش را به چشم نتوان دید؛ و چون دیدن نقوش لوح محفوظ به چشم ممتنع است پس دیدن لوح محفوظ به طریق اولی ممتنع باشد.^۳ و ملخص کلام آنکه جمیع کائنات در افلاک مسطور است [و] تغییر و تبدیل آن ممتنع است. و از نقوش انسانی نفس ناطقه که او را شواغل حسیه مانع ادراک آن نقوش نتواند شد در حال بیداری ادراک آن نقوش می کند، و آن که تقلیل شواغل حسیه نموده است نیز می تواند که بعضی از آن نقوش را در حال یقظه، مابین النوم والیقظه، ادراک بکند. و اما در خواب که حواس از اشتغال به محسوسات معطل می شود جمیع نفوس نقوشی را^۴ که به آن الفت و مناسبت دارد ادراک می کند؛ ولیکن بعضی اوقات اصلا بعینه به یاد می ماند، و بعضی اوقات مثل وضوح و شبه آن به یاد می ماند، و بعضی اوقات اصلا به یاد نمی ماند. و ادراک آن نقوش هر نفس را به قدر قلت میل و خواهش او به حسیات میسر می شود، زیرا که نفس مانند ظرف است—و چنانچه هر گوشه او که از آب مملو بوده باشد از هوا خالی است و چون از آب خالی شود البته هوا ممتلی می گردد—همچنین نفس ناطقه به قدر تقلیل شواغل حسیه ادراک حقایق می کند، به قدر استعداد و مناسبت که او را به عالم علوی بوده باشد. و اما بعضی نفوس که باوجود تقلیل شواغل حسیه در وهیات و خیالات مبتلا می مانند و ادراک معقولات و حقایق اشیاء نمی توانند کرد، از آن جهت است که علم به طریق تحصیل ندارند؛ یا از بعضی مشاغل حسیه خلاص

۱. النور اسفهد (ن).

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۳۶، س ۹ الی ۱۴.

۳. ر. ک: غزالی، احیاء العلوم، چاپ قاهره، جلد ۴، کتاب «ذکر الموت» ص ۴۴۳ به بعد.

۴. ادراک نقوش (ن).

شده به بعضی دیگر مبتلا شده‌اند. و این و امثال این [را] اسباب بسیار است که در کتب مبسوط مسطور است؛ و جمیع آیات «قرآن مجید» که در باب مذمت دنیا و ستایش آخرت نازل شده است، مثل قوله تعالی: «أَتَمَّا الْحَيَوةَ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ»^۱ الآیه. و قوله عز وجل: «وَتِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا»^۲ قوله جلّ جلاله: «وما هذه [۱] لِحَيَوةِ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوَ وَلَعِبٌ وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»^۳ و امثال این آیات دیگر مشعر است به این معنی که دوستی دنیا ضد دوستی آخرت است و دوستی دوزخ در یک دل جمع نشود؛ پس شخصی که طالب حق حقیقی بوده باشد باید که دل خود را از محبت غیر حق بالکلیه پاک بکند تا به حق آشنا شود؛ و درین باب بیش از این اطناب نکنیم که اکثر افهام در ادراک این و امثال این عاجز است؛ چنانچه مولوی معنوی می‌فرماید:

این که می‌گویم به قدر فهم تست	مردم اندر حسرت فهم درست ^۴
بیش از این با خلق گفتن روی نیست	بحر را گنجایش اندر جوی نیست ^۵
بعد از این گر شرح گویم ابلهی است	زانکه فهم این ورای آگهی است ^۶
گوش خر بفروش و دیگر گوش خر	کین سخن را در نیابد گوش خر ^۷
گر بدیدی حس حیوان شاه را	گاو و خر دیدی عیان الله را ^۸

قوله: فَإِنَّ هَذِهِ الْأَنْوَارَ عَالَمَةٌ بِحَزَنَاتِهَا^۹ و لوازم حرکاتها. فاذ بقی اثرها فی الذکر كما شاهد فی الألواح العالیة صریحاً، فلا یحتاج الی تأویل و تعبیر. و ان لم یبق [اثرها] بل اخذت المتخیلة فی الانتقالات عنه الی اشیاء اخرى^{۱۰} متشابهة أو متضادة أو مناسبة بوجه آخر [فذلک] [[سواء کان رؤیا أو وحیا]] یحتاج الی تفسیر ما^{۱۱} [و] استنباط أن المتخیلة من أى شیء انتقلت الیه^{۱۲}.

۱. قرآن مجید، سوره ۵۷، آیه ۲۰.

۲. قرآن مجید، سوره ۲۸، آیه ۸۳.

۳. قرآن مجید، سوره ۲۹، آیه ۶۴.

۴. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر... (یافته نشد).

۵. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، جواب گفتن حضرت امیرالمؤمنین که سبب افکندن شمشیر در آن حالت چه بود.

۶. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر دوم، وحی آمدن به موسی (ع) از بهر عذر آن شبان.

۷. مولوی، مثنوی، دفتر اول، ذکر دانش خرگوش و بیان فضیلت و منافع دانش.

۸. مولوی، مثنوی، دفتر دوم، مقدمه دفتر دوم، پس بدیدی گاو و خر الله را. (چاپ کلاله خاور).

۹. عالمه بحرکاتها (ن).

۱۰. شیء آخر (ن).

۱۱. شیرازی، ص ۵۲۹، س ۴ و ۳.

۱۲. او ما یحتاج (ن).

۱۳. تغیر و تأویل (ن).

۱۴. حک. کرین ۲، ص ۲۳۶، س ۱۴، الی ص ۲۳۷، س ۴.

می‌فرماید که نقوش کائنات محفوظ است در برازخ علویه، زیرا که نفوس ناطقه افلاک به جهت تنزه از قوت شهوی و غضبی که از لوازم حیوان و مانع ادراک حقایق امور و انکشاف علوم است، عالم است به حرکات جزئیة کائنات و لوازم آن حرکات؛ زیرا که علم به علت و به لزوم مستلزم علم المعلول و لازم است. و چون نفوس ناطقه افلاک ازلا و ابداً مدبر اجرام افلاک است بنا بر آن علوم غیرمتناهی همیشه او را حاصل است. و چنانچه در حقیقت نفس ناطقه انسانیة مدرک علوم می‌باشد و به نسبت تعلق او به بدن نقوش و صور آن در قوای بدنیة مرتسم می‌شود، همچنین نقوش و صور آن علوم که مدبرات افلاک را حاصل شده است در اجرام افلاک ظاهر می‌شود. و چون اجرام افلاک متناهی است بنا بر آن صور غیرمتناهیة در آن عالم^۱ و آن اجرام بروز می‌کند کما سیجیء بیانه انشاء الله تعالی. و چون معلوم شد که صور جمیع کائنات مرتسم است در مدبرات افلاک، پس اگر باقی مانده باشد بعد از به هوش آمدن از چیزی که در اجرام افلاک مشاهده کرده است صریحاً، یعنی بعینه، محتاج به تأویل و تعبیر نیست. و اگر در حال نوم یا بین النوم والیقظه دیده باشد [و] آن شخص نبی باشد یا ولی یا غیر آن، آنچه مشاهده کرده است محتاج به تعبیر نیست، و اگر بعد از به هوش آمدن آنچه در الواح عالیة مشاهده کرده است بعینه باقی نمانده باشد بلکه متخیله به ضد و مثل او انتقال نموده باشد، محتاج به تأویل و تعبیر است. و تأویل و تعبیر به اعتبار عادات و ادیان و صناعات [است] زیرا که متخیله هر کس محاکات می‌کند چیزی را که به آن الف و عادت گرفته باشد. و اگر متخیله انتقالات کثیره نموده باشد و از ضد به ضد و مثل به مثل به مراتب کثیره انتقال کرده باشد، اگر در حال نوم دیده باشد قابل تعبیر نیست [و] آن را اضغاث احلام می‌گویند، یعنی رؤیای مختلطة. و اگر در بیداری باشد تخیلات و همیه می‌گویند. و شارح علیه الرحمة، سه سبب از برای اضغاث احلام از حکما نقل [کرده] است و آن این است: [و قد ذکرناه اسباباً ثلاثة: الأول أن ما يدرکه الانسان فی حاله] البقطة من المحسوسات تبقى صورته فی الخيال... [ينتقل من الخيال] الى الحس المشترك فيشاهد هو بعينه أن لم يتصرف فی [ه] المتخیلة اذ ما يناسبه أن تصرف فيه؛ والثانی أن المفکرة اذا الفت صورة انتقلت تلك الصورة منها عند النوم الى الخيال [ثم] منه الى الحس المشترك؛ الثالث اذا تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخیلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات. فمن غلب علی مزاجه الصفراء يكون حاکته بالاشیاء الصفراء وان غلب علیه الحرارة حاکته بالنار والحمام... وان غلب علیه البرودة حاکته بالثلج والشتاء^۲ وان غلب علیه السوداء [حاکته] بالاشیاء السود والامور الهائلة^۳]. تا اینجا عبارت شارح است و مصنف در «تلویحات» گفته است که: عقل فعال به منزله آفتاب است و موجودات

۱. و در ابعث و در (ن).

۲. الماء (ن).

۳. شیرازی، ص ۵۲۷، س ۱۷، الی ص ۵۲۸، س ۵.

آن عالم و نفوس کائنات که متقوش است در اجرام افلاک، به منزله محسوسات است و متخیله به منزله قوت باصره است؛ و چنانچه به قوت باصره در روشنایی وضوء آفتاب، بعد از رفع حجاب، اجسام و اعراض و اشباح مثالیه ظاهر در مظاهر مدرک می شود، همچنین به قوت متخیله بعد از رفع حجاب— که شواغل حسیه است— در نور عقل فعال کائنات متقوشه و محفوظه در الواح عالیّه مدرک می شود. ولیکن نائم در حال نوم بعد از اتصال به انوار مدبره فلیکه کلیات ادراک می کند یا جزئیات را. اگر کلیات را ادراک می کند، پس متخیله— که محاکات و انتقال به امور جزئیّه طبیعی اوست— محاکات می کند آن معانی کلیه را به صورت جزئیّه [و] منقش می شود در خیال و از خیال به حس مشترک انتقال نموده مدرک می شود. پس اگر نائم را به آن معنی کلی مناسبت بسیار است و همان معنی بلا تغییر به صورت جزئیّه ظاهر شده است، این چنین خواب محتاج به تعبیر نیست، بلکه مثال چیزی را که در عالم ملکوت مشاهده کرده است بعینه در عالم شهادت می بیند و اگر نائم را به این معنی کلی مناسبت بسیار باشد و متخیله انتقال به صورت جزئیّه می کند— که مناسب به صورت جزئی است که آن معنی کلی بر وی دلالت می کند— این رؤیا محتاج است به تعبیر؛ و این انتقال بعضی اوقات بعینه و بعضی اوقات به مثل واقع می شود؛ مثلاً اگر پادشاه حاکم را ادراک می کند متخیله آن را به صورت کو[ه] یا دریا به حس مشترک عرضه می دارد، اگر عدورا می بیند آن را به صورت افعی یا سبعی و می نماید. و اگر نائم را به آن معنی کلی اصلاً مناسبت نبوده باشد— یا متخیله به امور بی مناسبت انتقال کرده است— این رؤیا قابل تعبیر نیست و از جمله اضعاف احلام است. و اگر نائم جزئیات را ادراک می کند و متخیله به واسطه قلت ممارست محسوسات تصرف در وی نمی تواند کرد و آن صورت جزئیّه به حال خود می نماید، این خواب نیز محتاج به تعبیر نیست. و اگر متخیله الف محسوسات بسیار دارد و انتقال به امثال و اضداد می کند، یک مرتبه، این رؤیا قابل تعبیر نیست. و اگر انتقالات کثیره نموده یا به امور بی مناسبت بوده است قابل تعبیر نیست. این است بیان چیزی که ادراک می کند نفس ناطقه انسانیّه بعد از اتصال به عالم انوار مدبره فلیکه، در حال نوم. و اما اگر در حال یقظه یا مابین النوم والیقظه به آن انوار اتصال واقع می شود، پس اگر قوت مفکره حس مشترک را از جمیع مشاغل حسیه خلاص می تواند کرد، پس آن چه نفس ناطقه ادراک می کند بعینه به یاد می ماند؛ و این وحی و الهام صریح است که محتاج به تأویل نیست. و اگر متخیله حس مشترک را از بعضی حواس خلاص می تواند کرد و از بعضی نمی تواند کرد، آنچه در عالم ملکوت ادراک می کند قابل تأویل است. و اگر متخیله بغایت ضعیف بوده باشد و حس مشترک را اصلاً از اشتغال به حسیات خلاص نتواند کرد و آنچه ادراک نموده باشد در وی انتقالات کثیره واقع شود، اصلاً قابل تأویل نیست؛ و مانند اضعاف احلام است. این است چیزی که حکما گفته اند در باب رؤیا [و] وحی و الهام. و اما مشایخ صوفیه فرموده اند که خواب سه قسم است: رحمانی و شیطانی و

نفسانی؛ زیرا که عالم مثال و خیال به نزد ایشان دو قسم است: خیال و مثال مطلق و خیال و مثال مقید. اما مثال مطلق عالم مثال میرا از مواد و جسمانیات است، و همان عالم مقداری است که اشراقیان بیان کرده‌اند؛ و خیال مقید بعضی اوقات به او مخالف است. و هر شخصی از اشخاص انسانی را یک طرف متصل است به عالم مثال و یک طرف مصروف عوارض و لواحق جسمانی است؛ و خیال مقید به مثابه جاسوس است در شهر بدن. گاه توجه سیر او در وقایع عالم حسی و تجسس اخبار است بر بدن، و گاه متوجه عالم مثال مطلق می‌شود و از بحر اعظم مثال مطلق اخذ معانی و اسرار می‌کند، و گاه در ظلمت احکام کثیره چنان گم می‌شود که مرجع اصلی خود را باز نمی‌یابد، و به علوم و معانی معقوله رجوع نمی‌تواند کرد. پس اشخاص انسانی دو قسم‌اند: یکی قومی‌اند که خواب ایشان قابل تعبیر نیست؛ و دویم طایفه‌اند که خواب ایشان قابل تعبیر است. و قسم اول منقسم می‌شوند به دو قسم: یکی اهل حجاب‌اند، که صفات مقید به کدورات نفسانیه، طرفی — که متصل عالم مثال است — از خیال ایشان مسدود گردانیده است، بیداری این قوم عین خواب و خواب ایشان محض بطلالت است؛ دویم متوسطان اهل سلوک‌اند که آینه دل ایشان مستعد قبول فیض معانی و اسرار عالم مثال مطلق شده است؛ پس در حال نوم آنچه از عالم مثال عکس بر آینه دل ایشان زند، عکس آن بر دماغ زند؛ و چون عکس ظاهر به صورت اصل است پس محتاج به تعبیر نباشد. و قسم دویم که رؤیای ایشان محتاج به تعبیر است نیز دو قسم است: یکی طایفه‌اند که با وجود کثرت تعلقات جسمانی اندک خواهش طرف مبادی نیز بر دل ایشان خطور می‌کند؛ مانند اکثر عوام مسلمان؛ و بعضی خوابهای این مردم قابل تعبیر است زیرا که بعضی اوقات به واسطه [ت] قلیل تعلقات جسمانیه و فراغ از شواغل حسیه آینه دل ایشان اندک صفایی می‌پذیرد، و بعضی معانی از عالم مثال در وی عکس می‌گیرد؛ و عکس آن عکس به دماغ می‌زند؛ و به واسطه اوصاف ذمیمه اثر جذب نفس به آن متمرج می‌گردد و قوت مصوره آن معنی متمرج را در کسوت خیال عرضه می‌دارد، و امثال این رؤیا را معبر کامل باید؛ تا حدیث نفس را از معنی مجرد تمیز بکند، آنگاه خبر دهد. قسم دویم طایفه کاملان اهل سلوک‌اند که از اکثر تعلقات حسیه به ریاضات بدنیه و مجاهدات نفسانیه مجرد گشته‌اند؛ و در حال نوم بعضی از آن اسرار که در خزانه دل ایشان متوطن است بر دماغ می‌زند؛ و قوت مصوره در کسوت خیال مقید عرضه می‌دارد؛ و چون عکس به صورت اصل نیست لاجرم محتاج به تعبیر باشد. این است آنچه در کتب صوفیه مسطور شده است در باب رؤیا و در باب ظهور اثر رؤیا در عالم شهادت. نیز آنچه مشایخ عظام فرموده‌اند در این مختصر ذکر می‌کند. و آن این است که تأخیر ظهور نتیجه رؤیا دلیل است بر علو مرتبه نفس صاحب رؤیا؛ زیرا که چون قوت عروج نفس در ادراک به کمال رسد، خرق حجب عالم‌های عالیه بکند و در محل اعلی که خزانه علیم قدیم است مطالعه آن امر بکند. و شک نیست که آن امر بعد از اطلاع سالک از آن حضرت به هر عالم از عوالم عالیه که نزول می‌کند

یک مدت در آن عالم مکث می‌کند؛ كما قال النبی علیه وآله السّلام: «أَنَّ الامر الالهی یقی فی الجو بعد مفارقتہ بسماء الدّنيا ثلثة سنين.» پس البته نتیجه رؤیای اهل کمال بعد از زمان طویل به عالم ظهور می‌آید، مانند خواب یوسف صدیق، علیه السّلام که از آن روز که گفت: «یا ابتائی رأیت أحد عشر کوکباً والشمس والقمر رأیتهم لی ساجدين.»^۱ تا آن روز که یعقوب، علیه السّلام، دیده به دیدار او روشن کرد و گفت: «هذا تأویل رؤیای من قبل قد جعلها ربّی حقاً.»^۲ به نزد اکثر مفسرین چهل سال بود. و سرعت ظهور اثر رؤیا دلیل است بر ضعف حال نفس رائی که قوت عروج و ترقی به عالم علوی ندارد، تا حقایق^۳ مقدره را از الواح محفوظه اخذ تواند کرد. غایت ترقی وی در حال اعراض از شواغل^۴ حسیه جو فلک است. به قدر صفای نفس بعضی از آن را ادراک می‌تواند کرد، و از آنجا تجاوز نتواند نمود. لاجرم به سبب قرب آن امر مدرک به این عالم اثر و نتیجه رؤیا در تأخیر نیفتد. این است آنچه مشایخ^۵ فرموده‌اند و مراد از محل اعلی تعین ثانی است که حقایق جمیع کائنات در وی تفصیل یافته است. و مراد از عوالم عالیّه مراتب عقول و طبقات عالم مثال است که مظاهر آن افلاک است، و مراد [از] نزول ظهور آن امر است در آن عقول و آن طبقات مثالیّه، و مراد از الواح محفوظه اجرام افلاک است. و خلاصه کلام این است که چون نفوس اقویا بعد از اعراض از شواغل حسیه به افلاک — و بالاتر از آن که عقول بوده باشد — عروج می‌تواند کرد، بنا بر آن بعضی اوقات به اقتضای اوضاع افلاک به عوالم عالیّه ترقی کرده کائنات آتیه را از آن عوالم اخذ می‌کند. و سبب مکث نمودن آن امر در هر عالم اثر و نتیجه رؤیا در تأخیر می‌افتد البته؛ و اما چون نفوس ضعیفا که قوت عروج به افلاک ندارد و حقایق امور را از جو اخذ می‌کند؛ بنا بر آن اثر رؤیا به زودی ظاهر می‌شود. و قوله تعالی: «ویدبر الامر من السماء الی الارض ثم یعرج الیه فی یوم کان مقداره الف سنة.»^۶ مشعر است به این تنزل. چنانچه از کتب تفسیر ظاهر می‌شود و قد قال القاضی فی هذه الآیة: «[یدبر] الامر [الدنیا من السماء الی الارض]، آی باسباب سماویة کالملائکة و غیرها نازلة آثارها الی الارض «ثم یعرج الیه» آی یصعد الیه و یثبت فی علمه موجوداً فی یوم کان مقداره الف سنة» فی برهة من الزمان^۷ متطاوله، یعنی بذلک استطالة مابین التدبیر [و الوقوع]، و قبل «یدبر الامر» باظهاره فی اللوح، فینزل به الملك ثم یعرج الیه فی زمان

۱. قرآن مجید، سوره ۱۲، آیه ۴.

۲. قرآن مجید، سوره ۱۲، آیه ۱۰۰.

۳. حقایق کو (ن).

۴. شواغل این (ن).

۵. مشاغل (ن).

۶. قرآن مجید، سوره ۳۲، آیه ۵.

۷. برهة من برهة من الزمان (ن).

هو كالف سنة لأن مسافة نزوله وعروجه [مسيرة] الف سنة، لأن^۱ ما بين السماء والارض مسيرة خمس مائة سنة... وقيل «يدبر الامر» الى قيام الساعة ثم يعرج اليه الامر كله يوم القيمة، وقيل يدبر الامر من الطاعات منزلاً من السماء الى الارض بالوحي ثم لا يعرج اليه خالصاً كما يرتضيه الا في مدة متطاولة لفلكه المخلصين والاعمال الخالص^۲. هذا كلامه رحمه الله. وجميع اين معاني كه مذکور شده است راجع است به ظهور الهی در عوالم الهی در عوالم عالیّه به ترتیب، و باز رجوع آن امر به حق. زیرا كه چنانچه مبدأ اوست، معاد و مرجع نیز اوست؛ «و اليه يرجع الامر كله»^۳ كما ابتدأ منه. و بيان حقیقت این رجوع بغایت دقیق است و اگرچه فهمیدنی است نه گفتنی، ولیکن انشاء الله تعالی در کتاب «سراج الحكمة»، كه بعد از اتمام این نوشته خواهد شد، به تفصیل بیان خواهد نمود، والله الموفق والمعين.

