

دور رسالہ  
مثال و مثال

## تصنيف:

استاد علامہ حسن زاده آملی

此印乃清乾隆御製之寶，其文為「乾隆御製」，篆書，方印。

عنوان کتاب: دو رساله مثل و مثال

پدیدآور[ان]: حسن زاده آملی، حسن

جلد[ها]: 1

نام و نام خانوادگی کاربر: شهاب شیرزهی

منبع: noorlib.ir کتابخانه دیجیتال نور

تاریخ دانلود: 1402/6/22

تعداد صفحات دانلود شده: 260

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



وزارت تعلیم و تربیت جمهوری اسلامی ایران





---

حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۰۷ -

دو رساله مُثَل و مِثَال / استاد علامه حسن حسن‌زاده آملی. - تهران: نشر طوبی، ۱۳۸۲.

۲۶۰ صفحه.

ISBN : 964 - 93016 - 2 - 3

کتاب‌نامه به صورت زیر نویس.

۱. فلسفه اسلامی. الف. عنوان.

۲۹۷/۸۳

B ۷۵۲/ح ۵/۵

---



# دو رسالہ مشق و میثاق



تصنیف  
استاد علامہ حسن بن اده آملی

## دو رساله مُثُل و مِثَال

استاد علامه حسن حسن‌زاده آملی

حروف‌نگاری: محمد باقر نجفی

ناشر: نشر طوبی (۰۹۱۳۲۰۲۴۵۸۶)

چاپ: اول، زمستان ۱۳۸۲

لیتوگرافی: تیزهوش

چاپخانه: باقری

شمارگان: ۵۰۰۰

قیمت: ۱۵۰۰۰ ریال



مرکز بخش: کتابسرای قائم (عج)

قم - خیابان آیت الله مرعشی نجفی - پاساژ قدس - طبقه دوم - شماره ۸۴

پست الکترونیک: nasrtooba@GO.COM

تلفن: ۷۷۳۹۵۲۵

شابک: ۹۶۴-۹۳۰۱۶-۲-۳

ISBN : 964 - 93016 - 2 - 3

ENA : 9789649301624

## فهرست موضوعات

### رساله مُثُل نوري إلهي

|                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------|-----|
| پیش‌گفتار                                                                 | ۹   |
| فصل اول: در تعریف مُثُل                                                   | ۱۱  |
| فصل دوم: بیاناتی در معرفت به مُثُل و ارواح و اجساد                        | ۳۱  |
| فصل سوم: کلام افلاطون و ارسطو و فارابی در حقیقت مُثُل                     | ۶۹  |
| فصل چهارم: روایاتی در مُثُل                                               | ۷۹  |
| فصل پنجم: شکوک و تحقیقاتی در مُثُل                                        | ۸۹  |
| فصل ششم: وجه تسمیه مُثُل افلاطونی بمُثُل، و وصف مُثُل بنورانیت و مضاهی آن | ۱۰۷ |
| فصل هفتم: باز تحقیق و تدقیق در بیان مُثُل                                 | ۱۲۱ |
| فصل هشتم: ختام بحث از مُثُل                                               | ۱۵۷ |

### رساله مثال

|           |     |
|-----------|-----|
| پیش‌گفتار | ۱۸۵ |
| فصل اول   | ۱۸۷ |
| فصل دوم   | ۱۹۳ |

|     |           |
|-----|-----------|
| ۱۹۹ | فصل سوم   |
| ۲۰۴ | فصل چهارم |
| ۲۲۳ | فصل پنجم  |
| ۲۲۷ | فصل ششم   |
| ۲۳۵ | فصل هفتم  |





# رسالہ مثل نوریِ الہی



تصنیف

استاد علامہ حسن حسن زادہ آملی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

والضلوة والسلام على خاتم النبيين محمد المصطفى وآله المعصومين وعلى  
جميع الأنبياء والمرسلين وعباد الله الصالحين.

این اثر سامی و نامی رساله گرانقدری به نام «مَثَل نوري إلهی» است که از قلم این  
خدوم علم حسن حسن زاده آملی - ائده الله سبحانه بالقاءاته السبوحیه - به محضر  
مبارک ارباب عقول و طالبان معارف إلهی - دامت برکاتهم الوافرة - تقدیم می گردد؛  
کَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلَيِّنْ وَمَا أَدْرِيكَ مَا عَلَيُّونَ كِتَابَ مَرْقُومٍ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ.

در این اثر قیّم و قویم، نقل آراء و اقوال اعظم و اکابر علوم، و مشایخ و اساطین  
معارف در بیان موضوع رساله أعنی «مَثَل نوري إلهی» آورده می شود که در حقیقت  
أهل تحقیق و تدقیق را مآدبه ای مشحون از انواع نعم روحانی و عقلانی است «وفي  
ذلك فليتنافس المتنافسون».



## فصل اوّل

### در تعریف مُثُل

بحث مُثُل و معرفت بدان از چند جهت لازم است:

از آن جمله این که مُخْرِج موجودات طبیعی از نقص بکمالند که در حقیقت فاعل و غایت و صورت یعنی جهت وحدت آنهایند که بدین جهت علت حسن و بهاء و زیبایی آنها هستند.

و از آن جمله این که کثرت در ارباب انواع با این که مفارقات نوریه‌اند چگونه است؟

و از آن جمله این که آنها موضوع حقیقی علم یعنی صورت علمیه حقیقیه اشیاء‌اند که در بحث از وجود ذهنی و اتحاد عاقل بمعقول و بحث علم در حکمت متعالیه اهمیتی بسزا دارد.

و از آن جمله این که از شرع انور روایاتی عدیده در این موضوع بخصوص بلفظ مثال و تمثال و صورت و مانند آنها وارد شده است که در بیان و شرح آنها لازم است سخن بمیان آید.

بدان که افلاطون و استادش سقراط - قدس سرهما - قائل بودند که موجودات طبیعیّه متأصله را یعنی هر نوعی از انواع متأصله را در عالم إله، صورت مجزّده یعنی فرد نوری عقلی است که آنها را مُثُل إلهیه و صور و ارباب انواع و اصحاب انواع



و اُمّهات انواع و عقول عرضیه و بنامهای دیگر می نامند. دثور و فساد در آنها راه نمی یابد و همیشه باقی اند، و آنچه که دثور و فساد می یابد موجودات طبیعی در عالم کون و فساداند. و این فرد طبیعی مادی و آن فرد نوری عقلی هر یک فردی از افراد آن نوع اند، یعنی حقیقت واحده را بحسب وجود مراتب متفاوته است از مرتبه مجرّد نوری عقلانی گرفته تا مرتبه مادی شئون آن یک حقیقت اند، و موجودات طبیعی اصنام و اظلال آن فرد عقلانی اند، و آن فرد عقلانی مرتبی افراد مادی خود است و به آنها عنایت دارد - یعنی تعلق تدبیری و تکمیلی بدانها دارد نه تعلق استکمالی مانند تعلق نفوس انسانی به ابدانشان و آنها را به سوی خود می کشاند یعنی مخرج آنها از نقص به کمال است. و در عین حال که فاعل مادون خود است غرض و غایت و صورت بمعنی فصل محض و جهت وحدت مادون خود نیز می باشد. و همچنانکه آن صور مجرّده نوریّه ارباب انواع اند همچنین آنها موضوع حقیقی علم و ادراک انسانند.

معلم ثانی ابونصر فارابی رحمه الله در رساله «الجمع بین الرایین» در تعریف مثل - گوید: «إن افلاطون في كثير من أقاويله يؤمى إلى أن للموجودات صوراً مجرّدة في عالم الإله، وربما يسميها المثل الإلهية، وأنها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية، وأن التي تدثر وتفسد إنما هي هذه الموجودات التي هي كائنة»<sup>(۱)</sup>.

شیخ رئیس ابوعلی سینا - رحمه الله علیه - در فصل دوم مقاله هفتم الهیات شفاء گوید: «الفصل الثانی من المقالة السابعة في اقتصاص مذاهب الحكماء الأقدمين في المثل ومبادئ التعليمات..... فظن قوم أن القسمة توجب وجود شيئين في كلّ شيء كإنسانين في معنى الإنسانية: إنسان فاسد محسوس، وإنسان معقول مفارق أبدی لا يتغير. وجعلوا لكل واحد منهما وجوداً فسّموا الموجود المفارق موجوداً مثالياً؛

وجعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة وإياها يتلقى العقول إذ كان المعقول أمراً لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد؛ وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه وإياها تتناول.

وكان المعروف بفلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي، ويقولان إن للإنسانية معنی واحداً موجوداً تشترك فيه الأشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنی المحسوس المتكرر الفاسد فهو إذن المعنی المعقول المفارق...<sup>(۱)</sup>.

ترجمه: یعنی «گروهی گمان بردند که قسمت در هر چیز دو نحوه وجود را ایجاب می‌کند، مثلاً معنی انسانیت در دو نحوه انسان موجود است یکی انسان فاسد محسوس، و دیگر انسان معقول مفارق ابدی که تغییر نمی‌یابد و فاسد نمی‌گردد، و این گروه برای هر یک از این دو نحوه، وجودی قرار داده‌اند و وجود مفارق را موجود مثالی نامیده‌اند؛ و برای هر یک از امور طبیعی صورت مفارقة که صورت معقوله است قرار داده‌اند و عقل انسانی آن را تلقی می‌کند زیرا که معقول امر تباه نشدنی و هر محسوس تباه شدنی است؛ و این قوم علوم و براهین را بسوی آن صور مفارقة معقوله قرار داده‌اند که علوم و براهین آن صور مفارقة را متناول است.

و آن معروف به افلاطون و استادش سقراط افراط در این رأی داشته‌اند، و می‌گفتند: انسانیت را - مثلاً - معنی واحد است که اشخاص در آن مشترک‌اند و با بطلان اشخاص باقی است و آن این معنی محسوس متکثر فاسد نیست پس آن معنی، معقول مفارق است».

بیان: آن که جناب شیخ رئیس از قائلین بمثل نقل کرده است که علوم و براهین بسوی آن صور مفارقة و تلقی عقل انسانی مر آن صور مفارقة را است، از این جهت است که برهان در جزئیات جاری نمی‌گردد زیرا که جزئی نه کاسب است و نه

۱. إلهیات شفاء ص ۳۱۸ - ۳۲۰. بتصحيح و تحقیق و تعلیقات این کمترین.



مکتسب، یعنی جزئی با حیث جزئی بودن نه معرّف واقع می‌گردد و نه معرّف، بلکه برهان فقط در صور کلیه معقوله مفارقه دائمه که زوال و فساد در آنها راه ندارد جاری است.

شیخ رئیس در ردّ و إنکار مثل اصرار و إبرام شدید دارد، چنان که شیخ اشراق و صدر المتألهین صاحب اسفار و بسیاری از اعظام و أفاخم عرفاء، و اساطین و اکابر حکماء در اثبات آن.

حکیم نامدار ناصر خسرو علوی را قصیده‌ای یائیه غزّاء است که مطلع آن این است:

چیست این خیمه که گویی پر گهر دریاستی

یا هزاران شمع در پنگانی از میناستی<sup>۱)</sup>

عارف بزرگ میرفندرسکی باقتدای از این قصیده ناصر خسرو در درستی مثل و ردّ منکران آن گوید:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت

بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی

این سخن را در نیابد هیچ وهم ظاهری

گر ابونصرستی و گر بوعلی سیناستی

و این کمترین حسن حسن زاده آملی مؤلف این اثر مؤثر و مؤثر نیز به اقتضای آن

دو بزرگوار اعنی ناصر خسرو و میرفندرسکی قصیده‌ای بنام «قصیده صحراویه» که

۱. پنگان اصل فنجان است و فنجان معرّب آن در دیوان چاپی ناصر خسرو که دارم «یا هزاران شمع» با بای موخّده است، ولی صحیح همان یا هزاران شمع یا بای حطّی است.

حاوی یکصد و بیست و دو بیت است سروده است و در دیوان اشعارش که مکرر بطبع رسیده است مذکور است، و مطلع آن این است:

گر نه کارت دلبری و غارت و یغماستی

پس چرا اینسان جمال خویش را آراستی

و وجه تسمیه آن به «صحراویه» بمناسبت این بیت است که در آن گفته آمد:

خود تو آگاهی دلارا ما که از بی تابیم

مسکن و مأوای من این گوشه صحراستی

در آن قصیده یادی از میرفندرسکی بدین صورت نموده ایم:

نقشه دنیای دار هستی آمد اینچنین

تا چه باشد آنچه اندر عالم بالاستی

اندرین معنی چه شیرین گفت میرفندرسک

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

حکیم متأله ملا علی نوری - رضوان الله علیه - در تعلیقه‌ای بر اوائل فصل چهارم

مرحله رابعه اسفار<sup>(۱)</sup> فرمود: «کلّ نوع من الأنواع المتأصلة له فرد نوری عقلي له

إعتناء بسائر أفراد نوعه المادية إلا الهیولی والزمان والحركة لكونها خاصة العالم

الجسماني الظلماني».

یعنی: «برای هر نوعی از انواع متأصله، فرد نوری عقلي است که اعتنای به همه

افراد مادی نوع خود دارد مگر هیولی و زمان و حرکت زیرا که اینها خاص عالم

جسمانی ظلمانی‌اند.

نگارنده گوید: استثنائی که حکیم نوری فرمود بظاهر نکته‌ای بسیار شریف

می‌نماید زیرا که هیولی و زمان و حرکت علاوه بر این که متأصل در وجود نیستند،

متوغل در عالم ماده‌اند و از موطن ماده بدر نمی‌روند لذا برای آنها فرد نوری عقلی أعني رب النوع نمی‌باشد؛ و مع ذلك بحثی در پیرامون دهر که روح زمان است، و خطاب به شهر الله که زمان است، و در معنی ليلة القدر و آیام الله و بیان آنها در پیش است که فوق این نحوه سخن است.

و بدان که اعتنائی که فرد نوری عقلی به افراد مادی نوع خود دارد، اعتناء به معنی عنایت است که تعلق تدبیری اِکمالی و مکملی بدانها دارد و فاعل و غایت و جهت وحدت و فصل محصل آنها است.

حکیم الهی محمد دیلمی لاهیجی - قدس سره - در محبوب القلوب<sup>(۱)</sup> در شرح حال و بیان اقوال افلاطون عظیم آورده است:

«وحكى عنه قوم ممن شاهده وتلمذ له مثل ارسطاطاليس وطيماوس أنه قال: إن للعالم مبدعاً محدثاً أزلياً واجباً بذاته عالم بجميع معلولاته على ترتيب الأسباب الكلية؛ وكان في الأزل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل إلا مثال عند الباري تعالى، وربما يعبر عنه بالهيولي، وربما يعبر عنه بالعنصر الأول - ولعله يشير إلى أن صور المعلومات في علمه تعالى -<sup>(۲)</sup>، قال: فأبدع العقل الأول، وبتوسطه النفس الكلية التي قد انبعثت عن العقل انبعثت الصور في المرأة، وبتوسطهما العالم الجسماني.

و يحكى عنه أن الهيولي التي هي موضع الصور الجسميّة غير ذلك العنصر، و يحكى عنه أنه أدرج الزمان في المبادي وهو الدهر. واثبت لكلّ موجود مشخص في العالم الحسّي مثلاً موجوداً غير مشخص في العالم العقلي تسمّى تلك المثل المثل الأفلاطونية وهي المثل النورية غير المثل الظلمانية التي أثبتها في عالم المثل البرزخي الخيالي، فالمثل الأول بسائط، والمثل الثاني مبسوطات، والأشخاص مركّبات،

۱. ص ۹۵ چاپ سنگی رحلی

۲. جمله میان دو تیره بیانی از دیلمی است.



فالإنسان المركَّب المحسوس جزئى ذلك الإنسان المبسوط<sup>(۱)</sup> المعقول، وكذلك كل نوع من الحيوان والنبات والمعادن.

قال: الموجودات في هذا العالم الحسى آثار الوجودات في ذلك العالم العقلى، ولا بدّ لكل اثر من مؤثر يشابهه نوعاً من المشابهة.

قال: ولما كان عقل الإنسان من ذلك العالم العقلى أدرك من المحسوس مثلاً منتزِعاً من المادّة معقولاً يطابق المثل الذي في عالم العقل بكلّيته، ويطابق الموجود الذي في عالم الحسّ بجزئيته، ولولا ذلك لما كان يدركه العقل مطابقاً مقابلاً من خارج فما كان مدركاً لشيءٍ يوافق إدراكه حقيقة المدرك، فالعقل يدرك عالمين مطابقين متقابلين: عالم العقل وفيه المثل التي تطابقها الأشخاص الحسيّة، وعالم الحس وفيه المثل الحسيّة التي تطابقها المثل العقليّة، فأعيان ذلك العالم آثار هذا العالم، وأعيان هذا العالم آثار ذلك، وعليه وضع الفطرة والتقدير.

این بود کلمات افلاطون در بیان مثل نوریه الهیه که از کتاب محبوب القلوب دیلمی نقل کرده ایم.

همین کلمات افلاطون را در بیان مثل نوریه الهیه، صدر المتألهین در فنّ خامس جواهر و أعراض اسفار<sup>(۲)</sup> و در رساله حدوث<sup>(۳)</sup>، و در مفتاح دوازدهم مفاتیح الغیب<sup>(۴)</sup> نقل کرده است، ولكن نقل دیلمی صحیح است و بدان نسخ مذکور تحریف روی آورده است.

ترجمه عبارت منقول از محبوب القلوب دیلمی، و بیان برخی از آنچه نقل کرده است:

۱. کذا في محبوب القلوب، وكان الصواب: ذلك الإنسان البسيط.

۲. ط ۱، رحلی - ج ۲ - ص ۱۶۵

۳. ط ۱ - ص ۷۷

۴. ط ۱، رحلی - ص ۵۹۶



کسانی که افلاطون را دیده‌اند و در نزد وی تلمذ کرده‌اند مانند ارسطاطالیس و طیماوس از او حکایت کرده‌اند که سخنش این بود: عالم را مبدع محدث ازلی واجب بذاته عالم بجمیع معلولاتش بر ترتیب اسباب کلیه است؛ و او در ازل بود و حال این که در وجود رسم و اثری نبود مگر مثال در نزد باری تعالی؛ و بسا که از آن مثال تعبیر به هیولانی و نیز تعبیر به عنصر اول می‌شود؛ پس عقل اول را ابداع فرمود و بتوسط او نفس کلی را که از عقل منبعث است مانند انبعاث صور در آینه و بتوسط آن دو عالم جسمانی را، و هیولانی که موضع صور جسمیه است جز آن عنصر است. و از او حکایت شد که وی زمان را در مبادی که دهر است درج کرده است، و برای هر موجود مشخص در عالم حسی مثالی موجود غیر مشخص در عالم عقلی اثبات کرده است که آن مثل را مثل افلاطونی نامند. و آن مثل نوریه غیر از مثل ظلمانیه‌اند که در عالم مثال برزخی خیالی اثبات کرده است؛ مثل اول بسائط، و مثل ثانی مبسوطات و اشخاص آنها در عالم جسمانی مرکبات‌اند، پس انسان مرکب محسوس جزئی آن انسان بسیط معقول است، و همچنین هر نوعی از حیوان و نبات و معدن.

افلاطون گفته است: موجودات این عالم حسی آثار وجودات آن عالم عقلی‌اند، و ناچار هر اثری باید با مؤثر خود یک نوع مشابهت داشته باشد.

و هم او گفته است: چون عقل انسان از آن عالم عقلی است، از محسوس امری مثالی منتزع از ماده را ادراک می‌کند که بکلیتش معقول مطابق مثال است که در عالم عقل است، و بجزئیتش مطابق موجودی است که در عالم حس است، و اگر اینچنین نمی‌بود عقل نمی‌توانست آن را از خارج مطابق مقابل وی ادراک کند، پس عقل مادامی که مدرک چیزی است إدراک او موافق حقیقت مدرک است، پس عقل دو عالم متطابق متقابل را إدراک می‌کند: یکی عالم عقل که در آن مثلی است که اشخاص حسی با آن مطابق‌اند، و دیگر عالم حس که در آن مثلی است که مثل

عقلیه مطابق آنهایند؛ پس اعیان آن عالم آثار این عالم، و اعیان این عالم آثار آن عالم‌اند، و فطرت و تقدیر بر این وضع شده است. (پایان ترجمه عبارت دیلمی از محبوب القلوب).

بیان: آن که فرمود: «عالم را مبدع محدث است» مبدع است که عالم امر را آفرید، و محدث است که عالم خلق را.

آن که فرمود: «عالم بجمیع معلولاتش بر ترتیب اسباب کلیه است» مراد از اسباب کلیه، علل کلیه است؛ گویا این سخن همان باشد که مثلاً در علم باری به جزئیات می‌گویند: خداوند عالم، عالم بجمیع موجودات از راه علم به علت آنها است که عالم به جزئیات بر وجه کلی است [واعلم أن الأمور الشخصیة قد تدرك بنوع کلی - إلى قوله: - وستعلم أن علم سبب الأسباب وجمیع الموجودات أعنی واجب الوجود بذاته بالأمور الشخصیة على هذا النمط<sup>(۱)</sup>، الواجب الوجود أنما یعقل کل شیء علی نحو کلی ومع ذلك فلا یعزب عنه شیء شخصی الخ.<sup>(۲)</sup>]

آن که فرمود: «در وجود رسم و اثری نبود مگر مثال در نزد باری تعالی» مثال صور معلومات است که حقیقت علم است، و این صور زائد بر ذات نیست تا لازم آید که باری تعالی محل صور کثیره زائد بر ذات بوده باشد بلکه صفاتی‌اند که وجوداً عین ذات‌اند، و تعبیر صور علمیه بمثال از جهت مماثلت و مشابهت و سنخیت علت با معلول است که «صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی».

و همین معنی را صدر المتألهین در اسفار از افلاطون نیز نقل کرده است که: «سمی افلاطن الأشياء الکلیة صوراً لأنها واحدة، ورأی أن الوجود فی المحسوسات لا یكون إلا بمشاركة الصور إذ كانت الصور رسوماً وخیالات لها مقدمة علیها...»<sup>(۳)</sup>

۱. تحصیل بهمنیار، ص ۴۹۵

۲. الهیات الشفاء - فصل ششم - مقاله هشتم - ص ۵۸۹ ط رحلی؛ و ص ۳۸۵ بتصحیح و تعلیق ابن کمترین

۳. فن پنجم جواهر و أعراض اسفار، أواخر فصل ۳ - ص ۴۹۵ - ط ۱



مراد از اشیاء کلیه در این عبارت صاحب اسفار، موجودات مجردند که کلی سعی وجودی‌اند، و خیال در این عبارت همان مثال است، یعنی آن صور، رسوم و مثل محسوسات‌اند.

شیخ رئیس در فصل هفتم نمط سوم اشارات در بحث إدراک، صورت علمیه را تعبیر به مثال فرمود: «إشارة: إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك، يُشاهدُها ما به يُدرك، فإما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة مثل كثير من الأشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن إذا فرضت في الهندسة ممّا لا يتحقق أصلاً؛ أو تكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك غير مُبائن له وهو الباقي».

شیخ اکبر محیی الدین عربی نیز در باب ششم فتوحات مکیه<sup>(۱)</sup> علم باری تعالی بموجودات را تعبیر بمثال و شکل فرموده است: «وأمّا المثال الذي عليه وجد العالم كله من غير تفصيل فهو العلم القائم بنفس الحق تعالى فإنه سبحانه علماً بعلمه بنفسه وأوجدنا على حدّ ما علمنا، ونحن على هذا الشكل المعين في علمه، فلا شك أن مثل هذا الشكل هو القائم بعلم الحق، ولو لم يكن الأمر كذلك لأخذنا هذا الشكل بالاتفاق لا عن قصد فإنه لم يعلم ما يمكن أن تخرج صورته في الوجود بحكم الاتفاق فإنه ليس في نفسه فلولا أن الشكل في نفسه ما أوجدنا عليه ولم يأخذ هذا الشكل من غيره».

و آن که فرمود: «از آن مثل تعبیر به هیولی و عنصر اول می‌شود» در صحف ارباب عقول و شهود، ماده طبایع و صور جسمیه را هیولی می‌گویند که قابل صور جسمیه است، و آن در نزد مشاء واحد شخصی دائمی است (إن هیولی العنصریات عند الحكماء شخص واحد لا تزول وحدته الشخصيّة بورود تعدّات الصور الجسميّة<sup>(۲)</sup>)؛ و

۱. ط بولاق - ج ۱ - ص ۱۳۲

۲. اسفار، ط ۱ رحلی، ج ۲ در جواهر و اعراض، ص ۱۲۸

در نزد قائلین بحرکت در جوهر چون جوهر طبیعت، سیتال و متحرک است در هر آنی بسبب تجدد طبیعت هیولائی جدید پدید می آید (لَمَّا كَانَتْ حَقِيقَةُ الْهَيُولَى هِيَ الْقُوَّةُ وَالِاسْتِعْدَادُ، وَحَقِيقَةُ الصُّورَةِ الطَّبِيعِيَّةِ لَهَا الْحَدُوثُ التَّجَدُّدِي فَلِلْهَيُولَى فِي كُلِّ آن صُورَةٌ أُخْرَى بِالِاسْتِعْدَادِ، وَلِكُلِّ صُورَةٍ هَيُولَى أُخْرَى يَلْزَمُهَا بِالِإِجَابِ)<sup>(۱)</sup>

و نفس انسانی را در مقام قوت و استعدادش بتشبیه هیولای طبایع، عقل هیولانی گویند که استعداد قبول صور علمیه و ارتقاء بمقام عقل بالفعل و عقل مستفاد شدن را دارد، منزلت وی با صور علمیه چنان است که هیولای طبایع با صور آنها.

و یکی از اطلاقات هیولای هباء است که شیخ اکبر در باب ششم فتوحات مکیه عنوان کرده است: «فَلَمَّا أَرَادَ وَجُودَ الْعَالَمِ وَبَدَأَ عَلَى حَدِّ مَا عِلْمُهُ بِعِلْمِهِ بِنَفْسِهِ أَنْفَعَلَ عَنْ تِلْكَ الْإِرَادَةِ الْمَقْدَسَةِ بِضَرْبِ تَجَلٍّ مِنْ تَجَلِّياتِ التَّنْزِيهِ إِلَى الْحَقِيقَةِ الْكُلِّيَّةِ حَقِيقَةُ تَسْمَى الْهَبَاءُ، وَيُسَمَّى أَصْحَابُ الْأَفْكَارِ بِهَيُولَى الْكُلِّ».

و بر خود صور عنصریات که مستعد برای صورتهای دیگرند چون چوب برای کرسی، اطلاق هیولای نیز می شود، و این را هیولای ثانیه می گویند بقیاس با هیولای اولی که ماده المواد و انزل مراتب وجود است و او را صورت و فعلیتی متحصلة جز قوه قبول اشیاء نیست.

[تبصره: این کمترین، مصنف این رساله مثل: «حسن حسن زاده آملی» در دو کلمه ۸۵ و ۲۲۸ کتاب «هزار و یک کلمه» که یکی دیگر از مؤلفات او است از صادر اول سخن بمیان آورده است، و به لطائف و دقائقی در بیان حقیقت آن اشارتی نموده است؛ و در کلمه ۲۲۸ آن هشتاد و یک اسم صادر اول را با ذکر طائفه‌ای از مآخذ و مصادر آن نام برده است که هر اسمی اشارت به شانی از شئون الهیه آن در نظام



هستی توحید صمدی دارد، رجوع شود؛ والله سبحانه و لی التوفیق.]  
 بتعبیر افلاطون مثال موجودات در نزد حق تعالی تعبیر به هیولی و عنصر اول  
 شده است. در کتب عقلیه صادر نخستین که مُبدع اول است به عنصر اول نیز تعبیر  
 شده است چنان که حکیم الهی ثالث ملطی بعد از گفتاری در این که حق تعالی  
 مؤسس اشیاء است گفت: «لکنه عنده العنصر الَّذی فیه صور الموجودات والمعلومات  
 کلّها فانبعثت منه کلّ صورة موجودة فی العالم علی المثال الَّذی فی العنصر الأول وهو  
 محلّ الصور ومنبع الموجودات، وما من موجود فی العالم العقلی والعالم الحسیّ إلاّ  
 وفی ذات العنصر صورة ومثال عنه»<sup>(۱)</sup> و به همین بیان انکسیمانس ملطی تقریری  
 دارد که آن را نیز بزودی تقدیم می‌داریم.

صدر المتألهین پس از نقل کلام ثالث فرمود: کلام هذا الفيلسوف ممّا يستفاد منه  
 اشیاء شریفة: منها أن العالم العقلی بکله جوهر واحد نشأ من الواجب بجهة واحدة،  
 ومع وحدته فیه صور جمیع الاشیاء، وهو المعبر عنه فی لسان الفلسفة بالعنصر الأول،  
 وفی لسان الشریعة بالقلم الأعلى.<sup>(۲)</sup>  
 از آنچه که در بیان مثال در کلام افلاطون گفته‌ایم تأویلی را که فارابی در رساله  
 «الجمع بین الرأیین» کرده است که مثل را بصور علمیه در ذات باری تأویل برده  
 است تأیید می‌شود.

و صدر المتألهین پس از نقل عبارات مذکور افلاطون در اسفار<sup>(۳)</sup>، و در مفاتیح  
 الغیب<sup>(۴)</sup> فرمود: «قد أفادت کلماته الشریفة النوریّة اصولاً حکمیة حقّة لطیفة: منها أن  
 لکلّ صورة محسوسة صورة معقولة من نوعها وهی صورة ذاتها وماهیته عند الله وهی

۱. اسفار - ط. رحلی - ج ۲ - ص ۱۶۳

۲. اسفار - ط. رحلی - ص ۱۶۳

۳. ط ۱ - ج ۲ - ص ۱۶۶

۴. ط. رحلی - ص ۵۹۶

المسماة بالمثل الأفلاطونية اعني صور علمه تعالى بالأشياء التي عجزت العقلاء الذين جاءوا من بعده عن ادراك هذه المثل النورية على وجهها والتصديق بوجودها ما خلا المعلم الأول» -.

و نیز در آخر فصل دوم فن پنجم جواهر و أعراض اسفار<sup>(۱)</sup> در جمع اقوال عارف و حکیم و متکلم تصریح کرده است که مراد جمهور فلاسفه از عقول فعاله، و مشاء از صور علمیه قائم بذات حق تعالی، و افلاطونیون به مثل نوریه و صور الهیه، و متکلمین بصفات قدیمه، و معتزله بأحوال، و عرفاء بأعیان ثابتة همه یک حقیقت است.

آن که فرمود: «عقل اول را ابداع و بتوسط او نفس کلی را و بتوسط آن دو عالم جسمانی را...»، مقصود این بزرگان از اینگونه تعبیرات ترتیب زمانی و یا فاصله موهوم نیست، بلکه مراد ترتیب رتبه‌ای و طولی است چنان که فیثاغورس حکیم که در عهد سلیمان نبی ﷺ بود و حکمت را از معدن نبوت اخذ کرده است؛ و نیز حرینوس و زینون که از پیروان او بودند فرمودند: «الباري تعالى أبدع العقل والنفس دفعة واحدة...»<sup>(۲)</sup>.

آن که فرمود: «نفس کل از عقل منبعث است مانند انبعاث صور در آینه» عقل کل و نفس کل در مقابل عقول جزئیة و نفوس جزئیة‌اند. نفس مرتبه نازله عقل بلحاظ تعلق او به بدن و تصرف آن در بدن است چه در عقل و نفس کل، و چه در عقل و نفس جزء. عقل کل واحد است چنان که دانسته شده است، و همچنین نفس کل؛ و جهان جسم کل بمنزلة بدن عقل کل است که بلحاظ تعلقش به آن نفس کل است؛ و عقول و نفوس جزئیة بلحاظ ابدان کثیرة مثلاً افراد انسان طبیعی متکثر است.

۱. ج ۲ رحلی - ص ۱۶۲

۲. اسفار - ط ۱ رحلی - ج ۲ - ص ۱۶۵



و چون عقل کل مخرج نفوس جزئیّه از قوه به فعل اعنی از نقص بکمال است  
عقول و نفوس جزئیّه اشعه وجود عقل کل اند. عقل کل بمنزلت آب، و نفس کل  
بمنزلت امّ برای موجودات عالم جسمانی اند که آن قائم بر نفس و معطی است، و این  
پروراننده و مربی است. به مثل عقل آسمان و نفس زمین است، و بقول ملای رومی  
در مثنوی:

آسمان مرد و زمین زن در خرد      هر چه آن انداخت این می پرورد  
پس زمین و چرخ را دان هوشمند      چون که کار هوشمندان می کنند  
از نظر ارباب عقول، حضرت سید الأوصیاء امام امیرالمؤمنین علی عالی علیّه السلام  
مظهر تام عقل کل است، و جناب سیده نساء العالمین عصمة الله الکبریٰ فاطمه  
بنت خاتم النبیین مظهر اکمل نفس کل است؛ در تقریر و تحریر این نظر عرشی اثر  
عرشی ما به نام «فص حکمة عصمتیه فی کلمة فاطمیه» و شرح آن را اهمیت بسزا  
است و مکرر بطبع رسیده است.

و منبعث بودن نفس از عقل مانند انبعاث صور در آینه، تشبیهی لطیف است  
تشبیه سلسله طولیه بعرضیه و مجرّد بمادی و معقول بمحسوس. جالب این که گفت  
نفس کل از عقل منبعث شده است مانند انبعاث صور در آینه که از آن انبعاث به  
کلمه از، و از این انطباع به کلمه در تعبیر کرده است؛ و وجهش پوشیده نیست چه  
این که آنجا در طول هم اند و نفس مرتبه نازله همان جوهر عقل است؛ و در حقیقت  
یک جوهر ممتد است که بلحاظ ذاتش عقل، و بلحاظ تعلق و تدبیرش بجهان خلق  
نفس است مثل روح انسانی که یک حقیقت ذات شئون و اوصاف و اسماء است. و  
هیچ ذره‌ای از ذرات عالم خلق نیست که جدای از آن گوهر باشد و آن گوهر بر وی و  
در وی و با وی نبوده باشد چه این که صورت وحدت آنها است، و حیات همه و  
مخرج همه از نقص بکمال است.

و شاید وجه عمده تشبیه به انبعاث صور در آینه از این جهت باشد که همان گونه

اشیاء محسوسه در آینه مرتسم می‌شوند بدون این که از آنها چیزی کاسته شود و یا تجافی در مقام شامخ جوهر عالی لازم آید همچنین است انبعث نفس از عقل. و وجه دیگر این که همانطور صورت در آینه حاکی اصل است، نفس کل نیز شعله‌ای از شعلات نوریّه عقل کل و مظهر آثار و صفات او و حاکی کمالات اوست که در سلسله طولیه عالی و دانی را در ذات مناسبت، و در اوصاف مماثلت، و در افعال مشابّهت است.

و وجه دیگر این که همانگونه که صور اشیاء کثیر در آینه یک دفعه بدون ترتیب زمانی حادث می‌شوند، همچنین مُثُل حقائق از عقل بنفس که واسطه افاضه فیوضات عقلی بموجودات نشاء شهادت مطلقه است بدون ترتیب و تراخی زمانی حاصل می‌شوند چنانکه حکیم بزرگوار انکسیمانس ملطی (Anaximénes) نیز همین وجه را در تشبیه به آینه در این مقام بکار برده است، وی گوید:

«ابدع الواحد بوحدانیته صورة العنصر، ثم العقل انبعث عنها ببدعة الباري فرتب العنصر في العقل الوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الأنوار واصناف الآثار، وصارت تلك الطبقات صوراً كثيرة دفعة واحدة كما تحدث الصور في المرآة الصقيلة بلازمان ولا ترتيب بعض على بعض غير أن الهیولی لا تحتمل القبول دفعة واحدة إلا بترتيب زمان فحدثت تلك الصورة فيها على الترتيب»<sup>(۱)</sup>

ترجمه: واحد تعالی بوحدانیت خود صورت عنصر را ابداع فرمود، سپس عقل از آن عنصر بابداع باری منبعث شده است، عنصر در عقل الوان صور را بر قدر طبقات انوار و اصناف آثار ترتیب داد، و این طبقات دفعة واحدة - یعنی یکبارگی - صور کثیر گردیدند چنان که حدوث صور در مرآت بدون زمان و بدون ترتیب بعض بر بعض حادث می‌شود، جز اینکه هیولی (یعنی هیولی اولی در طبایع مادی) قبول صور



بیکبارگی نمی‌کند مگر بترتیب و زمان، لذا صور در آن بترتیب حادث می‌شود. در این عبارت انکسیمانس چنان که ملاحظه می‌فرمایید عنصر اول را بر عقل مقدم داشت، و عقل را یکی از تعینات آن دانست، و عنصر باین معنی با هبائی که شیخ اکبر در باب ششم فتوحات مکیه عنوان کرده است موافق است، بلکه باید گفت دو لفظ مترادف مفید یک معنی‌اند. و در بسیاری از عبارات این اعظم، عنصر اول بر عقل اول که قلم اعلیٰ و اول ما خلق الله در لسان شریعت است نیز اطلاق شده است.

صدر المتألهین در مرحله ششم اسفار که در علت و معلول است فصلی معنون به این عنوان: (فی أول ما ينشأ من الوجود الحق) درباره صادر نخستین بحث کرده است، و آن فصل بیست و نهم مرحله یاد شده است، و خلاصه سخن او در فرق میان أول ما صدر و أول ما خلق است؛ و این کمترین را تعلیقه‌ای بتفصیل بدین مفاد بر آنست: «الصادر الأول هو ظل الله الممدود الذي يعبر عنه بالوجود المنبسط والرق المنشور وغيرها من الأسماء الحسنی. والعقل هو الخلق الأول، واصل الخلق التقدير لأن الخلق هو الإيجاد على تقدير وترتيب...»<sup>(۱)</sup> بتصحیح و تعلیق این کمترین حسن زاده آملی).

صدر الدین قونوی نیز در مفتاح الغیب و در نصوص این فرق صادر اول و عقل اول را عنوان کرده است که صادر اول وجود عام مفاض بر اعیان مطلق موجودات است، و اول ما خلق الله قلم اعلیٰ است که عقل اولش نیز گویند، و اسامی دیگر هم دارد.<sup>(۲)</sup>

تبصره: جناب رسول الله ﷺ فرموده است: «أول ما خلق الله نوری»، و نیز فرموده

۱. اسفار - ج ۲ - ص ۴۱۲

۲. نصوص - چاپ سنگی - ص ۲۱۰ و مفتاح الغیب - ص ۷۰

است: «أول ما خلق الله العقل»<sup>(۱)</sup>، و دانستی که «أصل الخلق التقدير»، و صادر اول منزّه از تقدیر است زیرا که ظلّ الله است و رق منشور ما سواه است، پس مراد از نور در حدیث مذکور، اعنی «أول ما خلق الله نوري» بقرینه «خلق» عقل اول است که رسول الله اشارت به مقامی از مقامات خود فرموده است، و در حقیقت او را فوق مقام عقل اعنی مقام هباء است که به بیان کامل شیخ اکبر محیی الدین محمد مکی در باب ششم فتوحات مکیه در باب هباء فرموده است:

«كان الله ولا شيء معه، فلما أراد وجود العالم وبدأه على حدّ ما علمه بعلمه بنفسه انفعّل عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تجلّ من تجليات التنزيه إلى الحقيقة الكلية انفعّل عنها حقيقة تسمّى الهباء، فلم يكن أقرب إليه قبولاً في ذلك الهباء إلا حقيقة محمد - ص - و اقرب الناس إليه على بن ابي طالب امام العالم وسرّ الأنبياء أجمعين». و نیز بر تمهید القواعد که شرح قواعد التوحید است تعلیقه‌ای بر این عبارت که «إنّ الذات باعتبار اتّصافها بالوحدة الحقيقية تقتضي تعيّنً يسمى باصطلاح القوم بالتعيّن الأول تارة وبالحقيقة المحمّديّة أخرى» دارم که نقل آن بعنوان مزید استبصار نیک مناسب می‌نماید، و آن این که:

«قوله وبالحقيقة المحمّديّة أخرى» یعنی أن الإنسان يرتقى صعوداً حتّى ينال تلك المرتبة، وذلك التعيّن بعد نزوله «يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثمّ يعرج إليه»، و هذه المرتبة هي نهاية ارتقاء الإنسان، ليس قرى وراء عبّادان». وبذلك البيان يعلم أن ما قاله رسول الله ﷺ: «أول ما خلق الله العقل وأنا العقل» ليس المراد بيان نهاية مرتبته الصعوديّة، بل الإنسان الذي له تلك المرتبة العليا يخبر عن سائر مراتبه التي دونها تارة بأنّه العقل الذي أول مخلوق، وتارة بأنه القلم واللوح وجبرائيل والعرش والكرسى وغيرهم كما هو المروى عن سيّد الأوصياء وسائر الأوصياء عليه السلام.



ثم إخبار الإنسان عن مراتبه الصعودية كان من هذا الباب الذي أفاده العلامة القيصري في أول شرح الفص الإِسْحاقي من فصوص الحكم:

«العارف المطلع على مقامه هو على بيّنة من ربه يخبر عن الأمر كما هو عليه بإخبار الرسل عن كونهم رسلاً وأنبياء لا أنهم ظاهرون بأنفسهم مفتخرون بما يخبرون عنها»<sup>(۱)</sup>

آن که فرمود: «زمان در مبادی که دهر است درج است» نکته‌ای بسیار باریک است و در این موضوع در بعد بحث می‌کنیم؛ و این قول نص صریح برخلاف عقیده میرداماد در بیان دهر در تأویل مثل است زیرا مبادی مافوق عالم جسم‌اند که عالم مفارق است و جهان جسم ظل و صنم آن که در طول وجودی آن قرار گرفته است و هر یک مثال دیگری است، اما میر دهر را باصطلاح خود و عای قضای عینی که مجموع عالم جسمانی است می‌داند. آن جناب با همه عظمتش در دهر و تأویل مثل در تکلف افتاده است، و مطلبی معتنی به نفرموده است چنان که در بعد معلوم خواهد شد.

آن که فرمود: «برای هر موجود مشخص در عالم حسی مثالی موجود غیر مشخص در عالم عقلی است» مشخص در عالم حسی بعوارض مشخصه مادی از زمان و مکان و جهت و ألوان و ابعاد و جز آنها مشخص است؛ و چون ساحت ماورای عالم حسی از ماده و مادیات مبری است تشخیص آنها فوق تشخیص موجود مادی طبیعی و احکم و أقوم از تشخیص آنست.

و به بیان دیگر مقصودش از مشخص جزئی است و از غیر مشخص کلی، ولی کلی به معنی احاطی شمولی و سعه وجودی که موجود مجرد شخصی در عالم ابداع است چه این که جوهر مجرد بحسب وجود قائم بذات خود است نه قائم بمحلّ و موضوع مادی، و این چنین موجود همان فرد عقلانی نوری بنام رب النوع است. لطافت



تعبیر مثل نوریه ببسائط، و مثل ظلمانیه معلقه برزخیه بمبسوطات، و اشخاص مادی طبیعی بمرکبات بر اهل بینش پوشیده نیست.

آن که فرمود: «آن مثل نوریه غیر از مثل ظلمانیه در عالم مثال برزخی خیالی است» این سخن را شرح و بسط می‌باید، نخست باید مثل برزخیه که صور موجوده در عالم مثال برزخی خیالی اعم از خیال متصل و منفصل نزولی و صعودی معلوم گردد. این عبارت افلاطون نص است که مثل نوریه یعنی ارباب انواع غیر از مثل معلقه است که شیخ رئیس در یکی از دو قولش مثل را بدان تأویل برده است، و بعد از وی ملا جلال دوانی نیز بدان تأویل رفته است.

آن که فرمود: «ناچار هر اثری باید با مؤثر خود یک نوع مشابَهت داشته باشد»، بهمین جهت ارباب انواع را مثل نامیدند زیرا که هر اثر نمودار دارائی مؤثر خود است لذا مماثلت طرفین محقق است؛ و اگر سنخیت بین علت و معلول نبوده باشد، و عالی و دانی هر یک مثال دیگری نباشد لازم آید که ایجاد بگراف و اتفاق بوده باشد، ولی تحقق مثل که صور علمیه اشیاء در فاعل اند ناطق است که ایجاد از روی علم و شعور و اراده و قصد است.

آن که فرمود: «عقل انسان از آن عالم عقلی است» از این رو است که عقل مُخْرِج نفوس از قوه به فعل است و این عقول جزئیّه أشعه وجود آن شمس حقیقت‌اند.

آن که فرمود: «محسوس مثالی منتزع از ماده است» منتزع از ماده بدین جهت است که نفس مثال محسوس مادی را در صقع ذات خود انشاء می‌کند، و علی التحقیق مدرکات مطلقاً علم حضوری نفس‌اند اعمی محسوسات نیز بعلم حضوری لدی النفس حاضرند نه ارتسامی که علم حصولی است بتفصیلی که در جای خود مبرهن است و کتاب عظیم الشأن ما به نام «دروس اتحاد عاقل بمعقول» متکفل بیان آنست.

آن که فرمود: «در عالم عقلی مثل اشخاص حسی و در عالم حسی مثل عقلیه

است» این مطلبی سامی و عالی است زیرا که اصل و فرع مُماثل هم‌اند «صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی».

و آن که فرمود: «فطرت و تقدیر بر این وضع شده است» فطرت خلقت است و، تقدیر ذلك تقدیر العزیز العلیم، پایان بیان عبارت دیلمی که از کتابش محبوب القلب نقل کرده‌ایم.



## فصل دوم

### بیاناتی در معرفت به مثل و ارواح و اجساد

مرحوم فروغی در کتاب «سیر حکمت در اروپا» در شرح حال افلاطون و سیر علمی او آورده است که: «اساس حکمت افلاطون بر این است که محسوسات ظواهرند نه حقایق، و عوارض‌اند و گذرنده نه اصیل و باقی؛ و علم بر آنها تعلق نمی‌گیرد بلکه محلّ حدس و گمانند، و آنچه علم بر آن تعلق می‌گیرد عالم معقولات است، به این معنی که هر امری از امور عالم چه مادی باشد مثل حیوان و نبات و جماد، و چه معنوی مانند درشتی و خردی و شجاعت و عدالت و غیرها اصل و حقیقتی دارد که سرمشق و نمونه کامل اوست و به حواس درک نمی‌شود و تنها عقل آن را در می‌یابد، و آن را در زبان یونانی بلفظی ادا کرده که معنی آن صورت است و حکمای ما مثال خوانده‌اند (idée)، مثلاً می‌گویند: مثال انسان یا انسان فی نفسه، و مثال بزرگی و مثال برابری و مثال دوئی، یا مثال یگانگی و مثال شجاعت و مثال زیبایی یعنی آنچه بخودی خود و بذات خویش و مستقلاً و مطلقاً و بدرجه کمال و بطور کلی انسانیت است یا بزرگی است یا برابری یا یگانگی یا دویی یا شجاعت یا عدالت یا زیبایی است.

پس افلاطون معتقد است بر این که هر چیز صورت یا مثالش حقیقت دارد، و آن یکی است مطلق و لایتغیر، فارغ از زمان و مکان و ابدی و کلی؛ و افرادی که بحس و



گمان ما در می آیند نسبتی و متکثر و متغیر و مقید بزمان و مکان و فانی اند و فقط پرتوی از مثل (جمع مثال) خود می باشند، و نسبتشان به حقیقت مانند نسبت سایه است بصاحب سایه، و وجودشان بواسطه بهره ای است که از مثل یعنی حقیقت خود دارند و هر چه بهره آنها از آن بیشتر باشد بحقیقت نزدیک ترند، و این رأی را بتمثیلی بیان کرده که معروف است، و آن این است که:

دنیا را تشبیه به مغاره نموده که تنها یک منفذ دارد، و کسانی در مغاره از آغاز عمر اسیر و در زنجیرند و روی آنها بشن مغاره است و پشت سرشان آتشی افروخته است که به بشن پرتو انداخته، و میان آنها و آتش دیواری است، کسانی پشت دیوار گذر می کنند و چیزهایی با خود دارند که بالای دیوار برآمده و سایه آنها بر بشن مغاره که اسیران رو بسوی آن دارند می افتد، اسیران سایه ها را می بینند و گمان حقیقت می کنند و حال آن که حقیقت چیز دیگری است و آن را نمی توانند دریابند مگر این که از زنجیر رهایی یافته از مغاره در آیند، پس آن اسیران مانند مردم دنیا هستند و سایه هایی که بسبب روشنایی آتش می بینند مانند چیزهایی است که از پرتو خورشید بر ما پدیدار می شود ولیکن آنچیزها هم مانند سایه ها بی حقیقت اند و حقیقت مثل است که انسان تنها بقوه عقل و بسلوک مخصوصی آنها را إدراک تواند نمود.

پس افلاطون عالم ظاهر یعنی عالم محسوس و آن را که عامه درک می کنند مجاز می داند، و حقیقت در نزد او عالم معقولات است که عبارت از مثل باشد. و به این بیان مشکلاتی را که در آغاز این باب به آنها اشاره کردیم پیش خود حل نموده و معتقد شده است که عالم ظاهر حقیقت ندارد اما عدم هم نیست نه بود است نه نبود بلکه نمود است. و نیز دانسته شد که یگانگی کجا و کثرت چرا است، ثابت کدام است و متغیر چیست، چه معلومی از معلومات ما معتبر و کدام یک بی اعتبار است.

ضمناً از بیان افلاطون برمی آید که علم و معرفت انسان مراتب دارد آنچه به حس

و وهم درمی آید علم واقعی نیست حدس و گمان است و عوام از این مرتبه بالاتر نمی روند، همینکه بتفکر پرداختند و قوه تعقل را ورزش دادند به معرفت حقایق و مثل می رسند، و ورزش فکر چنان که سقراط می کرد بمجادله و بحث میسر می شود. و علوم ریاضی بخصوص باین منظور یاری می کند، اما باصطلاح افلاطون معنی بحث عام تر از معنی متداول آنست و کلیه سلوک حکیم را در طلب معرفت به این اسم می خواند.

علم تذکر است: حال باید دید انسان از چه راه بوجود مثل و معرفت آنها پی می برد؟ بعقیده افلاطون علم به مثل یا صور کلی بالفطره در عقل یا ذهن انسان بحال کمون موجود است باین معنی که روح انسان پیش از حلول در بدن و ورود بدنای مجازی در عالم مجردات و معقولات بوده و مثل یعنی حقایق را درک نموده، چون بعالم کون و فساد آمد آن حقایق فراموش شد اما بکلی محو و نابود نگردید؛ این است که چون انسان سایه و اشباح یعنی چیزهایی را که از مثل بهره دارند می بیند باندک توجهی حقایق را بیاد می آورد، پس کسب علم و معرفت در واقع تذکر است، و اگر یکسره نادان بود و مایه علم در او موجود نبود البته حصول علم برای او میسر نمی شد.

انجام سیر و سلوک و مراتب مثل: به این اندازه شناسایی هنوز علم ما بکمال و سیر و سلوک ما بانجام نرسیده است زیرا که هنوز وحدت مطلق را دریافته ایم، یعنی هر چند افراد کثیر متجانس را در تحت یک حقیقت که مثال آنها خواندیم درآورده ایم اما مثل را متکثر یافته ایم، و باقی مانده است اینکه دریابیم که مثل نیز مراتب دارند و بسیاری از آنها تحت یک حقیقت واقع می شوند؛ و چنان که در مادیات مثلاً حقیقت اسب و گاو و گوسفند و غیره جزء یک حقیقت کلی تر است که حیوانیت باشد؛ و در معنویات شجاعت و کرامت و عدالت و غیرها تحت یک حقیقت واحد فضیلت درمی آیند، و حقایق زیردست تابع و متکی بحقائق فرد است



می‌باشند، پس اگر سیر و سلوک خود را دنبال کنیم سرانجام به حقیقت واحدی می‌رسیم که همه حقائق دیگر تحت آن واقع‌اند و آن خیر یا حسن است زیرا که بعقیده افلاطون نیکویی و زیبایی از هم جدا نیستند و نیکویی بهیچ حقیقت دیگر نیازمند نیست، و همه باو متوجه‌اند و قبله همه و غایت کل است.

حقیقت مطلق خیر است؛ علت وجود انسان حقیقت انسانیت است، علت وجود گل حقیقت گل، همچنین علت شجاعت حقیقت شجاعت است؛ و اما علت همه علل نیکویی است، همچنان که خورشید عالمتاب دنیا را روشن می‌نماید؛ و همچنان که اشیاء ظاهر بگرمی خورشید موجود می‌شوند، حقایق هم ببرکت خیر مطلق وجود می‌یابند که باین بیان پروردگار عالم هم اوست، درک این عالم و حصول این معرفت برای انسان باشرافست که مرتبه کمال علم می‌باشد، و مرحله سلوک که انسان را باین مقام می‌رساند عشق است، و در باب عشق افلاطون بیان مخصوصی دارد و می‌گوید:

اشراق و عشق: روح انسان در عالم مجردات پیش از ورود بدنیا حقیقت زیبایی و حسن مطلق یعنی خیر را بی‌پرده و حجاب دیده است، پس در این دنیا چون حسن ظاهری و نسبی و مجازی را می‌بیند از آن زیبایی مطلق که پیش از این درک نموده یاد می‌کند غم هجران باو دست می‌دهد و هوای عشق او را برمی‌دارد فریفته جمال می‌شود و مانند مرغی که در قفس است می‌خواهد بسوی او پرواز کند.

عواطف و عوالم محبت همه همان شوق لقای حق است، اما عشق جسمانی مانند حسن صوری مجازی است، و عشق حقیقی سودائی است که بر سر حکیم می‌زند. و همچنان که عشق مجازی سبب خروج جسم از عقیمی و مولد فرزند و مایه بقای نوع است، عشق حقیقی هم روح و عقل را از عقیمی رهایی داده مایه ادراک اشراقی و دریافتن زندگی جاودانی یعنی نیل بمعرفت جمال حقیقت و خیر مطلق و زندگانی روحانی است، و انسان بکمال دانش وقتی می‌رسد که بحق واصل و



بمشاهده جمال او نائل شود و اتحاد عالم و معلوم و عاقل و معقول حاصل گردد. این است که علم و حکمت افلاطون در عین این که ورزش عقل است از سرچشمه عشق آب می خورد و با آن که آموزنده شیوه مشاء (استدلال) است سالک طریق اشراق (ذوق) می باشد؛ و این جمله که بیان کردیم خلاصه و لب تحقیقات او است و گرنه در هر یک از این مسائل مباحثات طولانی دارد که در اینجا از ورود در آنها باید صرف نظر کنیم.

اثبات وجود باری بعقیده افلاطون با استدلال میسر نیست بکشف و شهود است، همچنان که وجود خورشید را جز بمشاهده آن نتوان مدلل نمود که آفتاب آمد دلیل آفتاب؛

وجودی باری: اما می توان گفت: چون کلیه موجودات متحرکند البته محرکی دارند، و چون همه طالب خیرند پس البته خیر مطلق غایت وجود است، پیدایش جهان اثر فیض بخشی پروردگار است که بخل و دریغ ندارد و بسبب کمال او است چه هر کاملی زاینده است و نتیجه اجتماع غنای او است با فقر ماسوای او که نیستی است اما از پرتو خیر هستی نما می شود. بیاناتی که افلاطون درباره عالم طبیعت و اوضاع زمین و آسمان دارد مبهم است و چندان محل استفاده نیست.

جان و تن انسان: درباره انسان معتقد است که زبده وجود و نخبه عالم امکان می باشد و او خود عالم صغیر است؛ عقلی است که در روحی قرار گرفته و اسیر زندان تن شده و تن دارای سه جزء مهم است که سه جنبه نفس در آنها استقرار دارد: سر مقر عقل است، سینه مقر عواطف و همت و اراده است، شکم جای شهوات است. نفس یا روح انسان باقی است و پس از مرگ شاید که ببدن دیگر حلول کند، و بهترین بیانی که در باب بقای نفس دارد همان است که در رساله فیدن از قول سقراط نقل کرده است.

بیان: آن که فرمود: «محسوسات ظواهرند»، یعنی محسوسات بالعرض و گرنه

محسوسات بالذات بحکم اتحاد مدرک و مدرک از منشئات نفس و قائم به نفس اند نحو قیام فعل بفاعل نه عارض بمحل که قیام مقبول به قابل است، و نفس با همه قوی و شئونش از ماورای طبیعت است، و عالم طبیعت مطلقاً قابل است که محسوس بالعرض انسان گردد؛ و مقصود افلاطون از این که محسوسات ظواهرند، محسوسات باین معنی است.

حقایق این ظواهر عالم امر است که اصل ظواهر است و ظواهر اظلال و اصنام آنهااند. و این ظواهر از این رو گذرنده‌اند که عالم خلق‌اند و جوهر عالم خلق در حرکت است و ثبات از آن عالم امر است، و این همان حرکت جوهری است که خلق بسوی عالم امر می‌رود تا بغایت خود برسد.

امام سجاده علیه السلام فرمود: «ابتدع بقدرته الخلق ابتداءً واخترعهم علی مشیئه اختراعاً ثم سلك بهم طریق ارادته وبعثهم فی سبیل محبته...»<sup>(۱)</sup>

مرحوم استاد علامه شعرانی - قدس سره - در تفسیر این عبارت امام علیه السلام فرموده است: «اشاره بحرکت جوهری است، و این که غایت خلقت او است، همه چیز در حرکت جویای اویند، منه المبدأ والیه المصیر»

همه هستند سرگردان چو پرگار پدیدآورنده خود را طلبگار همه می‌کوشند تا بکمالی رسند و خود را مانند کاملتر از خود سازند غیر از واجب الوجود که کامل است پس او غایة الغایات و منتهای همه حرکات است و هر ناقص طالب کمال خود را سوی او می‌کشانند<sup>(۲)</sup>

اصیل و باقی همان حقائق‌اند و عالم خلق در حرکت است تا به ثبات برسد الا بذكر الله تطمئن القلوب. در گفتگویی که میان مردی دهری و ارسطاطالیس شده

۱. اول دعای اول صحیفه سجادیه

۲. ص ۱۶ ترجمه و تفسیر صحیفه سجادیه بقلم استاد علامه شعرانی - ره -



است سرانجام از ارسطو سؤال می‌شود که آیا خداوند عالم را باطل می‌کند تا آنرا بصورتی بسازد که فساد نپذیرد زیرا این صورت فساد برمی‌دارد. «قیل له - ای لأرسطاطاليس فهل يبطل هذا العالم؟ قال: نعم، قيل: فإذا أبطله بطل الجود، قال: يبطله ليصوغه الصيغة التي لا يحتمل الفساد لأن هذه الصيغة يحتمل الفساد»<sup>(۱)</sup>.

و نیز صدر المتألهین در فصل ششم فنّ چهارم جلد دوم اسفار در جواهر و اعراض بحث و تحقیق فرموده است که انسان بحرکت جوهری مترقی بمعارج کمالیه می‌شود: «بحث و تحقیق: ولأصحاب المكاشفة المؤيدين بقوة البرهان ونور العرفان هاهنا نظر حكمي وهو أن الاشتداد كما يقع في الكيف يقع في الجوهر الخ»<sup>(۲)</sup>.  
و به «الشواهد الربوبية» آنجناب نیز رجوع شود<sup>(۳)</sup>.

آن که فرمود: «علم بر أنها تعلق نمی‌گیرد بلکه محلّ حدس و گمانند» علم مجزّد است و ورای طبیعت، چه معقول آن که کلی است و چه محسوس آن که محسوس بالذات نیز کلی است و محسوس بالعرض است که جزئی است.

به مبنای صدر المتألهین علم به آن اموری که مادون نفس‌اند بخلاقیّت و انشاء نفس است، و به حقائقی که مافوق نفس‌اند بمشاهده نفس آنها را از دور. و علم با نفس ناطقه متحد، و عاقل با معقول یکی می‌گردد، بلکه عالم شدن نفس فوق اتحاد است که اتحاد از ضیق لفظ است و علم بوجود برمی‌گردد.

مشاء گوید محسوس درجه درجه تجرید می‌شود تا بسر حدّ معقول می‌رسد، و به مبنای شیخ اشراق علم به حضور و إشراف نفس بر معلوم است.

بمبنای صدر المتألهین محسوس هم بعلم حضوری لدی النفس حاصل است که

۱. اسفار - ط ۱ رحلی - ج ۲ در جواهر و اعراض - فصل ۳ فنّ ۵ - ص ۱۷۰ س ۲۲

۲. ط ۱ رحلی - ص ۹۰

۳. ط ۱ - ص ۱۰۲ و ص ۱۱۰



علم مطلقاً حضوری است، و محسوس بالذات همین محسوس لدی النفس است، و اشیاء طبیعی و مادی خارجی محسوس بالعرض نفس می‌گردند، و در حقیقت اطلاق محسوس بر آنها بر سبیل مجاز است، و آن محسوس بالذات در حقیقت کلی است چنان که در وجود ذهنی اسفار و نیز در مسلک خامس آن «مرحله عاشق» در اتحاد عاقل و معقول بیان شده است؛ و این داعی نیز همه این مباحث را در کتاب «دروس اتحاد عقل و عاقل و معقول» بفارسی، و در رساله «النور المتجلی فی الظهور الظلی» بعربی، به تفصیل شرح و بسط داده است؛ والله سبحانه فتاح القلوب ومفتاح الغیوب».

و این که علم بر محسوسات تعلق نمی‌گیرد، در واقع ارجاع بهمان گفتار شیخ در شفاء است که پیشترک نقل کرده‌ایم که در نزد قائلین بمثل علوم و براهین عبارت از تلقی عقول مر آن صور مفارقه را است، و علت آن را بیان کرده‌ایم که برهان در جزئیات جاری نمی‌گردد و بدانها تعلق نمی‌گیرد.

محلّ حدس و گمان بودن محسوسات از این رو است که عالم کثرت و اشتباه‌اند، و انسان هر اندازه به وحدت نزدیکتر می‌شود حقائق اشیاء در نزد وی زلال‌تر و روشنتر می‌شود، از رسول الله ﷺ روایت شده است که: «اللّٰهُمَّ ارنا الأشياء كما هی».

مرحوم فروغی محلّ حدس و گمان بودن اشیاء را توضیح می‌دهد که علم و معرفت انسان مراتب دارد آنچه بحس و وهم درمی‌آید علم واقعی نیست حدس و گمان است. ولیکن صواب این است که حدس و گمان نیز مرتبه نازله علم‌اند ولی بنسبت با حقائق عقلیه که اصل و واقع آنها هستند واقعی نیستند.

آن که گفته است: «هر امری از امور عالم چه مادی و چه معنوی...» این اطلاق بسیار صحیح و متین است که آنچه در نشأه خلق است او را اصلی و خزانه‌ایست و او را فرد نورانی عاری از ماده و فرد دیگر مادی است، قوله سبحانه: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ»<sup>(۱)</sup>، حتی هیولی و زمان که خاص عالم

جسمانی‌اند و بظاهر متأصل در وجود نیستند آنها را نیز اصلی و مبدئی است چه این که دهر روح زمانست چنان که سرمد روح دهر، و این مطالب در مباحث بعد توضیح داده می‌شود.

آن که گفته است: «معنی آن صورت است و حکمای ما مثال خوانده‌اند» صورت در اصطلاح هندسه نیست بلکه بمعنی حقیقت شیء است، چه این که صورت بمعانی متعدد آمده است، جناب شیخ رئیس در فصل چهارم مقاله ششم إلهیات شفاء معانی صورت را ذکر کرده است: «وأما الصورة فنقول: قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح أن يعقل حتى تكون الجواهر المفارقة صوراً بهذا المعنى...»<sup>(۱)</sup>؛ و همچنین در طبیعیات شفاء معانی صورت را بیان کرده است<sup>(۲)</sup>. و نیز جناب ملاصدرا در فصل هفتم مرحله چهارم اسفار معانی صورت را ذکر کرده است، اعلم أن الصورة قد يقال الخ<sup>(۳)</sup>.