قوله: واعلم أنّ نقوش الكائنات ازلا و ابدًا محفوظة في البرازخ العلويه مصورة، و هي واجبة التكرار.^۴

مراد از تصویر آن صور در افلاك ظهور صور كائنات است در افلاك؛ و می توان بود كه ضمير راجع به نقوش باشد؛ و احتمال دارد كه راجع باشد به كائنات؛ والثاني أولى. قال- الشّارح: [[لا بمعنى أنّ المعدوم يعاد فإنّ ذلك ممتنع، كما سيرهن^۵ عليه بل بمعنى عود شبهه فاعتبر بالفصول الاربعة و عودهما كلّ سنة... فيكون عند المبادئ العالية احكام الحوادث يقع جملتها في كلّ مبلغ من الآلاف [الجمة] مضبوطة سنة بعد سنة و دوراً بعد دور، ثم يعود تلك الحركات بعد [عبور] تلك المدة و هي عند بعضهم ستة^۶ و ثلثون ألفاً و اربع مائة و خمسة و عشرون سنة]]^۷. هذا كلامه رحمه الله. و مصنف در «مطارحات» گفته است كه این مذهب قدمای حكماست از بابلیان و مصر و هندویان. و این ضعیف از براهمة هند حكایتی شنیده است كه مطابق است به چیزی كه مصنف در «مطارحات» از حكمای هند نقل کرده است؛ و آن حكایت این است كه «كرن» نام یکی از بزرگان هنود در جنگ «مها بهارت» — كه از جمله معرکه های بزرگ ایشان است و در توصیف و تعریف آن مجلدات نوشته اند — زخمی شده، در حالت نزع وصیت كرد كه قالب او را در آن محل بسوزند كه هیچ كس را در آنجا نسوخته باشد؛ بعد از انتقال او از این عالم، هر چند تفحص نموده شد هیچ مكان به این صفت نیافتند؛

۱. كان (ن).

۲. قاضي بضاوی، تفسیر: ج ۲، ص ۲۵۹، س ۱۶ الى ۲۶.

۳. قرآن مجید، سورة ۱۱، آیه ۱۲.

۴. حك. كرن ۲، ص ۲۳۷، س ۵ و ۶.

۵. میرهن (ن).

۶. خمسة (ن).

۷. شیرازی، ص ۵۲۹، س ۱۳-۱۸.

زیرا که اشخاص انسانی غیرمتناهی است و مقدار زمین متناهی است. و در این وقت آوازی از غیب به گوش این مردم رسید که این چنین قطعه‌ای از زمین پیدا بکنند که همین «کرن» را چندین مرتبه در آن مقام سوخته باشند. آخر الامر «کرشن» نام — شخصی که مقتدا و بزرگ آن گروه بود و امروز اکثر عوام هند او را به الوهیت قبول دارند — قالب او را بر زانوی خود سوخت تا به وصیت او عمل شده باشد.^۱ می‌گویند که غرض او از این وصیت این بوده است که قالب او را «کرشن» بر زانوی خود بسوزد تا او به این سعادت فائز شده باشد. و مقصود از نقل این حکایت این است که جمیع حکما گفته‌اند که هر چه در یک وقت سانج شده باشد، در هر دور در مثل آن وقت مثل آن امر لایزال سانج می‌شود.

قوله: فَاِنَّهٗ [اِنْ] كَانَ^۲ فِي الْبَرَاخِ الْعُلُوِّيَّةِ نَقُوشٌ غَيْرْمَتْنَاهِيَةِ لِحَوَاثِ مَتْرَبَةِ، لَا يَكُونُ شَيْءٌ مِنْهَا اِلَّا بَعْدَ شَيْءٍ، فَتَلْكَ النَّقُوشُ [هِيَ] مِنَ السَّلَاسِلِ الْمُجْتَمِعَةِ الْمَتْرَبَةِ، فَيَتَنَاقَضُ مَا بَرَهَنَ عَلَيْهِ وَهُوَ مُحَالٌ. ثُمَّ اِنْ كَانَ فِيهَا نَقُوشٌ غَيْرْمَتْنَاهِيَةِ لِحَوَاثِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ مَتْرَبَةِ، فَاِنْ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا لَا يَدُوْا اَنْ يَتَعَ وَتَقْتًا^۳ مَا، فَيَاْتِيْ وَتَقْتًا^۴ مَا يَكُوْنُ الْكُلُّ قَدْ وَقَعَ فِيْهِ، فَيَتْنَاهِي السَّلْسَلَةُ، وَقَدْ فُرِضَتْ^۵ [هِيَ] غَيْرْمَتْنَاهِيَةِ وَهُوَ مُحَالٌ. وَ اِنْ لَمْ يَكُنْ حَصُوْلُ وَتَقْتٍ قَدْ فَرِغَ فِيْهِ الْكُلُّ عَنِ الْوُقُوْعِ، فَفِيْهَا مَا لَا يَتَعَ اَبَدًا، فَلَيْسَ مِنَ الْكَائِنَاتِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ، وَقَدْ قُرِضَ مِنْهَا^۶.

هذا خلف. تقرير این دلیل به احسن طریق این است که اگر در براخ علویه نقوش غیرمتناهی موجود باشد و تکرار واقع نمی‌شده باشد، لازم می‌آید که نقوش غیرمتناهی مجتمعه حاصل شده باشد در افلاک؛ و ازلا و ابداً موجود باشد. و این محال است زیرا که نقوش کائنات هر دو را از ادوار عالم یک سلسله است. و اگر نقوش غیرمتناهی در اجرام افلاک موجود باشد، لازم می‌آید وجود سلاسل غیرمتناهی مترتبه مجتمعه معاً. و این باطل است به برهان تطبیق و غیر آن که در «مقاله سیوم» از «قسم اول» کتاب مذکور شده است. و ایضاً اگر نقوش کائنات غیرمتناهی در اجرام افلاک مجتمعه معاً موجود بوده باشد، لازم می‌آید که سلسله غیرمتناهی بوده باشد؛ یا بعضی از کائنات نبود. و این هر دو محال است. و اما بیان ملازمت این است که اگر نقوش غیرمتناهی کائنات در براخ علویه مجتمعه موجود بوده باشد، پس می‌گوییم که وقوع هر فرد از افراد کائنات د [ر] یک وقت از اوقات لازم است یا نه؛ اگر وقوع هر فرد در یک وقت واجب باشد، پس یک وقت پیدا خواهد شد که در آن وقت جمیع کائنات موجود شده باشد، زیرا که جمیع نقوش که در براخ علویه موجود بوده باشد، یک

۱. باشند (ن).

۲. فان (ن).

۳. فرض (ن).

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۳۷، س ۶ الی ۱۳.

۵. ر. ک. حک. کرین ۲، ص ۶۳، س ۹، الی ص ۶۴، س ۶.

سلسله مترتبه است. و چون هر فرد آن سلسله در يك وقت واقع شود، پس كل البته بايد كه در يك وقت واقع شده باشد. و بر اين تقدير لازم مي آيد تناهي سلسله اي كه غيرمتناهي فرض كرده شده است؛ هذا خلف. و اگر وقوع هر فرد از افراد كائنات در يك وقت از اوقات لازم نيست، پس بعضي از كائنات ابتداً واقع نشود و هرچه ابتداً واقع نمي شود، از كائنات نيست. پس آن بعضي از كائنات نبود؛ هذا خلف. فاذن يلزم وجوب تكرار نقوش الكائنات في الافلاك و هو المطلوب. اين است تقرير كلام مصنف؛ و حق اين است كه وجود نقوش غيرمتناهي در اجسام متناهي مجتمعة معاً ضروري البطلان است و چون تكرار اوضاع افلاك ضروري است، پس تكرار نقوش كائنات نيز ضروريست لا محاله.

قوله: ولا يلزم هذا في 'الممكنات المستقبلة... فأنها... لا كل لها'.^۱

به اين عبارت دفع مي كند اغراض را، كه وارد نمي شود درين مقام. و آن اين است كه اين دليل موصل نيست [به] مطلوب، زيرا كه حوادث كل ندارد تا گفته شود: كه هر فرد در يك وقت واقع شود بايد كه كل در يك وقت واقع شود. بايد كه كل در يك وقت واقع شود زيرا كه حوادث غيرمتناهي است و وجود كل در غيرمتناهي محال است. و جواب اين است كه كلام در حوادث يوميّه نيست، بلكه مقصود ما اثبات وجوب تكرار نقوش كائنات است در افلاك. و حوادث يوميّه يك سلسله مترتبه نيست كه در يك محل و در يك موجود بوده باشد، تا اين دليل را بر وي حمل نموده شود؛ خلاف نقوش محفوظه در برازخ علويه - كه يك سلسله مترتبه است - كه منقوش است در اجرام افلاك. و اين واحد و عدم انتهاي آن سلسله محال است. به دليل مذكور شك نيست كه دليل مذكور موصل است به اين مطلوب.

قوله: ولا ينبغي [أن] ^۲ يتوهم أن يكون شيء من الكائنات الماضية أو المستقبلية لا تعلمها هي، فيكذب ^۴ المنامات والكهانات و اخبار النبوات بما وقع و [بما] سيقع و تذكر الاحوال الماضية. فان البرهان قد سبق على [أن] الذكر [أنما هو] من البرازخ العلوية ^۵.

مي فرمايد كه توهم كرده نشود كه چيزي از كائنات ماضيّه يا مستقبله انوار مدبره فلكيه را معلوم نبوده باشد، زيرا كه منامات صادق و اخبار كاهنان و انبيا از آتیه و ماضيّه و مغيبات مكذب اين معني است. و ياد آمدن امور ماضيّه نيز به كذب است و اين را سابقاً در «مقاله چهارم» از اين قسم مذكور شده است كه امر منسي در قوه باطنيّه بدنیه موجود نمي ماند. و سبب اكثر آن اين است كه در عين توجه نفس به آن امر از انوار مدبره فلكيه آن امر بر نفس فايض

۱. في هذا (ن).

۲. حك. كرين ۲، ص ۲۳۷، س ۱۳ و ۱۴.

۳. لا يتوهم (ن).

۴. في لذلك (ن).

۵. حك. كرين ۲، ص ۲۳۷، س ۱۵، الى ص ۲۳۸، س ۳.

فراموش می‌شود و اصلاً به یاد نیاید. ولیکن حق این است که انوار مدبرهٔ فلکیه عالم به جمیع کائنات‌اند والا لازم می‌آید که آن بعض از کائنات که انوار مدبره به آن عالم نباشد از کائنات نبود؛ زیرا که عالم حس ظل عالم نور است و وجود ظل بدون مظل ممتنع است. پس هرچه در عالم حس موجود نباشد، در عالم انوار البته مثل آن خواهد بود و انوار مدبرهٔ فلکیه را از برای ادراک عالم نور اصلاً حجاب و مانع نیست. پس البته انوار فلکیه به جمیع کائنات عالم خواهند بود و آنکه بعضی از امر منسی اصلاً به یاد نمی‌آید به سبب عدم توجه نفس است به آن امر، یا به سبب کثرت شواغل حسیه است که مانع ادراک آن عالم است و یا به سبب غلبهٔ تخیلات حسیه است که با وجود رفع شواغل حسیه بالفعل تخیلات حسیه که از مشاغل گذشته قوت یافته است، به مجاهده و ریاضت بسیار رفع می‌شود. و این تخیلات نیز مانع ادراک عالم ملکوت است. این و امثال این موانع بسیار است که در کتب مبسوط مفصلاً مستور است. و حاصل جمیع موانع ادراک آن عالم راجع است به یک امر و آن میل و خواهش نفس است به حیات فهو رأس الخطیات. کما قال علیه وآله السلام: «حُب الدنیا رأس کل خطیئة.»

قوله: فصاحب الانذار بالتبوت أو الکھانت أو النمام الصادق لا یوجد علمه بالاشیاء فی ذاته لذاته موافقاً لما یقع، فان عجزه^۱ واثائم لا یقدر علیه^۲ والا لکان فی البقیة اقدر علی ابداعه. ثم ان کان یخترع علمه بنفسه بما سیقع، فینبغی ان یعلمه قبل [ان] یعلمه... و هذا محال^۳.

جواب سؤال مقدر است. و تقریر سؤال این است که می‌تواند بود که صاحب انذار و منام صادق عالم به امر منسی را و غیر آن را از ذات خود ایجاد می‌کرده باشد؟ و بر این تقدیر لازم نمی‌آید که انوار مدبرهٔ فلکیه عالم باشند به جمیع کائنات؟ و جواب این است که ممکن نیست که صاحب انذار و منام علم را از ذات خود ایجاد تواند کرد و الا در بعضی اوقات از اتحاد علم عاجز نمی‌بود و ظاهر است که در بعضی اوقات از ادراک بعضی امور عاجز می‌باشند و لهذا قبل از نزول وحی و ظهور نبوت، جمیع انبیا از جمیع علوم و مغیبات عاری بوده‌اند. همچنین کاهن قبل از استعمال آلات و ادوات از اخبار غیب عاجز بوده است. و ایضاً در بعضی اوقات چیزی فراموش می‌شود و ایضاً به یاد نمی‌آید. پس اگر ایجاد علم ممکن باشد امر منسی مطلقاً محو نشود و انبیا قبل از ظهور نبوت و کاهنان قبل از استعمال آلات [نیز] عالم باشند. و می‌شود. پس اگر بعضی کائنات در افلاک منقوش نباشد یاد آمدن امر منسی ممکن نباشد. و بعضی از امور منسیه اصلاً به یاد نیاید که به تجربه رسیده است که بعضی اوقات بعضی امور

۱. عجزه بکذبه (ن).

۲. حکم. کرین ۲، ص ۲۳۸، س ۶: الائم ليس في قواه قدرة ذلك.

۳. حکم. کرین ۲، ص ۲۳۸، س ۳ الی ۷.

ایضاً اگر اختراع علوم ممکن باشد، باید که عالم قبل از تعلم آن علم به آن علم عالم باشد و این محال است. و اگر به خاطر شخصی خطور بکند که شاید ایجاد علم موقوف باشد بر استعداد — که موقوف است بر وضع فلکی — و حدوث آن وضع شرط ایجاد بوده باشد، جواب می‌گوییم که انوار مدبره فلکیه را قبل از حدوث این وضع عالم به این وضع بوده است یا نه؟ اگر نبوده است پس حدوث این وضع ممکن نیست، زیرا که صدور فعل از فاعل مختار بدون علم بالفعل ممکن نیست. و اگر [نه] علم به معلوم است. پس ثابت شد که انوار مدبره فلکیه عالم [است] به جمیع کائنات و هوالمطلوب.

قوله: فالامور العالیة عندها حیطة بالواقع والماضی والمستقبل. [وإن] فرض [أن] اصحاب البرازخ العلویة تستفید العلم من شیء آخر فوقها و تستمد منه، فیهود الکلام الی [الشیء] الذی منه الاستفادة^۲ [وإن فرض أنه کلمة فیفیض منها علوم^۳ یخلق فیها علوم أخرى عاد الکلام الی الخالق فی انفسها العلوم... و یتحیل أن یکون [المخرج] انفسها لأن الشیء لا یمخرج.]^۴

و انوار دیگر فایض می‌شده باشد. کلام در آن انوار می‌کنم: که علوم ایشان لازم ذات ایشان است، یا از انوار دیگر فایض می‌شود؟ و علی هذا القیاس در جمیع انوار می‌گوییم. و تسلسل ازین لازم می‌آید، چون تسلسل باطل است. پس ثابت شد که علوم انوار مدبره فلکیه لازم ذات ایشان است. و اگر فرض کرده شود که هرگاه بعضی معلومات انوار مدبره فلکیه تنزل نموده، به عالم کون و فساد برسد، معلومات دیگر حاصل می‌شود. کلام در موجد این معلومات می‌کنم: ممکن نیست که ذات ایشان از قوت به فعل آورد معلومات را؛ چه شیء نفس خود را از قوت به فعل آورد؟ نمی‌تواند آورد و الا لازم می‌آید که معلول عین علت باشد و این محال است بالضرورة. و نمی‌تواند بود که موجد این معلومات انوار دیگر بوده باشد و الا تسلسل لازم می‌آید. و بر این کلام اعتراضی وارد می‌شود و آن این است که می‌تواند بود که نفوس افلاک، علوم را از ارباب انواع اخذ می‌کرده باشند و ارباب انواع از عقول دیگر، تا منتهی شود به علت اولی، پس تسلسل لازم نمی‌آید؟ و جواب این است که اگر [غرض] از اخذ علوم از ارباب انواع استناد به ایشان است در این علوم — به این معنی که چون ارباب انواع اشرف است از مدبرات و همیشه از ایشان به انوار مدبره فیوض و اصل می‌شود — پس این علوم غیر-متناهی [است] چنانچه ازلا و ابداً ارباب انواع در جمیع عقول را حاصل شده است و اصلاً از ذات ایشان منفک نیست؛ همچنین ازلا و ابداً انوار مدبره فلکیه را نیز حاصل شده است، و لازم

۱. یتحمل (ن).

۲. حکم. کرین ۲، ص ۲۳۸، س ۸ الی ۱۱.

۳. لزوم (ن).

۴. شیرازی، ص ۵۳۳، س ۲ الی ۴.

ذات ایشان است. ولیکن اگر علوم ارباب انواع بالعرض معدوم می‌شود، علوم انوار مدبره نیز معدوم شود. پس می‌گوییم که اخذ علوم به این معنی صحیح است و اصلاً مخالف مطلوب ما نیست. و اگر مراد از اخذ، حدوث علوم است، در انوار مدبره فلکیه از ارباب انواع، پس می‌گوییم که موجد این علوم حادث است یا قدیم؛ اگر حادث است تسلسل لازم می‌آید و اگر قدیم است علوم انوار مدبره نیز قدیم است، و الا تخلف معلول از علت لازم می‌آید؛ هذا خلف. و حق این است که چون مانع ادراک عالم نور قوت شهوی و غضبی است و افلاک از این هر دو قوت منزّه است، پس انوار مدبره فلکیه ازلا و ابداً عالم است به علوم غیرمتناهیّه مجتمعه [که] در فلک موجود نیست. پس ثابت شد تکرار ضوابط کائنات، و هوالمطلوب.

قوله: لانعنی بوجوب تکرار الضوابط أنّ المعدوم يعاد، فإن الفارق بين الهيئات من نوع واحد المحلّ أو الزمان ان اتحد المحلّ.^۱ [فاذا كان من] الفارق بين المثلين في محلّ واحد الزمان، و [به] يتخصص ذوات محلّ واحد من نوع واحد، فلا يعاد لامتناع عود زمانه؛ وإن فرض [أن] يعود العرض و زمانه، فهذا العرض و زمانه قبل ذلك كانا موجودين... فيكون للزمان زمان و هو محال.^۲

می‌فرماید که مراد از وجوب تکرار ضوابط اعاده معدوم نیست، که اگر اعاده جسم اسود، مثلاً، ممکن باشد، البته سواد که لازم اوست نیز یاد خواهد بود. از جمله اموری که افراد اعراض متحد در نوع را از یکدیگر ممتاز می‌کند، یکی زمان است و دویم محل. پس می‌گوییم که این سواد که به این جسم اسود عارض است عین آن سواد است که سابق بوده است، یا غیر اوست. اگر زمان نیز عین زمان است پس لازم می‌آید وجود عدم در زمان و این محال است؛ و اگر این زمان غیر آن زمان است پس معدوم عود نکرده است، زیرا که زمان چیز مشخص است؛ و اگر این سواد غیر آن سواد است، پس لازم می‌آید که معدوم عود نکرده باشد. فاذن ثبت امتناع اعاده المعدوم و هوالمطلوب.

قوله: و اذا عرفت أنّ الكائنات واجبة التكرار، فلا يبقى من المركبات من المواليد الثلاثة امراً دائماً، و إلا عاداً مثاله في الادوار الغير المتناهية [باقية] ^۳.

یعنی چون ثابت شد که جمیع کائنات «واجبة التكرار» است پس لازم آمد که از موالید ثلاثه هیچ فرد ابداً باقی نماند و الا لازم می‌آید وجود اشخاص غیر متناهی در محل متناهی،

۱. المحل والزمان (ن).

۲. الزمان (ن).

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۳۸، س ۱۳، الی ص ۲۳۹، س ۴.

۴. جن (ن).

۵. امثاله باقیه (ن).

۶. حک. کرین ۲، ص ۲۳۹، س ۶ و ۷.

زیرا که ادوار عالم غیرمتناهی است؛ و بعد از عبور مدت معین که به نزد بعضی سه صد و شصت هزار و چهارصد و پانزده سال است؛ مثل هر شیء که ازین مدت عادت شده است در همان واقع می شود.

قوله: والاشباح المجردة يتصور فيها اللانهاية^۱ لا كما [التي] يمنعها البرهان، اذ لا يمكن منها ائتلاف بعد واحد لايتناهی ممتد^۲

این مطلوب سیوم است از مطالب ثلاثه که در صدر فصل وعده داده بودیم. و بیان این کلام این است که عالم غیرمتناهی است و طبقات آن متناهی است، زیرا که طبقه اعلای آن متصل است به طبقه اسفل عالم نور. و برهان عدم تناهی ابعاد منع نمی کند اشخاص [را] و ائتلاف و امتداد لازم نمی آید. و لایزال صور مبانی به اقتضای اوضاع افلاک مثالی در عالم مثال حادث می شود. و چون صور از ماده منزّه است اصلاً فاسد نمی شود و ابداً باقی می ماند. پس اشخاص مثالی لایتناهی زیاده می شود لامحاله.

قوله:

فصل^۳

این فصل در بیان حقیقت متغیبات است که ظاهر می شود انبیا و اولیا و حکما و امثال ایشان را.

قوله: و ما يتلقى الانبياء والاولياء وغيرهم من المغيّبات [[فهو على اقسام]]^۴ فأنها قد ترد عليهم... بسماع صوت قد يكون [[ذلك الصوت]]^۵ لذيد أوقد يكون هائلا، و قد يشاهدون... صوراً حسنة انسانية تخاطبهم في غاية الحسن... و قد يرى الصور التي تخاطب كائنات الملائكة الصناعية في غاية اللطف... و قد يرون مثلاً معلقة. و جميع ما يرى في المنام من الجبال والبحور والارضين والاصوات العظيمة والاشخاص كلها مثل قائمة، وكذا الروائح وغيرها.

و آنچه در بیداری یا مابین النوم واليقظه دیده می شود نیز صور مثالی است. و نفس

۱. شست (ن).

۲. لا يتصور الانتهاء فيها (ن).

۳. حک. کربن ۲، ص ۲۳۹، س ۹ و ۱۰.

۴. حک. کربن ۲، ص ۲۴۰، س ۲.

۵. شیرازی، ص ۵۳۵، س ۱۱ و ۱۲.

۶. شیرازی، ص ۵۳۵، س ۱۲.

۷. مابری النائم (ن).

۸. ابحار (ن).

۹. حک. کربن ۲، ص ۲۴۰، س ۴ الی ۱۰.

ناطقه به قوت باطنه ادراک آن صور می‌کند. و آن صور قائم به ذات مجرد از ماده است و مستغنی است از محل و مکان؛ زیرا که چیزی که محتاج است به محل مادی است و چون آن صور مثالی از ماده منزّه است بنا برآن بعد از تحصیل وقایع انزال نطفه در بدن جسمانی واقع می‌شود. لهذا در اخبار مذکور شده است که اهل بهشت به حوران وقایع خواهند کرد و اصلاً انزال نخواهند شد، زیرا که انزال نطفه از لوازم ماده است و ابدان مثالی از ماده منزّه است. و آنچه از اخبار و آثار معلوم می‌شود این است که نفس ناطقه در زمان تعلق به بدن جسمانی، به بدن مثالی نیز متعلق است. و در وقت هوشیاری و بیداری که به جسمانیات و حسابیات مشغول می‌باشد از ادراک آن به حواس بدن غافل [است] و چون حواس این بدن معطل می‌شود حواس آن بدن ادراک موجودات آن عالم می‌کند. و بعد از توجه به این عالم بعضی اوقات آنچه آنجا دیده است بعینه به یاد می‌ماند و بعضی اوقات مثل و ضد و شبه آن [به یاد می‌ماند]؛ و بعضی اوقات اصلاً به یاد نمی‌ماند؛ و بعد از فنای این بدن جسمانی، که این شخص، متوسط در فضیلت و از اصحاب یمین باشد به همان صورت یا الطف از آن محشور می‌گردد؛ و اگر شقی باشد به صور حیوانات منتکسة الرؤس محشور می‌شود و آن صورت از تفرق نفس بیرون می‌شود؛ ولیکن در عالم مثال موجود می‌ماند ابداً. و اگر [از] سعاد و کاملان باشد به عالم نور انتقال می‌کند و از عالم صورت بالکلیه تعلق و تفرق او منقطع می‌شود. این است آنچه این ضعیف از اخبار و آثار و کلام حکما دریافته است، والله عالم بالصواب.

قوله: و كما أنَّ النَّائِمَ و نحوه اذا انتبه فارق العالم المثاليّ دون حركة ولم يجدّه على جهة منه، فكذا من مات عن هذا العالم يشاهد عالم النور دون حركة.^۱
یعنی و چنانچه نائم و نحو او که متخیل است، ادراک می‌کند صور مثالی را، و بعد از متنبه شدن دفعة از آن عالم مفارقت می‌کند و نمی‌داند که آنچه می‌دیدم در کدام جهت بود، همچنین کاملان و متوسطان علی درجاتهم—که مشاهده عالم نور می‌کند—بعد از رجوع به عالم حس از آن عالم جدا می‌شوند بدون حرکت و نمی‌دانند که آنچه می‌دیدیم در کدام جهت بوده است؛ زیرا که جهات از لوازم اجسام است ولیکن کاملین مشاهده عالم نور محض می‌کنند و متوسطین مشاهده عالم نور مثالی علی طبقاته.

قوله: وللافلاك أصوات غير معللة بما عندنا، فإنا بينا أنَّ الصَّوت غير مَوْجِ الهواء، غاية ما في الباب أنَّ يقال هذا مشروط بهذا، فلا يلزم من اشتراط شيء [لامر] في موضع أنَّ يكون شرطاً لمثله. و كما أنَّ الأمر الكليّ [[كالحرارة مثلاً]]* يجوز أنَّ يكون له علل كثيرة

۱. یا (ن).

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۴۱، س ۲، الی ۴.

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۴۱، س ۸: أنَّ يقال أنَّ الصَّوت ههنا مشروط بهذا.

۴. شیرازی، ص ۵۳۷، س ۱۲.

على سبيل البدل [[كالتأثر والشعاع والحركة]]^۱ 'جاز أن يكون له شرايط على سبيل البدل. وكما أن [ألوان] الكواكب لا تشتط [بما يشترط] به الألوان عندنا، فكذا أصواتها^۲.

قال الشارح: [[و هو مذهب القدماء... كهرمس و فيثاغورس و افلاطون و اشباههم من اساطين الحكمة]]^۳ و تفصيل این اجمال آنکه حکمای متأله بعد از خلع ابدان به افلاک عروج نموده اصوات افلاک را شنیده اند؛ و بعد از رجوع به ابدان از آن خبر داده اند. و قوله: «غير معللة بما عندنا» مشعر است به سوی رد مذهب مشائین. که سبب وجود صوت نزد مشائین تموج جسم سیال رطب است مانند آب و هوا که متشکل می شود به مقاطع حروف و منتهی می شود این تموج به هوای ساکن در صماخ، و واقع می شود بر جلد مفروش بر عصب مفروش بر سطح باطن صماخ؛ و این جلد مانند جلدی است که بر طبل کشیده شده باشد و چنانچه به سبب قرع صدا از طبل ظاهر می شود، همچنین به وصول این هوای متموج به آن جلد، قوت سامعه، که مترتب شده است در آن عصب — که مفروش است بر سطح باطن صماخ — ادراک می کند صوت را. و مراد از تموج حرکت آب و هوا نیست و مراد از تموج حرکت آب و هوا از مکان خود و انتقال نمودن از مکان دیگر نیست، بلکه مراد از تموج حالتی است که شبیه باشد به تموج آب در وقت وقوع شیء در وی؛ که در آن وقت احداث دایره می کند. چنانچه مشاهده شده است که اگر سنگ یا چوب یا چیزی^۴ در آب انداخته می شود، دایره در آب پیدا می شود. و چون سبب تموج منحصر است در قرع و قلع که به اساس علف و تفریق علف حاصل نمی شود، پس حاصل می شود، پس سبب وجود صوت منحصر است در قرع و قلع. و «عنف» از آن جهت قید کرده شده است که اگر پارچه را مثلاً بدون علف پاره نکنند اصلاً صوت حادث نمی شود. و تعریف کرده اند مشائین صوت را که کیفیتی است که ادراک نمی شود او را به حاسه سمع بالذات. و لفظ «بالذات» از آن جهت مذکور شده است تا احتراز شود [از] حروف، زیرا که حروف هستی است [که] عارض می شود صوت را و تمییز می کند یک صوت را از دیگر که مثل اوست در حدت و ثقل. و احتراز می شود از عوارض [ض] دیگر صوت مانند حدت و ثقل و خوش و ناخوش و امثال آن. این است خلاصه مذهب مشائین در باب صوت. و اشراقیان گفته اند که هوا من حیث أنه هوا قابل به شکل، به مقاطع حروف نیست، زیرا که هوا سریع-الالتیام و تشویش است. و مادی سبب تشویش می گردد و بلکه قابل به شکل مقاطع حروف هواسـت [که] به سبب غایب از ما — مانند بعضی از مجردات از عقول^۵ — ایجاد نمی کند

۱. شیرازی، ص ۵۳۷، س ۱۳.

۲. حکم. کرین ۲، ص ۲۴۱، س ۷، الی ص ۲۴۲، س ۱.

۳. شیرازی، ص ۵۳۷، س ۲ و ۳.

۴. چیزی که (ن).

۵. عقول که (ن).

تقطیعات را، و حفظ می کند حروف را در زمان. و گفته اند که اگر سبب وجود صوت منحصر در تموج جسم سیال رطب باشد باید که در وقت اضطراب و تشویش هوای قریب به اذن، اصلاً صوت مسموع نشود به سبب تشویش تموجات. و تالی باطل است زیرا که در شدت رنج و قوت، تموجات کلام شنیده می شود. و مصنف قدس سره در آخر «قسم اول» گفته است که^۱: صوت قابل تعریف نیست به شخصی که حاسه سمع اصلاً نداشته باشد، زیرا که مانند جمیع بسایط محسوسات، بدیهی التصور است نسبت به شخصی که حاسه سمع اصلاً نداشته باشد. و غرض از تعریف دانستن [است]، و [صوت] ممتنع التصور است نسبت به شخصی که حاسه سمع اصلاً نداشته باشد. و غرض از تعریف، دانستن حقیقت شیء است که منتهی شود به امر معلوم که محتاج به تعریف نباشد. و هیچ چیز اظهر و اجلی از محسوسات نیست. و بعد از این گفته است در آخر هم این فصل — که بیان کرده است حقیقت صوت را — «بل الصوت أمر بسیط صورته فی العقل كصورته فی الحس لا غیر، و حقیقته أنه صوت فقط.»^۲ و حق این است که انحصار سبب وجود صوت در تموج جسم سیال رطب ممنوع است، زیرا که از شرط بودن تموج جسم سیال رطب در وجود صوت، در عالم کون و فساد، لازم نمی آید که در عالم نیز شرط باشد. چه می تواند بود که در عالم مثال شرط وجود صوت چیز دیگر بوده باشد، چنانچه حرارت را اسباب است بر سیل تبدیل؛ مانند آتش و شعاع نیرو حرکت. همچنین می تواند بود که صوت را اسباب متعدده باشد بر سیل تبدیل، در عالم کون و فساد قرع با قلع بوده باشد، چنانچه مذکور شده است و در افلاک امر دیگر بوده باشد. و چنانچه در جو و کواکب چیزی که شرط الوان است و افلاک شرط نیست حسبوه و شرطاً، که الوان موقوف است بر وجود مزاج؛ همچنین در اصوات کواکب افلاک نیز قرع و قلع هوا شرط نیست. قال الشارح: [[والمشاؤون لما وجدوه شرطاً عندنا [حسبوه شرطاً] فی الافلاک فنفاوا عنها الاصوات لانتفاء شرطها ثمة و هو الهواء، و هو استقراء ناقص لا طائل تحته لجواز أن يكون للشيء الواحد اسباب و شرائط علی سبیل البدل.]]^۳ هذ کلامه رحمه الله. و سر در این باب این است که چون صوت امر کلی است، پس جایز است که علت بعضی افراد و غیر علت بعض دیگر باشد.

قوله: و ما یسمع المکشفون [[کالانبیاء^۴ والاولیاء]]^۵ من الاصوات الهائلة لا یجوز أن یقال أنه لتموج هواء فی دماغ... بل هو مثال الصوت و هو صوت؟

مؤید این معنی است که تموج هوا شرط نیست در وجود جمیع اصوات، زیرا که اصوات

۱. ر. ک. حک. کرین ۲، ص ۱۰۳، س ۱۰، الی ص ۱۰۵، س ۲.

۲. ر. ک. حک. کرین ۲، ص ۱۰۴، س ۱۶ و ۱۷.

۳. شیرازی، ص ۵۳۷، س ۱۸، الی ص ۵۳۸، س ۱.

۴. من الانبیاء (ن).

۵. شیرازی، ص ۵۳۸، س ۴.

۶. حک. کرین ۲، ص ۲۴۲، س ۱ الی ۳.

عظیمه [را] که اصلاً در این عالم حادث نشده است، اهل کشف در خلوات می‌شنوند. و اگر آن صوت از تموج هوا می‌بود، جمیع مردم که قوت سامعه ایشان صحیح بوده باشد آن را می‌شنیدند. و بسیار شده است که صاحب کشف در مجلس آوازی شنیده است که گویا عمارت بزرگ منهدم شده است و مردم دیگر اصلاً نشنیده‌اند. پس معلوم شد که از تموج هوا نبوده است و از اصوات این عالم نیست و الا دیگران هم [می‌] شنیدند. و مصنف در «مطارحات» گفته است که: «جمیع سالکان از اسم انبیاء سابق نیز از وجود این اصوات خبر داده‌اند و گفته‌اند که این اصوات در مقام جابرقا و جابرصا نیست بلکه در مقام هور قلیا است که از بلاد افلاک مثالی است. و فیثاغورس — که مدون علم موسیقی است — گفته است من بعد از خلع بدن به عالم افلاک عروج نموده به صفای جوهر نفس خود اصوات حرکات کواکب را شنیدم. و نعمات لذیذه ملیحه استماع نمودم. و بعد از رجوع به بدن، مناسب آن نعمات، ترتیب علم موسیقی کردم. و بعضی اوقات در ابتدای حال، سالک مبتدی، مابین النوم والیقظه و در حال نوم اصوات لطیفه و نعمان لذیذه در غایت لطافت استماع می‌کند که هرگز مثل آن در این عالم شنیده نشده است. و آن اصوات عالم مثال است، چنانچه مثال انسان انسان است همچنین مثال صوت صوت است. و آن اصوات صوت است و علی هذا القیاس جمیع اشیاء.

قوله: فسلام علی قوم صاروا [خیاری] سکاری فی شوق عالم‌النور و عشق و جلال نورالانوار... و فی ذلک عبرة لاولی الالباب.^۲

این عبارت مشعر است به این معنی که ادراک عالم نور و مثال بعد از کثرت شوق عالم نور و عشق مشاهده جمال و جلال نورالنور حاصل می‌شود. و متالیهن کاملین در حکمت نظریه و عملیه^۴ به سبب کثرت شوق و عشق عالم نور، استماع اصوات مثالیه و نعمات فلکیه [و] مشاهده صور ملیحه و قبیحه می‌نماید. و با وجود تعلقات بدنی، انواع امور عزیز ایشان را ظاهر می‌شود. و صاحب «اخوان الصفا» و بعضی از قدما گفته‌اند که این اصوات فلکیه از احتکاک بعضی به بعضی حاصل می‌شود.

قوله: وللافلک سمع غیر مشروط بالاذن،^۵ و بصر غیر مشروط بالعين.^۶ [[و هو غیر مشروط بشیء من الآلات کما هی عندنا [بها] لا مکان الاشراف]]^۷.

ضمیر «هو» راجع است به «کون» مقدر و حاصل کلام راجع می‌شود به این عبارت:

۱. ر. ت. مطارحات. تریب ۱، ص ۴۹۴، س ۵ الی ۱۵.

۲. نورالنور (ن).

۳. حک. تریب ۲، ص ۲۴۲، س ۵ الی ۷.

۴. علمیه (ن).

۵. بالانان (ن).

۶. حک. تریب ۲، ص ۲۴۲، س ۷ و ۸.

۷. تیرازی، ص ۵۳۹، س ۵ و ۶.

ای کون هذه الحواس في الافلاك غير مشروط بشيء من الآلات كما أنه مشروط عندنا بالآلات او بالوجود 'حواسها، در افلاك ظاهر است زیرا که اجرام افلاك ذوی النفوس است مانند اجرام و ابدان انسانیه. اما عدم اشتراط آلات بدنیه در افلاك بدان سبب است که اجرام افلاك، بدان سبب، اشرف است از اجرام انسانیه؛ و آلات بدنیه، اخس است از اجرام افلاك. پس اگر حواس افلاك مشروط به آلات بدنیه بوده باشد لازم می آید توقف اشرف بر اخس؛ و این باطل است؛ زیرا که علت اشرف است از معلول، چنانچه از مبحث امکان اشرف گذشت. قال الشارح: [[و متى كانت الافلاك ذوات انفس^۱ فهي ذوات حس، اعني [حس] السمع والبصر دون الذوق اذ لا اغتذاء لها ولا نمو^۲ وسكت عن الشم ولم يذكر حاله.]]^۳ قوله: و لاخوان التجريد مقام خاص فيه يقدرون على ايجاد مثل قائمة على أى صورة ارادوا... و هو ما يسمى مقام «کن»^۴.

مراد از «اخوان تجريد» کامل در حکمت نظریه و عملیه^۵ است یا کامل در عمل، که به ریاضات و مجاهدات، علم به حقایق اشیاء حاصل نموده باشد. و این مقام «کن» اعظم مقامات است و احیاء اموات از صاحب این مقام واقع می شود. چنانچه از بعضی انبیا و اولیا منقول است.

قوله: و من رأى ذلك المقام تیقن وجود عالم آخر غیر [عالم] البرازخ فیه المثل - المعلقة والملائكة المدبرة [یتخذ] لها طلسمات و مثل قائمة تنطق بها و تظهر بها. و قد جرت منها... اصوات عجيبة لا یقدر الخيال على محاكاتھا... فذلك صوت من المثل المعلق^۶.

یعنی شخصی که به مقام «کن» رسیده است او را به عیان و مشاهده ظاهر می شود وجود عالم مقداری دیگر غیر از عالم برزخ، که در آن عالم مثل معلقه است قایم به ذات؛ و ملائکه مدبره است، و آن ملائکه را طلسمات جسمانیه جمادیه است در عالم اجسام؛ و صور مثالیه است در عالم مثال؛ و آن صور مثالیه مطابق طلسمات جسمانیه جمادیه است؛ و ظاهر می شود آن مثل — به این طلسمات — از جهت کمال مناسبت که آن مثل [را] به مظاهر بعضی از عقول است؛ و آن اشخاص در بعضی از طلسمات جمادیه که از منسوبات اوست، بعضی اوقات ظاهر شده، به اهل دعوت سخن می کند. و بعضی اوقات اصوات عجیبه از اجسام جمادیه ظاهر می شود که خیال قدرت بر محاكات آن اصوات ندارد. و آن اصوات در وقت ظهور مثل ظاهر

۱. او با وجود (ن).

۲. النفس (ن).

۳. شیرازی، ص ۵۳۹، س ۱۱ الی ۱۳.

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۴۲، س ۱۰ و ۱۱.

۵. علمیه (ن).

۶. حک. کرین ۲، ص ۲۴۲، س ۱۱، الی ص ۲۴۳، س ۵.

می‌شود؛ چون مقرر است که این صوت از عالم اجسام نیست. پس ثابت شد که از عالم مثالی روحانی است. و ملخص کلام این است که چنانچه بعضی از مجردات را صور مثالیه است در عالم مثال، همچنین امثال آن صور جسمانیه نیز است در عالم اجسام. پس اگر شخصی خواهد که تسخیر یکی از مجردات نماید باید که یک صورت از آن صور را در عالم اجسام از سنگ یا چوب و امثال آن — در آن ساعت که کواکب منسوب به آن مخیر و مسعود باشند — موجود کرده و شرایط و اسباب دیگر — که در کتب مبسوطه مذکور شده است — مرتب ساخته، شروع در دعوت آن اسم، که این نور مجرد از منسویات اوست، بکند. و بعد از حصول شرایط در زمان معین که وضع فلکی آن وقت اقتضای ظهور او کرده باشد، آن نور مجرد در آن صورت جسمانیه ظهور نموده، اصوات غریبه ظاهر می‌کند. و این عالم طلسمات است، که حقیقت آن مجعلا مذکور خواهد شد، انشاء الله تعالی. و در «سر مکتوم» که کتابی است و می‌گویند که او از مصنفات امام فخرالدین رازی است، تسخیرات کواکب سبعه سیاره و دعوات اسماء و علم طلسمات را مفصلا بیان نموده است. اگر استاد عارف عالم یا مرشد کامل میسر شود و آن کتاب را در ملازمت او دیده شود، البته علم طلسمات و تسخیرات به احسن وجه حاصل می‌شود. و شیخ محمد غوث کوالیاری، که در ولایت هند مشهور است نیز کتب و رسائل درین علم نوشته است. ولیکن بدون وجود استاد و مرشد عمل نمودن بر آن رسائل خطای محض است. و البته منجر به ضلالت و جنون می‌شود، نعوذ بالله. و مقصود ازین مقدمات که به امر صاحب مقام «کن» احیای اموات می‌کند، آن مثل معلقه است. و بعضی اوقات در ابدان اموات ظهور می‌کند و متکلم به کلام می‌شود.

قوله: وکل من احتک [فی] السبّات الالهیه اذا صعد، لم یرجع حتّی یصعد من طبقه الی طبقه [من] الصّور الملیحه. فکلّمَا کان صعوده اتمّ، کانت مشاهدته لصوراً اصفی وألذّ، [[وهكذا یصعد... حتّی یصل الی اشرف الطبقات]]^۱ فیبرز بعد ذلک الی عالم النور، ثم یرزالی نور الانوار^۲.

«حتک» در لغت به معنی استحکام و قوت است و ملخص کلام این است که نفس قوی، که در حالت خمود قوی و تعطیل حواس — که کاملان را در بیداری و متوسطان را در مابین النوم والیقظه، واقع می‌شود — ترقی بکند به طبقات مثالیه، قطع می‌کند آن طبقات را به ترتیب و به هر طبقه از طبقات عالیّه که می‌رسد می‌بیند او را اشرف و اصفی از طبقه‌ای از طبقات عالیّه سافله؛ و صور آن طبقه را الملع و احسن از طبقه سافله می‌یابد. و بعد از وصول به طبقه اعلی، عالم مثال بروز می‌کند به عالم نور. و در آن عالم نیز از طبقه ادنی به اعلی

۱. لصورته (ن).

۲. شیرازی، ص ۵۴۰، س ۱۳ و ۱۴.

۳. حکم. کربن ۲، ص ۲۴۳، س ۵ الی ۸: نورالنور (ن).

ترقی کرده بروز می کند نزد نورالانوار، و این معراج سید کائنات و مقام آن حضرت است؛ و غایت ترقی و معراج سایر انبیا و اولیای امت سید کائنات به طبقه ای است که اسفل است از طبقه اعلیٰ. نور و بروز عند نورالنور بی حجاب بجز از آن حضرت انسان دیگر را میسر نیست، صلی الله علیه و آله و اصحابه اجمعین. و امام غزالی در کتاب «معجت» از کتب «احیای علوم» گفته است که تحقیق این است که پیغمبر صلی الله علیه و آله وسلم، در شب معراج حق تعالی را ندیده است؛ زیرا که با وجود تعلق به بدن، دیدن حق ممکن نیست^۱. و این معنی به شرح و بسط در آن کتاب بیان کرده است و بر این تقدیر بروز نورالنور با وجود بدن میسر نمی شده باشد، و بعد از فساد بدن این مقام مخصوص انسان کامل است. قال الشَّارح: «[[اعلم أنَّ طبقات عالم المثال، و إن کانت کثیرة... لکنها متناهية... منها شریفة نوریه، و هی طبقات الجنان التي یلتنزُّ بها السعداء من المتوسّطین، و هی ایضاً متفاوتة فی السَّرف و بعضها^۲ مظلمة کدرة و هی طبقات الجحیم التي تتألّم بها اهل النار و هی متفاوتة فی شدة الظلمة والوحشة، و بعضها دون ذلك، و الطبقة السافلة الشَّديدة [الظلمة] هی آخر الطبقات، و هی المصاقیة لأفق عالم الحسن یسکنها^۳ المجرسون من الانس و الجن... و کل طبقة یسکنها قوم لا یتناهی عددهم، إِمّا من الملائكة أو الجن و الشَّیاطین.]]»^۴ هذا کلامه رحمه الله. و از جمله اسباب صفا و شرافت طبقات جنان، یکی صفای مظاهر ایشان است که آن اجرام افلاک است و از جمله اسباب کدورت و ظلمت طبقات نیران، یکی ظلمت مظاهر ایشان است که آن طبقات جو فلك است. و اکثف طبقات مثالیه طبقه مثالیه است، که مشابه و مناسب عالم کون و فساد است. و ازین بیان ظاهر شد که اکثف جمیع عوالم عالم کون و فساد است و اسفل السافلین در حقیقت این عالم است، چنانچه حق تعالی فرموده است: «و لقد خلقنا الانسان فی أحسن تقویم. ثم رددناه اسفل السافلین.»^۵

قوله: و اعلم أنَّ کلَّ شیءٍ ممّا فی العالم العنصریّ مصور فی الفلك علی نحو ما وُجد

۱. غزالی، احیاء العلوم الدین، جلد ۴، کتاب معجت، بکوشش دکتر بدوی طبانه، چاپ بیروت، ص ۲۸۸ به بعد. نیز ر. ک. ص ۳۰۴ همان جلد، باورقی شماره ۱ (که در این خصوص مطالبی آورده است).