این مطلب که صورت همان مثال است خیلی مهم است زیرا که مراد صورت همان صورت علمیه است که در باری تعالی واجب بالذات و عین ذات است، اگرچه علم در همه جا عین ذات است خواه ذات واجب بالذات باشد و خواه واجب بالغیر، و همین صورت را در لسان اهل عرفان عین ثابت می‌گویند، و مثل افلاطونی همان صور علمیه‌اند که عبارت آخری اعیان ثابته‌اند چه هر مخلوقی مثال صورت علمیه خود است، و هر صورت علمیه مثال مخلوق خود زیرا که بحکم محکم سنخیت بین علت و معلول مماثلت از طرفین است. آدم که انسان کامل است خلیفه الله است زیرا که بر صورت الله است.

ثقة الإسلام کلینی در جامع کافی به اسنادش از محمد بن مسلم روایت کرده

۱. ص ۲۸۶ بتصحیح و تعلیقات این کمترین

۲. ط ۱ رحلی چاپ سنگی - ص ۲۲

۳. ط ۱ رحلی - ج ۱ - ص ۱۱۸ و ح ۲ - ص ۲۸ بتصحیح و تعلیقات این کمترین

است: «قال سألت أبا جعفر عَمَّا يروون أَنَّ الله خلق آدم على صورته؟ فقال: هي صورة محدثة مخلوقة واصطفها الله واختارها على سائر الصور المختلفة فأضافها إلى نفسه كما أضاف الكعبة إلى نفسه والروح إلى نفسه فقال بيتي ونفخت من روحي»<sup>(۱)</sup> صدر المتألهين در آخر فصل دوم فنّ پنجم جواهر و اعراض اسفار<sup>(۲)</sup> مُثُل افلاطونی را همان صور علمیه قائم بذات حق تعالی که ارباب عرفان اسماء و اعیان ثابته می‌نامند، دانست - آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد -؛ این جمع آن جناب مر اقوال در بیان مُثُل را یکی از بهترین دقائق افکارش در حکمت متعالیه است.

آن که گفته است: «افلاطون معتقد است بر اینکه هر چیز صورت یا مثالش حقیقت دارد...» مثال عبارت دیگر صورت است و هر دو ناظر به یک حقیقت‌اند، در السنه حکماء و عرفاء بهر دو لفظ آمده است، میر فندرسکی در قصیده معروفش فرمود: صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی - زیرین و زبرین دو فرد یک حقیقت‌اند زبرین مطلق و لایتغیر و فارغ از زمان و مکان و دیگر احکام و اوصاف ماده است، و زیرین مقید بدانها، و نسبت این به آن نسبت ظل به ذی ظل بلکه فعل بفاعل است؛ این سخن را در نیابد هیچ و هم ظاهری.

آن که گفته است: «دنیا را تشبیه به مغاره کرده است...» این تشبیه، به کهف افلاطون معروف است، ولی از استادش سقراط است که به نام او شهرت یافت - رضوان الله تعالی علیهما -

آن که گفته است: «و حقیقت در نزد او عالم معقولاتست که عبارت از مثل باشد» مرحوم فیض مقدّس کاشانی روایت کرده است که: امیرالمؤمنین علی ع در جواب سائل که از آن حضرت پرسید یا مولای وما العقل؟ فرمود: «العقل جوهر درّاک محیط

۱. اصول کافی معرب - ج ۱ - ص ۱۰۴

۲. ط رحلی - ص ۱۶۲



بالأشیاء من جميع جهاتها، عارف بالشيء قبل كونه فهو علة الموجودات ونهاية المطالب». پس عالم عقل عالم إله است که صور علمیه همه اشیاء عین ذات او است، و معقولات که عبارت از مثل است همان صور علمیه است.

و نیز عالم جلیل عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی علیه الرحمة در «غرر و درر» از کلمات إمام الحکماء و برهان الموحّدين جناب وصي امير المؤمنين عليه السلام آورده است: «سئل عن العالم العلوي؟ فقال: صور عارية عن المواد، عالية (خالية - خ ل) من القوة والاستعداد، تجلّى لها فأشرقت، وطالعتها فتلاّت، وألقى في هويّتها مثاله فأظهر عنها أفعاله، وخلق الإنسان ذا نفس ناطقة إن زكّيتها بالعلم والعمل فقد شابّته جواهر أوائل عللها، وإذا اعتدل مزاجها وفارقت الأضداد فقد شارك بها السبع الشداد».

بنگر که حضرت وصي امام علي عليه السلام عالم علوی را تعریف فرموده است که صورتهایی عاری از مواد و خالی از قوه و استعداد است، و حق تعالی مثال خود را در آنها إلقاء کرده است، و افعال خود را بدانها در مظاهر عالم خلق اظهار داشته است. صورتهای اینچنین همان معقولاتند که عبارت از مثل‌اند، هم مثل صور نوعیه خلق‌اند و هم مثل علمیه خالق.

آن که مرحوم فروغی گفت: «و به این بیان مشکلاتی را که در آغاز این باب به آنها اشاره کرده‌ایم پیش خود حل نمود...» در پایان ترجمه حال افلاطون در کتاب سیر حکمت مطلبی را بعنوان مشکلات حکماء آورده است و گفته است: «برای آنکه آنچه از این ببعد می‌خواهیم بگوییم روشن باشد یادآوری می‌کنیم که چون در رفتار و گفتار حکماء درست بنگریم برمی‌آید که گرفتار این مشکل شده‌اند که آیا آنچه بر انسان احاطه دارد و آدمی آنرا در می‌یابد حقیقت و واقعیت دارد یا ندارد؟ اگر واقع است چرا متغیّر است و بر یکسان برقرار نیست؟ اگر واقعیت ندارد آنچه بنظر انسان نمایش می‌یابد چیست؟ اگر کثرت و تعدّد حقیقی است پس چرا عقل و ذهن ما نگران وحدت است؟ و اگر وحدت حق است چرا تکثّر در نظر ما جلوه دارد؟ آیا

محسوسات و مدرکات ما معتبر هست یا نیست؟ حصول علم و یقین برای انسان میسر است یا نه؟ باری حقیقت کدام است و تکلیف آدمی چیست؟ این است مسئله لاینحل که از روزی که انسان صاحب نظر شده آن را طرح کرده و در آن باب هر کسی بر حسب فهم گمانی داشته و خواسته است در این شب تاریک راهی بجوید...».

وجه حل این است که اشیاء واقعیت دارند و سوفسطائی سخت بغلط رفته است؛ و اشیاء را دو گونه وجود است در طول هم یکی مجرّد و دیگری مادی. مجرّد واقع و حقیقت ثابت و غیر متغیر و واحد غیر متعدّد است و او علم است و اصل ماده و مادی است و ماده قائم به اوست، و علم و معلومی که معتبر است همان اصل است و محسوسات بی اعتبارند، و تکلیف آدمی رسیدن به آن اصل و بوحدت مطلقه است و چون بدین مقام رسید انسان است. و نفس ناطقه انسانی بالفطره طالب کمال است؛ و وحدت مطلقه علت موجودات و نهایت مطالب و مقاصد و صرف محامد است، الحمد لله رب العالمین.

یا واهب العقل لك المحامد      إلی جنابك انتهى المقاصد

و اگر مدرکات ما معتبر نبودند و حصول علم و یقین برای انسان میسر نمی شد این همه آثار بی کران علمی که از انسان صادر است باید پنداری بی اساس و غیر منتج به نتیجه بوده باشد و حال این که چنین نیست؛ و ما این مطلب را در اوائل کتاب «دروس معرفت نفس» که مکرر بطبع رسیده است بتفصیل مورد بحث قرار داده ایم.

آن که گفته است: «علوم ریاضی بخصوص باین منظور یاری می کند...» آری علوم ریاضی برای حکیم بمثبت مسطره برای خطاط است، همچنان که مسطره مشاق را از کجی و بی نظمی در کتابت حروف و انحراف سطور حافظ است، علوم ریاضی نیز فکر را از خطاء و اعوجاج و انحراف باز می دارد و بدو استقامت و اعتدال می دهد زیرا



که مسائل آن مبتنی بر قواعد خلل ناپذیر است، و هیچ مسامحه و سهل انگاری در آنها راه ندارد، با تخمین و تقریب درست نمی شود، اگر چنانچه اندک اشتباه و غفلت در اعمال قوانین آن به محاسب روی آورد از رسیدن به نتیجه باز می ماند.

لذا مردم ورزیده در علوم ریاضی صاحب رأی صائب و نظری ثاقب و کم گوی و گزیده گوی و دیرگوی و نکوگوی می شوند؛ عبارات و الفاظ آنها نوعاً حساب شده است، قلم آنها بسیار رصین و متین است. می بینیم که عبارات جناب خواجه نصیر الدین الطوسی در شرح اشارات شیخ رئیس، و تحریر اصول اقلیدس صوری، و تحریر مجسطی بطلیموس قلوذی، و تحریر اکرمانا لاؤوس، و تحریر اکرثاوذوسیوس و دیگر آثار قلمی آنجناب چنان سخت استوار است که گویی بجای مرکب، سرب مذاب بکار برده است.

علوم ریاضی بخصوص هندسه و اوقاف، ذهن را ورزش عجیب می دهد و نیک می پروراند. یک شکل عروس (که همان شکل فیثاغورس است و بتخفیف غورس شده است و بتحریف عروس) بیش از صد وجه اختلاف وقوع و طرق مختلف دارد؛ خواجه طوسی در تحریر اصول اقلیدس قریب چهل وجه آنرا تصویر و تحریر و تفسیر کرده است. و کتابی جداگانه در یک شکل هندسی قِطَاع که شکل مانالاؤوس است نوشته است.

نظام الدین نیشابوری در شرح مجسطی گوید: «احکام هندسی قِطَاع به چهارصد و نود و هفت هزار و ششصد و شصت و چهار حکم منتهی می شود».

کمال شوشتری مؤلف «غایة المراد في وفق الأعداد» که در علم اوقاف کتابی بسیار ارزشمند است فرمود: «شارح رساله زنجانی فرموده است که چهار هزار نوع مربع چهار در چهار انگاشته اند غیر مکرر. و خود مؤلف مذکور سی و دو طریق آن را در غایة المراد آورده است.

يعقوب بن محمد بن علی طاوسی در مختصر «کنه المراد في وفق الأعداد» که



اصل و مختصر آن هر دو بقلم خود آن بزرگوار است فرمود: لوح پنج در پنج را به دوپست صورت توان نگاشت.

قفطی در تاریخ الحکماء<sup>(۱)</sup> آورده است که جابر بن حیان کتابی بی نظیر در اصطراب تألیف کرده است متضمن هزار مسئله.

در این مقام رساله مطبوع گرانقدر ما به نام «الصحيفة الزبرجدية في كلمات سجادية» را اهمیتی بسزا است، و آن را کلمه ۴۹۹ کتاب «هزار و یک کلمه» مطبوع قرار داده ایم.

ابن خلدون در مقدمه تاریخش (ص ۴۸۶ ط مصر)، سخنی در فضیلت علم هندسه دارد که به پارسی ترجمه و نقل می کنیم: «هندسه به خرد فروغ و به اندیشه راستی دهد زیرا همه براهینش به روشنی روشن و سبکی آشکار است، از همین جهت غلط در قیاسهایش راه ندارد لذا بمارست آن فکر از خطاء دور می گردد، و بر اثر این روش روشن، هوش و بینش بهندسه دان دست می دهد، و گفته اند: بر در سرای افلاطون نوشته بود هر کس هندسه دان نیست بمنزل ما ورود نکند، و بزرگان ما گفته اند: ممارست در علم هندسه برای فکر همانند صابون برای جامه است که آن را از چرک پاک می کند.

قفطی در تاریخ الحکماء این چند بیت رسا و بلند را از ابوعلی مهندس مصری در وصف اصول اقلیدس نقل کرده است:

- |                                 |                              |
|---------------------------------|------------------------------|
| ۱ - اقلیدس العلم الذي تحوي به   | ما في السماء معاً وفي الآفاق |
| ۲ - تزكو فوائده على إنفاقه      | يا حبذا زاك على الإنفاق      |
| ۳ - هو سلم وكأنا أشكاه          | درج إلى العُلّيا لِطُرّاق    |
| ۴ - ترقى به النفس الشريفة مرتقى | أكرم بذاك المرتقى والراق     |

- ۱ - یعنی کتاب اصول اقلیدس دانشی را در بردارد که بفرا گرفتنش هر آنچه در آسمان و در آفاق زمین است دست می‌یابی.
  - ۲ - هر اندازه انفاقش کنی بیشتر می‌شود، به به چه نیکو است چیزی که به انفاق زیاد می‌شود.
  - ۳ - این کتاب برای روندگان بمرتبۀ والا گویا نردبانی است که اشکال هندسی پله‌های او است.
  - ۴ - نفس شریف به این نردبان بمقامی بلند ارتقاء می‌یابد، چه گرمی است آن مقام بلند و چه گرمی است آن که بسویش روان است.
- بسیاری از آیات قرآنی و روایات اهل بیت عصمت علیهم‌السلام در فضیلت علم حساب آمده است که به نقل برخی از آنها تبرک می‌جوئیم:
- حضرت حق تقدست اسمائه ذات اقدس خود را بدان ستایش می‌کند، قوله تعالی **﴿وَكَفَىٰ بِنَا حَسْبِینَ﴾** <sup>(۱)</sup>. **﴿وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَسِیْبِینَ﴾** <sup>(۲)</sup>. **﴿إِنَّ اللَّهَ سَرِیْعُ الْحِسَابِ﴾** <sup>(۳)</sup> **﴿فَسَوْفَ يُحَاسِبُ حِسَابًا یَسِیرًا﴾** <sup>(۴)</sup> و فرمود: **﴿وَجَعَلَ الشَّمْسُ ضِیَاءً وَالْقَمَرُ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السَّیْنِ وَالْحِسَابِ﴾** <sup>(۵)</sup> و فرمود: **﴿وَأَخْصَىٰ كُلُّ شَیْءٍ عَدَدًا﴾** <sup>(۶)</sup> در غایة المراد آورده است که قال النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: علم العدد أجل العلوم. ان که مرحوم فروغی فرمود: «أما باصطلاح افلاطون معنی بحث عام‌تر...» روش سقراط این بود که به بحث و فحص در مسائل علمی افکار را ورزش می‌داد، و

---

۱. سورة انبیاء: آیه ۴۸

۲. سورة انعام: آیه ۶۳

۳. سورة آل عمران: آیه ۲۰۰

۴. سورة الانشقاق: آیه ۹

۵. سورة یونس: آیه ۶

۶. سورة جن: آیه ۲۹

اهتمامش این بود که کتاب عینی تألیف کند نه کتبی - اعنی این که استعداد نهفته مردم را بیدار کند و آنان را به مطالعه کتاب تکوینی ذات خودشان آشنا کند.

قفطی در تاریخ الحکماء<sup>(۱)</sup> در ترجمه سقراط آورده است که: «قال له بعض تلامیذه: قَدْ لَنَا عِلْمُكَ فِي الْمَصَاحِفِ؛ قال: ما كنت لأضع العلم في جلود الضأن». یعنی یکی از شاگردان سقراط به او گفت: برای ما دانشت را در دفته‌ها بند کن. در جوابش گفت من دانش خویش را در پوست میش تباه نمی‌کنم.

در روزگار پیش پوست حیوانات از قبیل آهو و گوسفند و مانند آنها را دباغی می‌کردند و چنان به بار می‌آوردند که بصورت کاغذ در می‌آمد و بر آن می‌نوشتند.

این شیوه ستوده و پسندیده بحث و فحص، و شوراندن افکار بطریق جدال احسن و مذاکره علمی، اکنون نیز در حوزه‌ها و مدارس میان علمای دین و دانش پژوهان اهل یقین باقی و برقرار است که از نور بینش یکدیگر در فهم معارف مدد و کمک می‌گیرند، بقول عارف رومی «فکرها مر فکر را یاری کند».

علاوه این که سنت نظام هستی بر این است که نتایج و موالید مطلقاً باید از نکاح و ازدواج اسماء و اعیان صورت پذیرد به تفصیلی که در شرح فصل دوم «فص حکمة عصمتیة فی کلمة فاطمیة» در بیان نکاح ساری در مراتب وجود به حرکت قدسی حتی تقریر و تحریر کرده‌ایم. چوب یا سنگ یا آهن آتش زنه اگر زند و زنده که زبرین و زیرین است نباشند آتش پدید نمی‌آید. نتایج برهانی از دو مقدمه صغری و کبری با هیئت خاص حصول می‌یابد؛ و بقول عارف شبستری در گلشن راز:

مقدم چون پدر تالی چو مادر      نتیجه هست فرزند ای برادر

و عارف رومی در مثنوی گوید:

آسمان مرد و زمین زن در خرد      هر چه آن انداخت این می‌پرورد



مناسب است که چند جمله از معلم عصر جناب استادم حاج میرزا ابوالحسن شهیر بعلامه شعرانی - رفع الله درجاته - نقل کنم، آن حضرت در کتاب «راه سعادت» بحثی بعنوان «آفرینش نر و ماده از هر شیء» پیش کشیده است و فرموده است:

«چند آیه‌ای که باید مورد إعجاب علمای طبیعی شود: علمای طبیعی اروپا ثابت کرده‌اند هر گیاه نر و ماده دارد، و باد گردی از نر منتقل به ماده می‌کند و آن را آبستن می‌کند، و در سوره حجر آیه ۲۲ است: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوْفِحَ﴾ یعنی فرستادیم بادها را آبستن کننده. و در سوره رعد آیه ۳: ﴿وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ یعنی از همه میوه‌ها در زمین جفت نر و ماده قرار داد. دیگر در سوره الذاریات: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾ یعنی از هر چیز جفت نر و ماده آفریدیم (در عربی زوج بر یک تا اطلاق می‌شود باین جهت آن را تشبیه می‌بندند، و زوجین بمعنی نر و ماده است)، در قدیم کسی از نر و ماده گیاهان خبر نداشت مگر خرما.

و در سوره یس آیه ۳۶ است: ﴿سُبْحَنَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُدْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ یعنی منزّه است آنکه جفته‌ها را آفرید همه را از آنچه زمین برویاند و از خود ایشان (بنی نوع انسان) و از چیزهائی که نمی‌دانند.

از این آیه معلوم می‌شود که جفت بودن مخصوص به انسان و گیاه نیست و چیزهایی دیگر است که مردم آنروز نمی‌دانستند و علمشان به آن نرسیده بود مانند الکتریک، و آن را هم خدا جفت آفریده است.

فروغی روش افلاطون را عام‌تر از روش سقراط معرفی کرده است؛ ولی باید گفت که نخستین طریق حکمای الهی در پی بردن بمعارف و حقایق تزکیت نفس است، و اگر نفس معتدل نباشد آثار او باعث‌تدال نخواهد بود، حتی اگر کاتب را نفس پاکیزه نباشد خط او دارای شأنی نخواهد شد. مرحوم میرعماد حسنی خطاط ممتاز شهیر که خط او به عبارت «خط میر» ضرب المثل واقع شده است در رساله «آداب المشق»

فصل اول آن را در این باب عنوان کرده است و گفته است:

«بدان که کاتب باید از صفات ذمیمه احتراز نماید زیرا که صفات ذمیمه در نفس علامت بی اعتدالی است، و حاشا که از نفس بی اعتدال کاری آید که در او اعتدال باشد - مصراع: از کوزه همان برون تراود که در اوست - پس کاتب باید که از صفات ذمیمه بکلی منحرف گردد و کسب صفات حمیده کند تا آثار انوار این صفات مبارک از چهره شاهد خطش سرزند و مرغوب طبع ارباب هوش افتد».

در راه کسب معارف هم منطق و برهان می‌باید و هم شهود و عرفان؛ قوله سبحانه: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾<sup>(۱)</sup> آن که عارف شبستری فرمود:

هر آن کس را که ایزد راه ننمود      ز استعمال منطق هیچ نگشود  
چنان که عارف رومی نیز فرمود:

پای استدلالیان چسوبین بود      پای چوبین سخت بی تمکین بود  
از وجهی باید صحیح گفته باشند؛ و آن که فرمود: «نحن أبناء الدلیل» نیز از وجهی صحیح است، کیف کان برهان و عرفان توأم‌اند که از یک پستان شیر می‌خورند؛ اگر مقدمات برهان صحیح باشد در رأی و حکم خود معصوم است و هر حکمی که کرد حجت، مع ذلك کله حافظ گوید:

خرد هر چند نقد کائنات است      چه سنجد پیش عشق کیمیاکار  
و سعدی گوید:

دگر ز عقل حکایت بعاشقان منویس

که حکم عقل بدیوان عشق ممضی نیست

رساله ما به نام «قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند» را که مکرر بطبع رسیده است در این مقام اهمیت بسزا است.



مرحوم فروغی در آخر گفته است: «علم و حکمت افلاطون در عین اینکه ورزش عقل است از سرچشمه عشق آب می خورد...».

از مجالس المؤمنین عالم جلیل قاضی نور الله شهید سخنی نقل کنیم: «تحصیل یقین بمطالب حقیقت که حکمت عبارت از آنست یا بنظر و استدلال حاصل می شود چنانکه طریقه اهل نظر است و ایشان را علماء و حکماء می خوانند، یا بطریقه تصفیه و استکمال چنان که شیوه اهل فقر است و ایشان را عرفاء و اولیاء می نامند؛ و اگرچه هر دو طائفه بحقیقت حکماءند لیکن طائفه ثانیه چون بمحض موهبت ربّانی فائز بدرجه کمال شده اند و از مکتب خانه «وَعَلَّمْنَهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا» سبق گرفته اند و در طریق ایشان آشواک شکوک و غوائل اوهام کمتر است اشرف و اعلی باشند، و بوراثت انبیاء که صفوت خلائق اند اقرب و اولی خواهند بود؛ و هر دو طریق در نهایت وصول سر بهم باز می آورد «وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ».

و میان محققان هر دو طریق هیچ خلاف نیست چنانچه منقول است که شیخ عارف محقق شیخ ابوسعید ابوالخیر را با قدوة الحكماء المتأخرین شیخ ابوعلی سینا - قدس الله روحهما - اتفاق صحبتی شد، بعد از انقضای آن یکی گفت آنچه او می داند ما می بینیم، و دیگری گفت آنچه او می بیند ما می دانیم.

و هیچکس از حکماء انکار این طریق ننموده بلکه اثبات آن کرده چنانکه ارسطاطالیس می گوید: هذه الأقوال المتداولة كالسلم نحو المرتبة المطلوبة فمن أراد أن يحصلها فليحصل نفسه فطرة أخرى.

و افلاطون الهی فرمود: قد تحقّق لي ألوف من المسائل ليس لي عليها برهان. و شیخ ابوعلی سینا در مقامات العارفين می فرماید: ومن أحبّ أن يتعرفها فليتدرّج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة، و من الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر.

و حکیم الهی شیخ شهاب الدین مقتول که محیی رسوم قدمای حکماء است در



تلویحات نقل می‌کند که در خلسه لطیفه که باصطلاح این طایفه آن را غیبت گویند، ارسطو را دیدم و در تحقیق ادراک که از غوامض مسائل حکمت است از او نکته‌ای چند پرسیدم؛ بعد از آن شروع در مدح استاد خود افلاطون نمود و اطراء عظیم در مدحت او کرد. از او سؤال کردم که از متأخران کسی بمرتبه او رسیده باشد؟ گفت: نه و نه بجزوی از هفتاد هزار جزو از کمال او؛ و بعد از آن ذکر بعضی از فلاسفه اسلام می‌کردم و به هیچ کدام التفات ننمود تا بذکر بعضی از ارباب کشف و شهود رسیدم مثل جنید بغدادی و ابویزید بسطامی و سهل بن عبدالله تستری - قدس الله ارواحهم - گفت: أولئك هم الفلاسفة حقاً.

آن که مرحوم فروغی گفت: «پس کسب علم و معرفت در واقع تذکر است...» این مطلب را در درس بیستم کتاب «دروس اتحاد عاقل به معقول» بفارسی عنوان کرده‌ایم و شرح و بسط داده‌ایم؛ و همچنین در عین سی و نهم رساله «عیون مسائل النفس»، و شرح آن از کتاب ما «شرح العیون فی شرح العیون» در این موضوع بتفصیل تقریر و تحریر شده است.

سخن این فرقه که علم و معرفت را بر سبیل تذکر دانسته‌اند در قبال قول کسانی است که علم نفس به معلومات را امر ذاتی او دانسته‌اند، و هر دو فرقه نفس را قدیم می‌دانند؛ و قائلین به تذکر فرقه دوم را رد کرده‌اند و گفته‌اند علم تذکر است نه ذاتی نفس، و چنین گفته‌اند که نفوس قبل از تعلق به ابدان عالم بجمیع معلومات بودند ولی این معلومات که همان علوم آنها است ذاتی آنها نیست، از این جهت بر اثر توغل نفوس در تدبیر ابدان علوم آنها از آنها زایل شده است، و فکر انسان بمنزلت تذکر نفس بدان علوم است، و بر این گفتار خود دلیل آورده‌اند، فخر رازی آنها در مباحث مشرقیه<sup>(۱)</sup>، و صدر المتألهین در اسفار<sup>(۲)</sup> آورده‌اند، و ما نیز در کتاب اتحاد

۱. ط حیدر آباد دکن هند - ج ۱ - ص ۳۷۵

۲. فصل ۳۶ طرف اول مرحله دهم - ج ۱ - ص ۳۲۰ - ط ۱ رحلی - فصل فی أن التعلّم لیس بتذکر...

عادل به معقول آورده‌ایم و رد آن را نیز نقل کرده‌ایم؛ اما بدان وجه که مرحوم فروغی توجیه و تفسیر نموده است و یا از دیگری نقل کرده است که گفت: باین معنی روح انسان پیش از حلول در بدن الخ، ظاهراً بعید از صواب می‌نماید.

و دور نیست که قول مذکور منسوب به افلاطون که جمیع علوم مرتکز در نفس است باین معنی باشد که تنها نفس انسانی است که در مقام عقل هیولانی قابل است که بالقوه جمیع علوم و معارف را فرا بگیرد و با عقل بسیط متحد شود و او را حد و قوف نباشد؛ و چون حقایق را تحصیل کرده است اشتغال او بدین سوی او را از توجه بدان سوی باز می‌دارد، و تنبیه و تذکره وی را بحقایق نهفته در ذات او که کسب شده او است و با ذات او عجین بلکه عین نفس او گردیده التفات دهد.

و مؤید این وجه وجیه آنست که ابن ابی جمهور احسائی در اواخر مجلی در مبحث تجرد نفس ناطقه بمناسبتی آورده است که: وما أحسن ما قال بعض الحكماء: إن العلوم كلّها في النفس بالقوة.

بنابراین عبارت فروغی که گفت: «مَثَل یا صور کلی بالفطره در عقل یا ذهن انسان بحال کمون موجود است» باید محمول بر همین معنی بوده باشد. و در این مقام تفسیر او مثل را به صور کلی و حقایق بسیار نیکو است چنانکه پیشتر گفته‌ایم که مثل همان صور کلیه علمیه‌اند که حقایق‌اند.

آن که مرحوم فروغی گفته است که: «افلاطون در باب عشق بیان مخصوص دارد و می‌گوید روح انسان در عالم مجردات پیش از ورود بدنیا...» بدان که بعضی از کسانی که نفس ناطقه را روحانیة الحدوث دانسته است آن را موجودی و رای عالم طبیعت و قدیم دانسته است. و چون نفس ناطقه در ابتدای عالم خلق آغنی در ابتدای تعلّقش به بدن (بنا بر روحانیة الحدوث بودن آن) عقل هیولانی است، باید این موجود قدیم مجرد از طبیعت و احکام آن مجردی بی کمال و هیچ ندان باشد فقط کمالش این است که قابل صور علمیه است چنانکه هیولانی اولی قابل صور



طبیعیته است که بهمین مشابَهت و مشاکلت نفس ناطقه را در بدو امر عقل هیولانی گفته‌اند.

علاوه این که ایرادهای بسیار بر آن مترتب است که در حکمت متعالیه عنوان شده است؛ از آنجمله این که سؤال پیش می‌آید که حقیقت واحده أعنی نفس ناطقه انسانی چگونه بدون دخالت ماده تکثر یافته است و افراد پیدا کرده است و ارواح غیر متناهی بحسب عدد گردیده است؟!

اگرچه از ظاهر کتابها مستفاد است که افلاطون قائل بوجود ارواح انسانی قبل از خلقت ابدان است چنان که دیلمی در محبوب القلوب<sup>(۱)</sup> گوید:

«ومما ذهب إليه أفلاطون أن النفوس الإنسانية التي هي متصلة بالأبدان اتصال تدبير وتصرف كانت موجودة قبل وجود الأبدان، وكان لها نحو من أنحاء الوجود العقلي، ويتميز بعضها من بعض تمايز الصور المجردة عن المواد؛ وهذا كما ذهب إليه استاذ سقراط أيضاً».

ولكن ملتزم شدن باین که نفوس انسانی پیش از تعلق به ابدان وجودات مجردة عالم امری داشتند و در عین حال کمالشان در مرتبه عقل هیولانی بود، بظاهر سخیف می‌نماید. لذا صدر المتألهین در فصل هشتم مرحله رابعه اسفار<sup>(۲)</sup>؛ و نیز در فصل هفتم طرف دوم مرحله عاشره اسفار<sup>(۳)</sup> بوجهی وجیه توجیه کرده است که مراد از قدم نفوس قدم منشی آنها است، و از منشی تعبیر به مبدع نیز فرموده است. و ما این مطالب را در کتاب اتحاد عاقل به معقول بطور مستوفی مورد بحث و تحقیق قرار داده‌ایم لذا در اینجا به همین قدر اکتفاء می‌کنیم.

آن که مرحوم فروغی نقل کرده است که «هنوز وحدت مطلق را درنیافته‌ایم...»

۱. ط ۱، چاپ سنگی، ص ۹۶

۲. ط ۱ - رحلی - ص ۱۱۹ و ص ۴۴ - ج ۲ بتصحیح و تعلیق نگارنده

۳. ط ۱ - ج ۱ ص ۳۱۹



زیرا که از عالم کثرت این نشأه عنصری بعالم کثرت دیگر که مثل است سفر کرده است و هنوز در کثرت بسر می‌برد؛ کمال در وحدت مطلق دیدن است که «والله من ورائهم محیط»؛ برهان صدیقین و امام موحدین حضرت وصی امام علی (علیه السلام) فرموده است: «وکمال التوحید نفی الصفات عنه»؛ در این هنگام کثرت از دیده توحید سالک رخت بر بسته است و حقیقت مطلقه جلوه گر شده است و بمقام شامخ توحید صمدی رسیده است

بهر رنگی که خواهی جامه میپوش      که من آن قد رعنا می‌شناسم  
و آن که گفته است: «نیکویی و زیبایی از هم جدا نیستند» زیرا که هر دو عبارت  
آخری از وجودند و وجود جمال مطلق و حسن مطلق و خیر مطلق و عشق و عاشق و  
معشوق مطلق است.