۲. ثلثه (ن).

۳. منها (ن).

۴. نهار (ن).

۵. یسلکها (ن).

۶. و یسلک فی کل الطبقة (ن).

۷. شیرازی، ص ۵۴۰، س ۱۸، الی ص ۵۴۱، س ۷.

۸. قرآن مجید، سوره ۹۵، آیه ۴ و ۵. قرآن مجید، سوره ۵۴، آیه ۵۲ و ۵۳.

هیئنا بجميع هیاته، وکلّ انسان [[و غیره]] منقوش مع جميع أحواله و حرکاته و سکناته ما وجد و ما سیوجد «و کلّ شیء فعلوه فی الزیر و کلّ صغیر و کبیر مستطر»^۱

استناد^۲ نمودن به این آیه شعر است به این معنی که آیه «قرآن» نیز مؤید این مطلوب است که صور جميع کائنات در اجرام افلاک مسطور است؛ و لهذا صیغه «جميع» مذکور شده است. قال الشّارح: [[و تلك النقوش موجودة فی سطوحها المحدبة و المقعرة علی التّناسب]]^۳ الطّبیعی [[و التّرتیب الموجود هیئنا، و لیست علی ما یحسّ بالبصر لشفیفا لافلاک، بل علی ما یلیق بأحوال الافلاک فما^۴ امکن نقشه فهو منقوش كصورة الانسان و الفیل و البعوضة و غیر-ها من الانواع و کذا شکله و مقداره... ما لا یمكن نقشها کالارایح^۵ و الطّغوم [و الالوان] و امثالها من الحركات و السکنات، فهي منقوشة علی وجه آخر... حول^۶ کلّ شخص مصور علی ما هو علیه من الصّغر و الکبر و النّشو [و النّمو] و التّوالد و التّناسل و غیره من أوّل نشوء الی آخر عمره و لهذا ما یرى الشّیء الواحد فی النّوم علی هیئات مختلفة و احوال^۷ شتی من اول امره الی آخر عهده بحسب الاوقات علی التّرتیب الزّمانی]]^۸ هذا کلامه رحمه اله. و چون ادراک افلاک به حس بصر ممکن نیست، پس ادراک نقوش و صور آن به طریق اولی ممکن نباشد. و این صور و نقوش در فلک به تفصیل مذکور موجود است. ولیکن در لطافت و کثافت مختلف است، زیرا که صور فلک اعظم الطّف است از جميع صور افلاک، و صور فلک قمر اکثف است از صور جميع افلاک و ما بینهما به همین قیاس است در لطافت و کثافت. و تحقیق سرام در این مقام این است که نفوس مدبره اجرام افلاک عالم اند به امور غیرمتناهیة ازلا و ابداً، چنانچه مذکور شده است. و صور آن معانی غیرمتناهی که معلوم نفوس افلاک است، در هر دور از ادوار عالم، در اجرام افلاک ظهور می کند. و بعد از انقضای دور اشباه و امثال آن صور در آن اجرام به همان ترتیب بروز می کند و هکذا الی ما لا نهاییه له. و حکمای متوغل مثاله، بعد از خلع بدن، این صور را در محدب و مقعر افلاک مشاهده نموده اند. و چون مانع ادراک آن صور و نقوش ابدان جسمانیة است، پس بعد از فنای ابدان هر شخص را جميع اعمال او، از اول عمر تا آخر، آنچه از او به عمل آمده است به تفصیل منکشف می شود. و اگر

۱. شیرازی، ص ۵۴۱، س ۱۱.

۲. حکم. کربن ۲، ص ۲۴۴، س ۱ الی ۴.

۳. اکناس (ن).

۴. شیرازی، ص ۵۴۱، س ۱۴ و ۱۵.

۵. الفلک و کلبا (ن).

۶. کالروایح (ن).

۷. و احوال (ن).

۸. و هکذا (ن).

۹. شیرازی، ص ۵۴۱، س ۱۵، الی ص ۵۴۲، س ۳.

اعمال حسنه را بیشتر می‌بیند مسرور و مبتهج^۱ می‌گردد و سرور موجب تمثیل به‌صور حسنه است. پس البته به‌صور ملیحه^۲ انسانیّه معوث شده، از لذات حسنه متلذذ می‌شود. و اگر اعمال سیئه را غالب می‌بیند مقبوض و محزون می‌شود، و حزن موجب تمثیل به‌صور قبیحه^۳ مؤلمه است. پس لابد به‌صور قبیحه محشور شده به‌قدر رسوخ هیأت ردیئه در درکات نیران معذب می‌باند. و قوله تعالی: «مالِهذا الكتاب لا يُغادر صغیره ولا کبیره الا احصیها»^۴ اشاره به این معنیست که مذکور شده. و از جمیع این کلمات ظاهر شد که انسان در جمیع حرکات و سکنات و افعال و اقوال که از وی صادر می‌شود، مجبور و مضطر است؛ زیرا که جمیع ثنائات در اجرام افلاک مسطور است، و تغیر و تبدیل آن ممتنع است، و در هر وقت آنچه در افلاک شده است ناچار واقع می‌شود. و اندر خبر است که سید کائنات صلوات الله وسلامه علیه وآله فرموده است که کتابی است به‌نزد حق تعالی که در وی سعدا و اشقیا را نام‌بنام نوشته‌اند و تغیر و تبدیل آن ممکن نیست و لهذا مقام رضا به‌قضا اعظم مقامات سالکان است؛ چه این حالت از غایت غلبه قوت عاقله — که آن را شارع علیه وآله السلام [به] لفظ ایمان تعبیر فرموده است — حاصل می‌شود. و گمان برده نشود که رضا به کفر و معصیت محمود باشد، چه اندر خبر است که «الرضا بالكفر کفر» بلکه باید من حیث انه کفر و معصیه به آن راضی نباشد و به من حیث اُنه قضاء الله راضی باشد، زیرا که حدیث قدسی ناطق به این معنی است که «من لم یرض بقضائی ولم یصبر علی بلائی ولم یشکر علی نعمائی فلیطلب ربّاً سوائی» و مولوی معنوی در «مثنوی» در این باب می‌فرماید:

راضی‌ام در کفر زان رو که قضاست نی ازین رو که نزاع و کفر ماست

و در این باب می‌فرماید که قضای کفر کفر نیست:

کفر از روی قضا خود کفر نیست	حق را کافر بخوان اینجا مایست
کفر جهل است و قضای کفر علم	هر دو کی یک باشد آخر علم و حلم
زشتی خط زشتی نقاش نیست	بلکه از وی زشت را بنمود نیست
قوت نقاش باید زآنکه او	هم تواند زشت کردن هم نکو ^۵

و از لفظ اضطرار که در افعال انسان مذکور شده است توهم کرده نشود که اراده و اختیار در انسان اصلاً نیست، چه این اعتقاد منجر به سقط می‌شود. بلکه حق این است که انسان راهگذر دغل اراده و اختیار است؛ و چون این اراده از مبادی عالیه بروی فایض می‌شود، مطابق این اراده از وی افعال صادر می‌گردد. پس این اراده و اختیار او نیست. و

۱. مبتهج (ن).

۲. قرآن مجید، سوره ۱۸، آیه ۴۹.

۳. مولوی، مثنوی، دفتر سوم، در باب توفیق میان دو حدیث که الرضا بالكفر کفر، و که من لم یرض بقضائی و لم یصبر علی بلائی فلیطلب ربّاً سوائی.

لهذا اهل سنت و جماعت گفته‌اند که افعال عباد مخلوق عباد است و به تولید فعل از فعل و طفره که ظاهر البطلان است قائل شده راه ضلالت پیموده‌اند. و این عدم اختیار انسان به طریقی که مذکور شده است، اصلاً مخالفت ندارد به شرایع الهیه؛ چنانچه نزد ارباب قلوب متکشف شده است. ولیکن از برای ادراک این معنی [و] امثال، عقلی و فہمی باید کہ از اکثر و ہمیات و رسمیات و حسیات نجات یافته استعداد ادراک معقولات محض حاصل نموده باشد. و چون اجتماع این ہر دو صفت در یک شخص لغایت قلیل است، پس عالم به علم الہی نیز در ہمہ وقت قلیل است. و از جهت غایت صعوبت علم الہی سقراط گفته است: «لا یعلم العلم الالہی الا کلّ ذکی صبور». زیرا کہ بر سبیل ندرت این ہر دو صفت در یک شخص یافتہ می‌شود. از جہتی ذکا حاصل می‌شود، از میل مزاج دماغ بہ حرارت؛ و صبر [حاصل می‌شود] از میل مزاج دماغ [بہ] برودت. پس ہر چند مزاج بہ اعتدال قریب تر باشد آن شخص ادراک علم الہی را مستعدتر خواہد بود؛ و اعتدال نادر.

قوله: و من البرہان علی وجود النفس و أنّها غیر جسمانیۃ أنّہا... قد یكون مظهرها المثال المعلق، و ہی تدرک ذاتہا فی الحالّین، فلیست أحدهما^۱.

و اگرچہ اثبات وجود نفس ناطقہ و تجرد او را بہ این مباحث چندان مناسبت نبودہ است، ولیکن بہ تقریب بیان «مثّل معلقہ» این دلیل بر این مطلوب ذکر کردہ است و این دلیل قناعی است زیرا کہ می‌تواند بود کہ غیر ہر دو بدن باشد و جسمانی بود.

قوله: و لنذكر ههنا من الذکر ما یدرک بہ المثل الحق و یستبصر بہ، و ہی من-الواردات^۲.

یعنی بعد ازین، در فصل دیگر کہ متصل است بہ این فصل، ذکر می‌کنم کیفیت سلوک طریق حق را، کہ موجب نجات نفس ناطقہ است از درکات نیران. و مراد از «مثّل حق» مثل نورانیہ است کہ سید کائنات از آن بہ حجب نورانیہ تعبیر فرمودہ است. و غرض از بیان این حجب در فصل آیندہ این است کہ سالک تا قطع جمیع عقبات و موانع نکند، بہ مرتبہ فنای محض کہ موجب مشاہدہ نور محض است، نمی‌رسد. و آن امور کہ در آن فصل مذکور خواہد شد از جملہ واردات الہیہ است کہ [بہ] سالکان طریق حق تعالی فایض می‌شود و از قطع ہر منزل منزل دیگر ظاہر می‌شود کہ صغیر از سابق است؛ چنانچہ حق تعالی می‌فرماید:

«والذین جاہدوا فینا لنہدینہم سبلنا»^۳

قوله: و لیطلب اسرارہا من الشخص القائم^۴ بالکتاب^۵.

[لکونہ عظیم الشان جلیل القدر لا یقوم بہ و بمعرفة الالکامل فی العلم والعمل الذی

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۴۴، س ۴ الی ۶.

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۴۴، س ۷ و ۸.

۳. قرآن مجید، سورہ ۲۹، آیہ ۶۹.

۴. العالم (ن).

۵. حک. کرین ۲، ص ۲۴۴، س ۸.

هو خليفة الله في ارضه أو بالكتاب الالهي الذي هو مجموع الموجودات اذ هو كتاب الله الاعظم و كل جوهر من الجواهر حرف من الحروف و كل عرض من الاعراض نقطة و اعراب لذلك الحرف و من اطلع على احد [هذ] ين الكتابين لا يخفى عليه اسرار هذه الواردات. [۱] هذا كلامه رحمه الله. و می تواند بود که مراد از «کتاب»، «قرآن مجید» باشد [که] شامل جمیع علوم معنوله و محسوسات است: «ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين». ۲
 قوله:

فصل ۲

در این فصل بیان می کند آن واردات را که به آن وعده داده بود. و آن مناهج علم و عمل سالکان است که نفس ناطقه را از عالم ظلمت و صورت بالکلیه نجات می دهد. اولاً بیان می کند واردات مشتمل بر مناهج عمل را؛ و ثانیاً وارد آخر گفته، واردات مشتمل بر مناهج علم و عمل را «ذکر المبین»؛ یعنی در عقول مجرده و نفوس فلیکه که عالم به علوم غیرمتناهی [است]، یا اجرام افلاک که جمیع کائنات در وی منقوش است.
 قوله: اَنَّ السَّائِرِينَ [[الهی الله و هم]] ۳ الذین یقرعون [ابواب] عرفات النور، مخلصین صابرين ۴.

یعنی سالکان طریق حق حقیقی قومی اند که به تحصیل علوم الهیه و اکتساب اخلاق مرضیه اشتغال نموده، از روی صبر و اخلاص عبادت می کنند. و اخلاص عبارت از این است که خالص باشد؛ که بی شایبه ریا بوده باشد؛ و اصلاً غیر ارتقای حق چیزی دیگر منظور نباشد. و صبر عبارت از ضبط نفس است از لذات و شهوات جسمانی، که زیاده از مقدار واجب باشند. و قهر نمودن قوت غضبیه است که از وسط تجاوز نتواند کرد؛ نه در طرف افراط نه تفریط. و چون بعضی از انوار مجرده عقلیه به اعتبار کثرت مناسبت به نور الانوار در احاطه معلومات و تجرد از جسمانیات و افاضه نور بر غیر فوق بعضی است، بنا بر آن مراتب عقلیه انوار مجرده را به «غرفه» تشبیه داده است و مراتب انوار جوهریه عقلیه مثل مراتب انوار عرضیه است. و چنانچه نور مشعل اکبر و اغلظ است از نور چراغ و نور شمع؛ و نور کواکب از نور جمیع مشعلها؛ و نور ماه از نور جمیع کواکب؛ و نور آفتاب از نور ماه؛ همچنین در انوار جوهریه عقلیه، در شدت و غلظت نور، مراتب، بسیار است. و اشرف جمیع انوار و اعلی و اشد نورانیت شمس الشمس

۱. شیرازی، ص ۵۴۲، س ۱۰ الی ۱۴.

۲. قرآن مجید، سوره ۶، آیه ۵۹.

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۴۴، س ۱۰.

۴. شیرازی، ص ۵۴۲، س ۱۶.

۵. حک. کرین ۲، ص ۲۴۴، س ۱۲، الی ص ۲۴۵، س ۱.

۶. نور شمع اکبر و اغلظ است از نور چراغ و نور مشعل (ن).

است. تعالیٰ عما يقولون الجاهلون «علواً کبیراً»^۱

قوله: أَلَا أَنْ اخوان البصيرة الذين التأسوا على التسبیح والتقدیس.^۲

امتیاز می‌دهد از جمله صابران و مخلصان، قومی را که بعد از حصول صبر و اخلاص متوغل باشند در عبادت [و] تسبیح لسانی مع حضور القلب و تطهیر معنوی — که عبارت از طهارت باطن است — از اخلاق ذمیمه.

قوله: عاکفین.^۳

حال است: أی فی حال کونهم عاکفین. یعنی ملازمت به عبادت الله تعالیٰ باللسان والقلب.

قوله: یخشعون.^۴

یعنی از روی خشوع که عبارت از عبادت است به حضور قلب و استدعای صراط مستقیم از حضرت و مآب مطلق نیاز و عجز قلبی. و قد قال الله تعالیٰ: «قد افلح المؤمنون الذین هم فی صلواتهم خاشعون.»^۵ و «خشوع» در لغت به معنی لرزیدن است. و چون غرض از وضع صلوة — که افضل و اشرف عبادات بدنی است — رفع و اصلاح خلق [و] تکبر است، پس صلوة بدون خشوع — که موجب رفع تکبر نشود — اصلاً در آخرت فایده نمی‌دهد؛ نعوذ بالله، از آن صلوة که موجب ازدیاد تکبر و غرور بوده باشد؛ چنانچه در اکثر عباد جاهل مشاهده می‌شود که به اندک عبادت که به جوارح می‌کنند چندان تکبر و غرور در دماغ ایشان قرار می‌گیرد که به شومی آن جمیع اعمال ایشان خبط می‌گردد. و نسأل من الله العظمة عن طرق الضلالات.

قوله: وهم قیام قانتون.^۶

یعنی عبادت می‌کند در حال قیام از روی خضوع؛ چه «قانتون» به معنی خاضعون است و خضوع فروتنی و اظهار عجز و نیاز است به جوارح و نسبت خضوع و خشوع عموم و خصوص من وجه است، زیرا که خشوع از اعمال قلب و خضوع از اعمال جوارح است پس اجتماع هر دو در بعضی محال و افتراق از یکدیگر ممکن است در بعض محال دیگر، چنانچه ظاهر است نزد اهل بصیرت.

قوله: یدکرون ناظم الطبقات فی العالمین.^۷

یعنی ذکر می‌کند خالق عالمیان را، که او «ناظم طبقات» عالم اجسام و عالم انوار

۱. ر. ک. قرآن مجید، سورة ۱۷، آیه ۴۳.

۲. حک. کربن ۲، ص ۲۴۵، س ۳.

۳. حک. کربن ۲، ص ۲۴۵، س ۳.

۴. حک. کربن ۲، ص ۲۴۵، س ۳.

۵. قرآن مجید، سورة ۲۳، آیه ۱ و ۲.

۶. حک. کربن ۲، ص ۲۴۵، س ۴.

۷. حک. کربن ۲، ص ۲۴۵، س ۴.

مجرده است، زیرا که علت اولی است.

قوله: وهم عن ابناء الظلمات یجتنبون^۱.

یعنی عبادت را تسبیح و تقدیس می‌کند در حال اجتناب از اختلاط به خلاق. چه خشوع بدون اختیار عزلت و خلوت در مبادی احوال متغیر است. چنانچه مولوی معنوی در مثنوی می‌فرماید:

قصر چه بگزید هر کو عاقل است زانکه در خلوت صفاهای دل است
ظلمت چه به که ظلمتهای خلق سرنبرد آن کس که گیر پای خلق^۲
[قوله]: قاموا فی هیاکل القربات^۳.

[مراد از «هیاکل القربات» یا مسجد است و صومعه و امثال آن که محل عبادت است؛ و یا ابدان جسمانی ظلمانیه است که وسیله عبادت روحانی و نفسانی است.]^۴
قوله: یتنسون فک الاسیر^۵.

یعنی در آن حال که این عباد در لیالی مظلمه و مجال عباد از روی خشوع [و] خضوع از درگاه «واهب النعم» التماس می‌کند خلاصی نفس ناطقه را، که سکنای جسمانی است.
قوله: ویقتبسون النور من مظهره^۶.

یعنی اخذ می‌کند آن عباد مخلص صاحب باطن، نور علم را از بحر المعانی و الحقایق، که منبع نور و معدن علم است؛ زیرا که به سبب صفای باطن، حقایق اشیا به قدر استعداد نفس عباد مخلص، ظاهر می‌شود؛ به شرط توغل در تاله و اجتناب و تنزه از جمیع ماسوای حق.
قوله: اولئك الذین اقتدوا بالصّافین عند الله الاقربین^۷.

یعنی آن اخوان بصیرت که همگی همت ایشان مقصور است بر عبادت الله تعالی و تسبیح و تقدیس او به دل و زبان، و ملازمت می‌نمایند بر عبادت و ذکر اسماء الهی به تفصیل مذکور، قومی‌اند که اقتدا نموده‌اند به ملائکه مقدسه که مقربان درگاه الهی‌اند در مراتب عقلیه. و چون نفوس این طایفه را کمال مناسبت به عالم نور حاصل شده است، پس بعد از فنای ابدان، البته از صور ظلمانیه خلاص شده به عالم نور انتقال می‌کند.

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۴۵، س ۴ و ۵.

۲. مولوی، مثنوی، دفتر اول: داستان پرسیدن شیر از سب پای واپس کشیدن خرگوش را.

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۴۵، س ۵: الظلمات (ن).

۴. اقتباس از شیرازی، ص ۵۴۳، س ۱۷ و ۱۸: هیاکل الظلمات (ن). احیاناً ابهام در کار برد «هیاکل الظلمات» در نسخه، بیشتر مناسب با مطلب است. (م).

۵. حک. کرین ۲، ص ۲۴۵، س ۶: فلك الانیر (ن).

۶. حک. کرین ۲، ص ۲۴۵، س ۶.

۷. حک. کرین ۲، ص ۲۴۵، س ۶ و ۷.

قوله: سَبَّحُوا^۱ الله الذي جعل الشمس وسيلة والنيرين خليفة والحواری حملة في قرب الله^۲.
یعنی آن طایفه عباد که موصوف به صفات مذکوراند، ذکر می کنند خداوندی را که
شمس را وسیله افاضه نور و آثار خارجیّه عالم کون و فساد ساخته؛ و شمس و قمر را خلیفه این
عالم گردانیده است. زیرا که وجود نیرین در جمیع کائنات عموماً، [و] در امور اکل و مشارب
حیوان خصوصاً دخل عظیم دارند. و خمسّه متحیره را که خادمان نیرین اند بردارنده سالک
گردانیده به جانب حق. یعنی چون از آثار این کواکب اسباب نجات نفس ناطقه از عوایق
جسمانیه مهیا می شود، پس گویا این کواکب سالک را برداشته به حق می رساند. این است
خلاصه کلام مصنف. و غرض از ذکر این عبارت بیان بزرگی و عظمت حق جل و علی است؛ و
ایضاً این اشارت است به این معنی که تعظیم انوار نیز داخل در عبادت حق است؛ ولیکن
به طریقی تعظیم باید کرد که مخالف شریعت الهیه نبوده باشد. و اما سجده کردن و تعظیم
انسان به افراط نمودن از جهل است.

قوله: ویتعمون^۳.

عطف است بر سَبَّحُوا. یعنی بعد از تسبیح و وصول تقرب حق از اشراقات و انوار عقلیه
ابداً متلذذ می باشند.

قوله: فیتمعون^۴ [[علی غیرهم]]^۵.

یعنی از آن نفوس کاملان که به آن مراتب عقلیه عروج نموده اند، انوار و اشراقات بر
نفوس ناقصان فایض می شود. و ازین عبارت معلوم شد که توجه به مرشد و استاد کامل در حال
حیات و ممات او نافع است. و توسل به ارواح اولیا و علمای متورع^۶ نیز مفید است، البته.

قوله: و لولا اولو عزیمة... تطهرون الباقيات لجوار الله... لقدفت السموت و بالا علی -

الارض^۷.

یعنی اگر انبیا و مؤیدین و علمای متورع و ائمه هدی و حکمای متأله هادی در
عالم نمی بودند و تطهیر قلوب ناقصین از ادناس اخلاق ردیئه نمی نمودند^۸، به شومی بواطن

۱. یسبحون (ن).

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۴۵، س ۷، الی ص ۲۴۶، س ۱.

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۴۶، س ۱.

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۴۶، س ۱.

۵. شیرازی، ص ۵۴۴، س ۸.

۶. متورع (ن).

۷. حک. کرین ۲، ص ۲۴۷، س ۱ و ۲.

۸. نمی بودند (ن).

خبیثه و اشقیاء، از آسمان بلاها و عذابها بر زمین نازل می‌شد؛ و جمیع خلائق هلاک می‌شدند. و قوله «لجوار الله» متعلق است به «یطهرون»؛ یعنی بواطن ایشان را طهارت می‌دیدند تا شایسته درگاه الهی شوند.

قوله: فبعث الله النبیین... ليعبدوه، ففریق عبدوا الله علی نسک [و تقربوا]. و فریق زاغوا عن الحق مبعدین^۱.

یعنی فلذلك بعث الله الانبیاء ليعبدوا الناس من الکاملین والنّاقصین والمتوسّطین لله الواحد القهار الذی لیس فی الوجود اله غیره. کما قال الله تعالی: «و ما خلقت الجنّ والانس الا ليعبدون»^۲ و مراد از عبادت، عبادت نفسانی است که آن را معرفت و ایمان می‌گویند؛ زیرا که عمل به جوارح بدون نور ایمان خبط است. و لهذا نجات صاحب جهل مرکب از درکات نیران ممکن نیست و اصحاب زوایل قوت شهوی و غضبی را، بعد از ادوار، نجات میسر می‌شود و بعد از بعثت انبیا، بعضی مردم — که در ازل به سعادت ایشان حکم شده بود — از روی صدق و اخلاص متابعت انبیا نموده از جمیع موهومات و حسیات نجات یافتند. و از جمله فایزان به مطلوب و واصلان به حق حقیقی، به مطلب اعلی و مقصد اقصی رسیدند. و بعضی که در ازل به شقاوت ایشان حکم شده بود، از راه حق میل نموده، اطاعت اوامر و احکام انبیا نکردند و از درگاه بعید افتادند.

[قوله]: فاما الذین عبدوه خاضعین، فیسرفعهم الله علی مشهد الضیاء. فیدخلون فی صفوف العزّة، و یقدسهم [الله] بطهارته، فاذا هم عند الله فی النعیم دائمون. و اما الزائغون، فیلقی علیهم الذل [والمسکنة]]^۳ و هم علی الرؤس تحت حجاب الظلمات ناکسون^۴.

یعنی مردمی که عبادت حق تعالی کردند از روی خضوع، یعنی جمیع ارکان عبادت را به عمل آوردند، رفع نمود حق سبحانه ایشان را به مدارج عالیّه؛ و درآمدند ایشان در صفوف ملائکه مقدسه. و پاک کرد ایشان را حق تعالی از جمیع اخلاق ذمیمه و از درگاه واهب. النعم دائماً بر ایشان نعمتهای عقلی معنوی فایض می‌شود. و طایفه‌ای که از طریق حق مایل شده راه ضلالت پیموده‌اند، رسیده است به ایشان خواری در دنیا و آخرت، کما قال الله تعالی: «و ضربت علیهم الذلّة والمسکنة»^۵ و آن قوم سرنگون شده مایل ظلمات شده‌اند؛ و بعد از فانی ابدان به صور حیوانات منتکسة الرؤس مبعوث می‌شوند. کما قال الله تعالی: «و لوتری اذ

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۴۷، س ۳ و ۴.

۲. قرآن مجید، سوره ۵۱، آیه ۵۶.

۳. شیرازی، ص ۵۴۵، س ۱۱.

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۴۷، س ۴ الی ۷.

۵. قرآن مجید، سوره ۲، آیه ۶۱.

فصل وارد آخر^۲.

چون از بیان واردات مشتمل بر مناهج عملیه فارغ شد، شروع کرد در بیان واردات مشتمل بر مناهج علمیه و عملیه.

قوله: عهدالله الى القرون أن^۳ يجيبواالدّاعی و يعتزلوا... من الاحزاب قبل أن یتقلهم^۴ غاشية يوم القيامة.^۵

مراد از «داعی» نبی و امام است و مراد از «احزاب» جنود شیطان است که عبارت از خواهش لذات جسمانیه است. و مراد از «قیامة» [قیامت] صغری است که عبارت از وقت انفصال روح است از قالب. و ملخص کلام این است که حق تعالی عهد گرفته است از نفوس انسانی، در روز ازل، که متابعت اقوال انبیا نموده، از اتباع هوا دست بدارند. کما قال الله تعالی: «واذ اخذ ربك من بنی آدم [من] ظهورهم ذرّبتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی شهدنا أن تقولوا يوم القيامة انا کنا عن هذا غافلين.»^۶ و قال عزوجل: «الم اعهد الیکم یا بنی آدم أن لا تعبدواالشیطان»^۷ الآية. و چون عذاب در آخرت به قدر تعلق به دنیا است، به قدر حصول لذات جسمانیه است. بنا بر آن اعتدال «احزاب» شیطان از جمله شرایط بزرگ طریق حق است.

قوله: وکم من قرن عصوا رسالات ربهم. فأخذهم قهره بطمس ادبارهم، فانقلبوا الى مصرع السّواء... و یتمتّون الرجعی.^۸

یعنی و خلق کثیر از قرون ماضیه و اسم سابقه عصیان امر حق تعالی نموده تکذیب کردند انبیا را و به شومی کفر و معصیت به قهر الهی گرفتار شدند. و آثار ایشان از عالم برافتاد. و برگشتند باقبیح وجود، یعنی معاد ایشان به صور کریهه واقع شد. و چون آن صور قبیحه کریهه را مشاهده نمودند سمتی رجوع به دنیا کردند تا شاید تلافی آن اعمال سابقه توانند کرد.

۱. قرآن مجید، سوره ۳۲، آیه ۱۲.

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۴۸، س ۶. کرین، عنوان [فصل] را اضافه کرده است.

۳. الی (ن).

۴. نعشهم (ن).

۵. حک. کرین ۲، ص ۲۴۸، س ۷ و ۸.

۶. قرآن مجید، سوره ۷، آیه ۱۷۲.

۷. قرآن مجید، سوره ۳۶، آیه ۶۰.

۸. حک. کرین ۲، ص ۲۴۸، س ۸ الی ۱۰.

قوله: وحرام فی الرقیم الاول عود الفاجرین الی الاوطان^۱.

یعنی در عقل اول مرقوم شده است که عود فاجران و کفار به ابدان انسانیّه محال است. پس این تمنی بی فایده است. و ازین عبارت توهم کرده نشود که عود مطیعان به ابدان انسانیّه ممکن باشد، زیرا که عود جمیع نفوس به صور انسانیّه این عالم ممّتنع است و غرض از ذکر «فاجران» بیان طمع محال است؛ یعنی ابداً در آتش این آرزو خواهند سوخت، به خلاف مطیعان که اصلاً از وی رجوع نخواهند کرد و الیه الاشارة بقوله علیه وآله السّلام: «الدّنيا سجن المؤمن وجنة الکافر». و از جمله نیران روحانی یکی نار شرم و تشویر است که به آن اشاره شده است و دویم نار فراق لذات جسمانیّه و سیوم نار حجاب ارتقای حق حقیقی است.

قوله: ظنّ الذّین اقترفوا الخطیئات ان تنالهم رحمة افق المجد دون أن يأخذوا سفراته

بجد^۲.

یعنی بعضی اوقات از فاجران گمان برده اند که باوجود آلائش به گناه، بدون توبه از جمیع معاصی، نجات از درکات نیران ممکن است. و این خیال محال است، زیرا که [به] براهین کثیره ثابت شده است که تا از جمیع معاصی توبه نکند و بر جمیع اواصر الهی از روی جد و جهد عمل نکند، نجات ممکن نیست. کما قال النبی علیه وآله السّلام: «الاحق من اتبع نفسه هواها و تمنى عن الله». پس متابعت هوا و خواهش خود برخلاف شریعت [و] موجب تعذیب در درکات نیران است. و مراد از «سفر» کتب منزلّه الهی است. و اگرچه جمیع انبیا خلائق را به تهذیب قوت نظری و عملی دھوت می کنند ولیکن چون به اقتضای ادوار و اوضاع فلکی افهام اشخاص هر قرن، اقتضای قانون و ضابطه می کنند که اهل آن قرن را بدون اختیار آن ضابطه، سلوک به صراط مستقیم محال است، و لهذا عبادت شرایع به اعتبار جوارح مختلف است، و به اعتبار عقیده متحد. و ادراک جمیع اسرار اعمال جوارح که صاحب شریعت به وحی و الهام ربّانی وضع نموده است، فوق طاقت اکثر افراد انسانی است. پس بر هر شخص عاقل و بالغ که از وجود نبی خبر داشته باشد، لازم است که بر جمیع احکام او از روی صدق و اخلاص عمل نماید و الا قوت نظری و عملی او تهذیب نخواهد یافت. و بعد از فنای قالب به جهل مرکب که آن را کفر نیز می گویند، ابداً مبتلا خواهد بود، نعوذ بالله منه.

قوله: والذین یطوفون عندالباب، و یخافون حول الله، والمصلکون فی الدّیجور، والصابّاء برون فی المناسک... والسائرین فی الارض و ارواحهم معلقة بالمحلّ^۳ الاعلی، و اصحاب السکینه الکبری، سیجدون من الله البشری بالخلاص^۴.

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۴۸، س ۱۰ و ۱۱.

۲. حک. کربن ۲، ص ۲۴۸، س ۱۱ و ۱۲.

۳. جهل (ن).

۴. بالملاء (ن).

۵. حک. کربن ۲، ص ۲۴۹، س ۶، الی ص ۲۵۰، س ۱.

یعنی طایفه‌ای که علم نافع و عمل صالح حاصل می‌کنند و از حق تعالی خائف بوده، پناه به حول وقت او می‌کنند و در لیالی مظلمه نماز می‌گذارند و مناجات می‌کنند و در عبادت فریضه و مستویه صبر می‌کنند؛ و قومی که در این عالم به قالب جسمانی سیر می‌کنند و ارواح ایشان همواره در مشاهده جمال ملکوت الهی مستغرق است؛ و فرقه‌ای که به سبب کثرت ورود انوار بارقه و لامعه به اطمینان تمام به عبادت حق مشغول اند؛ ایشان را از حق تعالی بشارت شده به خلاصی از عالم جسمانی و تعلقات بدنی.

قوله: وَقَعَ اللَّهُ فِي السَّفَرِ وَ قَضَىٰ إِلَى الرُّوحِ الْأَمِينِ أَنَّهُ لِيَجِيبَ دَعْوَةَ كُلِّ [مَغْلُوبٍ بِالظُّلَمَةِ وَ كُلِّ] ذِي نِظَافَةٍ يَطْلُبُ التَّظْلِيمَ لِرَضَىٰ اللَّهِ.^۱

یعنی توقیع کرده است حق تعالی در الواح عالیّه و حکم کرده است به عقل مؤثر در نوع انسان— که او را ربّ نوع و روح القدس و روح الامین و جبرئیل می‌گویند— که اجابت بکند دعای نفس مبتلای عوایق جسمانی را که از برای نجات از عالم ظلمت مسألت نماید؛ و دعای نفس اشرف را که خالص الله تعالی از برای نجات نفس دیگر از زندان حسیات التماس بکند. و ملخص کلام این است که اگر شخصی از روی خشوع و خضوع نجات خود را از عالم ظلمت از درگاه الهی طلب بکند، البته به خیر اجابت مقرون می‌شود. و اجابت را به ربّ نوع از آن جهت نسبت کرده است که او از فیوض از ربّ نوع به نفس انسانی، بی‌توسط نفس و عقل دیگر فایض می‌شود. و ایضاً اگر مرشد صاحب باطن که از اکثر و همیات و حسیات مبرا و معرا شده باشد، طلب مغفرت یکی از مریدان بکند، البته مستجاب می‌شود؛ به سبب کمال مناسبت نفس مرشد به ربّ نوع. و سرّ این سخن این است که نور بر قالب انسانیه از جهت کمال مناسبت، که در اصل فطرت به انوار قاهره دارد به هر چیزی که از روی جد و جهد متوجه می‌شود و سعی در آن می‌کند البته آن امر حاصل می‌شود. قوله تعالی: «ادعونی استجب لکم»^۲ اشاره به این معنی است که اگر شخصی نجات از عوایق حسیه را از درگاه الهی طلب بکند و جمیع اوامر الهی را به عمل آورده، از جمیع معاصی اجتناب بکند، البته به مطلوب می‌رسد. چنانچه مولوی [فرماید]:

لنگ و لوک و خفته شکل و بی ادب	سوی او می‌غیژ و او را می‌طلب
گه به گفت و گه به خاموشی و گه	پوی کردن گیر سوی بوی شه.
دائماً اندر طلب زن تو دو دست	کین طلب در راه حق مانع کش است

۱. قضی الله (ن).

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۵۰، س ۳ و ۲.

۳. قرآن مجید، سوره ۴۰، آیه ۶۰.

این طلب کاری مبارک جنبش است
و این طلب در راه حق مانع کش است^۱
قوله:

فصل

[قوله]: ولنرجع الى المقصود الذى كنّا بسبيله من العلم^۳.

در این فصل بیان می کند اسباب خوارق عادات که از انبیا و اولیا و از غیر ایشان صادر می شود. و درین فصل بیان می کند واردات علمیه را که برهان حقیقی و یقینی است بر ظهور خوارق عادات.

قوله: فاعلم أنّ النفوس^۴ اذا دامت عليها الاشراقات [العلویة]، يطيعها مادة العالم^۵.

[چون جمیع نفوس را در اصل فطرت به مبادی عالیه مناسبت تمام است، و بدن از عناصر است، چنانچه انوار مجردة عقلیه مؤثر است در این عالم عنصری؛ همچنین نفس نیز مؤثر است در بدن که از عالم عناصر است. و چنانچه جمیع نفوس مؤثر در ابدان است، همچنین بعضی از نفوس که به ورود اشراقات کثیره نوریه کمال مناسبت به مبادی عالیه پیدا کرده است، در بدن جسمانیة دیگر که غیر قالب او باشد نیز اثر می کند. و چنانچه از تمثیل، صورت معشوق در خیال حادث می شود، در بدن مزاج خاص که موجب وجود رنج است از ماده رطبه در بدن [حادث می شود]. و آن رنج پیدا می شود در عضوی معین که آلت شهوی است و به سبب آن رنج استعداد مباشرت در آن عضو حادث می شود. همچنین حادث می شود از کثرت میل و توجه نفس منور به اشراقات نوریه در عالم عناصر، تحریک و تسکین و تکشف و تخلخل^۶. و ازین تحریک اشباه او حاصل می شود. جمیع کائنات جو و زلازل و عیون و امثال آن، یعنی اگر نفس همت در وجود و جودت یکی ازین امور صرف بکند به سبب کمال مناسبت او به مبادی عالیه، البته آن امر حادث می شود. و علی هذا القیاس اگر به وجود یا عدم شیء متوجه می شود آن نیز به وقوع می آید.]^۷

قوله: و يسمع دعاءها فى العالم الاعلى، و يكون فى القضاء السابق مقدراً^۸ أنّ دعاء

[شخص] يكون سبباً لاجابة فى شیء کذا^۹.

۱. مولوی، مثنوی، دفتر سوم، حکایت مارگری که از دهای افسرده را مرده پنداشت و در رسن ها پیچیده به بغداد آورد.

۲. فی (ن).

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۵۲، س ۴ الی ۶.

۴. النفس (ن).

۵. حک. کرین ۲، ص ۲۵۲، س ۶ و ۷.

۶. تخلخل (ن).

۷. اقتباس از شیرازی، ص ۵۵۱، س ۱ الی ۱۳.

۸. مصورا (ن).

۹. حک. کرین ۲، ص ۲۵۲، س ۷ الی ۹.

و چون [در] لوح محفوظ ثبت شده است که دعا و خواهش زید، مثلاً، امر فلانی را، از جمله اجزاء علت تامه وقوع و حدوث آن امر است، پس بعد از وجود جمیع اجزاء علت تامه، ناچار معلوم بوجود می‌شود. و ازین بیان منکشف می‌شود سرّ امر حق تعالی جمیع عباد را به دعا و مناجات. چه بعضی دعاها از اجزای علت تامه وقوع بعضی امور است، چنانچه استعداد ماده و اوضاع افلاک از جمله اجزای علت تامه [است]. و شیخ کامل معی الدین ابن عربی در «فصوص» می‌فرماید: «السائلون صنفان، بعثه علی السؤل الاستعجال الطبیعی فان الانسان خلق عجولاً. والصنف الآخر بعثه علی السؤل: لما علم أنّ ثمّ اموراً عند الله قد سبق العلم بأنّها لا تنال الا بعد السؤل. فيقول: فلعلّ ما نسأله [فيه] سبحانه يكون من هذا القبيل. فسؤل احتیاط لما هو الامر عليه من الامكان، وهو لا يعلم ما فی علم الله ولا يعطيه استعداد [ه] فی القبول، لانه من اغمض المعلومات.»^۱ هذا كلامه قدس سره و روح روحه. و مولانا عبدالرحمن جامی در شرح این کلمات می‌فرماید: یعنی سائلان حاجات دو قسم اند. قسمی را استعجال طبیعی که در ایشان مرکز است باعث می‌شود ایشان را تا پیش از وقت سئوال کنند و از سرالامور مرهونه به اوقات خبر ندارند. و قسمی دیگر دانسته‌اند که درخزاین حق از برای این قوم خیری مدخر است نه بیخواست به‌ظهور نمی‌آید. و بود که این خواست از جمله مدخر باشد. این علم باعث ایشان می‌شود به‌سؤال و این را سؤال به احتیاط گویند، زیرا که طرفی وجود و عدم او مساوی است. که اگر او را استعداد قبول آن بود موجود گردد والا فلا. و دانستن باقی علم الله، وقوف بر آن در هر زمان معین از مشکل‌ترین معلومات اهل کشف است. تا اینجا کلام مولانا جامی است رحمه الله. و از این عبارات معلوم شده که خواهش بعضی نفوس از برای امور از اجزای علت تامه حدوث آن امور است. و اما سائل صنف ثانی جمله عارفان است. زیرا که سؤال او را روی علم است به‌سرالامور مرهونه به اوقات.

قوله: والنور السّانح من [العالم] الاعلی هو اكسير القدرة والعلم، فبطیعه العالم^۲ [[طاعته]]^۳.

یعنی نور فایض از نور الانوار بر نفوس مرتاضان و کاملان، موجب حصول قدرت تام و علم کامل است آن نفوس را. و به سبب حصول آن نور در نور اسفهد انسیه، جمیع عناصر مطیع او می‌شود.

۱. السامنون (ن).

۲. الثاني (ن).

۳. امر (ن).

۴. ابن عربی، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلا عفی، ص ۵۹، س ۴ الی ۹.

۵. حکم. کرین ۲، ص ۲۵۲، س ۹ و ۱۰.

۶. شیرازی، ص ۵۵۱، س ۱۸.

قوله: والنفوس المجردة يتقرر^۱ فيها مثال^۲ من نورالله، و يتمكن فيها نور خلاق^۳.

یعنی در نفوس کامل در علم و عمل ظاهر می شود مثال نور الهی که موجب حصول قدرت ایجاد اشیا است. و آن نور متمکن می شود در آن نفوس و بعد از تمکن آن نور قدرت خلق در آن نفوس حاصل می شود. و شیخ ابوعلی سینا در «اشارات» گفته است که موجب وجود امور غریبه در عالم کون و فساد یکی از سه چیز است: یا تأثیر نفس است، چنانچه مصنف بیان فرموده است؛ یا خواص اجسام عنصر است، مانند جذب مقناطیس آهن را؛ یا مجموع آثار سماوی به انضمام امراضی است. و معجزات و سحر و کرامات و اصابت عین از اثر نفس است و نیز نجات از خواص اجسام عنصریه است. و طلسمات از مجموع آثار سماوی به انضمام امراضی است. و جمیع خوارق عادات ازین خارج نیست. و فرق میان معجزه و کرامت و سحر این است که معجزه مقرون به دعوی نبوت است و کرامات بدون غرضی از اغراض دنیوی صادر می شود و سحر مقرون به غرض دنیوی است. و اما اصابت عین از شرارت ذاتی نفس است که موجب افساد شیء می شود.

قوله: و اخوان التجريد يشرق عليهم أنوار ولها أصناف^۴.

[یعنی بر مرتاضین و مجاهدین که از اکثر کدورات جسمانیه طهارت داده اند، انوار الهی فایض می شود. و انوار را اصناف است: بعضی بر مبتدیان و بعضی بر متوسطین و بعضی بر منتهیان فایض می شود. و ضبط انوار از جهت کم و کیف ممکن نیست ولیکن بر مبتدیان انوار لذیذه نورانیه که مانند برق سریع الزوال است فایض می شود و آن را طوالع و بوارق می گویند. و چون از مرتبه ابتدا به توسط می رسند، انوار لذیذه که مدت مدید اثر باقی می ماند ظاهر می شود. و آن را لوامع می گویند. بعضی اوقات از اجساد سالکان بخارات به دماغ عروج می کند و آنچنان معلوم می شود که گویا از بدن جدا می شود نفس. و قلق و اضطراب نیز در اوایل مراتب توسط ظاهر می شود. و چون انوار و اشراقات کثیره فایض می شود، نفس را آرام و سکونت و اطمینان حاصل می شود. و این نور را سکینه کبری می گویند و منتهی جمیع مراتب فنای محض است که از جمیع موجودات، بلکه از ذات خود نیز غافل شود. و این منافات ندارد به چیزی که حکما گفته اند که نفس از ذات خود در هیچ حال غافل نمی شود، زیرا که مراد ازین غفلت عدم شعور بالکلیه نیست، بلکه مراد غفلت نفس است در آن حالت از ذات خود من حیث انه ذاته. و در آن حال نفس ملاحظه می کند ذات خود را ازین جهت که متلذذ است به لذات عقلیه و مبهتج است به ادراک جمال و کمال حق عزوجل. و اگر در حالت فنا به خاطر برسد که او را مرتبه فنا حاصل شده است، آن حال فنا خالص نبود بلکه فنای خالص این است که از فنا نیز

۱. برزه (ن).