معشوق حسن مطلق اگر نیست ماسواه      یکسر بسوی کعبه عشقش روانه چیست  
و اما آن که گفته است: «روح انسان پس از مرگ شاید که ببدن دیگر حلول  
کند...» این سخن را سرتی است و آن این است که مراد از این حلول تناسخ باطل  
نیست، و افلاطون حکیم الهی أجل است از این که قائل به این تناسخ باشد که  
ببراهین قطعه عقلیه بطلان آن ثابت است. آری انسانهایی بصورت‌های گوناگون  
محشور می‌شوند و این صورت‌ها را با خود از دنیا می‌برند که صور ملکات آنان  
می‌باشند. و این صورت‌ها بدنهایی هستند که تجرد برزخی دارند، و در حقیقت ملکات  
باطن انسان بصور حیوانات و جز آنها در آمدن است تا اقتضای ملکات چه باشد؟

این تمثیل باطن را بابدان اخروی در اصطلاح اهل معرفت تناسخ گویند، و از آن  
تعبیر بتناسخ ملکوتی نیز می‌شود چنانکه از آن تناسخ باطل بتناسخ ملکی. این دو  
قسم تناسخ حق و باطل در لفظ تناسخ اشتراک دارند. و تناسخ بمعنای حق و  
صحیح اعنی تناسخ ملکوتی در السنه حکمای أقدمین رائج بود، و تناسخ در  
اصطلاح آنان این بود که گفته‌ایم چنان که صدر المتألهین در آخر فصل اول باب

هشتم کتاب نفس اسفار<sup>(۱)</sup> بدان تصریح فرموده است که: «وظنی أن ماهو منقول عن اساطین الحکمة کافلاطون ومن قبله من اعظم الفلاسفة مثل سقراط و فیثاغورث و آغاثادیمون و انبازقلس من اصرارهم على مذهب التناسخ لم یکن معناه إلا الذي ورد في الشریعة بحسب النشأة الآخرة، ولذا قيل: ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ». و در همین معنی صحیح تناسخ باصطلاح حکمای الهی، علامه قیصری در شرح فض شیخی فصوص شیخ اکبر<sup>(۲)</sup> فرمود: «وما جاء في كلام الأولياء ممّا يشبه التناسخ أنما هو بحکم احدى الحقیقة و سریانها في صور مختلفة کسریان المعنى الکلی في صور جزئیاته، و ظهور هویت الحق في مظاهر اسمائه و صفاته، لذلك نفوا التناسخ حين صدر منهم مثل هذا الكلام، كما قال الشيخ العارف المحقق ابن الفارض قدس الله روحه:

فمن قاتل بالنسخ فالمسخ لائق به ابرأ وكن عما يراه بعزلة  
وللروح من أول تنزلاته إلى الموطن الدنياوي صور كثيرة بحسب المواطن التي  
يعبر عليها في النزول، وصور برزخیة على حسب هیئاتها الروحانیة، وصور جنانیة،  
وصور جهنمیة تطلبها الأعمال الحسنة والأفعال القبیحة تظهر فيها عند الرجوع،  
وإشاراتهم کلها راجعة إليها لا إلى الأبدان العنصریة لعدم انحصار العوالم». بدانچه که راجع به تناسخ ملکوتی اشاره کرده ایم فرموده اند: «البدن الأخروی هو البدن الدنیوی بعینه و شخصه و الامتیاز بینهما بالکمال و النقص». عارف شبستری در «گلشن راز» درباره تناسخ ملکی که همان تناسخ باطل است گوید:

تناسخ زان سبب کفر است و باطل      که آن از تنگ چشمی گشت حاصل

۱. ص ۹۸ ج ۴ رحلی

۲. ط ۱ - چاپ سنگی ایران - ص ۱۲۵



و در موضوع تناسخ ملکوتی که وجه صحیح و معنی حقیقی تناسخ است، در جای دیگر همان کتاب گلشن راز فرماید:

تبه گردد سراسر مغز بادام      گرش از پوست بخراشی گه خام  
ولی چون پخته شد بی پوست نیکوست      اگر مغزش برآری برکنی پوست  
وگر با پوست یابد تابش خور      در این نشاء کند یکدور دیگر  
درختی گردد او از آب و از خاک      که شاخش بگذرد از هفتم افلاک  
همان دانه برون آید دگر بار      یکی صد گشته از تقدیر جبار  
چو سیر حبه بر خط شجر شد      ز نقطه خط، ز خط دور دگر شد  
چو شد در دائره سالک مکمل      رسد هم نقطه آخر بأول  
دگر باره شود مانند پرگار      بدان کاری که اول بود در کار  
چو کرد او قطع یکباره مسافت      نهد حق بر سرش تاج خلافت  
تناسخ نیست این کز روی معنی      ظهوراتیست در عین تجلی  
وقد سئلوا وقالوا ما النهایة      فقیل هی الرجوع إلى البدایة  
ای عزیز! عین شصت و چهارم رساله ما «عیون مسائل النفس» و شرح آن از کتاب  
ما «شرح العیون فی شرح العیون» را در این موضوع «که ملکات مکسوبه یا مکتسبه  
بذرهائی هستند که انسان در مزرعه ذات خود کاشته است، و این بذرها به صور  
گوناگون از متن ذات انسان برایش متمثل می شوند» اهمیت بسیار بسیار بسزا است؛  
و در شماره «یط» درس بیست و سوم کتاب ما «دروس اتحاد عاقل به معقول» نیز در  
این مرصد اسنی و مقصد اعلیٰ به اشاراتی عرشی از آیات و روایات تبرک جستہ ایم؛  
و نیز نکته ۸۴۹ کتاب ما بنام «هزار و یک نکته» لسان صدق مبین در معرفت این امر  
أهم إلهی است؛ والله سبحانه فتاح القلوب ومناح الغیوب.

و نیز مرحوم فروغی در کتاب حکمت سقراط<sup>(۱)</sup> گوید: مسئله کون و فساد را



افلاطون این قسم حلّ می‌کند که چون پرتو حقیقت بر امر بی حقیقت می‌تابد، شیء از عدم بوجود می‌آید یعنی کائن می‌شود؛ و همینکه پرتو حقیقت زائل شد وجود بعدم مبدل می‌گردد و فساد روی می‌دهد؛ مثلاً چون حقیقت زیبایی بر نازیبا پرتو افکن شد شیء زیبا کائن می‌شود، و هرگاه حقیقت زیبایی زائل گردد شیء زیبا فاسد می‌شود، حقیقت زیبایی همانست که صورت یا مثال زیبایی نامیدیم، و امر بی حقیقت را افلاطون لاوجود یا عدم می‌نامد که در این مورد نازیبائی است، و ارسطو آن را ماده خوانده است که بالفعل وجود ندارد و بالقوه است. و چگونگی کون و فساد را افلاطون و ارسطو هر دو تقریباً یک قسم بیان می‌کنند با این تفاوت که افلاطون می‌گوید: پرتو صورت بعدم تابید و وجود کائن پیدا شد؛ ارسطو می‌گوید: صورت در ماده که با عدم مقرون بود حلول کرد و کائن درست شد؛ بعلاوه در امر صورت استاد و شاگرد آن اختلاف را هم دارند که بآن اشاره کردیم.

اگر توقع دارید من در اینجا حکومت کنم که کدام یک از این دو رأی درست است این انتظار را نداشته باشید؛ من اینقدر پر ادعا نیستم که جایز بدانم میان دو نفر مانند افلاطون و ارسطو حکم واقع شوم، وقت و مجال هم برای این بحث نداریم، و فرضاً که وارد بحث بشویم من چه بیان خواهم کرد و شما چه درخواست خواهید یافت؟

برخوردن بمعنی حقیقی سخن افلاطون فکر و تأمل لازم دارد به بیان چند دقیقه نمی‌گنجد، بدلیل و برهان هم درست نمی‌شود، خود افلاطون نیز در مقام اثبات آن برنیامده و ادراک این معنی را به إشراق دانسته است؛ برای این که از اظهار عقیده تن نزده باشم باختصار می‌گویم:

البته نظر ارسطو در این باب بعقل و فهم ما و عامه مردم نزدیکتر است، و در ابتدای امر چون شخص بمثل افلاطونی نگاه می‌کند بنظرش عجیب می‌آید و شاید حکم به بطلان آن هم می‌کند؛ اما اگر درست تأمل شود مخصوصاً اگر بطول زمان در آن مطالعه بعمل آید کم کم ذهن مأنوس می‌شود و می‌بیند آن قسم که اول فوراً

حکم ببطلان آن کرده بود نیست، و ممکن است این رأی در عالم خود صحیح باشد. این حالی است که من در خود مشاهده کرده‌ام، و هر چه بیشتر ذهن خویش را در ادراک مثل ورزیده‌ام استیحا شم از قبول آن کمتر شده است.

از این گذشته امروز در این مسائل بنحو دیگر باید وارد شد؛ حتی چیست و محسوس کدام است؟ عقل چیست و معقول چه حال دارد؟ ادراک یعنی چه؟ وجود چه معنی دارد؟ مطلب بلند است و بقول خواجه شیراز: سخن را مختصر گرفتن از کوتاه نظری است و بزودی محاکمه نباید کرد. فعلاً ما از تصدیق و تکذیب می‌گذریم سخن هر دو حکیم را می‌شنویم و بقدر استعداد خود از آن استفاده می‌کنیم، و وقت و مجال کمی که داریم بذکر عقائد افلاطون می‌گذرانیم:

در کتاب سیاست که شاید بتوان گفت مهمترین آثار افلاطون است از قول سقراط بمخاطب می‌گوید: مغاره‌ای در زیرزمین در نظر بگیر که مدخل آن رو به روشنایی است، مردمانی در این مغاره تصور کن که از زمان کودکی آنجا بوده و به پا و گردن زنجیر دارند و از جای خود نمی‌توانند بجنبند، و جز پیش روی خود چیزی نمی‌توانند دید چون زنجیر بر گردن ایشان مانع است از این که سر را بچرخانند. پشت سر ایشان در جای دوری بر بلندی آتش افروخته است، میان آتش و این بستگان زنجیر راهی است بر بلندی، و کنار این راه دیوار کوتاهی است مانند حجابی که خیمه شب بازان میان خود و تماشاگران حائل می‌سازند و بالای آن بازیگری می‌کنند، پشت این دیوار مردمانی گذر می‌کنند و آلات و ادوات و پیکرهای انسان و جانوران از سنگ و چوب بأشکال مختلف در دست دارند، بعضی سخن می‌گویند و بعضی خاموشند، و آن اشیاء از بالای دیوار برآمده است، در آنجا آن زنجیریان بر بدنه از مغاره که پیش روی ایشان است سایه‌هایی از آن اشیاء می‌بینند بواسطه پرتوی که آتش افروخته بر آن بدنه انداخته است؛ و چون از آغاز زندگی چیز دیگری ندیده‌اند آن سایه‌ها را حقیقت اشیاء می‌پندارند؛ و هرگاه گذر کنندگان پشت دیوار



سخن بگویند و آوازشان بزنجیریان برسد آوازا را سخنان آن سایه‌ها می‌انگارند. پس اگر یکی از زنجیریان را کسی رها کند و مجبور نماید که برخاسته راه برود و سر را بچرخاند و چشم را بروشنایی بگشاید البته آزار می‌کشد و چشمش خیره و رنجور می‌شود.

و چون به او بگویند آنچه پیش از این میدیدی حقیقت نداشت و اکنون بحقیقت نزدیک شدی البته باور نمی‌کند چه اگر بخواهد این عالم فوقانی و روشن را ببیند و چیزها را بدرستی تمیز دهد باید مدتی مشق کند و چشمان خود را بروشنایی مانوس سازد و کم کم دریابد که روشنایی برآستی از خورشید است و موجودات حقیقی آنها است که از پرتو آفتاب می‌بینند، آنگاه برمی‌خورد به این که هنگامی که در زنجیر بود احوال او و هم زنجیرانش چه اندازه حقیر و مسکین بوده، و آمال و آرزوهایی که در دل می‌پرورانیدند و با نهایت ولع دنبال می‌کردند و بر سر آن با یکدیگر جنگ و کشمکش می‌نمودند چه قدر دون و پست بوده؛ و اگر دوباره بمغاره برگردد بواسطه آنسی که بروشنایی گرفته در آن تاریکی دیگر چشمش بدرستی نمی‌بیند، و حرکاتش بنظر زنجیریان بی‌قاعده می‌آید به او می‌خندند، و گمان می‌برند چشمش معیوب شده و عقلش مختل گردیده است.

این تمثیل در تاریخ فلسفه معروف است هر چند حکمای ما ذکری از آن نمی‌کنند؛ و همین فقره یکی از دلائل است بر این که مستقیماً از آثار افلاطون خبری نداشته‌اند. در هر حال این داستان بقول مولانا: «در حقیقت نقد حال ما است آن...» یعنی تمثیلی است که افلاطون برای دنیا و احوال اهل دنیا آورده است.

محسوسات ما نظیر سایه‌هایی است که آن زنجیریان بر بدنه مغاره می‌بینند، و آوازهایی که از دور می‌شنوند و آنها را حقیقت می‌پندارند در حالی که حقیقت چیز دیگری هست که آن را بچشم عقل باید دید.

و آن که از زنجیر رهائی یافته و روشنایی آفتاب را دیده سپس بمغاره برمی‌گردد



و زنجیریان او را استهزاء می‌کنند و چشمش را معیوب و عقلش را مختل می‌پندارند فیلسوف و حکیم است؛ او عالم است و دیگران عامی زیرا ادراکی که بحسّ می‌شود علم نیست گمان است. علم آنست که حکیمان دارند و آن را باشراف و ورزش عقل برای دریافت صور و معقولات تحصیل کرده‌اند؛ جز این که علم مطلق و تمام مخصوص ذات باری است که احاطه بمثل دارد و برای بشر میسر نیست مگر علم ناقص و آن را هم کسی بدیگری نمی‌تواند اعطاء کند.

و آن اندازه از علم که برای انسان حاصل شدنی است بواسطه آنست که نفسی دارد مجرّد و ملکوتی که پیش از حلول در این بدن وجود داشته است، و آن هنگام که بقول خواجه تخته بند تن نبوده و در فضای عالم قدس طوف می‌کرده است صور یعنی معقولات مجرّده را که حقایق اشیاء می‌باشند مشاهده نموده است، اکنون که گرفتار آلایشهای مادی شده از این که جمال حقیقت را مستقیماً نظاره کند محروم مانده، و لیکن حواس او روزنه‌هایی هستند که پرتو ضعیفی از آن روشناییها به او می‌رسانند و اجمالاً آن حقائق را بیاد او می‌آورند، پس علم برای بشر تذکّر است، و هر چه جنبه عقلانی نفس را تقویت کند و خود را از آلائش تن دور سازد بعالم ملکوت نزدیکتر می‌شود و ادراک صور معقول را بهتر می‌نماید و بمقام حکمت و فیلسوفی می‌رسد با آن که ادراک دائمی علم مطلق برای نفس با پیوستگی به بدن میسر نمی‌شود مگر آنگاه که دوباره از قید و بند تن برهد بشرط آنکه در این حیات دنیا از نفس پروری پرهیز نموده و به پرورش عقل پرداخته و خود را برای مرگ ظاهر که حیات حقیقی است مستعدّ نموده باشد.

این که عرفای ما گفته‌اند: بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر خود زندگی خواهی، عین کلام افلاطون است، اما تصریح می‌کند که مردن در زندگانی دنیا نه بخود کشتن است، نه به ترک دنیا گفتن، بلکه آنست که تا بتواند خود را به خداوند شبیه سازد، و شبیه شدن به خداوند این است که پاک باشد و عدالت کند و بداند که ادراکات و

تمتعات دنیوی حقیقت ندارد و حقیقت مجرداتند و نفس آنها با آنها خویشاوندی دارد، و چون باین معنی متوجه باشد و به لوازم آن عمل کند پس از مرگ به آن حقائق واصل می‌شود و زندگی جاوید درمی یابد.

بهترین ورزش که برای علم بعقل باید داد فراگرفتن ریاضیات است و پس از آن مباحثه و مطالعه در معقولات. در ریاضیات چنان که گفتیم افلاطون و پیروان او کوششها کرده و به آن علوم ترقیات عمده دادند، و در آکادمی علم اعداد و هندسه مسطحات و هندسه مجسمات و هیئت و نجوم و موسیقی مقررأ آموخته می‌شد، و لیکن بعقیده افلاطون ریاضیات مقدمه تحصیل علم است نه خود علم. اشتغال به ریاضی برای این است که ذهن را بتعقل مجردات مأنوس کند، اما آموری که موضوع علوم ریاضی هستند معقول صرف نیستند و وجودشان در ماده است؛ پس فیلسوف باید از تعقل موضوعات ریاضی هم بالاتر رود و معقولاتی را بنظر گیرد و مورد مطالعه قرار دهد که بهیچوجه محتاج بماده نباشد، و بهترین وسیله مطالعه در این معقولات گفتگوی بین اثنین و سؤال و جواب است که افلاطون آن را بزبان یونانی دیالکتیک می‌گوید، و بعدها این لفظ را گاهی بمعنی فنّ جدل گرفته‌اند، و گاه کلیه منطق را دیالکتیک خوانده‌اند، اما غرض افلاطون از دیالکتیک اولاً مباحثه است بمعنی حقیقی آن، یعنی این که دو نفر بواسطه سؤال و جواب فحص مطلب کنند و منظورشان جستجو و کشف حقیقت باشد و قانع ساختن نفس خود نه عاجز و ساکت کردن طرف مقابل.

و ثانیاً کلیه سلوک در طلب علم و حقیقت را نیز دیالکتیک می‌خواند که در واقع همان فلسفه و فلسفه سازی است. پس صور یا مثل هم مبدأ وجود موجوداتند، و هم مبدأ علم انسان به آن موجودات که از کثرت ظاهری بوحدت معنوی برسد زیرا کثرت در محسوسات است که گفتیم وجود حقیقی ندارند، و در معقولات هم مادام که کثرت ببینیم بعلم حقیقی نرسیده‌ایم زیرا صور نیز همه در تحت صورت واحد



واقع‌اند، و آن صورة الصّور است که وحدانیت تام و کمال مطلق می‌باشد. یقین دارم فوراً برخوردید به این که آن صورة الصّور چیست؟ افلاطون غالباً از آن تعبیر به خیر مطلق می‌کند که مطلوب کلّ است و غایت وجود است و غایت علم است. در تمثیل در مغاره سایه‌ها را از پرتو آتش حادث یافتیم پس از آن چون از مغاره بیرون آمدیم عالم محسوسات را به پرتو آفتاب دیدیم، اما اگر به حقیقت برسیم خیر مطلق را هم خورشید عالم معقولات می‌یابیم، پس بالآخره وجود و علم و حقیقت و کمال و جمال همه منتهی بخیر می‌شود و فلسفه حقیقی عشق‌ورزی بجمال او است، بازگو از نجد و از یاران نجد؛ آمدیم بر سر عشق و باز یاد از مولانا کردیم که می‌فرماید:

چون سخن در وصف اینحالت رسید / هم قلم بشکست و هم کاغذ درید  
 هر چه گویم عشق را شرح و بیان / چون بعشق آیم خجل‌گرم از آن  
 بعقیده افلاطون حکیم واقعی عاشق است، عاشق جمال حق است، آرزومند وصال خیر مطلق است؛ عقل تا ساکن است جاهل است چون آتش عشق در او افتاد و به پرواز آمد بقول شیخ سعدی طیران آدمیت دیده می‌شود. در جایی از قول سقراط می‌گوید: تنها علمی که من دارم علم عشق است، و گمان دارم افلاطون این سخن را بالاترین مدحی دانسته است که از سقراط کرده است، و من از دیدن این عبارت دانستم چرا سقراط آثار کتبی ندارد از آن است، بقول خواجه که علم عشق در دفتر نباشد؛ آثار قلمی افلاطون هم همه حکایت زیبایی و حدیث عشق است...».  
 بیان: آن که مرحوم فروغی گفته است: «مسئله کون و فساد را افلاطون این قسم حل می‌کند...» ماده بدون صورت صورتی ندارد، و طبیعت اگر حافظ و جامع نداشته باشد پراکنده خواهد بود و پراکنده را زیبایی نیست، زیبایی هر چیز در وحدت و تشکل و ایتلاف آنست. دار هستی که اینهمه زیبا است بر اثر وحدت صنع آنست؛ و جامع و حافظ ماده و مصوّر و مؤلف آن موجود ماورای آنست و اصل زیبایی از آن



اوست. و همچنین دیگر صفات کمالیه ظهور سلطان و بروز حقیقت آنها در وحدت است، و هر چه وحدت شدیدتر و شیء وحیدتر بوده باشد آن وجود شدیدتر و قوی‌تر است و آثار آن نیز بیشتر. از کلام فیثاغورس حکیم است: **إن شرف کلّ موجود بغلبة الوحدة وکلّ ما هو أبعد من الکثرة فهو أشرف وأکمل.**

آن گفته است: «گمان می‌برند چشمش معیوب شده و عقلش مختل گردیده است» در باب ذمّ دنیا و إعراض از آن در کتاب کفر و ایمان کافی<sup>(۱)</sup> بیست و پنج روایت آمده است که چند روایت آن در این موضوع است، از آن جمله در روایت دهم عبدالله بن قاسم می‌گوید از امام صادق<sup>(ع)</sup> شنیدم که فرمود: چون مؤمن از دنیا برکنار شد بلند مرتبه می‌گردد و حلاوت حبّ الله را می‌یابد، و در نزد اهل دنیا چنانست که گویی تباهی به خرد او راه یافته است و همانا که حلاوت حبّ الله در آن قوم راه یافته است که با غیر او اشتغال نیافته‌اند.

اصل روایت: **«قال وسمعت أبا عبد الله<sup>(ع)</sup> يقول: إذا تخلّى المؤمن من الدنيا سمى ووجد حلاوة حبّ الله، وكان عند أهل الدنيا كأنه خولط، وأما خالط القوم حلاوة حبّ الله فلم يشتغلوا بغيره».**

و در خطبه یکصد و نود و یک نهج البلاغه آمده است که حضرت وصیّ امام المتّقین امیرالمؤمنین علی<sup>(ع)</sup> به همتام در وصف متّقین فرمود: **«ينظر اليهم الناظر فيحسبهم مرضى وما بالقوم من مرض، ويقول قد خولطوا وقد خالطهم أمرٌ عظيم».** یعنی ناظر به متّقیان گمان می‌برد که بیمارند و حال این که بیمار نیستند، و می‌گوید که اختلال به عقلشان روی آورد و همانا که امری عظیم بدیشان روی آورد. و آن که گفته است: **«بقول مولانا در حقیقت نقد حال ما است آن»** مراد از مولانا ملای رومی است، در اول مثنوی معنوی در عاشق شدن پادشاه به کنیز گوید:

بشنوید ای دوستان این داستان      خود حقیقت نقد حال ماست آن  
نقد حال خویش را گر پی بریم      هم ز دنیا هم ز عقبی برخورداریم  
و آن که گفته است: «تمثیلی است که افلاطون برای دنیا و احوال اهل دنیا آورده  
است...» در باب برزویه طبیب کليلة و دمنه تمثیلی در این باره آورده است، ولیکن  
تمثیل افلاطون و استادش بسیار حکیمانه و عارفانه است؛ اگرچه برزویه نیز هنر  
بکار برد و ذوق نشان داد: «هر که همّت در آن بست و مهمّات آخرت را مهمل  
گذاشت همچون آنمرد باشد که از پیش شتر مست بگریخت و بضرورت خویشتن در  
چاهی آویخت...»<sup>(۱)</sup>.

و آن که گفته است: «و آنرا هم کسی بدیگری نمی تواند اعطاء کند...» این سخنی  
بسیار ستوده است چه این که واهب علوم و فیاض علی الإطلاق واجب تعالی است و  
استاد و درس و بحث و مطالعه و فکر و خواندن و نوشتن در نظر فیلسوف همه از  
معدّاتند و معلّم حقیقی خدا است؛ قوله تعالی شأنه: «الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ  
الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ»؛ وقال سبحانه: «الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ».  
متأله سبزواری در منطق «اللّٰثَالِي المنظومة» فرموده است:

والحق أن فاض من القدسی الصور      وإنما إعداده من الفكر  
برای تفصیل و تحقیق این مطلب سامی به تعلیقات این کمترین بر «اللّٰثَالِي  
المنظومة» موسوم به «نثر الدراري علی نظم اللّٰثَالِي»<sup>(۲)</sup> رجوع بفرمائید، والله سبحانه  
فتاح القلوب ومناح الغيوب.

عارف رومی نیز در دفتر پنجم مثنوی در موضوع مذکور گوید:  
این سببها بر نظرها پرده ها است      که نه هر دیدار صنعش را سزا است

۱. کليلة و دمنه - بتصحيح و تعلیقات این کمترین حسن حسن زاده آملی - ط مؤسسه انتشارات امیرکبیر

تهران - ص ۸۴

۲. ص ۲۸۵ - ۲۹۷



دیده‌ای باید سبب سوراخ کن      تا حجب را برکنند از بیخ و بن  
 تا مستبب بیند اندر لامکان      هرزه بیند جهد و اسباب دکان  
 غذاء باید با معتذی متناسب باشد، آب و نان و دیگر غذاهای بالقوه جسمانی  
 برای ساختن بدن عنصری بکار آیند، و علوم و معارف برای اشتداد وجودی روان.  
 غذای جسمانی طعام بدن است خواه بدن نبات و خواه حیوان و خواه انسان، و علم  
 و عمل فقط غذای انسان بما هو انسان است اگرچه حیوانات را نیز قابلیت بهره‌ای از  
 تأدیب و تربیت تا حدی هست.

علم موجود مجرّد قائم بذات خود است و هر جا که صورت علمیه متحقق است  
 آن موجود علم و عالم و معلوم است، و بتعبیر دیگر عقل و عاقل و معقول است. نفس  
 ناطقه و مخرج آن از قوت به فعل اُعنی از نقص به کمال هر دو جوهر عاری از ماده و  
 احکام آنند؛ وعاء علم باید چنان موجودی باشد لذا ماده قابل نیست که وعای علم  
 بوده باشد.

عمل را دو طرف است: طرفی که یلی الخلق، و طرفی که یلی الرب؛ اول عرض  
 است که دوام و قرار ندارد و با زمان سپری می‌شود، و دوم جوهر بلکه فوق مقوله  
 است که آدمی بدان تشبّه به إله عالم اُعنی قرب به او پیدا می‌کند چه این که نفس  
 ناطقه بسبب حضور و مثول در نزد حق تعالی از شروق نورش استشراق می‌کند و  
 اشتداد وجودی می‌یابد و إنما الأعمال بالنیات.

و آن که گفته است: «نفس پیش از حلول در این بدن وجود داشته است...» در  
 اوائل این رساله، و در کتاب اتحاد عاقل به معقول، در این باره - اُعنی در قدم نفوس  
 مفارقه بتفصیل بحث کرده‌ایم، و دانسته شد که مراد از این سخن قدم منشی و  
 مبدع نفس است وگرنه در قوس نزولی کثرت نفوس مفارقه بدون دخالت ماده  
 معقول نیست.

علامه محمد بن حمزه شهیر به ابن فناری در اوّل «مصباح الأنس فی شرح مفتاح



غیب الجمع والوجود»<sup>(۱)</sup> گوید: روی عن النبی ﷺ: «العلم علما علم الأبدان وعلم الأديان» تا این که ابن فناری گوید:

«فإن قلت: فقد صحَّ عن النبي - ص - أنه قال: خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام؛ وصرَّح الشيخ أيضاً في كتبه سيَّما في باب النكاحات أن وجود الأرواح مقدَّم على وجود الأجسام البسيطة فضلاً عن الأبدان المركَّبة فما التوفيق بين القولين؟»

قلت: التقدُّم للأرواح العالية الكلِّية حتَّى لو كان المدبِّر للأشباح من الأرواح الكلِّية يكون عالماً بنشأته السابقة على نشأة البدن كنشأة أُلست وغيرها؛ والتوقُّف للأرواح الجزئيَّة موافقاً لما ثبت في الحكمة؛ ولكون الأرواح العالية المسماة بالعقول واسطة في تعيَّن النفوس الكلِّية ثمَّ في تعيَّن النفوس الجزئيَّة حسب تعيَّن الأمزجة الطبيعيَّة عبَّر عن كلِّ تقدُّم بألف عام تنبيهاً على قوَّة التفاوت بين المراتب الثلاث، والله أعلم.

و آن که گفته است: «بقول خواجه تخته بند تن نبوده...» مراد خواجه حافظ شیرازی است که فرمود:

چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس  
چو در سراچه ترکیب تخته بند تنم  
و آنکه گفته است: «پس علم برای بشر تذکر است...» در چند صفحه پیش از این  
بعرض رسانده‌ایم که مقصود کسانی که علم انسان را تذکر دانسته‌اند چیست، و منابع  
و مصادر بحث آن را نیز آدرس داده‌ایم.

و آن که گفته است: «این که عرفای ما گفته‌اند بمیر ای دوست...» مصراع بیتي  
است از عارف والا گهر مجدود بن آدم سنائی غزنوی که در یکی از قصائد غزای  
دیوانش فرموده است:

بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی

که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما

و آن که گفته است: «تا بتواند خود را بخداوند شبیه سازد» معنی قرب الی الله این است.

و آن که گفته است: «گفتگوی بین اثنین است...» در پیش اشارتی شده است که نتایج و موالید مطلقاً از زوجین حاصل است.

و آن که گفته است: «و در آکادمی علم اعداد و هندسه مسطحات...» در کتاب سیر حکمت در اروپا گفته است: ولادت افلاطون در سنه ۴۲۷ پیش از میلاد، عمرش نزدیک به هشتاد، نسبش عالی و بزرگ زاده، معاصر داریوش دوم و اردشیر دوم بود. در بیرون شهر آتن باغی داشت وقف علم و معرفت نمود، مریدانش برای درک فیض تعلیم و اشتغال بعلم و حکمت آنجا گرد می آمدند، و چون آن محل آکادمیا نام داشت فلسفه افلاطون معروف به حکمت آکادمی (Academie) شده، و پیروان آن را آکادمیان (آکادمیسین - ظ) (Academicien) خواندند، و امروز در اروپا مطلق انجمن علمی را آکادمی می گویند.

و آن که گفته است: «پس صور یا مثل هم مبدأ وجود موجوداتند، و هم مبدأ علم انسان به آن موجودات...» در چند سطر پیش گفته است: صور یعنی معقولات مجرّده که حقائق اشیاء می باشند؛ پس صور و مثل و معقولات مجرّده و حقائق اشیاء همه به یک معنی اند، و ما در مثل همین معنی را اختیار کرده ایم چنان که در اوائل این رساله بدان اشارتی رفت و بعد بتفصیل بحث می شود.

اما این که صور هم مبدأ وجود موجوداتند و هم مبدأ علم انسان به آن موجودات، از این جهت است که این صور همان صور علمیّه اشیاء و خزائن آنها و اعیان ثابته اند که عین ذات، و در قوس نزولی مبدأ وجودی همه اشیاء، و در قوس صعودی مخرج نفس از نقص بکمالند؛ و دیگر این که علم انسان همان رسیدن به آنها است.

و آن که گفته است: «و آن صورة الصور است که وحدانیت تام و کمال مطلق

می‌باشد... شیئیت شیء بصورتش است و مصوّر صورت مقوّم آن است که قوام صورت به او است و صورت هر صورت است و صورت شیء فصل اخیر و نحوه وجود او است، و در حقیقت فصل اخیر فصل حقیقی است و فصل حقیقی تمام شیء است که هر شیء به آن فصل حقیقی آن شیء است، و جز فصل حقیقی از حقیقت او خارج است؛ پس فصل حقیقی حقیقت علت و علت حقیقی است پس حق تعالی تمام اشیاء بنحو اعلی است.

در تفصیل و تشریح این مطلب اعلی و مرصد اُسنی به فصل هشتم مرحله چهارم اسفار جناب صدر المتألهین - رضوان الله علیه - رجوع شود.<sup>(۱)</sup> والله سبحانه فتّاح القلوب ومنتاح الغیوب.



۱. ج ۲ - ص ۴۴؛ بتصحیح و تعلیقات و تحقیقات این کمترین حسن حسن‌زاده آملی؛ و ص ۱۱۹ ج ۱ - ط رحلی





## فصل سوم

### كلام افلاطون و ارسطو و فارابی در حقیقت مثل

قال المعلم الثاني ابونصر الفارابی - قدس سره الشريف - فی رسالته الموسومة بـ «الجمع بین الرایین»<sup>(١)</sup>:

«ومن ذلك أيضاً الصُّور والمُثل التي تنسب إلى أفلاطون أنه يشبّتها، وأنَّ ارسطو على خلاف رأيه فيها:

وذلك أن أفلاطون في كثير من أقاويله يؤمى إلى أن للموجودات صوراً مجردة في عالم الإله، وربما يسمّيها المثل الإلهية؛ وأنها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية؛ وأن التي تدثر وتفسد إنما هي هذه الموجودات التي هي كائنة.