۲. حک. کربن ۲، ص ۲۵۲، س ۱۰ و ۱۱.

۳. حک. کربن ۲، ص ۲۵۲، س ۱۲.

فانی شود.]]^۱ و مثل این حالت در استغراق در حسنات حاصل می‌شود، که در بعضی اوقات شخصی در خیال بعضی امور به مرتبه‌ای مستغرق می‌شود که اگر شخصی از پیش او می‌گذرد، او اصلاً نمی‌بیند. و اگر به او چیزی گفته می‌شود نمی‌شنود. مکرر به تجربه رسیده است که شخصی را در جنگ زخم رسیده است و به سبب کثرت اشتغال به دفع اعدا از درد جراحت اصلاً متأثر نشده است و از رسیدن زخم خبر نداشته. و بریدن زنان مصر دستهای خود را بعد از دیدن یوسف صدیق علیه السلام به وصول فنای محض بوده است که از ذات خود در آن وقت بالکلیه غافل شده بودند. و بعضی کلمات که از بعضی اولیا صادر شده است مثل «سبحانی ما اعظم شانی» و «انا الحق» و امثال آن که بعضی ناقصان از وصول نقبای محض می‌دانند، نه از مرتبه فنا بوده است بلکه از مقام «انا ولا انت» بوده است که ایشان جلالت حق را در آینه خود مشاهده کرده متکلم به این کلمات شده‌اند، از غایت دهشت و حیرت. و فنای خالص مقام «لا انا ولا انت» است که از جمیع موجودات من حیث انه موجود غافل شود و از جمیع نقوش و همیه و خیالیه طهارت یافته باشد. و خلاصه کلام این است که فنای محض استغراق نفس در ادراک معقولات و غافل شدن نفس است از جمیع حسیات و وهمیات. و ازین هر که من یدرک [ال] معقولات قریب به حالت فنای محض است. آنچه از حضرت یحیی علیه السلام منقول است که در راه می‌گذشت دست بر یک عورت زد، و اندر فتاد، پرسیدند که چرا چنین کردی گفت پنداشتم که دیوار است، خواستم که تکیه کنم. و مولوی رومی علیه الرحمة در «مثنوی» معنوی در وصف این طایفه می‌فرماید:

آنچه [تو] در آینه بینی عیان	پیر اندر خشت بیند بیش از آن
پیر ایشانند کین عالم نبود	جان ایشان بود در دریای جود
پیشتر از نقش جان پذیرفته‌اند	پیشتر از بحر درها سفته‌اند ^۲
پیشتر از خلقت انگورها	خورده میها و نموده شورها
در دل انگور می را دیده‌اند	در فنای محض شی را دیده‌اند
این فلک در دور ایشان جرعه نوش	آفتاب از جودشان زربفت پوش
چون از ایشان مجتمع بینی دویار	هم یکی باشند و هم ششصد هزار ^۳

قوله: نورُ باریق [یرد] علی اهل البدایا... کلمة باریق لذید... نورُ باریق اعظم منه و أشبه بالبرق... و ربما یسمع معه صوت کصوت رعد... نورُ وارد لذید شبیه ورود [ورود] ماء حار علی الرأس؛ نورُ ثابت زماناً طویلاً شدید القهر... نورُ لذید جداً لا یشبه البرق... نورُ

۱. اقتباس از شیرازی، ص ۵۵۲، س ۱۷، الی ص ۵۵۴، س ۷.

۲. مولوی، مثنوی، دفتر دوم، اندرز صوفی خادم را در تیمار داشت بهیمة ولا حول گفتن او.

۳. مولوی، مثنوی، دفتر دوم، داستان اندرز کردن صوفی خادم را در تیمار داشت بهیمة ولا حول گفتن خادم. و دنباله آن: مشورت لردن خدا یتعالی با فرشتگان در ایجاد خلق.

محرق... قد يحصل من^۱ سماع طبول وأبواق امورهائلة^۲... نور^۳ لامع^۴... نور براق^۵ [لذیذ] جداً يتخیل كأنه متعلق بشعر الرأس زماناً طويلاً؛ نور^۶ سانح... مثالية تتراى^۷ كأنها قبضت شعر رأسه... نور^۸ مع قبضة... كأنها متمكنة في الدماغ؛ نور^۹ يشرق من النفس على جميع الروح- النفساني، فيظهر كأنه تدرع بالبدن شيء، ويكاد يقبل روح جميع البدن صورة [نورية] وهو لذیذ جداً؛ نور... عند مبدئه يتخیل الانسان كأن شيئاً يهدم؛ نور^{۱۰} سانح... تبين معلقة محضة منها تشاهد تجردها عن الجهات... نور^{۱۱} يتخیل معه ثقل لا يكاد يطاق؛ نور^{۱۲} معه قوة تحرك البدن حتى يكاد يقطع مفاصله^{۱۳}.

این پانزده نور است که بیان کرده است. و این انوار مختلف الترتیب است. یعنی نه این است که این انوار به همین ترتیب بر هر شخص وارد می شود، بلکه بعضی ازین نسبت به بعضی اشخاص بیشتر وارد می شود. چنانچه نور دوم نسبت به اکثر مردم بعد از نور سیوم وارد می شود. و بعضی اوقات سماع صوت رعد در وقت ورود ماء حار واقع می شود. و نور پانزدهم بر بعضی مردم بدون ورود انوار دیگر وارد شده است. و از فحواي کلام مصنف این چنین معلوم می شود که این انوار بر مصنف وارد شده باشد، زیرا که در صدر کتاب گفته است که آنچه درین کتاب ذکر می کنیم، که بعد از ریاضات و مجاهدات بر من منکشف شده است^{۱۴}. و این ضعیف اکنون به ترجمه این پانزده نور که بیان فرموده است مشغول می گردد: نور اول که بر مبتدیان فایض می شود، مانند برق روشن سریع الزوال است. نور دوم روشن تر از نور سابق و مشابه تر است به برق، بعضی اوقات در زمان ورود این نور آوازی شنیده می شود که مشابه است به آواز رعد و گاه شدت این صوت به صوت صاعقه می ماند، چنانچه سالک خیال می کند که صاعقه افتاده است. نور سیوم مانند آب گرم است که گویا بر سر ریخته اند. نور چهارم به غایت روشن است که مدت مدید نورانیة ظاهر می باشد. نور پنجم روشن تر از انوار سابقه است و مشابه نور برق نیست. نور ششم به غایت حرارت دارد و در وقت ورود آن حرارت عظیم در بدن حادث می شود، و بعضی اوقات بعد از ورود آن آوازه های عنیف مثل آواز طبول و بوقات و غیر آن شنیده می شود. و نور هفتم به غایت روشن و بزرگ است. نور هشتم نوری است که در وقت ورود او چنان تخیل کرده می شود که گویا چیزی به موی سر چسبیده است، تا مدت مدید. نور نهم در روشنی مانند مروارید است و گویا که موی سر را شخصی می کشد. نور دهم نیز چنان است که گویا موی سر را

۱. منه (ن).

۲. امور مایلة نور مایلة (ن).

۳. لامع عظیم (ن).

۴. بارق (ن).

۵. بیری (ن).

۶. حک. کربن ۲، ص ۲۵۲، س ۱۲، الی ص ۲۵۴، س ۵.

۷. ر. ک. حک. کربن ۲، ص ۹، س ۱۱.

شخصی می‌کشد، ولیکن فرق این است که گویا این نور ممکن است در دماغ. نور یازدهم نوری است که از نفس ناطقه بر تمام روح نفسانی فایض می‌شود و چنان می‌نماید که گویا مانند ذره چیزی را سالک پوشیده است، یعنی جمیع اعضا به نوعی بسته می‌شود که اصلاً کار نمی‌توان کرد و تمام بدن از آن نور ممتلی شده چنان می‌نماید که گویا روح حیوانی — که ساری است در تمام بدن — به صورت آن شده است. نور دوازدهم نوری است که در وقت ورود او تخیل کرده می‌شود که گویا عمارت بزرگ افتاده است. یعنی این چنین آوازی شنیده می‌شود. نور سیزدهم آن است که در وقت ورود او تجرد از جهات معلوم می‌شود، یعنی گویا که سالک از جمیع جهات مجرد شده است. نور چهاردهم آن است که تخیل کرده می‌شود به آن نور ثقل و گرانی که آن را نمی‌توان برداشت، یعنی گویا که چیزی ثقیل بر بدن افتاده است. نور پانزدهم موجب حرکت بدن است که گویا مفاصل اعضا از یکدیگر جدا خواهد شد. این است بیان پانزده نور که درین کتاب مذکور شده است. و مراد از نور علم است نه ضوء و روشنی که لازم علم است. و چون بعد از ورود هر کدام از این احوال حقایق اشیا کثیر، سالک را منکشف می‌شود بنابراین این احوال را مجازاً نور گفته است. و اصوات طبول و بوقات بعضی سالکان را در وقت ورود نور دوم و سوم ظاهر می‌شود. و مجملات ورود این انوار و انکشاف حقایق اشیا نسبت بذکات^۱ سالک مختلف است، چه اگر به غایت ذکی باشد به اندک ریاضت انوار بسیار بروی فایض می‌شود و بینهما مراتب بسیار است. و ادراک هر کس [از] حقایق اشیا به قدر استعداد اوست.

قوله: و هذه كلها اشراق^۲ علی التور المدبر، فتعکس الی الهيكل والی الروح النفسانی^۳.
یعنی این پانزده نور که مذکور شده است، اشراقات نوریه است که از رب نوع فایض می‌شود بر نور اسفهد؛ و از نور اسفهد منعکس می‌شود به روح حیوانی و بدن؛ و آثار آن که اعمال حسیه است از جوارح صادر می‌شود؛ و علامت آن که زردی و نرا [ر]ی و تنفر از حسیات است ظاهر می‌شود. و قال الشارح: [و قد یهتدی من الاشراق صاحبہ إن کان ذکياً مستبصراً نورياً الی معرفة النفس التي علیها [الاشراق] ولا یهتدی منه^۴ إلیها إن کان صاحبـ الاشراق غافلاً بليداً ظلمانياً]]^۴ و چون معرفت نفس انسانی موجب معرفت نور الانوار است، پس شخصی که حقیقت انسان را به نظر و فکر و نور بصیرت دانسته باشد، او را علم الیقین به حق حقیقی حاصل می‌شود. و این علم الیقین در آخرت به عین الیقین و حق الیقین تبدیل می‌یابد. و از مشاهده جمال آن حضرت ابداً لذتی که مثل آن چشم ندیده و گوش نشنیده متلذذ

۱. يد کاويلاده (ن).

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۵۴، س ۶ و ۷.

۳. منها (ن).

۴. شیرازی، ص ۵۵۵، س ۱۴ الی ۱۶.

می‌شود. کما قال جل جلاله: «اعددت لعبادی الصّالحین مالا عین رأّت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر.» زیرا که چشم و گوش و سایر حواس از ادراک آن لذت معنویّه روحانیه آنچنان عاجزاند که عین از ادراک لذت مباشرت. و بر دل بشر چیزی خطور می‌کند که مثل و مانند آن را ادراک نموده باشد. و از لذات حسیه چیزی مثل آن لذت نیست، مگر لذت وقاع که فی الجمله مناسبت به لذات عقلیه دارد؛ لهذا زهاد و عباد و اصحاب یمین در جنت حسیه از لذت وقاع بیشتر متلذذ خواهند بود. و آلام آن عالم مناسب الم ناراست در احاطه او به تمام بدن. و از این جهت است که انداز مردم به الم نار شده است.

قوله: و هذه غایات المتوسّطین^۱.

یعنی شخصی که جمیع این انوار بروی وارد شده باشد او بنهایت مرتبه متوسّطین رسیده است. و مظهر نفس آن فلک اعلی است، بعد از فنای بدن. و فوق این، مقام کاملان است، که از عالم صورت بالکلیه منزّه شده باشد.

قوله: فقد یحملهم هذه الانوار، فیمشون علی الماء والهواء، و قد یصعدون الی السّماء مع ابدان، فیلتصقون ببعض السّادة^۲ العلویة. هذه احکام الاقلیم الثامن الذی فیہ جابلق^۳ و جابرص^۴ و هورقلیا ذات العجائب^۵.

مراد از «ابدان» ابدان مثالی است. یعنی بعضی از متوسّطین را که به این مراتب و مقامات رسیده‌اند این انوار تقویت می‌کند؛ و برمی‌دارند تا ایشان مشی می‌کنند بر آب و طیر می‌کنند در هوا و طی می‌کنند مسافت طویله را در مدت قلیله و ظهور می‌کنند در یک آن در محال متعدده و صعود می‌کنند به افلاک و مساس می‌کنند به کواکب سیاره و ثابت و از آن متلذذ می‌شوند. و جمیع این خوارق و امثال این به ابدان مثالیّه واقع می‌شود، زیرا که وقوع این امور به ابدان جسمانیّه ممکن نیست بالضرورت. و تخصیص بعضی متوسّطین به این خوارق دون بعض، اقتضای اوضاع افلاک است و کمال استعداد و مناسبت آن نفوس به انوار قاهره، زیرا که هریک از نفوس را مناسبت خاص است به انوار قاهره که دیگر را نیست. و توهم کرده نشود که ظهور خوارق عادات از انبیا و اولیا در هر زمان که ایشان اراده بکنند ممکن است، زیرا که از برای ظهور هریک از حوادث در عالم کون و فساد، زمان معین مقرر شده است در علم الله و الواح عالیّه که حدوث آن حادثه بدون آن وقت ممکن نیست. ولیکن بعضی انبیا و

۱. حدیث قدسی. ر. ک. «احیاء العلوم» ص ۳۰۲.

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۵۴، س ۷.

۳. السّادة (ن).

۴. جابرقا (ن).

۵. جابرصا (ن).

۶. حک. کرین ۲، ص ۲۵۴، س ۷ الی ۱۰.

اولیا را اوقات ظهور خارق معین قبل از ظهور آن معلوم می‌باشد و بعضی را همان وقت معلوم می‌شود. و چون آن وقت می‌رسد البته آن خارق ظاهر می‌شود و اختیار صاحب خارق، در اظهار خارق، مانند اختیار اوست در افعال دیگر. پس در حقیقت او در اظهار این خارق مأمور و مجبور و مضطر است. و عالم مثال را در «اقلیم ثامن» از آن جهت گفته است که عالم مقداری را قسمت نموده به هشت قسم و هر قسم را اقلیم گفته‌اند. هفت اقلیم از عالم جسمانی است و یک اقلیم تمام عالم مثال است. اگرچه عالم مثال را نیز به هفت اقلیم تقسیم می‌توان کرد، به طریقی که عالم جسمانی منقسم شده است، زیرا که هر چه در عالم جسمانی است در عالم مثال است. ولیکن از جهت خفای او نسبت به مردم این عالم او را یک اقلیم اعتبار نموده‌اند. و ظهور از جمله اجزای علت تامه خوارق از انبیا و اولیا و حکما معرفت عالم مثال و خواص و احکام آن است. و جابرقا و جابرصا از شهرهای عناصر مثالی است و هورقلیا از بلاد افلاک مثالی است و شارح گفته است که: [[سید کائنات علیه وآله صلوات الله، از وجود این بلاد خبر داده است]] ' والله اعلم.

قوله: وأعظم الملكات ملكة موت ينسلخ النور المدبر عن الظلمات [انسلاخاً]، فان لم یخل عن بقیة علاقة مع البدن... یرز الی عالم النور و یصیر معلقاً^۳ بالانوار القاهرة، و یری الحجب- التوریة کلها بالنسبة الی جلال النور المحیط القیوم نور الانوار کأنها شفاقة^۴ [[لا نور لها]]^۵.

چون فارغ شد از ذکر انوار وارده بر اهل هدایات و متوسطین. و بیان کرد غایات مقامات متوسطین را که متصل است به اول مقامات منتهین، که از عالم صورت مجرد شده به عالم نور پیوسته‌اند. و این مقام را اعظم مقامات منتهین است که فحول انبیا و حکما و اولیا به آن مقام می‌رسند. و ملخص کلام آن که نور مدبر اسفهدیه کامل در علم و عمل است، بعد از فساد بدن اگر اصلاً یاد تعلقات جسمانی نکند ظاهر می‌شود به عالم نور. و بعضی از انوار قاهره مظهر او می‌شوند، چنانچه بدن مظهر او بود در حال وجود بدن. و مشاهده می‌کند حجب نورانیه را که عبارت از عقول مجرده است نسبت به نور الانوار شفاف بی‌نور. و اگرچه آن عقول فی حد ذاته نورانی است ولیکن چنانچه انوار کواکب و نور ماه بعد از طلوع آفتاب ظاهر نمی‌شود، همچنین بعد از مشاهده جمال شمس الشموس انوار عقول مجرده اصلاً به نظر در نمی‌آید.

قوله: و یصیر کأنه موضوع فی النور المحیط^۶.

۱. شیرازی، ص ۵۵۶، س ۱۱ و ۱۲.

۲. یحک (ن).

۳. متعلقاً (ن).

۴. حک. کربن ۲، ص ۲۵۵، س ۱ الی ۴.

۵. شیرازی، ص ۵۵۷، س ۴.

۶. حک. کربن ۲، ص ۲۵۵، س ۴ و ۵.

«نور محیط» نورالانوار است که محیط است به جمیع موجودات. یعنی نور اسفهبذیه که از عالم صورت بالکلیه خلاص شده است، آنچنان شیفته جمال آن حضرت می‌گردد، که گویا در آن نور داخل شده است.

قوله: حکي^۱ افلاطون عن نفسه وهرمس وکبارالحکماء عن انفسهم. و هو ما حکاه صاحب هذه الشريعة و جماعة من المتسلخين^۲ عن النواصيت^۳.

مراد از «کبار حکما» فیثاغورس و سقراط و انبازقلس و امثال ایشان است. [[و سيد کائنات عليه وآله افضل الصلوات فرموده است: «لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب ولا نبي مرسل.» و مراد از «نواصیت» بعضی از اولیای امت آن حضرت است که هر کدام از حال و مقام خود خبر داده است.]]^۴ و افضل مقامات جمیع انبیا و حکما و اولیا مقام آن حضرت است، لهذا معاد جمیع انوار با اوست. و ازین جهت که ختم نبوت به او شده است و او بر جمیع طوایف انس و جن مبعوث شده است—و تفصیل این اجمال لایق به حال این کتاب نیست؛ که از مقصود، که حل مسائل کتاب است، بعید می‌کند—انشاءالله تعالی در «سراج الحکمت» که مشتمل بر جمیع اقسام حکمت طبیعی و الهی خواهد بود، مفصلا مسطور خواهد شد.

قوله: ولا یخلو الادوار عن هذه الامور، و کل شیء عنده بمقدار و عنده مفاتيح الغیب لا یعلمها الا هو^۵.

یعنی از وجود کاملان هیچ زمان خالی نیست. ولیکن در بعضی [زمان] مخفی، چنانچه در صدر کتاب مفصلا مذکور شده است^۶.

قوله: و من [لم] یشاهد من نفسه هذه المقامات، فلا یعترض علی اساطین الحکمة، فان ذلك نقص و جهل و قصور^۷.

یعنی اگر شخصی به سبب غلبه قوای ظلماتیه یا عدم استعداد ذاتی، یا عدم علم به حقایق اشیا و اسرار ربانی، مثل این حالات و مقامات که از انبیا و حکما و اولیا منقول است، و بعضی از آن درین کتاب نیز مبین شده است، در خود مشاهده نکند، باید که به طریق تقلید قبول بکند؛ و برایشان اعتراض نکند [تا] در ت^۸ بکند این احوال را. زیرا که اعتراض بر ایشان از کمال جهل و نقص و قصور است. و چنانچه کفار عرب که به شوهی اخلاق دُمیمه و

۱. حک. کربن ۲، ص ۲۵۵، س ۵: حکاه.

۲. المسلمین (ن).

۳. حک. کربن ۲، ص ۲۵۵، س ۵ الی ۷.

۴. اقتباس از شیرازی، ص ۵۵۷، س ۱۰ الی ۱۵.

۵. حک. کربن ۲، ص ۲۵۵، س ۷ و ۸.

۶. ر. ک. حک. کربن ۲، ص ۱۲، س ۶ الی ۱۴.

۷. حک. کربن ۲، ص ۲۵۵، س ۸ و ۹.

۸. درد (ن).

جهل سر لب بر احوال سید ثنائت مطلع نشدند و گفتند که چرا قبول بکنیم سخن شخصی را که مثل ما طعام می خورد و در بازار می گردد؛ اگر فرشته همراه او می بود یا کوه طلا با او می بود، که هر دس به او ایمان می آورد چندان از آن طلا می داد که تا آخر عمر محتاج نمی شد، ما دین او را قبول می کردیم. ابدأ در حجاب جهالات سر کبه بماندند. همچنین شخصی که استعداد رسیدن به مقامات انبیا و حکما و اولیا نداشته باشد، و آنچه از ایشان از انوار الهیه بیان کرده اند قبول نکند، ابدأ در حجاب جهل بماند؛ نعوذ بالله منه.

قوله: و من عبدالله علی الاخلاص، و مات عن الظلمات، و رفض متاعها، شاهد ما لا یتشاهد غیره^۱.

یعنی شخصی که بعد از تهذیب قوت نظری و عملی عبادت حق نکند بی ریا و نفاق، و از اثر عوایق حسیه خلاص نشده، نمی تواند مشاهده کرد.

قوله: و فی الانوار عجائب^۲ لا^۳ [[یمکن الاطلاع علیها... مادام التور المدیر فی علانق الظلمات.]]^۴

یعنی امور عجیبه غیر مألوفه را که در انوار عتلیه است، مشاهده نمی تواند کرد در این عالم، زیرا که اگرچه فی الجمله اطلاع بر اکثر انوار و احوال انوار قاهره و انوار مدبره اسفندیه با وجود تعلق بدنی، به نور بصیرت واقع می شود، ولیکن مشاهده آن انوار درین عالم ممکن نیست از جهت مشاغل حسیه. و بعد از فساد بدن، کاملاً مشاهده نور محض، و متوسطین مشاهده صور مثالیه نورانیه، و ناقصان مشاهده صور ظلمانیه می کنند. و همین انوار و علوم که علم الیقین بود عین الیقین و حق الیقین می شود و می تواند بود که بعضی امور که درین عالم اصلاً معلوم نشده باشد، به وسیله بعضی علوم، نگفته^۵ معلوم شود؛ و تحقیق این سابقاً مذکور شده است.