وأرسطو ذكر في حروفه في ما بعد الطبيعة كلاماً شنع فيه على القائلين بالمثل والصور التي يقال إنها موجودة قائمة في عالم الإله غير فاسدة؛ وبيّن ما يلزمها من الشناعات أنّه يجب أن هناك خطوطاً وسطوحاً وأفلاكاً، ثمّ توجد حركات من الأفلاك والأدوار؛ وأن توجد هناك علوم مثل علوم النجوم وعلوم اللحون وأصوات غير مؤتلفة وطبّ وهندسة ومقادير مستقيمة وآخر معوجة وأشياء حارة وأشياء باردة، وبالجملّة كميّات فاعلة ومنفعلة وكليات وجزويات ومواد وصور وشناعات آخر ينطبق بها في

تلك الأقاويل ممّا يطول بذكرها القول، وقد استغنيا لشهرتها عن الإعادة مثل فعلنا بسائر الأقاويل حيث أومأنا إليها وإلى أماكنها وخليّنا ذكرها بالنظر فيها والتأويل لها لمن يلتمسها من مواضعها فإن الغرض المقصود من مقالتنا هذه إيضاح الطرق التي إذا سلكها طالب الحق لم يضلّ فيها وأمكنه الوقوف على حقيقة المراد بأقاويل هذين الحكيمين من غير أن ينحرف عن سواء السبيل إلى ما تخيّل الألفاظ المشكلة.

وقد نجد أن أرسطو في كتابه في الربوبية المعروفة بأثولوجيا يثبت الصور الروحانية ويصرّح بأنّها موجودة في عالم الربوبية، فلاتخلو هذه الأقاويل إذا أخذت على ظواهرها من إحدى ثلاث خلال:

إمّا أن تكون متناقضة؛ وإما أن تكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له؛ وإمّا أن تكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها وإن اختلف ظواهرها فتتطابق عند ذلك وتتفق. وأما أن يظنّ بأرسطو مع براعته وشدة تيقّظه وجلالة هذه المعاني عنده أعنى الصور الروحانية أنّه يناقض نفسه في علم واحد وهو العلم الربوبي فبعيد ومستنكر. وأما أن بعضه لأرسطو وبعضه ليس له فهو أبعد جدّاً إذا الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظنّ ببعضها أنه منحول، فبقى أن تكون لها تأويلات ومعان إذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة.

فنعول: إنّهُ لَمّا كان الباري جلّ جلاله مائيّة وذاته مبائناً لجميع ما سواه وذلك له بمعنى أشرف وأفضل وأعلى بحيث لا يناسبه في إنبيته ولا يشابهه ولا يشاكله حقيقةً ولا مجازاً، ثمّ مع ذلك لم يكن بدّ من وصفه وإطلاق اللفظ فيه من هذه الألفاظ المتواطئة عليه فإن من الواجب الضروري أن يعلم أن مع كلّ لفظة نقولها في شيء من أوصافه معنى بذاته بعيد من المعنى الذي تتصوّره من تلك اللفظة، وذلك كما قلنا بمعنى أنّه أشرف وأعلى حتّى إذا قلنا إنه موجود علمنا مع ذلك أن وجوده لا كوجود سائر ما هو دونه، وإذا قلنا إنه حيّ علمنا أنه حيّ بمعنى أشرف ممّا نعلمه من الحيّ الذي هو دونه؛ وكذلك الأمر في سائرهما. ومهما استحکم هذا المعنى وتمكّن من ذهن المتعلّم للفلسفة



التي بعد الطبيعة سهل عليه تصوّر ما يقوله أفلاطن و ارسطاطاليس و من سلك سبيلهما،  
فنرجع الآن إلى حيث فارقناه و نقول:

لَمَّا كَانَ اللهُ تَعَالَى حَيًّا مَرِيدًا لِهَذَا الْعَالَمِ بِجَمِيعِ مَا فِيهِ فَوَاجِبٌ أَنْ يَكُونَ عِنْدَهُ صُورٌ  
مَا يَرِيدُ إِيجَادَهُ فِي ذَاتِهِ، جَلَّ اللهُ عَنِ الْأَشْبَاهِ.

وَأَيْضًا فَإِنَّ ذَاتَهُ لَمَّا كَانَتْ بَاقِيَةً لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ التَّبَدُّلُ وَالتَّغْيِيرُ فَمَا هُوَ فِي حَيْزِهِ أَيْضًا  
كَذَلِكَ بَاقٍ غَيْرُ دَائِرٍ وَلَا مُتَغَيِّرٍ؛ وَلَوْ لَمْ تَكُنْ لِلْمَوْجُودَاتِ صُورٌ وَأَثَارٌ فِي ذَاتِ الْمَوْجِدِ  
الْحَيِّ الْمَرِيدِ فَمَا الَّذِي كَانَ يَوْجِدُهُ؟ وَعَلَى أَيِّ مِثَالٍ يَنْحُو بِمَا يَفْعَلُهُ وَيَبْدَعُهُ؟ أَمَّا عَلِمْتُ  
أَنْ مِنْ نَفْيِ هَذَا الْمَعْنَى عَنِ الْفَاعِلِ الْحَيِّ الْمَرِيدِ لَزِمَهُ الْقَوْلُ بِأَنْ مَا يَوْجِدُهُ أَلَمَّا يَوْجِدُهُ  
تَبَخُّتًا وَعَلَى غَيْرِ قَصْدٍ وَلَا يَنْحُو نَحْوَ غَرَضٍ مَقْصُودٍ بِارَادَتِهِ وَهَذَا مِنْ أَشْنَعِ الشَّنَاعَاتِ،  
فَعَلَى هَذَا الْمَعْنَى يَنْبَغِي أَنْ يَعْرِفَ وَيَتَصَوَّرَ أَقَاوِيلَ أَوْلَئِكَ الْحُكَمَاءِ فِي مَا أَتَّبَتُوهُ مِنْ  
الصُّورِ الْإِلَهِيَّةِ لَا عَلَى أَنَّهَا أَشْبَاحٌ قَائِمَةٌ فِي أَمَاكِنَ أُخْرَى خَارِجَةً عَنِ هَذَا الْعَالَمِ فَإِنَّهَا مَتَى  
تَصَوَّرْتَ عَلَى هَذَا السَّبِيلِ يَلْزِمُ الْقَوْلُ بِوُجُودِ عَوَالِمٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ كُلِّهَا كَأَمْثَالِ هَذَا الْعَالَمِ.  
وَقَدْ بَيَّنَّ الْحَكِيمُ أَرِسْطُو مَا يَلْزِمُ الْقَائِلِينَ بِوُجُودِ الْعَوَالِمِ الْكَثِيرَةِ فِي كِتَابِهِ فِي  
الطَّبِيعِيَّاتِ، وَشَرَحَ الْمَفْسَّرُونَ أَقَاوِيلَهُ غَايَةَ الْإِيضَاحِ.

وَيَنْبَغِي أَنْ تَتَدَبَّرَ هَذَا الطَّرِيقَ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ مَرَارًا كَثِيرَةً فِي الْأَقَاوِيلِ الْإِلَهِيَّةِ فَإِنَّهُ  
عَظِيمُ النِّفْعِ وَعَلَيْهِ الْمَعْوَلُ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ وَفِي إِهْمَالِهِ الضَّرَرُ الشَّدِيدُ.

وَأَنْ تَعْلَمَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الضَّرُورَةَ تَدْعُو إِلَى إِطْلَاقِ الْأَلْفَازِ الطَّبِيعِيَّةِ وَالْمُنْطَقِيَّةِ  
الْمُتَوَاطِنَةِ عَلَى تِلْكَ الْمَعَانِي اللَّطِيفَةِ الشَّرِيفَةِ الْعَالِيَةِ عَنْ جَمِيعِ الْأَوْصَافِ الْمُبَائِنَةِ عَنْ  
جَمِيعِ الْأُمُورِ الْكَائِنَةِ الْمَوْجُودَةِ لِلْوُجُودِ الطَّبِيعِيِّ فَسَافَهُ إِنْ قَصِدَ لِاخْتِرَاعِ الْفَازِ أُخْرَى  
وَاسْتِيفَانِهَا لُغَاتٍ سِوَى مَا هِيَ مُسْتَعْمَلَةٌ لَمَّا كَانَ يَوْجِدُ السَّبِيلَ إِلَى الْفَازِ وَيَتَصَوَّرُ  
مِنْهَا غَيْرَ مَا بَاشَرْتَهُ الْحَوَاسُّ، فَلَمَّا كَانَتْ الضَّرُورَةُ تَمْنَعُ وَتَحُولُ بَيْنَنَا وَبَيْنَ ذَلِكَ اقْتَصَرْنَا  
عَلَى مَا يَوْجِدُ مِنَ الْأَلْفَازِ وَأَوْجَبْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا الْإِخْطَارَ بِالْبَالِ أَنَّ الْمَعَانِيَ الْإِلَهِيَّةَ الَّتِي  
يَعْبَرُ عَنْهَا بِهَذِهِ الْأَلْفَازِ هِيَ نَوْعٌ أَشْرَفُ وَعَلَى غَيْرِ مَا نَتَخَيَّلُهُ وَنَتَصَوَّرُهُ.

ومما يجرى هذا المجرى أقاويل أفلاطن في كتاب طيماوس من كتبه في أمر النفس والعقل، وأن لكل واحدٍ منهما عالماً سوى عالم الآخر فإنّ تلك العوالم متتالية بعضها أعلى وبعضها أسفل، وسائر ما قال ممّا أشبه ذلك.

ومن الواجب أن تتصوّر منها شبيه ما ذكرناه أنّه أنما يريد بعالم العقل حيّزه؛ وكذلك بعالم النفس، لا أن للعقل مكاناً وللنفس مكاناً وللباري تعالى مكاناً بعضها أعلى وبعضها أسفل كما يكون للأجسام فإن ذلك ممّا يستنكره المبتدئون بالتفلسف فكيف المرتاضون بها، وإنما يريد بالأعلى والأسفل الفضيلة والشرف لا المكان السطحي. وقوله: عالم العقل؛ أنما يريد بذلك نظير ما يقال عالم العلم وعالم الجهل وعالم الغيب ويراد بذلك حيّز كل واحد منهما.

وكذلك ما قاله من أن إفاضة النفس أنما أراد به إفادة العقل بالمعونة في حفظ الصّور الكلّية عند احساس النفس بجزئياتها، وبالتركيب عند احساس النفس بمفصلاتها، وبالتفصيل عند احساسها بمجمعاتها، وتحصيله ما يودعه إياها من الصور الدائرة الفاسدة، وكذلك سائر ما يجري مجراها من معونة العقل للنفس؛ وأراد بإفاضة النفس على الطبيعة ما يفيدها من المعونة والإنسياق نحو ما ينفعها ممّا به قوامها ومنه التذاذها وبالتلطف بها وسائر ما أشبه ذلك.

وأراد برجوع النفس إلى عالمها عند الإطلاق من محبسها أن النفس مادامت في هذا العالم فإنها مضطّرة إلى مساعدة البدن الطبيعي الذي هو محلّها كأنّها تشتاق إلى الإستراحة فإذا رجعت إلى ذاتها فكأنّها قد أطلقت من محبس مودّ إلى حيّزها الملائم المتشاكل لها؛ وعلى هذه الجهة ينبغي أن يقاس ما سوى ما ذكرناه من تلك الرموز فإنّ تلك المعاني بدقتها ولطفها تمنّعت عن العبارة عنها بغير تلك الجهة التي استعملها الحكيم أفلاطن ومن سلك سبيله.

ولأن العقل على ما بيّنه الحكيم أرسطو في كتبه في النفس، وكذلك الإسكندر الإفرودوسي وغيره من الفلاسفة هو أشرف أجزاء النفس، وأنّه هي بالعقل ناجزة وبه



تعلم الإلهيات وتعلم الباري جل ثناؤه فكأنه أقرب الموجودات إليه شرفاً ولطفاً و صفاءً لا مكاناً وموضعاً، ثم تتلوه النفس لأنها كالمتوسطة بين العقل والطبيعة إذ لها حواس طبيعية فكأنها متحدة من أحد طرفيها بالعقل الذي هو متحد بالباري جلّ وعزّ على السبيل الذي ذكرناه، ومن الطرف الآخر متحدة بالطبيعة وكأن الطبيعة تتلوها كشافةً لامكاناً. فعلى هذا السبيل وعلى ما يشاكلها مما يعسر وصفها قولاً ينبغي أن تعلم ما يقوله افلاطون في أقاويله لأنها مهما أجريت هذا المجري زالت الظنون والشكوك التي يؤدّي إلى القول بأن بينه وبين ارسطو اختلافاً في هذا المعنى.

ألا ترى أن ارسطو حيث يريد أن يبين من أمر النفس والعقل والربوبية كمالات كيف يحترّر ويتشوّق القول ويخرج مخرج الألفاظ وعلى سبيل التشبيه؟ وذلك في كتابه المعروف بأثولوجيا حيث يقول: «إني ربما خلوت بنفسي كثيراً وخلعت بدني فصرت كأنني جوهر مجرد بلا جسم فأكون داخلًا في ذاتي وراجعاً إليه وخارجاً من سائر الأشياء سوى فأكون العلم والعالم جميعاً فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما ابهت معجباً فاعلم عند ذلك أني من العالم الشريف جزء صغير وأنني لمحتوى فاعل، فلما أيسقنت بذلك ترقّيت بذهني من ذلك العالم إلى العالم الإلهي فصرت كأنني هناك متعلق به فعند ذلك يلمع لي من النور والبهاء ما تكلّ الألسن عن وصفه والآذان عن سماعه، فإذا استغشى ذلك النور وبلغت طاقتي ولم أقو على احتمال هبطت إلى عالم الفكرة فإذا صرت إلى عالم الفكرة حجبت عني الفكرة ذلك النور، وتذكّرت عند ذلك أخى أرفليطوس من حيث أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة بالصعود إلى عالم العقل».

فهذا من كلام له طويل يجتهد فيه ويروم هذه المعاني اللطيفة فيمنعه العقل الكياني عن إدراك ما عنده وإيضاحه، فمن أراد أن يقف على يسير ما أو ماوا إليه فإنّ الكثير منه عسير وبعيد فليلاحظ ما ذكرناه بذهنه ولا يتبع الألفاظ متابعة تامة لعلّه يدرك بعض ما قصدوا بتلك الرموز والألفاظ فإنهم قد بالغوا واجتهدوا ومن بعدهم إلى يومنا هذا



ممن لم يكن قصدهم الحق بل كان وكدهم العصبية وطلب العيوب فحرّفوا وبدّلوا ولم يقدروا مع الجهد والعناء والقصد التأم على الكشف والإيضاح فإننا مع شدة العناية بذلك نعلم أننا لم نبلغ من الواجب فيه ايسر اليسير لأن الأمر في نفسه صعب ممتنع جداً. انتهى كلام الفارابي في ما أفاده من البحث عن المثل.

اقول: في كلامه - قدس سرّه - اشارات انيقة دقيقة جداً إلى أصول وأمّهات حكمية وهي سبل إلى كثير من مطالب شريفة عقلية مفيدة لطالبي الإيقان ومحصلي الحكمة في أنحاء المباحث عن ما وراء الطبيعة فلنشر إلى طائفة منها ممّا يهمنّا في ما نحن بصددّه، وأزمة التحقيق بيده تعالى شأنه، وإفاضة العلوم وإنارة العقول منه سبحانه، فنقول:

رأى الفارابي أن الله سبحانه لما كان فاعل كلّ معقول ومحسوس، ومعطى الشيء لم يكن فاقده البتّة فصور جميع الموجودات حاضرة لديه تعالى شأنه بنحو أعلى وأتم؛ والصورة هي هنا بمعنى حقيقة الشيء كما هو أحد معاني الصورة، المذكور جميعها في آخر الفصل الرابع من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء<sup>(١)</sup> وفي أول الفصل السابع من المرحلة الرابعة من الأسفار<sup>(٢)</sup>، وفي الفصل العاشر من المقالة الأولى من طبيعيات الشفاء أيضاً<sup>(٣)</sup>، ولما كان الله جلّ وعلى متعالياً عن اوصاف الأجسام ومنزهاً عن المواد فتلك الصور القائمة بذاته التي هي عين ذاته متعالية عن الدثور والفساد، وتلك الصور العلمية هي المثل؛ هذا خلاصة كلامه في بيان المثل، وسيأتى اعتراض من بعده عليه في بيانه هذا.

وأما المواضع التي في كلامه تشير إلى معارف سامية فهي مايلي:

١ - قوله: «إن للموجودات صوراً مجردة...» أي للموجودات المادية كما في

١. ص ٢٨٦ بتصحيحنا وتعليقاتنا عليه

٢. ج ٢ - ص ٢٨ بتصحيحنا وتعليقاتنا عليه

٣. ج ١ من الطبع الرحلى - ص ٢٢

محبوب القلوب للديلمى حيث قال: أثبت - يعنى افلاطون - لكلّ موجود مشخّص في العالم الحسّى مثلاً موجوداً غير مشخّص في العالم العقلى تسمّى تلك المثل المثل الأفلاطونية<sup>(١)</sup>؛ وكما في الشواهد الربوبية لصدر المتألهين حيث قال: «قد ورد عن افلاطن الإلهي أنه قال موافقاً لشيخه سقراط إن للموجودات الطبيعيّة صوراً مجردة في عالم الإله وربما يسمّيها المثل الإلهيّة وأنها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية، وإنّ الذي يدثر ويفسد أنّما هي الموجودات التي هي كائنة»<sup>(٢)</sup>.

ثمّ ينبغي التدبّر في تعبير الفارابي بقوله: «يؤمى إلى أن للموجودات صوراً مجردة في عالم الإله...». وإنّما لا تفسد تلك الصور ولا تدثر لبرائتها عن المادّة، والموجودات الكائنة أنّما تدثر من حيث هي كائنة فافهم.

٢ - قوله: «يجب أن هناك خطوطاً وسطوحاً...» وهذه الشبهة هي العمدة التي أوردوها على مذهب افلاطن في المثل، وسيأتى تفصيل الكلام في ذلك من الشفاء وغيره.

٣ - قوله: «إلى ما تخيّل الألفاظ المشكلة...» فإنّ الألفاظ موضوعة للمعانى التي انتزعت من الموجودات الكائنة، وإذا جعلت منظاراً لرؤية ماورائها كثيراً ما تؤتيها ألوانها الكونيّة.

٤ - قوله: «في كتابه في الربوبية المعروفة بأثولوجيا» هذا الكتاب قد طبع في هامش قبسات الميرداماد في ايران. وفي معجم المطبوعات العربية والمعربة - ص ٤٢٥ - أن أثولوجيا طبع في برلين ١٨٨٢ م. وفي أول هذا الكتاب: «بسم الله الرحمن الرحيم الميمر الأول من كتاب ارسطاطاليس الفيلسوف المسمّى باليونانية أثولوجيا، وهو القول على الربوبية تفسير فرفور يوس الصوري، ونقله إلى العربيّة عبد المسيح بن عبدالله بن ناعمة الحمّصي، واصلحه لأجل المستعين بالله احمد بن المعتصم بالله

١. ط ١ من الحجري - ص ٩٥

٢. ط ١ من الحجري - ص ١٠٧

أبو يوسف يعقوب اسحاق الكندي». انتهى.

وقال قريباً من هذا القول في تفسير أثولوجيا الحكيم الهيدجي - قدس سره - في تعليقه على شرح الحكمة المنظومة للمتأله السبزواري حيث قال<sup>(١)</sup>: «ومن الإلهي الأعم الفن المشتغل على تقاسيم الوجود المسمى بالأمور العامة، والإلهي الذي هو فنّ المفارقات المسمى بأثولوجيا أي معرفة الربوبية أي الإلهيات بالمعنى الأخص».

اقول: كلمة أثولوجيا، معربة Théologie بمعنى الربوبية، والحكمة الإلهية، والكتاب المؤلف في علم اللاهوت.

٥ - قوله: «مع براعته وشدة تيقظه...» المعلم الثاني الفارابي قد أثنى الحكيمين أرسطاطاليس وأفلاطون في عدة مواضع من كتابه الجمع بين الرأيين - أي الجمع بين رأيي هذين الحكيمين، سيما في أول ذلك الكتاب، وقال الشيخ الرئيس في الفصل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتابه في المبدء والمعاد<sup>(٢)</sup>: الفارابي لا يجازف في ما يقول. وقد قال المحقق نصير الدين الطوسي في شرحه على الفصل السابع عشر من النمط الثامن من الإشارات في حشر نفوس البله: «ذكر الشيخ في كتاب المبدء والمعاد أن بعض أهل العلم ممن لا يجازف في ما يقول، وأظنه يريد الفارابي». وليكن هذا في ذكرك إلى أن يحين حينه.

٦ - قوله: «فنقول إنه لما كان الباري...» لكلامه هذا، إلى قوله: «كلها كأمثال هذا العلم، شأن من الشأن. وما حكينا خلاصة بيانه - قدس سره - في المثل استفدنا من كلامه هذا.

قوله: «مائيته» يعنى ماهيته، وقد نرى في كثير من الزبر السالفة بل في الآثار المأثورة عن بيت الوحي كما في جامعي الكافي والتوحيد للكليني والصدوق - رضوان

١. ط ١ من الحجري - ص ٣٠١

٢. ط ١، ص ١١٤



الله تعالى عليهما - تعبير المائتة بمعنى الماهية، واللفظتان أصلهما ما هو. قوله: «لما كان الله تعالى حياً مريداً» هذا القول - إلى قوله: عن الأشباه - إحدى المقدمتين القائلة بأن معطى الشيء ليس بفاقد له. وقوله: وأيضاً فإن ذاته لما كانت باقية، إحداهما الأخرى القائلة بأن ما هو في حيّزه أي في صقعه باق غير زائل كما أتينا بهما في الخلاصة.

٧ - قوله: «ومن الواجب أن نتصور منها شبيه...» من أهمّ المباحث في هذا المطلب الأسنى الوصول إلى هذه الإشارة السامية العليا أعنى الفرق النورى بين المثل المجردة القائمة بذاتها التي هي أشعة نورية؛ ويجب علينا بالضرورة البحث عن هذا الأهم فإنّ كلام الباحثين والمعترضين سائر ودائر حول هذا المحور العلمى الأصيل القويم في المقام. ولنا بفضل الله تعالى والهامة تحقيق رشيق انيق فيه نهديه إلى بغاة العلم فارثقب.

٨ - قوله: «ربما خلوت بنفسى...» إن ساعدنا التوفيق وأخذت القطانة بيدك نغص في بحار معارف هذه اللجة العظمى والدأماء الدهيا ونخرج منها ما عسى أن ينفعك.



## فصل چهارم

### روایاتی در مثل

عدة روايات ماثورة عن أهل بيت العصمة

والطهارة صريحة في تلك الصور العارية عن المواد المعبرة بالمثل

روایاتی از شرع انور رسیده است که مفاد آنها همان صور و مثل موجودات است که در السنه اعظم حکمای پیشین بمثل افلاطونی شهرت داشت. جناب صدوق ابن بابویه - قدس سره - در رساله اعتقاداتش از اهل بیت وحی - صلوات الله علیهم - روایت کرده است که عرش حامل جمیع خلق است، و حاملین عرش هشت ملک‌اند، هر یک آنها را هشت چشم است و هر چشمی طباق دنیا: یکی از آنها بصورت بنی آدم است که برای فرزندان آدم از خداوند طلب رزق می‌کند؛ و یکی بر صورت گاو است که برای جمیع بهائم طلب رزق می‌کند؛ و یکی بر صورت شیر است که برای سباع طلب رزق می‌کند؛ و یکی بر صورت خروس است که برای پرندگان طلب رزق می‌کند؛ آن حاملین امروز چهارند و چون روز قیامت شود هشت می‌گردند.

۱ - «قال ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی الملقب بالصدوق - رضوان الله تعالى علیه - في رسالة الاعتقادات: اعتقادنا في العرش أنه حملة جميع الخلق، والعرش في وجه آخر هو العلم. وسئل الصادق عليه السلام: استوى من كل شيء فليس شيء أقرب منه إليه من شيء. فأما العرش الذي هو حامل جميع الخلق



فحملته ثمانية من الملائكة لكلّ منهم ثمانى أعين كلّ عين طباق الدنيا؛ واحد منهم على صورة بنى آدم فهو يسترزق الله تعالى لبني آدم؛ وواحد منهم على صورة الثور يسترزق الله للبهائم كلّها؛ وواحد منهم على صورة الأسد يسترزق الله للسباع؛ وواحد منهم على صورة الديك يسترزق الله تعالى للطيور، فهم اليوم هؤلاء الأربعة فإذا كان يوم القيامة صاروا ثمانية. فأما العرش الذي هو العلم فحملته أربعة من الأولين وأربعة من الآخرين، فأما الأربعة من الأولين فنوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليه السلام، وأما الأربعة من الآخرين فمحمّد وعلى والحسن والحسين عليهم السلام، هكذا روى الأسانيد الصحيحة عن الأئمة عليهم السلام في العرش وحملته.

أقول: إنّ ذلك الحديث دالّ كالشمس في رابعة النهار على صور مجرّدة عارية عن الموادّ الجسمانيّة كلّ واحد منهم على صورة نوع من الأنواع فواحد منهم على صورة بنى آدم، وواحد منهم على صورة الثور، وواحد منهم على صورة الأسد، وواحد منهم على صورة الديك.

وإنّما كان عينهم طباق الدنيا لمكان تجرّدهم عن الموادّ واحاطة وجودهم النوري، والمجرّد كلّ سمع وكلّ عين فتبصّر.

ولا يخفى عليك النكتة العليا الكامنة في قولهم عليهم السلام: «واحد منهم» دون أن يقولوا: «واحدة منها» لأنّ ضميرهم لذوى العقول، والمجرّدات النورية عقل وعاقل ومعقول فتدبّر.

ثمّ إن هاهنا سؤالاً يرد وهو أن التكثر كيف يتحقّق في المجرّدات النورية والمفارقات المرسلّة في سلسلة النزول الطوليّة وإنّما يتحقّق التكثر بدخالة المادّة الطبيعيّة ولا مادة هناك؟ فتدبّر جدّاً.

٢ - في باب علّة صراخ الديك والدعاء عنده من البحار<sup>(١)</sup>: - عن الرضا عليه السلام عن آبائه

قال: قال رسول الله ﷺ: إِنَّ اللَّهَ دِيكاً عَرْفُهُ تَحْتَ الْعَرْشِ رَجُلَاهُ فِي تَخُومِ الْأَرْضَيْنِ السَّابِعَةِ السُّفْلَى، إِذَا كَانَ فِي الثَّلَاثِ الْأَخِيرِ مِنَ اللَّيْلِ سَبَّحَ اللَّهُ - تَعَالَى ذَكَرَهُ - بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا الثَّقَلَيْنِ الْجَنِّ وَالْإِنْسَ فَتَصِيحُ عِنْدَ ذَلِكَ دِيكَةُ الدُّنْيَا.

٣ - التوحيد للصدوق - عن ابن عباس عن النبي ﷺ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى دِيكاً رَجُلَاهُ فِي تَخُومِ الْأَرْضِ السَّابِعَةِ وَرَأْسُهُ عِنْدَ الْعَرْشِ، ثَانِي عِظْفُهُ تَحْتَ الْعَرْشِ، وَهُوَ مَلِكٌ مِنْ مَلَائِكَةِ اللَّهِ خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى، وَرَجُلَاهُ فِي تَخُومِ الْأَرْضِ السَّابِعَةِ السُّفْلَى، مَضَى مُصْعِداً فِيهَا مَدَّ الْأَرْضَيْنِ حَتَّى خَرَجَ مِنْهَا إِلَى فَوْقِ السَّمَاءِ، ثُمَّ مَضَى فِيهَا مُصْعِداً حَتَّى انْتَهَى قَرْنَهُ إِلَى الْعَرْشِ وَهُوَ يَقُولُ: سُبْحَانَكَ رَبِّي. وَلِذَلِكَ الدِّيكُ جَنَاحَانِ إِذَا نَشَرَهُمَا جَاوَزَ الْمَشْرِقَ وَالْمَغْرِبَ، فَإِذَا كَانَ فِي آخِرِ اللَّيْلِ نَشَرَ جَنَاحَيْهِ وَخَفِقَ بِهِمَا وَصَرَخَ بِالتَّسْبِيحِ وَهُوَ يَقُولُ: سُبْحَانَ اللَّهِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ، الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ الْقُدُّوسِ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ؛ فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ سَبَّحَتْ دِيكَةُ الْأَرْضِ كُلُّهَا وَخَفِقَتْ بِاجْنَحَتِهَا وَأَخَذَتْ فِي الصَّرَاحِ؛ فَإِذَا سَكَنَ ذَلِكَ الدِّيكُ فِي السَّمَاءِ سَكَنَتِ الدِّيَكَةُ فِي الْأَرْضِ؛ فَإِذَا كَانَ فِي بَعْضِ السَّحَرِ نَشَرَ جَنَاحَيْهِ فَجَاوَزَ الْمَشْرِقَ وَالْمَغْرِبَ وَخَفِقَ بِهِمَا وَصَرَخَ بِالتَّسْبِيحِ: سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ، سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْقَهَّارِ، سُبْحَانَ اللَّهِ ذِي الْعَرْشِ الْمَجِيدِ، سُبْحَانَ اللَّهِ ذِي الْعَرْشِ الرَّفِيعِ؛ فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ سَبَّحَتْ دِيكَةُ الْأَرْضِ، فَإِذَا هَاجَ هَاجَتِ الدِّيَكَةُ فِي الْأَرْضِ تَجَاوَبَهُ بِالتَّسْبِيحِ وَالتَّقْدِيسِ اللَّهُ تَعَالَى. وَلِذَلِكَ الدِّيكُ رِيشٌ أَبْيَضٌ كَأَشَدَّ بَيَاضٍ رَأَيْتُهُ قَطُّ، وَلَهُ زَغَبٌ أَخْضَرٌ تَحْتَ رِيشِهِ الْأَبْيَضِ كَأَشَدَّ خَضَرَةً رَأَيْتَهَا قَطُّ فَمَا زِلْتُ مُشْتَاقاً إِلَى أَنْ أَنْظُرَ إِلَى رِيشِ ذَلِكَ الدِّيكِ.

تفسير علي بن ابراهيم - عن هشام بن سالم عن الإمام الصادق عليه السلام مثله.

٤ - التوحيد للصدوق - عن الأصمغ بن نباتة قال: جاء ابن الكواء إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَاللَّهِ إِنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى لآيَةٌ قَدْ أَفْسَدَتْ عَلَيَّ قَلْبِي وَشَكَّكْتَنِي فِي دِينِي؛ فَقَالَ لَهُ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ثَكَلْتُكَ أَمْكُ وَعَدَمْتُكَ، وَمَا تِلْكَ الْآيَةُ؟ قَالَ: قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَالطَّيْرُ صَفَّقَتْ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾ (١).



فقال له امير المؤمنين: يا ابن الكواء إن الله تبارك وتعالى خلق الملائكة في صور شتى، إن الله تعالى ملكاً في صورة الديك أبيض أشهب، برائنه في الأرضين السابعة السفلى، وعرفه مثنى تحت العرش، له جناحان جناح في المشرق وجناح في المغرب واحد من نار والآخر من ثلج، فإذا حضر وقت الصلوة قام على برائنه ثم رفع عنقه من تحت العرش ثم صفق بجناحيه كما تصفق الديوك في منازلكم، فلا الذي من النار يذيب الثلج، ولا الذي من الثلج يطفى النار، فينادي أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً سيّد النبیین، وأن وصيه سيّد الوصیین، وأن الله سُبُوح قدّوس ربّ الملائكة والروح؛ قال فتخفق الديكة بأجنحتها في منازلكم فتجيبه عن قوله وهو قوله عزّ وجلّ: «والطير صافات كلّ قد علم صلوته وتسبيحه من الديكة في الأرض».