قوله: والصاعد الفکور الصابر [نایل]^۵.

یعنی به عالم نور، شخصی ترقی می تواند کرد که کثیر الفکر باشد در علوم حقیقت اسرار الهیه، و از شهوات جسمانیه که از برای حفظ بدن ضروری نیست، و در شریعت ممنوع است، صبر تواند کرد.

قوله: والمستبصر له العبرة الثامه^۶.

یعنی شخصی که عالم است به اسرار الهیه از روی بصیرت عزت حقیقی و ریاست ابدی

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۵۵، س ۹ و ۱۰.

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۵۶، س ۱.

۳. شیرازی، ص ۵۵۸، س ۱۰.

۴. نکته (ن).

۵. حک. کرین ۲، ص ۲۵۶، س ۳: الفکور الفصار (ن).

۶. حک. کرین ۲، ص ۲۵۶، س ۷.

— که از زوال مصون است — او را حاصل شده است.

قوله: و تقلیل الطعام، والسهر، والتضرع الى الله عزوجل ... و تلطیف السر بالافکار۔ اللطيفة... و دوام اندک^۱ لجلال الله یفضی الى هذه الامور^۲.

مراد از «تلطیف سر» پاک ساختن باطن است از ادناس تعلق و آراسته کردن به اسرار الهیه. و اعظم اسباب «تلطیف سر» اعتدال مزاج بدن است؛ چه در زمان انحراف مزاج از اعتدال نفس مشغول حفظ بدن می شود و ادراک معقولات نمی تواند کرد. و بعضی اوقات در زمان انحراف مزاج، به سبب غلبه قوت جسمانی، به موهومات مبتلا شده از تفکر در الهیات باز می ماند. و خلاصه کلام این است که تقلیل طعام و کثرت بیداری و خشوع و خضوع و تضرع از صمیم قلب، در وقت دعا و مناجات و دوام فکر در اسرار الهیه و پاک کردن باطن از موهومات، به تفکر در الهیات، موجب ورود انوار مذکوره است؛ زیرا که جمیع این امور که مذکور شده است نفس را مستعد قبول انوار الهیه می گرداند.

قوله: والاخلاص فی التوجه الى نور الانوار اصل فی الباب^۳.

زیرا که عبادت بی اخلاص که مشوب به ریا باشد، ضایع است. و لهذا در اخبار آمده است که عبادت قلیل به اخلاص افضل است از عبادت کثیر بی اخلاص؛ بلکه عبادت [کثیر بی اخلاص] حق نیست [در حقیقت]. كما قال جل جلاله: «فمن [کان] یرجو لقاء ربه فلیعمل عملاً صالحاً ولا یشرک بعبادة ربه احداً»^۴ عبادت به اخلاص موجب انکشاف حقایق اشیاست، كما قال النبی: «من اخلص لله اربعین صباحاً ظهرت ینایع الحکمة من قلبه علی لسانه» و اخلاص نیست خالص است که آن اراده عمل است خالص الوجه الله بدون غرض دیگر. و چون نیت از اعمال قلب است و عمل قلب افضل است از عمل جوارح، بنابراین سید کائنات علیه وآله افضل الصلوات فرموده است که: «نية المؤمن خير من عمله».

قوله: و تطریب النفس بذکر الله صاحب الجبروت نافع^۵.

خوشحال داشتن نفس در اوایل سلوک به نعمات موسیقی لذیذه، که مشتمل بر ذکر جمال و جلال حق عزوجل باشد، نافع است. زیرا که فرحت موجب انبساط نور اوست و انبساط نور موجب ادراک حقایق امور است. و حزن موجب انقباض نور و انقباض نور موجب تعطیل در ادراک حقایق اشیاست. و در اوایل انبساط مطلوب است تا به سبب کثرت ریاضات غیر۔ معتاد انقباض نشود.

۱. الفکر (ن).

۲. حک. کربن ۲، ص ۲۵۷، س ۱ الی ۳.

۳. حک. کربن ۲، ص ۲۵۷، س ۳ و ۴.

۴. قرآن مجید، سوره ۱۸، آیه ۱۱۰.

۵. حک. کربن ۲، ص ۲۵۷، س ۴ و ۵.

قوله: علی أنَّ الحزن للحال... والامر.^۱

یعنی در اوایل سلوک انبساط نفس مطلوب است تا از ریاضت غیرمعتاد انقباض نشود و در مرتبهٔ توسط قریب به انشای حزن و انقباض افضل است تا کمال تنفر از حسیات واقع شود. و قرائت کتب منزله الهی نیز نافع است. و مطالعهٔ کتب تفسیر و حدیث نیز مفید است. و مراد از «سرعت رجوع» کثرت توجه است به مبدء حقیقی. و «خلق» عبارت از موجودات عالم کون و فساد. و «امر» عبارت از عالم نور و عالم افلاک است، که ازلی و ابدی است. قوله: وکل هذه شرائط^۲.

یعنی عبادت به اخلاص و قرائت صحف و کتب الهی و تطریب نفس در اوایل و انقباض در اواخر و کثرت توجه به مبدء شرایط اتصال سالک است به عالم نور. قوله: و اذا كثرت الانوار الالهية علی انسان، کسته^۳ لباس العز و الهیة، و تنقاد له - النفس^۴.

یعنی شخصی که ملکه حصول انوار الهیه نموده است، او را به لباس عزت و بزرگی حقیقی ملبس ساخته، رئیس اهل زمان گردانیده‌اند. و اتقاید جمع مردم آن زمان او را لازم است. و مجد و مایه و قطب اعظم عبارت از اوست. قوله: فهل من مستجير بنور [ذی] الملك والملکوت؟ فهل من مشتاق یقرع باب - الجبروت^۵... فهل من ذاهب الی ربه^۶؟

چون مصنف قدس سره قطب اعظم وقت و امام زمان بوده است، ترغیب می‌کند خلائق را به راه حق. و دعوت می‌کند مردم را به صراط مستقیم. و می‌فرماید که آیا هست شخصی که بفروشد دنیای فانی در برابر آخرت باقی؟ و از سود ابدی ابداً متلذذ باشد؟ زیرا که تجار دنیا اخس و اشرف تبدیل می‌کنند. یعنی از هوا و هوس بگذرد و به مطالعهٔ علوم حقیقی و ریاضات و مجاهدات، عالم ملک و ملکوت را نورانی گرداند. و آیا هست مشتاق لقای باری تعالی که فرع باب عالم جبروت بکند و او را انتقال به عالم نور بردل غالب شود، تا هدایت نموده شود او را؟ و آیا هست شخصی که به جانب رب خود می‌خواهد که رجوع بکند؟ یعنی در حال حیات ترک علایق بدنیه کند، تا بعد از موت بدن از مشاهدهٔ لقای او متلذذ شود؟ قوله: أوصیکم اخوانی بحفظ اوامره، و ترک مناهیه، والتوجه الی الله مولانا

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۵۷، س ۵ و ۶.

۲. حک. کرین ۲، ص ۲۵۷، س ۷.

۳. لبسه (ن).

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۵۷، س ۷ و ۸.

۵. بالجبروت (ن).

۶. حک. کرین ۲، ص ۲۵۷، س ۸ الی ۱۰.

نورالانوار [بالکلیة]، و ترک ما لایعینکم من قول و فعل، و قطع کلّ خاطر شیطانی. و او-
 صیکم بحفظ هذا الكتاب... و صونه عن غیر اهلہ، والله! خلیفة علیکم. فرغت من تألیفه فی
 آخر جمادی الآخرة من شهور سنة اثنین و ثمانین^۱ و خمس مائة فی الیوم الذی اجتمعت^۲
 الکواکب السبعة فی برج المیزان فی آخر النهار^۳.

مراد از اوامر و نواحی چیزی است که شارع علیه السلام بیان فرموده است. و اهل این
 کتاب شخصی است که متوغل در تأله یا طالب تأله بوده باشد؛ چنانچه در صدر کتاب
 مذکور شده است. و مراد از خواطر شیطانی و ساوس به حسابات است و درین تاریخ که این
 کتاب در آن به اتمام رسیده است، قران سبعة سیاره در برج میزان واقع شده بود. و جمیع منجمان
 آن زمان احکام این قران نوشته بودند. که این قران دلیل است بر خروج پادشاه بزرگ که
 موجب تغیر دولت و ملت قدیم بوده باشد. و بعد از مرور یکصد سال و کسری ازین تاریخ
 چنگیزخان مغل از ولایت قباچاق و آن حدود خروج نموده، ایران و توران را قهراً و جبراً در
 حیز تسخیر درآورد. و در اکثر بلاد ایران و توران قتل عام و تاراج واقع شد، بعد از انتقال او
 ازین عالم سالهای بسیار فرزندان او در آن بلاد سلطنت کردند و به دین او بودند، چنانچه در
 کتب تاریخ مسطور است. و غرض از ذکر اجتماع کواکب در آن روز بیان بزرگی این کتاب
 عالی خطاب است، یعنی در چنین روز متبرک که از جمله نوادر ایام است این کتاب به اتمام
 رسیده است.

قوله: و قبل الشروع [[ففي [قراءة] هذا الكتاب]]^۴ یرتاض أربعین يوماً تاركاً للحوم
 الحيوانات مقللاً للطعام منقطعاً الى التأمل لنور الله عز وجل^۵.

یعنی شارع درین کتاب را، باید که [قبل] از شروع این کتاب، بعد از استحکام
 حکمت نظری و عملی، چهل روز متوالی روزه دارد؛ و بعد از غروب شفق که روشنائی بالکل
 زایل شود به اطعمه سریع الهضم افطار نماید. و هر روز از روز گذشته کمتر می خورده باشد. و در
 این چهل روز گوشت نخورد و روغن خوشبوی بر سر و بدن بمالد. و در حجره تنگ و تاریک،
 بعید از مردم، منزوی باشد. و به ذکر اسمای الهی و تلاوت کتب الهی مشغول باشد. و قطع
 خواطر شیطانی می کرده باشد. و به تفکر در حقایق اشیا و مطالعه علوم حقیقی اشتغال می نموده
 باشد. و درین مدت خواب به قدر ضرورت بکند. و سخن به قدر حاجت بگوید، تا استعداد
 ادراک معانی دقیقه، که در این کتاب مذکور شده است، او را حاصل شود.

۱. و ثلثین (ن).

۲. اجتمعت فيه (ن).

۳. حک. کربن ۲، ص ۲۵۷، س ۱۴، الی ص ۲۵۸، س ۶.

۴. شیرازی، ص ۵۶۱، س ۱۵.

۵. حک. کربن ۲، ص ۲۵۸، س ۷ و ۸.

قوله: فاذا بلغ أجله، فله الخوض^۱.

یعنی چون مدت مذکور به شرایط مسطوره منتقضی شود، باید که خوض نماید در این کتاب تا بر اکثر اسرار الهی واقف گردد.

قوله: وسيعلم الباحث فيه أنه قد فات المتقدمين والمتأخرين ما يسر الله على لسانی منه^۲. وصحت آن قول را شخصی که حکمت مشائین را مستحکم ساخته، به ریاضت و مجاهده باطن را از کدورات جسمانیه پاک کرده باشد، ادراک می تواند کرد.

قوله: وقد القاه النافث القدسی فی روعی فی يوم عجیب دفعة، وإن کان کتابه ما اتفقت الألفی أشهر لموانع الاسفار^۳.

می فرماید که مجموع مسائل این کتاب، روح القدس که جبرئیل است علیه السلام دفعة واحدة در نفس من القا کرده است، در روز غریب، که اسرار عجیبه ظاهر شده بود. در آن روز مکاشفه اقسام بسیار دارد. از آن جمله یکنوع نفت و القای روح القدس است در روع. كما قال النبی علیه وآله السلام: «روح القدس نفت فی روعی فانک مفارق و اعمل ماشئت فانک مجاز علیه.» و در این نوع مکاشفه ولی یا نبی شریک است. اما تمثیل روح القدس به صورت مثالی و ظهور او در عالم حس به مظهر، و امر نمودن به دعوت مردم، مخصوص به انبیاست.

قوله: واعلموا اخوانی! أن تذکر الموت أبداً من المهمات^۴.

و لهذا سید کائنات علیه وآله السلام، فرموده است: «اکثروا ذکر هادم اللذات.» و جناب امیرالمومنین علی مرتضی صلوات الله علیه [فرموده است]:

«له ملک ینادی کلّ یوم لدوالموت وأبنوللخراب.»^{*}
و مولوی معنوی می فرماید قدس سره:

مرگ کین جمله از در وحشت اند می کنند آن قوم بروی ریشخند.^۵
[قوله]: «وإن الدار الآخرة لهی الحيوان لو كانوا يعلمون.»^۶

و تمام آیت این است: «وما هذه الحیوة الدنیا الا لهو و لعب و إن الدار الآخرة لهی-

۱. حک. کرین ۲، ص ۲۵۸، س ۱۰.

۲. با ابراز (ن).

۳. حک. کرین ۲، ص ۲۵۸، س ۱۰، الی ص ۲۵۹، س ۱: لسانه فیه (ن).

۴. حک. کرین ۲، ص ۲۵۹، س ۱ الی ۳.

۵. حک. کرین ۲، ص ۲۵۹، س ۶.

۶. مولوی، مشنوی، دفتر اول، قصه مری کردن رومیان و چینیان در صفت نقاشی.

۷. حک. کرین ۲، ص ۲۵۹، س ۶ و ۷.

* بیت اول: قلیل أمرنا فی دار دنیا و مرّجعتنا الی بیت التراب

الحيوان لو كانوا يعلمون.»^۱ زیرا که جمیع موجودات عالم نور و مثال حی اند و لامبیت فی ذلک العالم.

این جهان نیست چون هستان شده و آن جهان هست بس پنهان شده

قوله: «وَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا». «فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ.»^۲

اقتباس نمود و ختم کرد کتاب را به این آیه. ایزد جان آفرین جمیع طالبان حقیقی را به مطلب اعلی و مقصد اقصی که مشاهده حق حقیقی است برساناد. و اکنون ختم می کنم این کتاب را که مشتمل است بر اسرار عجیبه و معانی دقیقه، و مخبر است از احوال مجردات قدسیه، بر بعضی از وصایای افلاطون که هریک از آن [وصایا] مرشد طالبان این راه است. بدان افلاطون می فرماید که: خداوند و معبود خویش را بشناس. و حق را نگاه دار. و از حق چیزی نخواه که نفع از تو منقطع بود. و همیشه بیدار باش که شرور را اسباب بسیار است. و [به] - آسایش و خواب اقدام مکن مگر بعد از آنکه محاسبه نفس نموده باشی درسه چیز: یکی آنکه تامل کنی که در آن روز هیچ نیکوی کسب کرده [ای] یا نی؛ دوم آنکه تامل کنی که هیچ چیز به تقصیر از توفوت شده است یا نه؛ سوم آنکه تامل کنی که هیچ خطا از تو واقع شده است یا نه. حکیم مشمر شخصی را که به لذات این عالم شاد گردد، یا از مصائب اندوهناک شود. یاد مرگ کن و از مردگان اعتبار گیر. زودخشم مباش که غضب به عادت تو شود. حکیم به قول تنها مباش، بلکه به قول و عمل باش، که حکمت قولی در این جهان بماند و حکمت عملی در آن جهان به کار آید. اگر در نیکوی رنج کشی رنج نماند و نیکوی بماند. و اگر از گناه لذت یابی، لذت نماند و گناه بماند. حکمت دوست دار و سخن حکما بشنو! و هوای دنیا از خود دور کن! و همیشه ملازم سیرت عدل باش و بر خیرات مواظبت نمای، تا به سعادت برسی. این است بعضی از وصایای افلاطن الهی. حق تعالی مثل ما ناقصان را توفیق عمل به این وصایای نصیب گرداند، به حق الحق و اهله. سپاس بلانهایت و اهب النعم را که این ضعیف را به این سعادت فایز گردانید که «قسم ثانی» کتاب «حکمت اشراق» را به قدر استعداد ناقص خود به کلام فارسی شرح نمود. و له الحمد فی الاول والاخر و هو الظاهر والباطن؛ لاله الالهو. و هو العلی العظیم والصلوة علی سیدالاصفياء محمد المصطفی وآله واصحابه ومن تبعهم صلوة متتالية غیر منقطعة. رجاء واثق از کرم عمیم عزیزان و بزرگانی که مطالعه این مختصر نمایند، چنانکه اگر بر سهو و خطا که از لوازم بشریت است وقوف یابند، به نظر کیمیا اثر اصلاح نموده، این ضعیف را به دعای آمرزش یاد دارند.

تمام شد به تاریخ هفتم ذیقعد سنه ۱۲۶۵ هجری [قمری].

۱. قرآن مجید، سوره ۲۹، آیه ۶۴.

۲. حک. کربن ۲، ص ۲۵۹، س ۷، الی ص ۲۶۰، س ۱: قرآن مجید، سوره ۸، آیه ۴۷؛ سوره ۲، آیه ۱۲۶.

فهرست آیات قرآن مجید

شماره سوره	نام سوره	شماره آیات	شماره صفحات در (انواریه) به ترتیب شماره های آیات
۲	البقرة	۲۸، ۶۱، ۶۵، ۱۲۶، ۱۵۸، ۲۶۹	۱۱۰، ۲۳۳، ۱۶۳، ۲۵۱، ۱۲۲، ۸
۳	آل عمران	۳۱	۱۶۸
۴	النساء	۵۶	۱۶۲
۵	المائدة	۱۱، ۶۶، ۱۱۹	۱۴۵، ۱۶۲، ۱۸۶
۶	الانعام	۱۸، ۳۸، ۵۹، ۶۱	۵۴، ۱۶۲، ۲۲۹، ۵۴
۷	الاعراف	۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۹، ۱۷۹، ۱۸۴	۱۲۱، ۲۳۴، ۱۳۹، ۲۰۰، ۷۸
۸	الانفال	۴۷	۲۵۱
۹	التوبة	۶۹	۱۸۷
۱۱	هود (ع)	۱۲، ۶۰، ۷۰، ۸۴، ۹۷، ۱۰۹	۲۱۲، ۱۱۱، ۱۸۷، ۱۰۶، ۱۸۷، ۱۸۷، ۱۲۲
۱۲	یوسف (ع)	۴، ۲۳، ۱۰۰	۲۱۱، ۱۱۱، ۲۱۱
۱۳	الرعد	۱۴، ۲۸	۱۰۳، ۱۸۳
۱۴	ابراهيم (ع)	۴۸	۴۴
۱۵	الحجر	۴۵	۱۵۵
۱۶	النحل	۲۵، ۱۰۷، ۱۲۵	۱۴۵، ۱۷۴، ۸
۱۷	الاسراء	۴۳، ۴۳، ۷۲، ۸۸، ۹۷	۳۵، ۲۳۰، ۲۰۳، ۱۲۸، ۱۶۳
۱۸	الكهف	۴۹، ۱۱۰	۲۲۷، ۲۴۷
۱۹	مریم (ع)	۷۱ و ۷۲، ۷۳ و ۷۴	۱۸۹، ۱۴۸
۲۳	المؤمنون	۱ و ۲، ۲۳	۲۳۰، ۱۶۳
۲۴	النور	۳۵	۴۵
۲۸	القصص	۸۳	۲۰۷
۲۹	العنكبوت	۵۴، ۵۸، ۶۴، ۶۴، ۶۹	۲۰۳، ۱۸۷، ۲۰۷، ۲۵۱، ۲۲۸
۳۱	لقمان (ع)	۱۲	۸
۳۲	السجده	۵، ۱۲، ۱۳، ۲۰	۲۱۱، ۲۳۴، ۱۵۸، ۱۶۲
۳۳	الاحزاب	۷۲	۱۱۵
۳۵	الفاطر	۴۲ و ۴۳	۱۴۱
۳۶	یس	۸، ۶۰	۱۲۱، ۲۳۴
۳۷	الصافات	۱۶۴	۵۶ و ۱۱۶ و ۱۲۸ و ۲۰۰
۳۸	ص	۲۵، ۴۵	۱۱۰، ۷
۴۰	المؤمن	۱۱، ۶۰	۱۶۳، ۲۳۶
۴۴	الدخان	۵۶	۱۶۳
۴۷	محمد (ص)	۳۸	۲۱

شماره سوره	نام سوره	شماره آیات	شماره صفحات در (انواریه) به ترتیب شماره های آیات.
۵۰	ق	۲۲، ۱۶	۱۱، ۳۰
۵۱	الذاریات	۵۶	۲۳۳
۵۳	النجم	۱۱	۱۹ و ۱۴۹ و ۱۷۷
۵۴	القمر	۵۲ و ۵۳ و ۵۵	۱۳۴، ۲۲۵
۵۷	الحديد	۲۰، ۱۳	۲۰۷، ۱۷۷
۶۹	الحاقة	۲۱	۱۷۱
۹۵	التين	۵ و ۴	۲۲۵
۹۶	العلق	۱۵	۱۴۴
۹۹	الزلزلة	۷ و ۸ و ۸	۱۱، ۴۴
۱۰۱	القارعة	۶ تا ۹ و ۷ تا ۹	۱۷۴، ۴۴
۱۰۳	العصر	۲ و ۳	۱۲۹
۱۰۴	الهمزة	۷ و ۷ و ۸	۱۵۸، ۱۸۹

فهرست احاديث

- الاحق من اتبعت نفسه هواها وتمنى عن الله. (ص: ٢٣٥)
- الارواح جنود مجنّدة. (ص: ١٢٠، ١٢١، ١٧٥)
- اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. (ص: ١٨٣، ٢٤٣)
- اكثر اهل الجنة البلبه. (ص: ١٩٣)
- اكثروا ذكرها دم اللذات. (ص: ٢٥٠)
- ان الله خلق آدم وذريته على صورته. (ص: ١٩٩)
- ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره. (ص: ٤٥)
- ان للكه سبعاً وسبعين حجاباً من نوره. (ص: ٤٥)
- انا سيد ولد آدم ولا فخره. (ص: ١٨٤)
- انا من نور الله والمؤمنون من نورى. (ص: ١، ٤٦، ١٨٤)
- ان الاموال الهى يبقى في الجو بعد مفارقتها بسماء الدنيا ثلثة سنين. (ص: ٢١١)
- ان العرش من نورى. (ص: ١، ٤٦، ١٨٤)
- ان لكل شىء ملك حتى ان كل قطرة من المطر ينزل معه ملك. (ص: ٣٤)
- انما هي اعمالكم ترد عليكم. (ص: ٢٠٣)
- اول ما خلق الله نورى. (ص: ١، ١٨٤)
- تخلقوا باخلاق الله. (ص: ٨، ١٦٨)
- حب الدنيا رأس كل خطيئة. (ص: ٢١٥)
- خلق الله الارواح قبل الاجساد بألفى عام. (ص: ١٢٠، ١٢١)
- خير القرون قرنى. (ص: ٤)
- الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر. (ص: ٢٣٥)
- الرضا بالكفر كفر. (ص: ٢٢٧ ح)
- روح القدس نفث في روعى فانك مفارق واعمل ما شئت فانك مجاز عليه. (ص: ٢٥٠)
- كما تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون. (ص: ١٦٣، ١٩٤)
- كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان أعرف فخلقت الخلق لأعرف. (ص: ٧٢، ١٩٨)
- كنت نبياً وآدم بين الماء والطين. (ص: ١٩٨)
- لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك. (ص: ٥٧)
- ليس حجاب الالنوره ولا خفائه الا بظهوره. (ص: ٣٠)
- ليس حجاب الالنوره ولا لقائه الا بظهوره. (ص: ٥٤)
- لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل. (ص: ٢٤٥)
- لولاك لما خلقت الافلاك. (ص: ١٨٤)
- ملك المنعلون وسبحا المحققون. !!! (ص: ١٦٩ ح)
- من اخلص لله اربعين صباحاً ظهرت يتابع الحكمة من قلبه على لسانه. (ص: ٢٤٧)
- من بشرنى بخروج الصفر... (ص: ١٧٧)

من عرف نفسه فقد عرف ربه. (ص: ١٢٨)
من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر على نعماني فليطلب رباً سواي. (ص: ٢٢٧ + ح)
الناس ينام فاذا ماتوا انتبهوا. (ص: ١٤٧، ١٧٠)
نية المؤمن خير من عمله. (ص: ٢٤٧)
يحشر الناس يوم القيامة على صور مختلفة. (ص: ١٦٣)

فهرست اعلام*

نامهای کسان، جایها، کتابها و...