اقول: قد روى الطبرسي في الاحتجاج عن ابن نباتة مثل الحديث المذكور من توحيد الصدوق.

٥ - تفسير على بن ابراهيم عن أبيه رفعه إلى ابن نباتة. قال امير المؤمنين عليه السلام: إن الله ملكاً في صورة الديك الأملح الأشهب، وذكر نحوه.

٦ - مشكوة الأنوار من كتاب المحاسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله ديكاً رجلاه في الأرض ورأسه في السماء تحت العرش وجناح له في المشرق وجناح له في المغرب - يقول -: سبحان ربّي الله القدّوس فإذا صاح أجابته الديوك، فإذا سمعتم أصواتها فليقل أحدكم سبحان ربّي القدّوس.

٧ - دعائم الإسلام عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن الله ملكاً في خلق الديك برائنه في تخوم الأرض، وجناحاه في الهواء، وعنقه مثنية تحت العرش، فإذا مضى الليل نصفه قال: سُبُوح قدّوس ربّ الملائكة والروح ربّنا الرحمن لا إله غيره ليقم المتهجدون، فعندها تصرخ الديوك: ثمّ يسكت كم شاء الله من الليل ثمّ يقول: سُبُوح قدّوس ربنا الرحمن لا إله غيره ليقم الذاكرون؛ ثمّ يقول بعد طلوع الفجر: ربّنا الرحمن لا إله غيره ليقم الغافلون.



۸ - کتاب جعفر بن شریح عن أحمد بن شعيب عن جابر الجعفي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنَّ لله ديكاً في الأرض ورأسه تحت العرش، جناح له في المشرق وجناح له في المغرب يقول: سبحان الله الملك القدوس، فإذا قال ذلك صاحت الديوك وأجابته، فإن سمع صوت الديك فليقل أحدكم: سبحان ربِّي الملك القدوس.

أقول: هذه الروايات ونظائرها تدلّ على تجرّد الديك العرشى، وذلك لأنه لو لا تجرّده لزاحم ما دون العرش جميعاً والتداخل محال. وكما أن الروايات دالة على أن رجلى هذا الديك وبرائنه في تخوم الأرض وعنقه مثنية تحت العرش كانت سائر الصور كذلك أيضاً فلو أن واحدة منها كانت جسماً لكان مادون العرش لا يسع غيرها. وهذه العبارات في وصف ذلك الديك من كونه أبيض كما في رواية مروية في مكارم الأخلاق للطبرسي، وكون جناحيه أحدهما في المشرق والآخر في المغرب، ونحوها كلّها دالة على سعته الوجودية واحاطته النورية، وهو ملك من الملائكة كما نصّ به في عدة روايات متقدمة والملائكة عقول مجرّدة. وقال استاذنا معلّم العصر الميرزة ابوالحسن الشعراني - قدّس سرّه - في بعض رسائله بالفارسية لم تطبع بعد ولكنّها محفوظة عندنا: «صدر المتألهين مثل افلاطوني را ثابت کرده و به آن معتقد بوده است، و می گفت مثل افلاطونی همان ملائکه ایست که اهل شرع ثابت می کنند.

وفي المقام روايات كثيرة في الجوامع الروائية فلنأت بطائفة منها مزيداً للتبصرة.

۹ - قال رسول الله - ص - ما من مخلوق إلّا وصورته تحت العرش.<sup>(۱)</sup>

۱۰ - في مادة مثل سفينة البحار للمحدث القمي: روي عنهم عليهم السلام أن في العرش تمثال ما خلق الله من البرّ والبحر، وهذا تأويل قوله تعالى: وإن من شيء إلّا عندنا خزائنه وما ننزله إلّا بقدر معلوم<sup>(۲)</sup> وفي الكتاب المبين<sup>(۳)</sup> عن علي بن الحسين عليه السلام: إن

۱. شرح شنب غازانی علی فصوص الفارابی - ط ۱ - ص ۵۲

۲. الحجر، ۲۲ منقولاً عن البحار، يده ۹۹

في العرش تمثال جميع ما خلق الله<sup>(٤)</sup>

١١ - في مادة ظهر سفينة البحار أيضاً: دعوات الراوندي، روي أن في العرش تمثالاً لكل عبد فاذا اشتغل العبد بالعبادة رأت الملائكة تمثاله، وإذا اشتغل العبد بالمعصية أمر الله بعض الملائكة حتى يحجبوه بأجنحتهم لئلا تراه الملائكة، فذلك معنى قوله يا من أظهر الجميل وستر القبيح<sup>(٥)</sup>.

وفي السفر الثاني من الكتاب المبين<sup>(٦)</sup>: بحار عن الصادق عليه السلام انه قال: ما من مؤمن إلا وله مثال في العرش فاذا اشتغل بالركوع والسجود ونحوهما فعل مثاله مثل فعله فعند ذلك تراه الملائكة فيصلون ويستغفرون له، وإذا اشتغل العبد بمعصية ارخى الله تعالى على مثاله ستراً لئلا تطلع الملائكة عليها.

وأتى بالخبر الأخير المتأله السبزواري في شرحه على دعاء الجوشن، في شرح «يا من أظهر الجميل، ويا من ستر القبيح» مع تفاوت يسير؛ ثم ذكر معنى رؤية الملائكة وعدم اطلاعهم؛ قال: روي عن الصادق عليه السلام أنه قال: ما من مؤمن إلا وله مثال في العرش فاذا اشتغل بالركوع والسجود فعل مثاله مثل ذلك، فعند ذلك تراه الملائكة فيصلون عليه ويستغفرون له؛ وإذا اشتغل العبد بالمعصية أرخى الله على مثاله ستراً لئلا يطلع عليها الملائكة، وهذا تأويل يا من أظهر الجميل وستر القبيح.

قال: وأقول معنى رؤية الملائكة حسنات العباد وعدم اطلاعهم على سيئاتهم أنهم يشاهدون الأشياء باعتبار وجهها إلى الله الحسن، لا باعتبار وجهها إلى القبيح لاستغراقهم في مشاهدة جمال الله وجلاله كما ورد في الحديث عن رسول الله ﷺ: إِنَّ اللَّهَ

٣. ص ٦٢ ج ٢ بحار

٤. علم اليقين للفيض قدس سره - ص ٤٢

٥. نقلاً عن البحار - مع نط ٩٤

٦. ط ١ من الرحلى - ص ٦٢



أرضاً بيضاء مسيرة الشمس فيها ثلاثون يوماً مثل أيام الدنيا ثلاثين مرة مشحونة خلقاً لا يعلمون أن الله خلق آدم وإبليس، وهذا كما يحصل لعباده المهتمين القاصرين نظرهم على مشاهدة الكل مظاهر اسمائه، بل لا يرون إلا أسمائه، بل لا يعاينون إلا ذاته.

۱۲ - عنهما عليه السلام أن الله خلق الخلق وهي أظلة فأرسل رسوله محمداً عليه السلام فمنهم من آمن به، ومنهم من كذبه، ثم بعثه في الخلق الآخر فأمن به من كان آمن به في الأظلة، وجحد به من جحد به يومئذ فقال ما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل. <sup>(۱)</sup>

۱۳ - عن أبي جعفر عليه السلام إن الله عز وجل خلق الخلق فخلق من أحبّ ممّا أحبّ، فكان ما أحبّ أن خلقه من طينة الجنة، وخلق من أبغض ممّا أبغض أن خلقه من طينة من النار، ثم بعثهم في الظلال؛ فقل وأي شيء الظلال؟ فقال: «الم تر إلى ظلك في الشمس شيئاً وليس بشيء؟» ثم بعث منهم النبيين فدعوهم إلى الإقرار بالله عز وجل، وهو قوله عز وجل: «وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لِيَقُولُنَّ اللَّهُ» <sup>(۲)</sup>؛ ثم دعوهم إلى الإقرار بالنبيين فأقرّ بعضهم وانكر بعضهم، ثم دعوهم إلى ولايتنا فأقرّ بها والله من أحبّ، وأنكرها من أبغض، وهو قوله: «فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ» <sup>(۳)</sup>؛ ثم قال أبو جعفر عليه السلام: كان التكذيب ثم <sup>(۴)</sup>.

۱۴ - المجلى عن ابن عباس قال قال النبي صلى الله عليه وآله: إن الله تعالى أرضاً بيضاء مسيرة الشمس فيها ثلاثون يوماً هي مثل أيام الدنيا ثلاثين مرة مشحونة خلقاً لا يعلمون أن الله خلق السماوات والأرضين ولا يعلمون أن الله خلق السماوات والأرضين، ولا يعلمون أن الله خلق آدم وإبليس. <sup>(۵)</sup>

۱. ص ۳۶ من المبين ط ۱، عن فصل الخطاب

۲. الزخرف: ۸۸

۳. يونس: ۷۵

۴. ص ۳۶ من المبين

۵. المبين - ج ۲ - ص ۳۷



١٥ - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن من وراء أرضكم هذه أرضاً بيضاء ضوئها منها، فيها خلق يعبدون الله لا يشركون به شيئاً، يتبرأون من فلان وفلان<sup>(١)</sup>.

١٦ - غرر الحكم ودرر الكلم من كلام الوصي أمير المؤمنين عليه السلام العالي الأعلى عليه السلام لجامعها عبد الواحد بن محمد الأمدي المتوفى ٥١١ هـ. ق - رضوان الله عليه - سئل عليه السلام - عن العالم العلوي؟ فقال: صور عالية (عارية - خ ل) عن الموائد، عالية عن القوة والاستعداد، تجلّى لها فأشرقت وطالعها فتلاّت، وألقى في هويّتها مثاله فأظهر عنها أفعاله، وخلق الإنسان ذا نفس ناطقة إن زكّيتها بالعلم والعمل فقد شابها جواهر أوائل عللها، فإذا اعتدل مزاجها وفارقت الأضداد فقد شارك بها السبع الشداد.

أقول: هكذا كانت عبارة غرر الحكم في نسخة مخطوطة عندنا؛ ورواها في المبين - ج ١، ص ٣٧ - عن فصل الخطاب، وفيه: «وطالعها بنوره فتلاّت» بإضافة كلمة بنوره، وعلى فوقها حرف خ علامة النسخة؛ وقال بعد نقلها: أقول قال أبي أعلى الله مقامه: أخرجه لرواية المشايخ له من غير نكير. ثم قال صاحب المبين: أقول رواه الشيخ على بن يونس الجبل عامل في الصراط المستقيم عن صاحب النخب.

١٧ - نهج البلاغة: «واعلموا أن من يتق الله يجعل له مخرجاً من الفتن ونوراً من الظلم، ويخلّده في ما اشتتهت نفسه وينزله منزل الكرامة عنده في دار اصطنعها لنفسه، ظلّها عرشه، ونورها بهجته، وزوارها ملائكته، ورفقاؤها رسله...»<sup>(٢)</sup>.

١٨ - بحار الأنوار من خطبة لمولينا أمير المؤمنين عليه السلام بعد الحمد والصلوة: لما أراد الله أن ينشئ المخلوقات أقام الخلائق في صورة واحدة قبل خلق الأرض والسموات، ثم أفاض نوراً من نوره من نور عزّه فلمع قبساً من ضيائه وسطع، ثم اجتمع في تلك الصورة وفيها صورة رسول الله - ص - فقال الله تعالى: أنت المرتضى المختار وفيك

١ - المبين - ج ٢ - ص ٣٧

٢ - البحار - ط ١ - ج ٣ - ص ٣٣٨

مستودع الأنوار؛ الخطبة<sup>(۱)</sup>.

اقول: الأحاديث المأثورة من أهل بيت العصمة القريبة من هذه المضامين المذكورة في هذه الروايات كثيرة جداً؛ وعليك بالتأمل في ما أشاروا إليها فيها من قوله: «إن حملة العرش واحد منهم على صورة بنى آدم، وواحد منهم على صورة الثور، وواحد منهم على صورة الأسد، وواحد منهم على صورة الديك.

۲۰ - ومن قوله: إن لله ديكاً تحت العرش وهو ملك من الملائكة. ومن قوله: إن الله تبارك وتعالى خلق الملائكة في صور شتى، إن الله تعالى ملكاً في صورة الديك. ومن قوله: إن لله ديكاً في الأرض ورأسه تحت العرش.

ومن قوله: إن من العرش تمثال ما خلق الله من البر والبحر؛ وأن في العرش تمثال جميع ما خلق الله. وإن في العرش تمثالاً لكل عبد، وما من مؤمن إلا وله مثال في العرش. ومن قوله: بعثهم في الظلال، وإن لله تعالى أرضاً بيضاء. ومن قوله: العالم العلوي صور عارية عن المواد، عالية عن القوة والاستعداد تجلّى لها فأشرقت وطالعتها فتلاّت، وألقى في هويتها مثاله فأظهر عنها أفعاله. ومن قوله: في دار اصطنعها لنفسه ظلّها عرشه. ومن قوله: لما أراد الله أن ينشئ المخلوقات أقام الخلائق في صورة واحدة قبل خلق الأرض والسموات.

اقول: إن في هذه الرواية الأخيرة أعنى قوله: «لما أراد الله أن ينشئ المخلوقات أقام الخلائق في صورة واحدة قبل خلق الأرض والسموات» شأناً عظيماً؛ فعليك بالتدبر فيها حق التدبر. ومن الكلمات السامية للشيخ الرئيس - رحمة الله عليه - في المقام ما أفاده في رسالته المصنوعة في النبوة<sup>(۲)</sup> حيث قال: «وسميت الملائكة بأسماء مختلفة لأجل معاني مختلفة، والجملة واحدة غير متجزئة بذاتها إلا بالعرض من أجل تجزى

۱. ج ۲ من المبين - ص ۳۷

۲. ص ۱۲۴ من تسع رسائل

القابل»؛ وإن شئت فراجع النكتة ٢٥ من كتابنا الف نكتة ونكتة».

أقول: ونحو الحديث المذكور أخيراً «لَمَّا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَنْشِئَ الْمَخْلُوقَاتِ...» في عظم الشأن ووحدة المضمون ما قاله الإمام أبو جعفر عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ اسْرَافِيلَ وَجِبْرَائِيلَ وَمِيكَائِيلَ مِنْ تَسْبِيحَةٍ وَاحِدَةٍ، وَجَعَلَ لَهُمُ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَجُودَةَ الْعَقْلِ وَسُرْعَةَ الْفَهْمِ». رَوَاهُ الْفَيْضُ فِي أَوَّلِ سُورَةِ الْفَاطِرِ مِنْ تَفْسِيرِهِ الصَّافِي، وَالْكَرْمَانِيُّ فِي فَصْلِ الْخُطَابِ<sup>(١)</sup>.

٢٠ - وفي كتاب الإنسان الكامل للعارف عزيز النسفى قال الامام جعفر الصادق عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْمَلِكَ عَلَى مِثَالِ مَلَكُوتِهِ، وَأَسَّسَ مَلَكُوتَهُ عَلَى مِثَالِ جِبْرُوتِهِ لِيَسْتَدِلَّ بِمَلَكِهِ عَلَى مَلَكُوتِهِ وَبِمَلَكُوتِهِ عَلَى جِبْرُوتِهِ»<sup>(٢)</sup>. أقول: فانظر ما أعظم شأن هذا الحديث؟!.

٢١ - اعلم أن لكل ظاهر باطنا على مثاله الخ<sup>(٣)</sup>.

مركز بحوث و نشر اسلامي

١. ط ١ - ج ١ - ص ١٩٥

٢. ط ١ ص ٣٧٥

٣. نهج البلاغة، الخطبه ١٥٢



## فصل پنجم

### شكوك و تحقیقاتی در مثل

شكوك و تحقیقات فی المثل:

منها أن أفراد نوع واحد كيف يكون بعضها مادياً وبعضها مجرداً مفارقاً عينياً وهما مثلاً أي فردان من طبيعة واحدة؟! ومنها أن أفراد نوع واحد كيف يكون بعضها سبباً وربباً لبعض آخر منها أي المادي منها وهما فردان من طبيعة واحدة أي مثلاً<sup>(١)</sup>. ومنها أنه إذا كان القول بالمثل لكل نوع طبيعي كان كثير من الأنواع الطبيعية جمادات أمواتاً والمفارقات النورية أحياء، فكيف يكون الحي والميت فردين لنوع واحد؟!

ومنها أنه إذا كان للتعليميات صوراً مفارقة خارجة كما هو أحد قولي أفلاطون وقول قوم ذهبوا إلى أن لها مثلاً دون الطبيعيات كانت التعليميات أعراضاً على الطبيعيات فكيف يمكن القول بالصور النورية المفارقة عن المادة لها؟.

ومنها أن أرباب الأنواع عقول متكافئة متكررة كيف يميز بعضها عن بعض؟! بل نقول رأساً كيف تتصور الكثرة في ما وراء الطبيعة سيما في العقول العرضية في السلسلة

الطولية النزولية؟!.

ومنها أن أفلاطون إن كان يرى أن كل شيء في الوجود له صورة مفارقة فهل يشمل الشيء جميع الأمور حتى النسب والإضافات والأشياء المصنوعة، أو الأشياء الطبيعية هي وحدها ذات الصور؟<sup>(١)</sup>.

ومنها أن أفلاطون هل كان يرى أن أرباب الأنواع مناط علم الباري تعالى بمعنى أنها علم الله المنفصل عن ذاته؟ أم هذا اختلاق على أفلاطون، ومن عزى هذا القول إليه جهل مغزى مرامه ولم يصل إلى فهم كلامه؟ ثم شاع هذا الإسناد المختلق في الآخرين. ومنها أن المنقول عن أفلاطون أن كمال الإنسان أن يصل إلى الخير المطلق والعشق المطلق والوحدة المطلقة الحقّة الحقيقية أي الله تعالى، فمن انتهى من الكثرات الطبيعية إلى كثرة عالم المثل فقد سافر من كثرة إلى كثرة ولم يصل إلى كماله بعد، والكمال إنما هو الخروج من الكثرة مطلقاً والوصول إلى الوحدة المطلقة المحيطة بالكلّ وهو الخير المطلق والحسن المطلق.

اقول: وهذه الكلمة العليا لها شأن والحرى أن يتدبّر فيها حقّ التدبّر. والغرض من كلامنا هذا أن ربّ الأرباب عند أفلاطون هو الله تعالى والصور أرباب بأذنه عز سلطانه؛ وبهذه النكته السّامية يعلم غرض أفلاطون الإلهي من المثل ويدفع كثير من الشكوك. ومنها أن كثيراً من الأنواع انقرضت أفرادها ولم يبق لها إلا اسم كما يشهد بذلك كلام العلماء الباحثين عن ذلك، العارفين بأحوال الأرض وطبقاتها، وكتبهم مشحونة بنحو هذه الأمور ممّا استنتجوها من أحوال طبقات الأرض وآثارها الباقية، فكيف لم يحفظ أرباب تلك الأنواع إياها عن الانقراض والزوال؟!.

ومنها أن الموجودات التي هي خاصّة العالم الجسماني أعنى أنها لا تحقّق لها إلا في هذه النشأة ولا يصحّ لها الخروج عنها بنحو عن الأنحاء هل لها أرباب كما لغيرها؟. وإنّما

١. ص ١٦٥ من كتاب أفلاطون من خلاصة الفكر الأروبي لعبد الرحمن بدوي

الإشكال فيها أن أرباب النوع افراد نورية لنوع واحد وإنما يصحّ فرض الارباب في ما تجيز القواعد العليّة كون الشيء في عوالم، وأما نحو الهيولى والزمان فلا يوجد إلا في النشأة المادية فكيف يصحّ فيها القول بأن لها أرباباً؟! وقد اشار اليها المتأله النورى في تعليقاته على الأسفار<sup>(۱)</sup>: أو يقال إن لنحو الهيولى والزمان أيضاً وجوداً آخر فوق عالمنا هذا.

### باز بحث و تحقيق و نقل اقوالی در بیان مثل:

برخی گفته‌اند که افلاطون ارباب انواع را عقول عرضیه و ملاک علم حق تعالی بعالم اجسام دانسته است؛ به این معنی که جسم و جسمانیات چون موجودات مادی و متغیرند ملاک علم حضوری حق نمی‌شوند، چه اگر حق تعالی علم بدانها با مادی بودن و تغیر و کون و فساد آنها داشته باشد لازم آید تغیر و تبدل در ذات حق تعالی، لذا علم حق بدانها علم به ارباب انواع آنها است که عقول مجردة عرضیه‌اند زیرا که صور اشیاء و افراد عالم جسم همه در ارباب انواع منعکس‌اند و خداوند به این نحو عالم بجزئیات جهان جسم و ماده است.

این کمترین حسن حسن‌زاده آملی گوید: توحید حقیقی، توحید صمدی است که توحید قرآنی است، و قرآن حکیم لسان صدق مبین آنست؛ قوله سبحانه: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»<sup>(۲)</sup>؛ «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»<sup>(۳)</sup>؛ «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا»<sup>(۴)</sup>؛ «وَلَقَدْ خَلَقْنَا

۱. ج ۲ - ص ۱۸ من الطبع الثانی

۲. سوره حدید: آیه ۴

۳. سوره بقره: آیه ۱۱۶

۴. سوره زمر: آیه ۷۰



الْإِنْسَنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوسْوُسُ بِهِ نَفْسُهُ»<sup>(۱)</sup>؛ «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ»<sup>(۲)</sup>، و آیات بسیار دیگر در این امر اهمیت توحید صمدی بویژه سوره توحید. علاوه این که در بسیاری از مآخذ و مصادر علمی، روایت و تاریخ در نبوت این بزرگان وارد شده است که در بعد به نقل برخی از آنها تبرک می‌جوئیم، بنابراین در فهم فرموده آنان دقت بسزا لازم است، و در اسناد حکم و رأیی و قول و فعلی بایشان تثبت و تأمل واجب است.

غرض این که اسناد قول مذکور مطلقاً به افلاطون عظیم الهی از چند وجه خالی از ایراد و اشکال نیست؛ از جمله این که مثل افلاطونی چگونه در سلسله نزولی وجود بدون دخالت ماده قائل به انواع متکافئه متکثره عرضیه است، یعنی همان ایراد که در تعدد افراد یک نوع در قول بقدم نفوس بشری لازم می‌آید در اینجا که تعدد انواع عرضیه است نیز لازم می‌آید، مگر این که مراد وی کثرت عرضی عددی و وضعی آنها نباشد چنان که بیان خواهیم کرد.

و از جمله این که علم حضوری حق تعالی در این صورت به خود انواع چگونه خواهد بود؟ اگر بفرض باز بانواع دیگر است که انواع انواع بوده باشند تسلسل لازم آید وگرنه هر گونه علم که بانواع مفارقه متکثره تعلق می‌گیرد بموجودات عالم اجسام نیز آنچنان باشد؛ علاوه این که با توحید حقیقی که توحید صمدی است و آن توحید واقعی همه انبیاء و اولیاء الله است چگونه است؟!

چنان که اشارتی رفت قائلین به مثل باید برای یک نوع دو فرد، یکی مجرد عقلانی کامل ثابت، و دیگر مادی ناقص زائل قائل باشند که یک حقیقت نوعی را بتشکیک مراتب شدت و ضعف، فردی از او مجرد و فردی از او مادی باشد، و علاوه

۱. سوره ق: آیه ۱۶

۲. سوره بقره: آیه ۲۳۶

این که فرد مجرد مرتبی افراد نوعی باشد.

شیخ رئیس با این رأی موافق نیست که یک حقیقت نوعیه فردی از آن مادی و فردی مجرد باشد، مثل را بتمثالهای ذهنی و صور کلی عقلی توجیه کرده است، و در ردّ مثل که موجودات نوری عقلی باشند اصرار اکید دارد.

کسانی که خیال کرده‌اند ماهیات اصل در تحقق‌اند این فرقه نمی‌توانند قائل بمثل بوده باشند زیرا ماهیات متباین یکدیگرند و هیچ ماهیتی نمی‌تواند آیت و صنم دیگری بوده باشد زیرا وجه اشتراکی در بین آنها متحقق نیست جز وجود اعتباری.

و همچنین کسانی که وجود را اُصیل، ولی موجودات را حقائق متباینه می‌دانند، آنها نیز نمی‌توانند موجودی را صنم و آیت دیگری بدانند، و برای یک موجود مراتب شدت و ضعف قائل بوده باشند که یک مرتبه آن مجرد عقلی نوری و مرتبه دیگر آن فرد مادی بوده باشد، و ظاهر آنچه که در کتب حکمیه نقل شده است مشاء قائل به این قول است، و قول شیخ رئیس بر این ممشی است؛ و توجیه و تأویل شیخ مثل را به تمثالهای ذهنی و صور کلی عقلی غیر موجه و بکلی خلاف مذهب افلاطون است. معلّم ثانی فارابی در جمع بین رأیین قول افلاطون را به این وجه توجیه کرده است که مثل در نظر وی اشاره به صوری که در علم حق تعالی است و قائم بذات او است می‌باشد؛ و تأویلات و توجیهات دیگر نیز در این باره گفته‌اند که مولی صدرا در مرحله چهارم اسفار نقل کرده است و در بعد بازگو می‌کنیم.

شیخ رئیس گوید: در شهر همدان به عالم سالخورده‌ای که دارای محاسن علمی فراوان بود برخورد کردم؛ می‌گفت کلی طبیعی موجود بوجود واحد عددی است، و مع ذلک جمیع افرادش متّصف باضداد است؛ شیخ بر او تشنیع کرد و مذهب او را تقبیح. ولکن شاید مراد آن عالم وجود عقلانی و ربّانی افراد که ربّ النوع است بوده باشد که در عین وحدتش با جمیع افراد هست و اعتنای بآنها دارد، و ظهور او در آنها



چون ظهور اصل در فرع و عکس در عاکس باشد؛ و مراد از وحدت عددی واحد بوحدت شخصیه مادی نباشد بلکه وحدت عددی اطلاقی مراد باشد که آیت وحدت حقّه حقیقیه وجوبیه قیومیه در وجودات است؛ چنان که برهان حکمای الهی و امام عقول غیر متناهی حضرت وصیّ امام علی علیه السلام فرمود: «الواحد بلاتأویل عدد» و سَمی آنجناب آدم اهل البيت أعنی علی بن الحسین علیه السلام فرمود: «لک یا إلهی وحدانیة العدد» و این همان است که اشاره کرده‌ایم یک شیء را بحسب مراتب ظهورات متعدّد باشد، و عقول کلیه مرسله طولیه را که ارباب انواع‌اند این نحو وحدت است.

توضیحاً و تمثیلاً گوییم که هر موجودی که در خارج تحقق دارد از طبایع نوعیه نه صنایع انسانی آنرا بلحاظی چهار مرتبه وجود است: یکی در مرتبه ألوهیت، پس از آن در عالم عقلانی، سوم در عالم مثال، چهارم در عالم ماده و طبیعت.

مثلاً همچنان که غضب را در صقع وجود انسان که بنگریم یک مرتبه عقلانی دارد که در مقام شامخ عقل رخ می‌دهد ولی انسان جلوی هوای نفس را می‌گیرد و خویشتن داری می‌کند و مانع از تاثیر غضب در خارج می‌شود؛ و در اینجا لسان حال و مقال او فقط این است که لَمْ وَقَعْ؟ یعنی آن امر غیر ملایم چرا واقع شده است؟.

و یکوقت غضب از صقع عقل تنزل پیدا می‌کند و بنفس سرایت می‌نماید و مرتبه برزخی بین عقل و بدن پیدا می‌کند، و در اینجا لسان حال و مقال آدمی این است که چرا این امر غیر ملایم بر من واقع شده است، خویشتن را بجوش و او را بخروش می‌آورد که بر اثر ارتباط و تعلق محیر العقول که بین نفس و بدن است بلکه بدن مرتبه نازله آنست، آثار غضب به مملکت بدن هم رخ می‌دهد که چشمها و گونه‌ها برافروخته و آتشین می‌گردد، حتی در حال غضب حرارت بدن بیشتر می‌گردد که اگر کسی او را متس کند حرارت شدید از بدن او احساس می‌کند.

همچنین انسان را یکمرتبه وجودی برتر از ماده و مدت است که در تحت اسماء و صفات إلهیه مندمج است. مثلاً اسم الله که أجمع و اتم و اکمل اسماء است مرتبی



انسان است که اتم و اکمل و أجمع موجودات دیگر است؛ سپس از آنجا بمرتبه عقلانی که انسان عقلی است نه او را بدنی و قلبی و نه رنگی و بویی است، خلاصه هیچیک از لوازم عالم ماده در آنجا نیست، و کلی سعی دارد و مرتبی افراد انسان است، و همچنین ارباب انواع دیگر مثلاً موکل آب و خاک و هکذا. سپس انسان مثالی و برزخی که نه بتجرد مرتبه عقلانی است و نه بتکثف و تیرگی جسمانی، بلکه او را بدنی الطف از بدن مادی است؛ سپس انسان مادی که زید و عمرو و بکر خارجی در عالم طبیعت باشند.

و در اینکه افراد هر نوع متعلق به رب خود می باشد رب النوع مانند مخروطی فرض شود که رأس آن از جهت جمع و غلبه وحدت در عالم عقلانی است، و قاعده آن از جهت افراد کثیره مادیه عالم طبیعت در عالم جسمانی است که همه افراد خارجی مادیه قاعده مخروط رب النوع خود و وابسته به او می باشند؛ مرحوم متأله سبزواری در شرح منظومه<sup>(۱)</sup> گوید:

فذي من المخروط مثل القاعدة وذاك نقطة لكل واجدة

### اثبات مثل از قاعده امکان اشرف

در اثبات مثل از قاعده امکان اشرف که موروث از فیلسوف اول ارسطو است می توان پیش آمد. حکیم صدر المتألهین در فصل هفتم موقف نهم اسفار<sup>(۲)</sup> فرماید که شیخ اشراق در تأسیس این قاعده إمعان شدید إعمال کرد و در همه کتابهایش این قاعده را در اثبات عقول و مثل نوریه یعنی ارباب انواع بکار برده است.

مفاد امکان اشرف این است که هرگاه در قوس نزولی ممکن أخص از باری تعالی

۱. ج ۳ - ص ۷۱۲ بتصحیح و تحقیق و تعلیقات نگارنده

۲. ط ۱ ج ۳ - ص ۱۶۴

بوجود آمد واجب است که ممکن اشرف و اکرم پیش از وی وجود یافته باشد، و فروض و احتمالات دیگر مثلاً اینکه ممکن اخس و اشرف در صدور با هم باشند و یا اخس مقدم باشد و یا غیرهما باطل است، تفصیل آن را در موضع نامبرده اسفار و در رسائل تسع آن جناب<sup>(۱)</sup> و در حکمة الإشراق شیخ اشراق طلب باید کرد.

و همچنین در قوس صعود مفاد قاعده امکان اخس این است که تا ممکن اخس جمیع مراتب مادونش را استیفاء نکرده است مرتبه ما فوق آن ثبوت و تحقق نمی یابد (قاعدة الإمكان الأخس: كل نوع ما لم يستوف كمالات النوع الأخس منه لم يتخط إلى مقام النوع الأشرف وهكذا إلى أن ينتهي إلى نوع أشرف لا أشرف في الأنواع منه، وهكذا في أفراد ذلك النوع الأشرف حتى ينتهي إلى فرد أشرف لا أشرف فوقه سوى واجب الوجود تعالى شأنه - ص ۲۰۳ شرح اسمای متأله سبزواری قدس سره).