- آبان ۳۷، ۳۸. استانبول ۴۵.
 آدم ۱۵، ۴۹، ۶۸، ۱۲۲، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹. استعلامی ۱۸۱ ح.
 آذر ۳۷، ۳۸. اسحاق ۱۹۶.
 آذربایجان ۱۹۰. اسرافیل ۱۵.
 آسمان ۳۷. اسفندارمذ ۳۷، ۳۸، ۱۱۴.
 آغاثا ذیمون ۷، ۳۵. اُسقلینوس ۷.
 ابراهیم ۱۵، ۱۹۶. اسکندر ۹، ۱۴.
 ابرخس ۳۵. اشارات (کتاب) ۲۳۹.
 ابلیس ۱۹۱، ۱۹۷، ۱۹۹ ح. ر. ک: شیطان. اشتاد (اشار) ۳۷ ح.
 ابن عربی، محیی‌الدین (العربی، شیخ، شیخ کامل، اشاعره (اشعری، صفاتیه) (مذهب) ۲۵، ۶۰، قطب العارفین) ۷۲ ح، ۱۹۶ ح، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۳۸ ح.
 ابوبکر صدیق (رضی الله عنه) ۵۷. افریدون ۹.
 ابوعلی سینا (شیخ ابوعلی، شیخ ابوعلی سینا، بوعلی- افلاطون (افلاطن، امام الحکمة، صاحب الايد والنور، سینا) ۱۲، ۱۸، ۹۷، ۱۲۲، ۱۸۶، ۲۳۹.
 احیاء العلوم الدین (احیاء، احیای علوم)، (کتاب) ۱۷۶ ح، ۱۷۹ ح، ۲۰۶ ح، ۲۲۵ ح، ۲۴۳ ح.
 اخلاق ناصری (کتاب) ۴۹، ۱۷۲ ح. انباز قللس ۷، ۳۵، ۳۸، ۱۶۲، ۲۴۵.
 اخوان الصفا (کتاب) ۸۹، ۱۱۴، ۱۵۰، ۱۷۶. اندک کهان ۱۵۰.
 ۱۸۷، ۲۲۲. انیران (انیران) ۳۷ ح.
 ادریس ۷، ۱۵، ۱۸۶. اویح کهان ۱۵۰.
 ادیوتا (ادیوتا) ۳۵ ح. اورسزد ۳۷.
 ارد (اراد) ۳۷ ح. ایجی، عضدالدین ۱۰۶ ح.
 اردبیهشت ۳۷، ۳۸، ۵۳، ۹۹. ایوب ۷.
 ارسطو (ارسطاطالیس) ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۴۵، بابل (بابلیان، حکمای بابل) ۳۴، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۱۴، ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۶۳، ۱۸۰، ۲۱۲.
 ارشمیدس ۳۵. باد (ماد) ۳۷ ح.

* نامهای حاشیه صفحات با حرف «ح» نمایش داده شده است؛ پس «ح» یعنی در متن و حاشیه، «ح» یعنی تنها در حاشیه.

- بحر المعانی (کتاب) ۱۴.
- بدخشان ۱۰۵.
- بدلاء ۱۴.
- برتاسی ۷.
- برلین ۹۸ ح، ۱۳۰ ح.
- برهما ۳۵ ح، ۶۹.
- بزرجمهر ۹.
- بسطامی، بایزید (ابی یزید البسطامی) ۱۲، ۱۸۱ ح.
- بطلمیوس ۳۵.
- بغداد ۱۲۹ ح، ۲۳۷ ح.
- بنج کهان ۱۵۰.
- بوجهل ۲۰۰.
- بوداسف (بوداسف) ۷، ۱۵۲ تا ۱۵۴.
- بهرام ۳۷.
- بهشت ۱۲۲.
- بهمن ۳۷، ۳۸.
- بیروت ۷۲ ح، ۱۷۹ ح، ۲۲۵ ح.
- بیضاوی، قاضی ۲۱۱، ۲۱۲ ح.
- پرمتاسن ۳۵ ح.
- تاریخ حکماء (کتاب) ۶۷.
- تذکره الاولیاء (کتاب) ۱۸۱ ح.
- ترکان ۱۵۹.
- ترکستان ۱۰۵.
- ترتیاچک (ترتیا) ۶۸، ۱۵۳.
- تستری، سهل بن عبدالله ۱۲.
- تفسیر بیضاوی (کتاب) ۲۱۲ ح.
- تلویحات (کتاب) ۵، ۶، ۲۶، ۴۵، ۶۳، ۹۸ ح، ۱۲۲، ۱۳۰ ح، ۱۸۷ ح، ۲۰۸.
- توراة (کتاب) (توریه) ۱۹۵.
- توران ۲۴۹.
- تیر ۳۷.
- جابرصا (جابرص) ۱۹۴، ۲۲۲، ۲۴۳ ح، ۲۴۴.
- جابرقا (جابلقا، جابلق) ۱۹۴ ح، ۲۲۲، ۲۴۳ ح، ۲۴۴.
- جاماسب (جاماسف) ۹.
- جامی، مولانا عبدالرحمن ۷۲، ۷۳ ح، ۲۳۸.
- جبرئیل (صاحب طلسم نوع ناطق، اب قریب، روان بخش، روح القدس، دُحیة الکلبی) ۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۶، ۱۹۵، ۲۰۰، ۲۳۶، ۲۵۰.
- جرجانی، میرسید شریف ۱۰۶ ح.
- جیواتمان ۳۵ ح.
- جیبی، چاپ ۱۷۲ ح.
- چرخ کهان ۱۵۰.
- چشتی، سلسله ۱۵.
- چنگیز خان ۲۴۹.
- چوگری ۶۹.
- چیتیک، و. ۷۳ ح.
- چین (الصین، چینیان) ۱۵۲، ۲۵۰ ح.
- حبیبی، نجفعلی ۵ ح.
- حکمة الاشراق (کتاب) ۱، ۲۵۱.
- حلّاج، حسین ابن منصور ۱۲، ۱۸۱ ح.
- حوّا ۱۲۲.
- ختا (خطا) ۳۴.
- خرداد ۳۷، ۳۸.
- خضر (ابدال هفتم: عبدالصیر) ۱۵، ۱۶.
- خورشید (خود) ۳۷ ح.
- دانشگاه فردوسی ۱۰۴ ح.
- دانشنامه علانی (کتاب) ۱۰۵ ح.
- داود (ع) ۱۹۶.
- دیران کاتبی ۱۰۴ ح.
- دُتیوس ۷.
- دریوند ۱۹۰.
- دکن ۱۵.
- دواپر ۶۸، ۱۵۳.
- دی ۳۸.
- دین ۳۷.
- دین باذو (دیبو و آزر) ۳۷ ح.
- دین بدین (دی بدین) ۳۷ ح.
- دین بهمر (دی بهمر) ۳۷ ح.

ذکر الموت (کتاب) ۲۰۶+ ح.

ذوالنون ۱۸۲ ح.

رازی، امام فخرالدین ۲۲۴.

رام ۳۷.

رشن (رشن) ۳۷+ ح.

الروح الامین ر.ک: جبرئیل.

روح القدس ر.ک: جبرئیل.

روم (رومیان) ۱۵۷، ۲۵۰ ح.

زامیاد (رامیارا) ۳۷+ ح.

زاهدی، جعفر ۱۰۴ ح.

زردشت (زرادشت آذربایجانی) ۹، ۳۶، ۳۷+ ح.

۱۱۰.

زوّار ۱۸۱ ح.

سِت جُک ۱۵۳، ۶۸.

سراج الحکمة (کتاب) ۲۱۲، ۲۴۵.

سرمتوم (کتاب) ۲۲۴.

سروش ۳۷.

سقراط ۷، ۳۵، ۱۶۲، ۲۲۸، ۲۴۵.

سوفسطائیه ۱۳۹.

سهرورد ۹۸.

سهروردی، شیخ شهاب الدین يحيى (شهاب‌المله -

والدین، شیخ مقتول، الشیخ، الشهید، شیخ -

الشیوخ، مصنف) ۱ تا ۳، ۵ و ۶، ۱۲ و ۱۳،

۱۷، ۲۰، ۲۴، ۲۶، ۳۷، ۳۸، ۴۳، ۴۵، ۴۸،

۵۰، ۶۰، ۶۲، ۶۳، ۶۶، ۶۹، ۷۱ تا ۷۳،

۸۸، ۹۰، ۹۸+ ح تا ۱۰۰، ۱۱۷، ۱۲۲،

۱۳۰+ ح، ۱۳۵ و ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۳،

۱۵۳ و ۱۵۴، ۱۵۶ و ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۷۲،

۱۷۶، ۱۸۴ تا ۱۸۷، ۱۸۹ و ۱۹۰، ۱۹۲،

۲۰۰، ۲۰۸، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۲۱ و ۲۲۲،

۲۳۲، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۸.

شام ۱۵۷

شرح حکمة الاشراق (کتاب) ۲ و اغلب صفحات.

شرح حکمة العين (کتاب) ۱۰۳، ۱۰۴ ح.

شرح طوابع (کتاب) ۱۹۱.

شرح فصوص الحکم (کتاب) ۷۲، ۷۳ ح، ۲۳۸.

شرح مواقف (کتاب) ۱۰۶+ ح.

شرفیه ۱۰.

شیت ۷.

شیرازی، قطب الدین محمود، علامه (شیرازی، شارح)

۷، ۲۰، ۳۱، ۳۶ تا ۳۸، ۴۰، ۴۵، ۵۴،

۵۷، ۵۹، ۶۱، ۶۵، ۶۸، ۷۰، ۷۴ و ۷۷،

۹۵، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۳۳، ۱۴۰ و ۱۴۱،

۱۴۶، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۵، ۱۷۲، ۱۷۴،

۱۸۰، ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۲ تا ۱۹۷، ۲۰۱ تا

۲۰۳، ۲۰۸، ۲۱۲، ۲۲۰ و ۲۲۱، ۲۲۳،

۲۲۵ و ۲۲۶، ۲۴۱، ۲۴۴.

شیروان ۱۹۰.

شیطان ر.ک: ابلیس.

شهریور ۳۷، ۳۸.

صابنه (دین) ۱۵۳.

صفائیه ر.ک: اشاعره.

طبانه، دکتر بدوی ۲۲۵ ح.

طبیعیات (کتاب: بخشی از دانشنامه) ۱۰۵ ح.

طوسی، خواجه نصیرالدین ۴۹+ ح، ۱۷۲+ ح.

طهورت ۹، ۱۵۳.

طیماؤس (کتاب) ۷.

عبدالبصیر (از بدلاء) ۱۵.

عبدالحی (از بدلاء) ۱۵.

عبدالسمیع (از بدلاء) ۱۵.

عبدالعلیم (از بدلاء) ۱۵.

عبدالقادر (از بدلاء) ۱۵.

عبدالقاهر (از بدلاء) ۱۵.

عبدالمزید (از بدلاء) ۱۵.

عجم ۴۵.

عرب ۳۵، ۴۵، ۲۴۵.

عطار ۱۸۱ ح.

عقیفی، ابوالعلاء ۷۲ ح، ۱۹۶ ح، ۲۳۸ ح.

علی ابن ابیطالب (ع)، امیرالمؤمنین ۱۶۳، ۲۰۷ ح

۲۵۰.

- عيسى (ع) ۱۵، ۱۰۳، ۱۸۶.
- غزالي، امام محمد ۱۴۵، ۱۷۶ ح، ۱۷۹ ح، ۲۰۰ و ۲۰۱، ۲۰۶ ح، ۲۲۵ ح.
- فاذن (كتاب) ۷.
- فارياہی، شيخ ابونصر ۱۲، ۱۸، ۱۲۲.
- فارس (فارس، حکماي فرس، ايران، پارس، فارسيان...) ۳۴ و ۳۵، ۳۷ تا ۳۹، ۵۳، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۵۲، ۲۴۹، ۲۵۱.
- فتوحات مكيه (كتاب) ۲۰۱.
- فرسناد شيروشر ۹.
- فرعون ۶۸.
- فروردين ۳۷، ۳۸.
- فصوص الحکم (كتاب) ۷۲ ح، ۱۹۶ ح، ۲۳۸ ح.
- فيثاغورس ۷، ۳۸، ۱۶۲، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۴۵.
- قاهره ۲۰۶ ح.
- قبحاق ۲۴۹.
- قبطيان ۶۸.
- قبله ۱۱۰.
- قدريه ۱۰.
- قرآن مجيد (كتاب الله، كلام مجيد، قرآني) ۳، ۷ ح و ۸ ح، ۱۱ ح، ۱۹ ح، ۲۱، ۳۰ ح، ۳۵ ح، ۴۴ ح، ۵۴ ح، ۵۶ ح، ۷۸ ح، ۱۰۳ ح، ۱۰۶ ح، ۱۱۰ ح و ۱۱۱ ح، ۱۱۵ ح، ۱۱۶ ح، ۱۲۱ ح، ۱۲۲ ح، ۱۲۸ ح و ۱۲۹ ح، ۱۳۴ ح، ۱۳۹ ح، ۱۴۱ ح، ۱۴۴ ح و ۱۴۵ ح، ۱۴۸ ح، ۱۵۵ ح، ۱۵۸ ح، ۱۶۲ ح و ۱۶۳ ح، ۱۶۸ ح، ۱۷۱ ح، ۱۷۴ ح، ۱۷۷ ح، ۱۸۳ ح، ۱۸۶ ح و ۱۸۷ ح، ۱۸۹ ح و ۱۹۰ ح، ۱۹۲ ح، ۱۹۵، ۱۹۷ ح و ۱۹۸، ۲۰۰ ح، ۲۰۳ ح، ۲۰۶ و ۲۰۷ ح، ۲۱۱ ح و ۲۱۲ ح، ۲۲۵ ح، ۲۲۷ ح تا ۲۳۰ ح، ۲۳۳ ح و ۲۳۴ ح، ۲۳۶ ح، ۲۴۷ ح، ۲۵۱ ح.
- قمر ۹۱، ۶۷.
- كتاب الزند ۳۶.
- كتابخروشي دهخدا ۱۰۵ ح.
- کُرين، هانري اغلب صفحات.
- کرشن ۲۱۳.
- کرن ۲۱۲، ۲۱۳.
- کسرالشهوتين (كتاب) (كتاب شهوة البطن والفرج) ۱۷۹ ح.
- کشاف اصطلاحات الفنون (كتاب) ۱۴۲ ح.
- کعبه، خانه ۳۸، ۱۱۰.
- کلالة خاور ۲۳ ح، ۳۱ ح، ۱۹۹ ح، ۲۰۷ ح.
- کل جوک ۶۸، ۱۵۳.
- کلمة التصوف (رساله) ۵.
- کواليارى، شيخ محمد غوث ۲۲۴.
- کيخسرو ۹، ۱۴.
- کيوبرث ۹.
- کوش ۳۷.
- کيسودراز، اميرسيد محمد ۱۴ تا ۱۶.
- لاهور ۱۰۵.
- لک ۶۸، ۱۵۳.
- اللمعات (كتاب) ۵.
- لوط (شهرستان) ۱۹۶.
- لوط (قوم) ۱۰۶.
- ليدن ۶ ح.
- ماروت ۳۱ ح.
- مانی ۱۰.
- مانی بابلي ۱۰.
- مانی نصراني ۱۰.
- ماه ۳۷.
- مأنوی، اميل ۵ ح.
- مأمون ۷.
- متن حکمة الاشراق چاپ کُرين (كتاب) اغلب صفحات.
- مثنوی معنوی (كتاب) ۶، ۲۳ ح، ۳۱ ح، ۱۲۹ ح، ۱۵۸ ح، ۱۶۰ ح، ۱۷۷ ح، ۱۸۲ ح، ۱۹۹ ح و ۲۰۰ ح، ۲۰۷ ح، ۲۲۷ ح، ۲۳۱ ح، ۲۳۷ ح، ۲۴۰ ح.

- ٢٥٠ ح.
مجموعة في الحكمة الالهية (كتاب) ٥ ح، ٦ ح.
مجموعة مصنفات فارسي سهروردی (كتاب) ٦ ح.
مجوس ٩، ١٠.
المعجة (كتاب) ١٧٦ ح، ٢٢٥ ح.
محمد (ص) (احمد، محمد مصطفى، رسول الله، سيد-
اصفيا، زبدة ممکنات، صاحب شريعة، سيد انيسر،
سيد كاينات، سيد عالم، رسول عليه وآله السلام،
نبي، شارح، عليه وآله صلوة ...) ١، ٣، ٤،
١٦، ٣٠، ٣٤، ٣٦، ٣٨، ٤٥، ٤٦، ٥٧، ١٠٣،
١١٠ و ١١١، ١٢٠ و ١٢١، ١٢٨، ١٤٣،
١٤٧، ١٥٨، ١٦٣، ١٦٨ تا ١٧٠، ١٧٧ ح،
١٨٠، ١٨٤ تا ١٨٦، ١٩٣ تا ١٩٦، ١٩٩ و
٢٠٠، ٢٠٣، ٢١١، ٢١٥، ٢٢٥، ٢٢٧ و
٢٢٨، ٢٣٥، ٢٤٤ تا ٢٤٧، ٢٤٩ تا ٢٥١.
مرداد ٣٧، ٣٨.
المشارع والمطارحات (كتاب) ٦، ١٢٢، ١٢٢،
٢٢٢.
مشكوة، سيد محمد ١٠٥ ح.
مصر ٦٨، ١٥٧، ٢١٢، ٢٤٠.
مطبوعاتي اسلامي ١٧٢ ح.
معاويه ١٩٩ ح.
معتزله ١٩١.
المقاومات (كتاب) ٦.
مكرکوت (كوهستان) ١٠٥.
مگه ١٥٧.
موريالوس ٩.
موسی بن عمران (ع) ١٥، ٦٨، ١٩٥، ٢٠٧ ح.
مولوی، مولانا جلال الدين محمد رومی ٦، ٢٣ ح،
٣١ ح، ١٢٩ ح، ١٥٨ ح، ١٦٠ ح،
- ١٧٧ ح، ١٨٢ ح، ١٩٩ ح و ٢٠٠ ح،
٢٠٧ ح، ٢٢٧ ح، ٢٣١ ح، ٢٣٦ ح، ٢٣٧ ح.
مهابهارت (جنگ) ٢١٢.
مهر ٣٧، ٣٨.
مهر اسفند (اسفند) ٣٧ ح.
میانج ١٩٠.
میکائیل ١٥.
نحوی، يحيی ١١٤.
نصر ٦ ح.
نوح ٦٨.
نوح (طوفان) ١٥٧.
نوروز ٣٨.
ويد ٦٩.
هاروت ٣١ ح.
هرمس ٧، ٣٥ و ٣٦، ٣٨، ١٦٢، ٢٢٠، ٢٤٥.
الهروی، محمد شريف نظام الدين احمدین (اين
فقير، اين ضعيف، هروی) ١ و ٢، ١٩، ٣٠ ح،
٣٨، ١٠٥ ح، ١٢٠، ١٧٦ و ١٧٧، ١٩١،
٢١٢، ٢٤١، ٢٥١.
هندوستان (هند، هندويان، هندويان، الهند، براهمة
هنود...) ١٠، ٣٤ و ٣٥ ح، ٦٨ و ٦٩،
١٠٥ و ١٠٦، ١٥٠، ١٥٢ و ١٥٣، ١٦٠،
١٨٦، ٢١٢ و ٢١٣، ٢٢٤.
هورقليا ٢٢٢، ٢٤٣ و ٢٤٤.
هومي ٣٥.
هياكل النور (رساله) ٦.
يحيى (ع)، حضرت ٢٤٠.
يعقوب (ع) ٢١١.
يوسف صديق (ع) ١٥، ٢١١، ٢٤٠.
يونان ٧، ١١، ٣٤، ٣٩.

ANWĀRIYYA

11th c. A.H. Persian translation and commentary
on Suhrawardī's HIKMAT AL-ISHRĀQ
[Philosophy of Illumination].

by

Muhammad Sharīf Nizām al-Dīn Ahmad b. al-Hirawī

Edited with an Introduction,
HOSSEIN ZIAI
(with the assistance of Astim)

مرکز ایرانی مطالعة فرهنگها

ANWĀRIYYA

by

Muḥammad Sharīf al-Hirawī

Edited by

Hossein Ziai

مجموعه مطالعات اسلامی - ۳