یکی از فوائد مستفاد از این قاعده متین و شریف این است که طفره مطلقاً چه در امور محسوس، و چه در امور معقول، و چه در قوس نزول که بقاعده امکان اشرف است، و چه در قوس صعود که بقاعده امکان اخس است باطل است. یعنی همانطور که طفره در مسافت حسی محال است، طفره در مسیر تکاملی عقلی نیز محال است. مثلاً همانطور که هیولای اولی که ماده اولی نشأه اولی است در سیر طبیعییش تا صورت جسمیه نگرفته است صورت نوعیه نمی گیرد، و تا طفل رضیع نشد مرأق نمی شود، همچنین عقل هیولانی که ماده اولای نشأه ثانیه است تا بمقام عقل بالملکه نرسیده عقل بالفعل نمی شود، این مثالی است که در قوس صعودی آوردیم و به همین وزن در قوس نزولی که الطفرة مطلقاً سواء كانت حسیّة أو عقلیة باطلة بالبديهة.



و یکی از طرق اثبات مثل طریق حرکت است که اجسام مطلقاً در حرکت استکمالی‌اند و متحرک مستفید است و مستفید عادم و فاقد کمال است و نمی‌تواند محرک خود باشد زیرا که محرک مخرج از نقص بکمال است و معطی کمال واجد کمال است، پس هر گاه متحرک محرک خود باشد لازم آید که هم فاقد و هم واجد کمال باشد و این اجتماع نقیضین است.

و یکی از طرق اثبات مثل این که جسم و جسمانیات را شکل و صورتی است و باید آنها را جامع و مشگل و مصوری باشد و گرنه جسم را صورت وحدت صورت نبندد چنان که در ابتدای این مبحث معلوم شده است که تصرّف جوهر ماده و حرکت ذات او مستلزم تضادّ و تلاشی و تفاسد صور جسم و جسمانیات است پس اگر آن را جامع حافظ نباشد به اشکال و صور دل‌آرای انواع طبیعیه متشکل نمی‌گردد.

خلاصه دولت اسم شریف جامع و مصوّر در عالم اجسام باید بمنصّه ظهور برسد، و اگرچه علّة العلل و مسبّب الأسباب واجب الوجود قیّم است ولکن کثرات بحکم «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» بدون وسائط اسباب پیدا نمی‌شوند یعنی صورت نمی‌گیرند و تحقق نمی‌یابند چنان که امام بحق ناطق کشاف حقائق صادق آل محمّد - صلوات الله تعالی علیهم اجمعین - فرموده است: «أبی الله أن یجری الأشياء إلا بأسباب فجعل لكلّ شیء سبباً وجعل لكلّ سبب شرحاً وجعل لكلّ شرح علماً وجعل لكلّ علم باباً ناطقاً...»<sup>(۱)</sup>

کیف کان چه از طریق قاعده امکان اشرف؛ و چه از طریق حرکت که مخرج می‌باید، و چه از طریق شکل و صورت اجسام که جامع و مصوّر می‌باید، و چه از طریق دیگر که در فصل نهم مرحله چهارم اسفار محزّر است<sup>(۲)</sup>؛ بحکم سنخیت بین

۱. حدیث هفتم باب معرفة الإمام والرد إليه از کتاب حجت کافی - ج ۱ - ص ۱۴۰ - معرب باعراب این کمترین حسن‌زاده املی.

۲. ج ۱ - ص ۱۲۲ ط ۱، رحلی؛ و ص ۷۲ ج ۲ بتصحیح و تحقیق و تعلیقات این کمترین حسن‌زاده املی.



علت و معلول سلسله علل و معالیل آنها در هر عالمی مسانخ یکدیگرند بطوری که علت حدّ تام معلول خود، و معلول حدّ ناقص و اثر نمودار علت خود است، و معلول شناخته نمی‌شود مگر این که اول علت او شناخته شود، و «ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها»، و سنخیت مذکور همانست که میرفندرسکی اشاره کرده است: «صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی؛ صورت زیرین اگر با نردبان معرفت / بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی»، و اگر سنخیت نبوده باشد لازم آید که هر چیز از هر چیز صادر شود و این باطل است؛ و چون سنخیت است ممکن اخس ظل ممکن اشرف خود است. و بعبارت دیگر حقایق اشیاء در عالم امر حکیم بنحو اتم و اشمخ عاری از ماده و اوصاف آن موجودند و سلسله علل طولیه مادون خوداند، و آنچه در عوالم جسمانی‌اند با همه کثرت انواع و افراد ظلّ آنجايند و وجود ظلّی آنهايند، «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ»، و ترا رسد که گویی این همه حقایق ظلّیه اینسو در عالم اصل حکیم در قبض بود که بسط یافت.

مثل افلاطونیه همان ارباب انواع است که در شرع مطهر خاتم ﷺ در قرآن و اخبار بدان اشاره شده است:

أما قرآن مثل آیه «لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْ أَيْمَنِ يَدِهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَ» مِنْ أَمْرِ اللَّهِ<sup>(۱)</sup>؛ و آیه «إِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ كِرَامًا كُنُتُمْ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ»<sup>(۲)</sup>؛ و آیه «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ»<sup>(۳)</sup>.

اما اخبار بسیار است به برخی از آنها اشارتی کرده‌ایم. نصر بن مزاحم در کتاب

۱. سوره رعد: آیه ۱۳

۲. سوره انفطار: آیه ۱۱-۱۳

۳. سوره انعام: آیه ۶۲

صفین<sup>(۱)</sup> از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت کرده است که «قال علیه السلام: ليس من أحد إلا عليه من الله حفظة يحفظونه من أن يتردئ في قلب أو يخرّ عليه حائط أو تصيبه آفة، فإذا جاء القدر خلّوا بينه وبينه».

و قریب به همین مضمون در وافی<sup>(۲)</sup>، و ابن قتیبہ در امامت و سیاست<sup>(۳)</sup> از آن جناب روایت کرده‌اند.

جناب آخوند ملاصدرا - قدس سره - در اواخر مرحله چهارم اسفار پس از بیان مطالبی در موضوع مثل فرمود: پس سزاوار این است که کلام اوائل حمل شود بر این که هر نوعی از انواع جسمانیه را فردی کامل تامّ در عالم ابداع است که فرد اصل و مبدأ است، و دیگر افراد آن نوع فروع و معلول و آثار اویند، و آن فرد کامل تام از جهت تمام و کمالش احتیاج به ماده و محلی که متعلق به آن باشد ندارد، بخلاف سائر افراد که بعلت ضعف و نقصشان احتیاج بماده در ذاتشان یا در فعلشان دارند و دانستی که اختلاف افراد نوع واحد بحسب کمال و نقص جائز است... (فالحريّ أن يحمل كلام الأوائل على أن لكل نوع من الأنواع الجسمانيّة فرداً كاملاً تاماً في عالم الإبداع...) (۴).

و نیز آن جناب أعنی صدر المتألهين - رضوان الله عليه - در فصل دوم فن پنجم جواهر و اعراض اسفار<sup>(۵)</sup> فرموده است: همانا که هر طبیعت حسیّه فلکی یا عنصری را، طبیعت دیگری در عالم الهی است که آنها مثل إلهیه و صور مفارقه‌اند، و همانا صور آنچه که در علم الله است می‌باشند؛ و کأنّ همین صور را افلاطون و شیعه او مثل

۱. ط ناصری - ص ۱۲۸

۲. ج ۳ - ص ۵۴

۳. ج ۱ - ص ۶۲

۴. ط ۱، اسفار - ج ۱ - ص ۱۲۴، و ج ۲ - ص ۸۱ بتصحيح و تعليقات این حقیر حسن حسن زاده آملی

۵. ط ۱، رحلی - ج ۲، ص ۱۶۱

نوریه نامیده‌اند؛ و آن صور حقائق متأصله‌اند که نسبت آنها باین صور حسیّه دایره نسبت اصل به مثال و شبیح است. و همانا که آن مثل نوریه اصول این اشباح کائنه و متجدده‌اند، زیرا که آن مثل نوریه فاعل و غایت و صورت این اشباح کائنه متجدده نیز بوجهی می‌باشند زیرا که آن اصول اعلیٰ عقلیات بالفعل‌اند، و این اشباح کائنه متجدده خالی از قوه و امکان نیستند (انّ لكلّ طبیعه حسیّة فلكیة أو عنصریة طبیعة أخرى فی العلم الإلهی وهی المثل الإلهیة والصور المفارقة وهی صور ما فی علم الله...).

تبصره: گمان نشود که این کلام صدر المتألهین در جواهر و أعراض اسفار همان است که معلم ثانی در جمع بین الرایین فرموده است، زیرا که خلاصه گفتار معلم این است که إن للموجودات صوراً فی علم الله تعالی باقیة لا تبدل ولا تتغیر؛ و صدر المتألهین فرمود: «وهی صور ما فی علم الله» یعنی چنان که ارباب انواع مثالهای افراد انواع طبیعیّة مادون خوداند، مثالهای مافوق خود که أسماء و علم حق تعالی است نیز می‌باشند؛ ولی فارابی می‌گوید که مثل همان صور علمیّه در ذات حق‌اند. و دیگر این که صدر المتألهین فرمود: مثل نوریه فاعل و غایت و صورت اشباح کائنه متجدده‌اند، کلامی بسیار شریف و لطیف است؛ و بیانش بطور اجمال و اشاره این که: چنان که مفارقات عقلیه منشی و فاعل این اشباح کائنه‌اند همچنین مخرج آنها از نقص بکمالند، یعنی آنها را بسوی خود می‌کشانند پس غایات اشباح‌اند. انسان اینجا را که در حرکت و استکمال است انسان سیّال می‌گویند؛ و آن انسان را که فرد نوری عقلی و غایت و مخرج و رب النوع است انسان ثابت و آدم اوّل. حضرت وصی امام امیرالمؤمنین علیؑ فرمود: أنا آدم الأوّل.

و چون اشباح کائنه ذاتاً در تجدد و تصرّف‌اند بقاء و ثبات برای آنها نیست، پس آن که حقیقت صور نوعیه باقی و ثابت است همان صور مفارقه‌اند که جهت وحدت آنها و مصوّر و جامع و حافظ‌اند، والله من ورائهم محیط. متألّه سبزواری در اوّل



حکمت منظومه باین معنی بلند و دقیق اشاره فرمود که: العقل الکلی هو کصورة للعالم الطبیعی وکفصل محصل له وبالجمله جهة وحدة له.

از قاعده امکان اشرف و غیر آن در اثبات مثل، و از سنخیت بین علت و معلول، معلوم شده است که مثل در سلسله طولیه اصل در وجوداند و عوالم جسم و جسمانیات ظلال آنهایند، چنان که میرفندرسکی فرمود: «صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی» یعنی حقائق عالم اعلی اصل، و موجودات این نشاء صور و فروع و ظلال آنهایند؛ و صور این نشاء بمنزلت ابدان و مظاهر آنهایند و بدون این صور إمساک جود و تعطیل وجود لازم آید.

چنان که اشاره کرده ایم مثل نوریه را هم از جهت این که حکایات و مثالات و آیات مافوق خود که اسماء و صفات الله و صور علمیه او هستند می باشند، و آن اسماء حسنی الهیه ارباب اربابند، و هم این که امثال انواع متأصله این نشاء می باشند؛ نه این که گمان شود که آنها مثل موجودات این نشاءاند باین معنی است که قالبها و الگوها و دستورها و برنامه هایی از جهت خلقت موجودات اینجا می باشند؛ زیرا اگر چنین باشد:

اولاً باید مثل را مثل دیگر باشد و هكذا.

و ثانیاً باید مادون آنها در وجود غایت آنها باشد و حال این که برهان قائم است که «العالی لایکون لأجل الشافل» چنان که «العالی لاینظر إلی السافل» زیرا که عالی بحسب وجود اشرف است، و أخس غایت اشرف نمی شود و منظور او نمی گردد.

و ثالثاً قاعده متین امکان اشرف قائل است که تا ممکن اشرف موجود نشد ممکن أخس وجود نمی یابد؛ مرحوم حاجی در حکمت منظومه گوید:

الممكن الأخس اذ تحقّقاً      فالممكن الأشرف فيه سبقاً<sup>(۱)</sup>.

بلکه همانطور که مکرر تذکر داده‌ایم انواع متأصله این نشأه اصنام و اظلال ارباب نوریه عقلیه خوداند؛ و چنان که صاحب اسفار - رضوان الله علیه - در فصل نهم مرحله چهارم آن افاده فرموده است: «ولا يتوهم من اطلاقهم المثل على الصور العقلية القائمة بذواتها في عالم الاله أن هؤلاء العظماء من الفلاسفة يرون أن أصحاب الأنواع إنما وجدت من المبدع الحق لتكون مثلاً وقوالب لما تحتها لأن ما يتحد له المثال والقالب يجب أن يكون أشرف وأعلى لأنه الغاية ولا يصح في العقول هذا فإنهم أشد مبالغة من المشائين في أن العالی لا يكون لأجل السافل، بل عندهم أن صور الأنواع الجسمانيّة اصنام و اظلال لتلك الأرباب النورية العقلية ولا نسبة بينهما في الشرف والكمال. ثم كيف يحتاج الواجب تعالی في ايجاد الأشياء إلى مثل لتكون دستورات لصنعه وبرنامجاً لخلقها؟ ولو احتاج لاحتاج في ايجاد المثل إلى مثل أخرى إلى غير نهاية»<sup>(۱)</sup>.

فاضل بارع ذو المعالی مرحوم محمد صالح خلخالی در شرح قصیده میرفندرسکی در بیان «صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی» پس از تقریر مقدمه‌ای گوید: «پس معلوم شد هر جسمی نفسی دارد که او صورت جسم است و جسم به او بالفعل است و لهذا ناظم فرموده است: - صورتی در زیر دارد هر چه در بالاستی -، تعبیر از نفس بزر کرده است بجهت آن که مخفی است، و تعبیر از جسم بی‌الا نموده است باعتبار آن که محسوس و آشکار است، پس نفس باطن است و جسم ظاهر، و همچنین صورت و باطن جسم نفس است که جسم بنفس بالفعل است، و همچنین جناب اقدس الهی باطن و صورت عقل است که عقل بالله تعالی بالفعل است»، انتهى. ولی چنان که معلوم شد مراد از صورت زیرین همان انواع متأصله این نشأه‌اند که اظلال موجودات اعلی‌اند، اگرچه مثل صورت انواع و فصل محصل و جهت وحدت



آنهااند. و تقریر مرحوم خلخال خالی از تکلف نیست که نفس باعتبار آن که مخفی است زیر، و جسم باعتبار آن که محسوس است بالا است؛ و بیت بعد از آن این است که: «صورت زیرین اگر با نردبان معرفت / بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی»، پس مسلماً توجیه مرحوم خلخال بی وجه است، زیرا که در این بیت صورت زیرین را فرع و بالا را اصل قرار داده است و فرع به اصل قائم است؛ تفصیل بیش از این را در شرح اینجانب بر قصیده مذکور طلب بفرمائید.

و بدان که مراد از فروع و ظلال و صور که در کلام این بزرگان آمده است مثال و نمودار شیء نیست آنچنان که ظلّ شجر مثلاً مثال و نمودار او است، بلکه مراد این است که این موجودات نشاء مادی در عین حال که افراد انواع مُثَل خود می باشند از آن جهت که معلول آنهایند فروع و ظلال و صور آنهایند، یعنی هم این فرد مادی و هم آن فرد مجرد عقلانی هر دو از افراد یک نوع اند، و این مثل آنست نه مثال آن، و اختلاف در کمال و نقص و شدت و ضعف است؛ و فرد تامّ کامل شدید علت فرد ناقص ضعیف مادی و مُخْرِج و غایت و صورت بمعنی فصل محصل و جهت وحدت او است. مرحوم حاجی در بحث مثل حکمت منظومه گوید: والمثل لا مجرد المثال / و اختلفاً بالنقص والکمال

فرق میان مثل و مثال در همین رساله گفته شد که حق تعالی «لیس کمثله شیء»، والله المثل الأعلى». خلاصه این که مثل شیء آنی است که با او در تمام ماهیت موافق و متحد بوده باشد و اختلاف و تفاوت در عوارض مشخصه فردیه، چون زید که مثل عمرو است در ماهیت انسانیت و تفاوت در عوارض مشخصه خارج از ماهیت دارند؛ أمّا مثال گاهی ظلّ شیء و در طول آنست، و گاهی برای ایضاح است که نمودار شیء است و با او در بعضی از جهات موافق است نه در ماهیت، چنانکه زید در دلیری مثال شیر است، و بقول عارف رومی در دفتر چهارم مثنوی

کان دلیر آخر مثال شیر بود      نیست مثل شیر در جمله حدود



فرقها بیحد بود از شخص شیر تما بشخص آدمسی زاد دلیر  
خلاصه مثل شیء در عرض آنست و مثال شیء در طول آن، و در قوس نزول  
نازلی و ظهوری از خود آنست و در قوس صعود اصل و واقعیت آنست.

مثاله سبزواری در حکمت منظومه سه وجه در تسمیه ارباب انواع به مثل بیان  
فرموده است، و عبارتش این است: «إِنَّمَا سَمَّيْتُ تِلْكَ الْعُقُولَ الْمُتَكَافِئَةَ مُثُلًا لِّكُونِهَا  
أَمْثَالًا لِّمَادُونِهَا، وَمِثَالَاتٍ وَأَيَّاتٍ لِّمَا فَوْقَهَا لِأَنَّهَا صُورُ أَسْمَائِهِ تَعَالَى وَحِكَايَاتٍ صِفَاتِهِ؛  
أَوْ لِّكُونِهَا أَمْثَالًا لِلْإِشْرَاقَاتِ الْعَقْلِيَّةِ الَّتِي فِي سِلْسِلَةِ الْقَوَاهِرِ الْأَعْلَى إِذْ قَدْ عَلِمْتُ أَنَّ  
الْإِشْرَاقَ الْعَقْلِيَّ يَحْصُلُ مِنْهُ مِثْلُهُ كَمَا أَنَّ إِشْرَاقَ الْعَقْلِ يَجْعَلُ النَّفْسَ مِثْلَهُ»<sup>(۱)</sup>.

وجه اول و دوم را پیشترک گفته‌ایم، و وجه سوم این است که ارباب انواع را از  
این جهت مثل گویند که امثال عقول قواهر مافوق خودند زیرا که از اشراق عقل،  
مثل او حاصل می‌شود چنان که عقل با اشراق خود نفس را مثل خود می‌گرداند. پس  
غرض مرحوم حاجی این است که عقول متکافئه عرضیه که ارباب انواع‌اند امثال  
عقول طولیه مافوق خوداند.

و بدان که هر یک از ارباب انواع و نفس تعلق تدبیری بمادون خود دارند، با این  
فرق که آن از جهت سعه وجودیش تعلق به همه افراد مادون خود دارد بخلاف نفس  
که تعلق به بدن خاص دارد.

و دیگر این که چون مثل افراد تام نوری عقلی و فعلیت صرفه‌اند خروج از قوه  
بفعل در آنها معنی ندارد؛ و چنان که مکرر بازگو کرده‌ایم آنها فاعل و مخرج و غایت و  
صورت افراد مادون خوداند و بدانها عنایت دارند، یعنی تعلق تدبیری اکمالی و  
مکملی دارند و تعلق استکمالی در آنها راه ندارد؛ اما نفس علاوه بر تعلق تدبیری با  
بدنش چون از نقص بکمال می‌رود، و از عقل هیولانی بمرتبه عقل بالفعل و عقل

مستفاد می‌رسد خروج از قوه بفعل در او راه دارد، یعنی تعلق نفس به بدن تعلق تدبیری استکمالی است که به این تعلق متکمل است. مرحوم حاجی در منظومه گوید<sup>(۱)</sup>:

لبدن کما بها وقایه      بکلّ ناسوت له عنایه

یعنی همچنان که وقایه و حفظ بدن بنفس است و بدان تدبیر استکمالی دارد همچنین مثال افلاطونی به همه افراد طبیعتیه نوع خود عنایت و تدبیر اکمالی و تحریکی غیر تحرّکی دارد که گویا جمله افرادش بمنزله بدن اویند.







## فصل ششم

وجه تسميه مثل أفلاطوني بمثل ،  
و وصف مثل بنورانيّت و مضاهي أن

وجه تسمية المثل بالمُثل ، ووصفها بالنورانية وما يُضاهيها ويُدانيها:  
قد ذكر المتأله السبزواري في تعليقه على الشواهد الربوبية وجهين في تسمية  
المثل بالمثل حيث قال: قوله - قدس سرّه - «وربما يسمّيها المثل الإلهيّة...» وجه  
التسمية أمران أحدهما أنّها مثالات لما فوقها من أسماء الله الحسنى ، والآخر أنّها أمثال  
لما دونها فإنّ العقلاني من كلّ نوع والطبيعي منه مشتركان في الماهية ولازمها. ولما  
فوقها أيضاً من صور الإنسان كالإنسان اللاهوتي<sup>(١)</sup>.

وذكرهما أيضاً في تعليقه على اول الفصل التاسع من المرحلة الرابعة من الأسفار في  
تحقيق الصور والمثل الأفلاطونية<sup>(٢)</sup> حيث قال: وجه التسمية أمران: أحدهما أن أرباب  
الأنواع مثالات لما فوقها كأسمائه تعالى وصور أسمائه كالإنسان اللاهوتي مثلاً؛ والآخر  
أنها أمثلة لما دونها من أفراد الأنواع الطبيعيّة.  
وقال قدس سرّه في شرح المنظومة<sup>(٣)</sup>:

١. ط ١ - ص ١٠٥

٢. ط ١ من الرحلى - ج ١ - ص ١٢١

٣. ج ٢ - ص ٧٠٤ بتصحيحنا وتعليقاتنا عليه

«إنما سميت تلك العقول المتكافئة مثلاً لكونها أمثالاً لما دونها، ومثالات وآيات لما فوقها لأنها صور اسمائه تعالى وحكايات صفاته؛ أو لكونها أمثالاً للإشراقات العقلية التي في سلسلة القواهر الأعلى، إذ قد علمت أن الإشراق العقلي يحصل منه مثله، كما أن إشراق العقل يجعل النفس مثله»<sup>(١)</sup>.

أقول: عبّر - قدس سره - عن المثل بالقياس إلى ما فوقها بالمثالات كما في المواضع الثلاثة المذكورة؛ وعطف عليها الآيات كما في شرح المنظومة؛ وبالقياس إلى مادونها تارة بالأمثال كما في الطرفين، وتارة بالأمثلة كما في الوسط؛ ثم أتى بوجه آخر في تسميتها بالمثل في الأخير حيث قال: أو لكونها أمثالاً للإشراقات العقلية التي في سلسلة القواهر الأعلى الخ.

وقد نقل أستاذنا المكرّم آية الله الحاج الشيخ محمد تقي الآملي - رضوان الله عليه - في تعليقات شرح الحكمة المنظومة حاشية أخرى من حواشي المتأله السبزواري على الشواهد الربوبية - ما الفتيها مع كثرة الفحص - قال: قال في حاشيته على الشواهد الربوبية: «وجه التسمية بالمثل أمران: أحدهما أنها أمثلة لما تحتها بمعنى أنها من أفراد ماهية نوعيّة متّفقة في الماهية ولوازمها كما هو معنى المثلية.

وثانيهما أنها أمثال وحكايات لما فوقها من الأسماء الحسنى للحق تعالى التي هي أرباب الأرباب؛ وتوصف بالنورية لجمعية وجودها وتميّزها عن المثل المعلّقة؛ وأنها واقعات في عالم الابداع فكونها غير مسبوقة بمادّة ومدة بل مخرجة من اللبس إلى الأيس دفعة واحدة دهرية، وأنها موجودة في صقع الربوبية لغلبة أحكام الوجوب عليها واستهلاك أحكام الإمكان فيها بحيث إنها موجودة بوجود الله لا بإيجاده، باقية ببقاء الله لا بإبقائه». انتهى.

أقول: قوله - قدس سره - وتوصف بالنورية، أي المثل توصف بالنورية؛ ثم أخذ في



وجه كونها نورية بوجوه عديدة كما لا يخفى.

وفي وجه تسمية المثل بالمثل أتى بوجهين أيضاً أحدهما أنها أمثلة لما تحتها، والتعبير بالأمثلة بالقياس إلى ما دونها كان مطابقاً لتعبيراته السالفة؛ وأمّا الوجه الآخر في التسمية حيث قال: إنها أمثال وحكايات لما فوقها فغير مطابق لها لأن التعبير بالقياس إلى ما فوقها كان مثالات؛ نعم الوجه الثالث المذكور في شرح المنظومة كان بلفظ الأمثال أيضاً حيث قال: أو لكونها أمثالاً للإشراقات العقلية الخ، وهذا الوجه بالقياس إلى فوقها.

وقد فسّر المثل وأوضحه بقوله: بمعنى أنها أفراد ماهية نوعيّة متفقة في الماهية ولوازمها كما هو معنى المثلية فالأمثلة جمع المثل بكسر الميم وسكون الثاء المثلة. ولم يفسّر الأمثال إلاّ عطف عليها قوله وحكايات، وكان - قدّس سرّه - قال في شرح المنظومة: ومثال وآيات لما فوقها، فالأمثال والمثالات بمعنى واحد وفسّرهما بقوله حكايات وآيات.

وفي مختار الصحاح: مثل كلمة تسوية، يقال هذا مثله ومثله كما يقال شُبّهه وشَبّهه. والمثّل ما يضرب به من الأمثال، ومثّل الشيء أيضاً بفتحيتين صفته. والمِثال الفراش والجمع مُثُل بضمّ الثاء وسكونها. والمِثال أيضاً معروف والجمع أمثلة ومُثُل.

ثمّ قال الأستاذ الآملي المذكور - رضوان الله عليه - بعد نقل كلام المتأله السبزواري: الفرق بين المثل والمثال هو أن مثل الشيء عبارة عمّا يوافقه في تمام الماهية، ويكون الامتياز بينهما في العوارض الخارجة عن الماهية كالفردين المندرجين تحت ماهية واحدة مثل زيد وعمرو؛ ومثال الشيء عبارة عمّا يوافقه في بعض الوجوه لا في ماهيته، ولأجل تفاوت معناها أنّه تعالى منزّه عن المثل لأنّه لا ماهية له لكي يكون له شريك فيها، ولو كان ذاته تعالى ماهية مجهولة الكنه أيضاً ليس له مثل أي شريك في ماهيته، ولكنّه تعالى له الأمثال العليا بل العالم أعنى ما سواه تعالى كلّ مثاله وفي كلّ شيء له آية، بل ليس كلّ شيء إلاّ آيته لا أنّه شيء فيه آيته، قال العارف الرومي:

فرق و اشكالات آيد زين مقال      ليک نبود مثل ، اين باشد مثال



كان دلیر آخر مثال شیر بود      نیست مثل شیر در جمله وجود  
 انتهى كلام الأستاذ الأملی - قدس سره -؛ وبين البيتين المذكورين هذان البيتان:  
 فرقها بيحد بود از شخص شیر      تا بشخص آدمی زاد دلیر  
 لیک در وقت مثال ای خوش نظر      اتحاد از روی جانبازی نگر  
 وأفاد المتأله الميرزہ مهدی الأشتیانی - قدس سره الشريف - في تعليقاته على  
 شرح الحكمة المنظومة عند قول المتأله السبزواری: «لكونها أمثالاً لما دونها...» ما  
 هذا لفظه: «ولكونها مثلاً للحق تعالى ومن رآهم أو اتصل بهم اتصل بالحق تعالى،  
 وانهم مصابيح الدجى المستشرقة بنور الله الموقدة من شجرة مباركة زيتونية الفيض  
 الأقدس والمقدس كما أن النفوس الصاعدات البالغة إلى مرتبة النبوة والرسالة والولاية  
 أمثال لله تعالى وصفاته في عوالم الملك والملکوت متخلقة بأخلاقه متصفة بصفاته،  
 وأنهم الصراط الأقوم والمثال الأعظم من رآهم فقد رأى الحق الأعز الأجل الأكرم».  
 انتهى.

وهذا وجه آخر منه - ره - في وجه تسميتها بالمثل فالمثل على هذا الوجه  
 جمع المثال.

فالوجوه التي ذكرها هؤلاء الأكابر في وجه تسمية المثل بالمثل أمران: أحدهما أنها  
 مثالات لما فوقها، والثاني أنها أمثلة لما دونها؛ والأول يفيد وجوهاً: أحدها أنها مثالات  
 لما فوقها من أسماء الله الحسنى، وثانيها أنها مثالات لصور اسمائه كالإنسان اللاهوتي،  
 وثالثها أنها أمثال للإشراقات العقلية التي في سلسلة القواهر الأعلى، ورابعها أنها مثال  
 للحق تعالى. والمثال والمثل بالكسر والسكون يجمعان بالمثل بضمّتين كما دريت من  
 مختار الصحاح.

و در این بحث که وجه تسمیه مثل بمثل است تحقیق و تدقیق مرحوم فروغی  
 در کتاب «حکمت سقراط»<sup>(۱)</sup> آورده است که علاوه بر وجه تسمیه نکات بسیار مفید

دیگر نیز از آن مستفاد است که در مبحث مثل و رسیدن بعقیده افلاطون و استادش سقراط دانستن آنها لازم است، سخنش این است که:

«از آنچه پیش گفتیم دانستید که سقراط در ضمن مباحث خود اصرار داشت که تعریف هر چیز را بدست آورد یعنی حقیقت آنرا معلوم کند، تعریف شجاعت یا عدالت یا فضیلت یا دینداری چیست و حقیقت آن کدام است؟ افلاطون این معنی را دنبال کرده و در عین این که همان روش سقراط یعنی مباحثه و سؤال و جواب را وسیله کشف حقیقت قرار داده بطریقه علوم ریاضی مخصوصاً هندسه توسل جسته است و در میان همه گفتگوها برخورده است باینکه معلومات ریاضی محکمتر و اعتماد به آنها بیشتر است، و پیش از این هم اشاره کردیم که افلاطون به ریاضیات توجه مخصوص داشت و بالای سر در مدرس خود یعنی آکادمی نوشته بود هر کس هندسه نمی داند اینجا نیاید، ولی در زمان افلاطون هندسه بسط و وسعتی که بعدها یافته نداشت، و خود افلاطون و پیرامون او یعنی دانشمندان آکادمی در ترقی و توسعه هندسه و کلیه ریاضیات حق بزرگ دارند.»

باری دماغ افلاطون با ریاضیات آشنا و مانوس بود باین واسطه در عالم فکر و جستجوی حقایق فلسفی هم بشیوه ریاضیون رفته مخصوصاً طریقه تحلیل را بکار برده است. البته می دانید که ریاضیون چون می خواهند مسئله را حل کنند و مجهولی را معلوم نمایند از جمله وسائلی که دارند این است که در باب آن مجهول فرض می کنند و آن فرض را موضوع مطالعه و استدلال قرار می دهند، اگر نتیجه درست درآمد مجهول معلوم شده است و این طریقه را تحلیل گویند.

آشنایی افلاطون بطریق تحلیل از یک طرف، و از طرف دیگر توجه او باین معنی که شکلهای هندسی و خواص آنها نمونه خوبی است از اموری که عقل آنرا درمی یابد، و آنچه عقل از آنها درمی یابد کامل و لا یتغیر و ابدی می باشند در حالی که آنچه از همان اشکال و خواص محسوس می شود یعنی در ماده واقع شده است ناقص و متغیر و ناپایدار است؛ پس می توان فرض کرد که همه حقائق همین حال را دارند،



یعنی کمال و دوام و ثبات در آن چیزی است که بعقل دریافته می‌شود، یعنی معقولات آنچه بحس درمی‌آید یعنی ماده که از معقولات فقط بهره یافته ناقص و متغیر و ناپایدار است. پس برای افلاطون باشراقی مقرون باستدلال این عقیده حاصل شد که هر چیزی حقیقتی دارد کامل و ثابت و پایدار و آن معقول است نه محسوس، و آن معقولات چون بعالم مادی پرتوی ببخشند و عکس بیندازند وجودهای محسوس را صورت می‌دهند که ناقص و متغیر و ناپایدار می‌باشند.

افلاطون حقایق معقول را که وجود واقعی می‌شمارد، و وجود محسوسات را بواسطه پرتوی می‌داند که از آن معقولات بعالم ماده می‌تابد بقیاس بموضوعات هندسی اشکال یا صور نامیده، یعنی بلفظ یونانی ایدس Eidos خوانده که معنی آن شکل و صورت است، و همان لفظ است که امروز در زبان فرانسه ایده Idée گفته می‌شود؛ و حکمای ما در بیان نظر افلاطون غالباً صورت را مثال و صور را مثل می‌گویند، و مثل افلاطونی که فهم آن یکی از مشکلات فلسفه و در نزد حکماء موضوع مباحثات بسیار واقع شده همین صور است.

اینکه هر چیزی حقیقتی دارد که بواسطه او آن چیز است محل اشکال نیست و همه کس می‌تواند تصدیق کند. این هم که حقائق اشیاء را صور یا مثل نامند مانعی ندارد اصطلاح است و در اصطلاح مناقشه لازم نیست بقول مولانا جلال الدین: هر کسی را اصطلاحی داده‌اند. در این هم که حقائق اشیاء اموری باشند که بتعقل ادراک می‌شوند مناقشه نمی‌کنیم، البته ادراک حقیقت هر چیز برای انسان وقتی دست می‌دهد که در آن تعقل کند، و اکتفاء کردن بحس تنها ادراک حیوانی است و امتیاز انسان به این است که در محسوسات خود تعقل می‌کند، آنچه در این مورد موضوع بحث و اشکال است این است که:

افلاطون آن حقائق معقول را که صور نامیده دارای وجود مستقل بالذات و خارج از اشیاء می‌داند، بلکه وجود حقیقی را فقط برای صور قائل است، و اشیاء را که مردم عموماً موجود واقعی می‌دانند، و حقائق اگر قائل باشند آن حقائق را در آن



اشیاء وابسته بوجود آنها می‌پندارند افلاطون موجود واقعی نمی‌داند مگر باندازه‌ای که از آن حقائق یعنی صور بهره‌مند باشند. مثلاً یک اسب یا یک سیب را بنظر آوریم مردم عموماً آن اسب یا سیب را موجود واقعی می‌دانند، و شاید تصدیق هم بکنند که سیب و اسب هر کدام حقیقتی دارند که سیب بودن یا اسب بودن لازمه‌اش این است که آن حقیقت در آنها باشد تا با موجودات دیگر تمایز داشته باشند، اما تصدیق ندارند که حقیقت سیب یا حقیقت اسب، و بقول افلاطون صورت سیب و صورت اسب، یا باصطلاح ما مثل آنها وجودی دارند مستقر و خارج از وجود این سیب و اسب و هر سیب و هر اسب دیگر که بنظر بگیرید؛ یعنی همه سیبها و اسبهای که در دنیا موجودند اگر معدوم شدند حقیقت سیب و حقیقت اسب هم در دنیا معدوم خواهد بود.

افلاطون می‌گوید: چنین نیست موجود واقعی آن حقایق است و این سیبها یا اسبها که شما می‌بینید وجودشان بواسطه بهره‌ای است که از آن حقایق دارند، اگر بهره آنها از آن حقایق یا عبارت دیگر از آن صور یا مثل ضعیف باشد وجودشان ضعیف و ناقص است، و هر اندازه که بهره آنها از صور بیشتر باشد وجودشان تحقق و واقعیت بیشتر دارد.

صور یا مثل موجودات هر یک حقیقت دارند و واحدند و لایتغیر و کامل و ابدی و پایدار و معقولند نه محسوس، و کثرت و تغیر و نقص و ناپایداری و فناء یعنی کون و فساد خاص محسوسات یعنی امور مادی است که ماده جنبه عدمی و نقص آنها است، و این ماده و محسوسات هر چه از صور بیشتر بهره داشته باشند بوجود نزدیکترند، و وجود کامل مطلق آنست که جنبه مادی و محسوس هیچ نداشته باشد و صرف مجرد و معقول باشد. این است شرح و بیان مثل افلاطونی، و بقول اروپائیه La théorie des idées platoniciennes که فهم آن اشکال دارد و موضوع مباحث بسیار شده است و اختلاف میان ارسطو و افلاطون همینجا است که ارسطو برای صور وجود مستقل بالذات خارج از افراد و اشخاص قائل نیست، و برعکس افلاطون صور

را در اشخاص متحقق می‌داند.

در نزد ارسطو صور مفهوماتند و منتزع از محسوسات انواع و اجناسند و کلیات و مقولات و وجودشان ذهنی است.

بزعم افلاطون چنان که محسوسات منشأ حس می‌باشند، صور منشأ مفهوماتند و زاینده مفهوماتند نه زاییده شده از مفهومات. بعبارت دیگر صور رب النوع موجوداتند و آفریننده آنها هستند، همان که عوام خداوندان گفته و از ضعف عقل خویش آنها را مجسم می‌کنند و احوال مادیات را به آنها نسبت می‌دهند و حال آن که آنها نوامیس موجوداتند و مجرد صرفند و محسوسات نسبت به آنها مانند سایه و عکس می‌باشند، آنها اعراض‌اند و جوهر حقیقی‌ی صورند و صور زمان و مکان ندارند و جای آنها در علم خداوند است. انتهای.

بیان: از آنچه که مرحوم فروغی درباره مثل از افلاطون نقل کرده است، دو مطلب مهم و قابل توجه است: یکی طریقه رسیدن بمثل یعنی راه اثبات، و بعبارة آخری دلیل بر وجود مثل؛ و دیگر در وجه تسمیه مثل بمثل. در مطلب اول گفت: و از طرف دیگر توجه او باین معنی که شکل‌های هندسی و خواص آنها نمونه خوبی است. تا آن که گفته است: و آن معقولات چون بعالم مادی پرتوی ببخشند و عکس بیندازند وجودهای محسوس را صورت می‌دهند که ناقص و متغیر و ناپایدار می‌باشند.

ولی بمجرد این که محسوسات را تعقل می‌کنیم و معقولات آنها که معانی و مفاهیم کلیه قائم بنفس ناطقه‌اند لایتغیر و کامل و ابدی است مستلزم این مطلب نیست که پس باید افراد یک نوع را یک موجود مجرد قائم بذاته نوری کلی سعی وجودی باشد که رب افراد آن نوع باشد؛ بلی آن عبارت که گفته است: «پس برای افلاطون باشرافی مقرون باستدلال این عقیده حاصل شد که هر چیز حقیقتی دارد کامل و ثابت و پایدار...» سخنی فوق عقل و استدلال است که به اشراق برایش حاصل شده است، ولی چگونه باید برای دیگران ثابت شود، و به چه نحوه باید



مستدل گردد ۱۹۵۵. آری در آخر گفتارش که گفت: «بزعیم افلاطون چنان که محسوسات منشأ حسی می باشند صور - یعنی مثل - منشأ مفهوماتند و زاینده مفهوماتند نه زاییده شده از مفهومات» باز خود حرف دیگر در اثبات مثل است؛ و صدر المتألهین در وجود ذهنی اسفار در ادراک نفس ناطقه معقولات را به همین طریقی که افلاطون گفته است: «صور، منشأ مفهوماتند چنانکه محسوسات منشأ حسی» پیش آمده است.

در مطلب دوم که وجه تسمیه است که افلاطون آن صور مجزده یعنی مثل را بقیاس بموضوعات هندسی اشکال یا صور نامیده و بلفظ یونانی «ایدس» خوانده که معنی آن شکل و صورت است، این وجه تسمیه بسیار قابل اعتناء و توجه است زیرا که در وجوه گذشته از لفظ مثل و مثال اعتباراتی استفاده کرده اند، ولی این وجه مبتنی بر یک مطلب اساسی و طریق وصول به مثل است.

قطب شیرازی در شرح حکمت اشراق<sup>(۱)</sup> گفته است: «ذهب افلاطون إلى أن لكل نوع من الأنواع الجرميّة في عالم الحسّ مثالاً في عالم العقل هو صورة بسیطة نوریّة قائمة بذاتها لا في این، هي في التحقيق الحقائق لأنّها كالأرواح للصور النوعيّة الجسمانيّة، وهذه كأصنام لها أي أظلال ورشح منها للطافة تلك وكثافة هذه، فتلك الصور النوریّة هي المسمّيات بالمثل. وإنّما سمّيت بها نظراً إلى أنّ من شأن المثال أن يكون أخفى من الممثل وهي أخفى من الصّور الهیولانیة بالنسبة إلینا.

ولو نظر إلى أنّ من شأن المثال أن يكون أضعف من الممثل كأمثلة الأنواع الجوهرية في الذهن لأنّها أضعف من تلك الأنواع لقيام الأنواع بذاتها وأمثلتها بالذهن كانت الصور النوعيّة أمثلة للصور النوعيّة كما أنّ الصور الذهنيّة أمثلة للصور المنطبعة، وكان هذا أولى لأنّ هذا بالنسبة إلى ما في نفس الأمر وذلك بالنسبة إلینا، ولكن لا نزاع في الشهوات ولا مشاخة في الاصطلاحات».



انتهى كلام القطب، وهو في الحقيقة كلام الخواجة نصير الدين الطوسي، وذلك لأنّ شرح حكمة الإشراق من افادات درسه، والقطب حرّرها وقرّرها أحسن تحرير واتمّ تقرير، وكان الخواجة الإشراقي مشرباً والقطب كان من تلاميذه في الطب والرياضيات أيضاً وهذا ما أفاده بعض اساتيدنا ناقلاً عن بعض أساتيده.

فالوجوه المذكورة في تسمية تلك الصور هي ماتلي:

١ - أنّها أمثالات وآيات لما فوقها من أسماء الله الحسنی للحق تعالى التي هي ارباب الارباب وصور اسمائه كالانسان اللاهوتي.

٢ - أنّها أمثال للإشراقات العقلية التي في سلسلة القواهر الأعلى.

٣ - أنّها أمثال لما دونها من أفراد الأنواع الطبيعية.

٤ - أنّها أمثالات للحق تعالى وحكايات صفاته.

٥ - أنّها سمّيت بها بالقياس إلى الموضوعات الهندسية من الأشكال والصور.

٦ - أنّها أمثالات من حيث إنّ شأن المثال أن يكون أخفى من الممثل، والمثل أخفى

من الصّور الهيولانية بالنسبة إلينا.

٧ - أنّها أمثالات نظراً إلى أن شأن المثال أن يكون أضعف من الممثل، والصّور

الهيولانية أضعف من المثل النورية.

وقد دريت من كلمات القوم أنّها تسمّى وتوصف بأسامي عديدة أيضاً، وهي ما

تلي:

١ - الصّور المجردة. ٢ - المثل الإلهية. ٣ - ارباب الأنواع. ٤ - المثل الأفلاطونية.

٥ - المثل النورية. ٦ - وقد تسمّى بالعقول المتكافئة أيضاً -

وتلك الوجوه هي ما قالوا في وجه تسمية تلك الصور النورية بالممثل؛ ولكن إنّ

ههنا كلاماً وهو أنّ المثل من حيث إنّهم ارباب أنواع فكلّ واحد منهم فرد نوري من

ذلك النوع كما أن الأشخاص العنصرية أفراد لذلك النوع أيضاً، فحيث إنّهما يجب أن

يكونا من أفراد نوع واحد فيجب أن يقال إنّ المثل جمع المثل لما دريت أنّاً من أن

المثلين هما مشتركان في تمام ماهية واحدة - أي مندرجان تحتها والامتياز بينهما

بالعوارض الغريبة؛ وأما المثل فهو عبارة عما يوافق الشيء في بعض الوجوه، ولذلك اعترض صدر المتألهين في الأسفار على الشيخ الاشراقي بعد نقل أدلتها في اثبات المثل بقوله:

«لم يعلم من تلك الأقوال أن هذه الأنوار العقلية أهي من حقيقة أصنامها الحسية حتى أن فرداً واحداً من جملة أفراد كل نوع جسماني يكون مجرداً والباقي مادياً، أم ليس كذلك بل يكون كل من تلك الأنوار المجردة مثلاً لنوع مادي لا مثلاً لأفراده؟ والمروي عن افلاطون وتشنيعات المشائين عليه يدل دلالة صريحة على أن تلك الأرباب العقلية من نوع اصنامه المادية - إلى أن قال - وصاحب الإشراق حمل كلام المتقدمين في تلك الأرباب وتسميتهم كل رب باسم صنمه على مجرد المناسبة والعلية لا على المماثلة النوعية الخ<sup>(١)</sup>.

وقد عبّر غريغوريوس المسيحي الطبيب عن تلك الصور العقلية بالأمثال، وعليك بعبارته المنقولة في «مطرح الأنظار في تراجم أطباء الأعصار» لمؤلفه عبدالحسين الطبيب التبريزي<sup>(٢)</sup> حيث قال: غريغوريوس مسيحي طبيب عهد هلاكوخان كه معاصر با خواجه نصير الدين طوسي است، در ترجمه افلاطون و بيان عقائد او چنين نويسد: «بعد موت سقراط صار الصيت لأفلاطون وكان شريف الوالدين وأنه تميز في حدائته في علم الشعر فلما رأى السقراط يهجن هذا الفن من جملة العلوم أحرق كتبه الشعرية وتلمذ له خمس سنين ومنه اقتبس الحكمة الفيشاغورية - إلى أن قال: وأثبت وجود الأمثال النوعية في الخارج مجردة عن المواد.....».

والذي يسهل الخطب أن تعبيراتهم عن تلك الصور النورية جامعة لكلمتي المثل والمثل فتلك الصور من حيث إنها فرد نوري مجرد لنوع كما كانت لذلك النوع افراد مادية أيضاً مثل، ومن حيث إن بين المثل النورية والأفراد المادية منها تفاوتاً وجودياً

١. الاسفار - ج ٢ - المرحلة الرابعة - الفصل ٩ - ص ٧٩ بتصحيحنا وتعليقاتنا

٢. ص ٢١٢



في الشدة والضعف مثال.

ويرشدنا إلى هذا النحو من الجمع كلمات صاحب أثولوجيا فانه - رفع الله درجاته - تارة يقول في الميمر الرابع منه: «إن الإنسان الحسى إنما هو صنم للإنسان العقلى...»، ولا يخفى عليك أن الصنم يشابه المثال ويناسبه ويقارب منه معنى؛ وتارة يقول في الميمر الثامن منه: «إن هذا العالم الحسى كله إنما هو مثال وصنم لذلك العالم...»، فجمع بين المثال والصنم وهما المتقاربان معنى، فهذا النحو من التعبير راجع إلى الأول، وكم للتعبيرين من نظير. وقال بعد قوله هذا:

«فإن كان هذا العالم حياً فبالحرى أن يكون ذلك العالم الأول حياً، وإن كان هذا العالم تاماً كاملاً فبالحرى أن يكون ذلك العالم أتم تماماً وأكمل كمالاً لأنه هو المفيض على هذا العالم الحيوية والقوة والكمال والدوام. فإن كان العالم الأعلى تاماً في غاية التمام فلا محالة أن هناك الأشياء كلها التي هي هنا إلا أنها فيه بنوع أعلى وأشرف كما قلنا مراراً فثم سماء ذات حيوة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير أنها أنور وأكمل...».

ففى كلامه هذا صرح بالمثل وبين التمييز بينهما باختلاف مراتب وجود الرب والصنم شدة وضعفاً. وقال في ذيل كلامه هذا أيضاً: وطبائع الحيوان التى هناك مثل طبائع هذه الحيوانات إلا أن الطبيعة هناك أعلى وأشرف من هذه الطبيعة لأنها عقلية ليست حيوانية.

تذييل: إذا كان الفرد المجرد النورى القائم بذاته الخارج عن المادة أى رب النوع، والفرد المادى كلاهما من افراد نوع واحد، يجب أن يكون الفردان مثلين لما علمت آنفاً؛ ولا يخفى عليك أن لأنواع النبات والحيوان هي هنا حياة، وأرباب أنواعهما حيى؛ وأما أرباب الأرض والماء والنار والهواء وغيرها ممّا يتوهم أنه لاهياة لها هاهنا وهى جمادات فكيف تكون هذه وأربابها من افراد نوع واحد مع أن أحد الفردين جساد والآخر حيى؟!

وتصدى صاحب أثولوجيا بهذا الاعتراض وأجاب عنه، ورأى أن الأرض لها حياة



أيضاً؛ وهذه عباراته قالها في الميمر العاشر:

«فإن قال قائل: إن كان في العالم الأعلى نبات فكيف هي هناك؟ وإن كان ثمة نار وأرض فكيف هما هناك؟ فإنها لا يخلو من أن تكونا هناك إما حين وإما ميتين، فإن كانا ميتين مثل ما هنا فما الحاجة إليهما هنا، وإن كانتا حين فكيف تحيان هناك؟ قلنا: أما النبات فنقدر أن نقول إنه هناك حي لأنه ههنا حي أيضاً، وذلك أن في النبات كلمة فاعلة محمولة على حياة، وإن كانت كلمة النبات الهبولانتيّة حياة فهي إذا لامحالة نفس ما أيضاً، وأحرى أن تكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الأعلى وهو النبات الأول إلا أنها فيه بنوع أعلى وأشرف لأن هذه الكلمة في هذا النبات إنما هي من تلك الكلمة إلا أن تلك الكلمة واحدة كليّة، وجميع الكلمات النباتية التي ههنا متعلّقات بها، فأما كلمات النبات التي ههنا فكثيرة إلا أنها جزئية فجميع نبات هذا العالم الأسفل جزئي وهو من ذلك النبات الكلّي؛ وكلّما طلب الطالب من النبات الجزئي وجده في ذلك النبات الكلّي اضطراراً، فإن كان هذا هكذا قلنا إنه كان مع هذا النبات حياً فبالحرّي أن يكون ذلك النبات حياً أيضاً لأن ذلك النبات هو النبات الأول الحق، فأما هذا النبات فإنه نبات ثان وثالث لأنه صنم لذلك النبات فإنما يحيى هذا النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حياته.

فأما الأرض التي هناك إن كانت حيّة أو ميّنة فإننا سنعلم ذلك إن نحن علمنا ما هذه الأرض لأنه صنم لتلك.

فنقول: إن لهذه الأرض حياةً ما وكلمة فاعلة، والدليل على ذلك صورها المختلفة وذلك أنها تنمو وتنبت الكلأ وتنبت الجبال فإنها نبات أرضي، وفي داخل الجبال حيوان كثيرة ومعادن وأودية وغير ذلك، وإنما تكون هذه فيها من أجل الكلمة ذات النفس التي فيها فإنها هي التي تصور في داخل الأرض هذه الصور، وهذه الكلمة هي صورة الأرض التي تفعل في باطن الأرض كما تفعل الطبيعة في باطن الشجرة، فالكلمة الفاعلة في باطن الأرض تشبه الطبيعة الفاعلة في باطن الشجر، وعود الشجرة يشبه الأرض بعينها، والحجر الذي يقطع من الأرض يشبه الغصن الذي يقطع من الشجر، فإن

كان هذا هكذا قلنا إن الكلمة الفاعلة في الأرض الشبيهة بطبيعة الشجر هي ذات نفس لأنه لا يمكن أن تكون ميتة وأن تفعل هذه الأفاعيل العجيبة العظيمة في الأرض فإن كانت حيّة فإنها ذات نفس لامحالة، فإن كانت هذه الأرض الحسيّة التي هم صنم حيّة فبالحرّي أن تكون تلك الأرض العقلية حيّة أيضاً، وأن تكون هي الأرض الأولى وأن تكون هذه الأرض أرضاً ثانية لتلك الأرض شبيهة بها.

والأشياء التي في العالم الأعلى كلّها ضياء لأنّها في الضوء الأعلى، وكذلك كلّ واحد منها يرى الأشياء في ذات صاحبه فصار لذلك كلّها في كلّها، وصار الكلّ في الكلّ، والكلّ في الواحد، والواحد في الواحد، والواحد منها هو الكلّ، والنور الذي يسبح عليها لانهاية له فلذلك صار كلّ واحد منها عظيماً...» إلى آخر ما أفاده قدّس سرّه الشريف واعلى الله تعالى درجاته.

ثمّ لك أن تقول إن المنقول عن افلاطون أن للتعليميّات أيضاً صوراً مفارقة أي مُثَلّاً، والتعليميّات أعراض على الطبيعيات بمعنى أنها لا توجد إلّا مع الطبيعيات فكيف تكون لها أصول مفارقة فضلاً عن أن تكون أحياء على مراتب وجوداتها المطلقة والمقيّدة؟! ثمّ إن هذا الاعتراض وارد على القائلين بأنّ للتعليميّات مُثَلّاً دون الطبيعيات؛ وسيأتى اقتصاص المذاهب في المثل مطلقاً، وأكثر تشنيعات المنكرين أنما تكون في القول بمثل التعليميّات.

## فصل هفتم

### باز تحقیق و تدقیق در بیان مثل

در این که جمیع امور حادثه در عالم جسم و جسمانی از فلکی و عنصری، و نظم متقن و محکم، و نضد حیرت آور دلربای عوالم جسمانی منتسب به عالم امر حکیم‌اند هیچ حکیم الهی در آن شک و شبهه ندارد؛ قوله سبحانه: ﴿فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾<sup>(۱)</sup>؛ «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾<sup>(۲)</sup>؛ «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾<sup>(۳)</sup> «يَذِيرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾<sup>(۴)</sup> «فَسُبْحَنَّ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾<sup>(۵)</sup>.

و باز در این که کثرت وضعی و عددی بدون دخیل بودن ماده صورت نمی‌گیرد

---

۱. سورة الملك: آیه ۴ و ۵

۲. سورة الأنعام: آیه ۶۰

۳. سورة الحجر: آیه ۲۲

۴. سورة السجده: آیه ۶

۵. سورة یس: آیه ۸۴



خلافی در بین فلاسفه نیست.

و نیز در این که ارباب انواع وسائط فیض وجود واجب الوجود و ملائکه مقربین اند نه ارباب مستقل، در میان حکمای الهی از سقراط و افلاطون و دیگران خلافی نیست. ﴿أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَحِيدُ الْقَهَّارُ﴾<sup>(۱)</sup>.

و باز در این که در سلسله طولیه سنخیت بین علت و معلول است که هر معلولی اثر نمودار علت خود و آیت آن و حد ناقص آنست، و علت حد تام آن و فصل محصل او است چنانکه در پیشترک تذکر داده‌ایم، نیز در بین حکمای شامخین خلافی نیست.

و نیز در این که قائلین بمثل آنها را موجودات نوری عقلانی می‌دانند نه اشباح مثالی مقداری که تجرّد برزخی دارند شبهه و تردیدی در آن نیست چنان که نقل اقوال اساطین حکم و معارف را در این باره تقدیم داشته‌ایم.

بسیار جای تعجب است که جناب شیخ رئیس در یکی از دو قولش در تأویل مثل، و نیز علامه ملا جلال دوانی، مثل نوریّه را بوجودات مثالی و اشباح مقداری که مجرّد از ماده‌اند ولی تجرّد برزخی دارند حمل کرده‌اند. اشتباه از این جهت پیش آمده است که قدماء و پیروانشان بوجود عالم عقلی مثالی که در جمیع انواع جوهری و عرضی مانند این عالم حسی است حکم کرده‌اند؛ لذا عالم عقلی مثالی را بر عالم مثالی شبحی مقداری حمل کرده‌اند (قد ورد في كلام القدماء وشيعتهم الحكم بوجود عالم عقلی مثالی يحذو حذو العالم الحسی في جمیع انواعه الجوهرية والعرضية فمنهم من حمله على العالم المثالی الشبحی المقداری....)<sup>(۲)</sup>.

و بدون شک مثل را مثال مقداری بمعنی شبهه و نظیر صور انواع متأصله این

۱. سوره یوسف: آیه ۴۰

۲. فصل نهم مرحله چهارم اسفار - ج ۲ - ص ۹۲ بتصحیح و تعلیقات راقم

نشأه دانستن خلاف تصریح گفتار قائلین بمثل است؛ این شیخ اشراقی است که در مطارحات فرماید:

هر گاه شنیدی انباز قلس و آغاثاذیمون و جز آنان اشاره به اصحاب انواع می نمایند غرضشان را بفهم و البته گمان مبر که آنان می گویند صاحب نوع، جسم یا جسمانی است یا برای او سر و دو پا است. و هرگاه یافتی که هرمس می گوید: ذات روحانیه ای معارف را به من القاء کرده است و به او گفتم تو کیستی؟ در جوابم گفت: طباع تامّ توام؛ آن را بر طباع تامّ مانند ما حمل مکن<sup>(۱)</sup> «فاذا سمعت أنباز قلیس و آغاثاذیمون و غیرهما یشیرون إلی اصحاب الأنواع فافهم غرضهم ولا تظننّ أنهم یقولون إن صاحب النوع جسم أو جسمانی أو له رأس و رجلان؛ وإذا وجدت هرمس یقول: «إنّ ذاتاً روحانیةً ألفت إلیّ المعارف فقلت لها من أنت؟ فقالت أنا طباعك التامة» فلاتحمله علی أنها مثلنا

[بیان: آغاثاذیمون (Agathodaimon) آنجناب را حضرت شیث بن آدم علیه السلام می دانند. انباز قلس بن ماتن (Empédocle fils de meton) صوان الحکمة - ص ۸۱، تاریخ الحکماء قفطی - ص ۱۵، هرمس (Hermés) آنجناب را حضرت ادریس نبی علیه السلام می دانند]

و نیز شیخ اشراقی در مطارحات<sup>(۲)</sup> گوید: «ولا یعنون أنّ لصاحب النوع یدین ورجلین وأنفاً، بل یعنون به أنّه ذات روحانیة، والنوع الجسمانی ظلّها وکصنم لها، والنسب الجسمانیة فی النوع الجسمانی أنّما هی کظلال نسب روحانیة وهیئات نوریة فی ذاته...».

۱. مطارحات - ج ۱ - ص ۴۶۳؛ اسفار، فصل نهم مرحله چهارم - ج ۲ - ص ۷۹ بتصحیح و تعلیقات نگارنده و

الشواهد الروبویة - ط ۱ چاپ سنگی - ص ۱۱۸

۲. ط ۱ - ص ۴۶۳



یعنی مقصود قائلین مثل این نیست که صاحب نوع را دو دست و دو پا و بینی باشد، بلکه مقصودشان این است که وی ذات روحانی است و نوع جسمانی ظل و صنم آنست، و نسبتهای جسمانی در نوع جسمانی همانا که ظلال نسبتهای روحانی و هیئات نوری است.

و این متأله سبزواری - قدس سره - است که در منظومه می فرماید:

وعندنا المثال الأفلاطونی      لكلّ نوع فردة العقلانی

فرد عقلانی از مثال و مقدار و شبح منزّه است و فوق آنها است، و در حقیقت عالم مثالی شبیحی مقداری برزخی بین عالم طبیعت و عالم عقلانی است و او را تجرّد برزخی است نه تجرّد عقلانی. و حتی بصرف مثال و انموزج بودن رب النوع و مثل نبودن آن اکتفاء نکرده اند بلکه بمبنای متین و رصین اصالت وجود، و نیز بحکم تشکیک آن، بعضی از افراد حقیقت واحده را مادی و بعضی را مجرد عقلانی می دانند که اختلاف دو فرد مثل هم در نقص و کمال است تا بدان حدّ که کامل مکمل ناقص است با این که هر دو از افراد یک حقیقت اند چنان که باز حاجی در منظومه فرموده است:

والمثل لا مجرد المثال      واختلفا بالنقص والكمال

و نیز در این که هر مرتبه از وجود در عالم خود حکمی دارد که مرتبه دیگر آن را در عالم خود آن حکم نیست مثلاً وجود علت را حکمی است و وجود معلول آن را حکمی، نیز در میان سلسله جلیله حکمای الهی اختلافی نیست، چنان که از تمثیل در مراتب غضب دانسته شد که غضب در مرتبه عقل طوری است، و چون تنزل یابد در مرتبه نفس طور دیگر است و حکم دیگر دارد، و بلا شک غضب در مرتبه نفس ظل و صنم غضب در مرتبه عقل است و آن اصل و مبدأ این.

روز و شب را مراتب گوناگون است که در هر مرتبه حکمی خاص دارند. ظهور و بروز اشیاء از مکنون غیب، و نیز هر دوره ای از وجود تعبیر به یوم می شود، ﴿كُلُّ يَوْمٍ



هُوَ فِي شَأْنٍ»<sup>(۱)</sup>؛ «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ»<sup>(۲)</sup>.  
مرحوم صفی در بیان آیام سته از زبان اهل عرفان در آغاز تفسیرش بر قرآن  
گوید:

خلق اشیاء جمله در شش روز کرد  
روز خلق از شش جهت فیروز کرد  
گر تو را گوید کس از وسواس و شک  
روز و شب باشد ز مقدار فسک  
اندر آن حضرت نه شب بود و نه روز  
بد بهاری بی خریف و بی تموز  
پس مراد از خلقت شش روز چیست  
کاندر آنجا شب نباشد روز نیست  
گو مراد از سته باشد شش مقام  
کاندر آن شش رتبه شد خلقت تمام  
رتبه اول شد اسماء و صفات  
ثانی، اعیان تمام ممکنات  
سیمین جبروت و رابع در فتوح  
هست ملکوت از بتن داری تو روح  
رتبه پنجم مثال آمد باسم  
در ششم ملک شهود اعنی که جسم  
از بیان سته مقصود این شش است  
شمس حق زاین شش جهت در تابش است

۱. سوره الرحمن: آیه ۳۰

۲. سوره سجده: آیه ۵

و بدیهی است که این عوالم در طول هم‌اند؛ و هر مرتبه بعد، آیت مرتبه قبل خود است، و قاعده امکان اشرف در این موضوع بخوبی ناطق است.

در تفسیر فرات کوفی در ضمن سوره قدر از امام بحق ناطق جعفر بن محمد صادق علیه السلام روایت نقل شده است که صدیقه طاهره لیلۃ القدر است<sup>(۱)</sup>، این مطلب بسیار مهم است، قرآن در لیلۃ القدر نازل شده است، و امام صاحب عصمت قرآن ناطق است که وعاء حقائق قرآنی است، و می‌دانیم که یازده قرآن ناطق در این لیلۃ القدر نازل شده است، و شاید اسرار دیگر نیز در این نکته علیا نهفته باشد. و دور نیست که مراتب وجودی انسان باعتبار نزول تعبیر بلیالی شود، و باعتبار صعود تعبیر به آیام؛ و لیلۃ القدر را از عالم طبع تا عالم عماء غیبی مظاهر و مراتب در طول هم بوده باشد و دانی آیت عالی و هر مرتبه را حکمی خاص باشد؛ و همچنین ساعت و ماه و سال و قبض و بسط و نفخ و صور و علم و حیات و آب و آتش و همه معانی اسماء و الفاظ این نشأه که در عوالم مافوق آن در طول این معانی قرار گرفته‌اند، و هر دانی آیت عالی است.

ظلال و اصنام بودن افراد انواع متأصله طبیعی از اصل عقلانی، و حکایت هیئات و نسبت‌های جسمانی از هیئات نوری و نسبت‌های روحانی بمثابت الولد سرّ آبیه است. قوله سبحانه: ﴿وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتَقَبَّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ...﴾<sup>(۲)</sup>؛ در آدم اسمای جمالی و جلالی و لطف و قهر همه هست؛ هابیل مظهر اسم جمال و لطف است که در آدم بود، و قابیل مظهر جلال و قهر که نیز در آدم بود، بلکه در حقیقت آن خود اسم لطف و این خود اسم قهر است اما تفاوت بین این دو اسم که ولد است با آن دو

۱. رساله لیلۃ القدر و فاطمه سلام الله علیها - ده رساله فارسی تألیف نگارنده - ص ۱۹۳

۲. سوره مائده: آیه ۲۷ - ۳۲

اسم در آدم که والد است بحسب اقتضای دو نشأه بسیار است، و حضرت آدم علیه السلام یک شخص است نه دو شخص، و هابیل و قابیل دو شخص اند و دو اسم و هر دو به یک شخص منسوبند اما به دو اسم آن؛ آن دو اسمی که به یک شخصیت و یک هویت موجودند، انتساب موجودات عالم شهادت مطلقه بمثل نوریه اینچنین است. و آن دو اسم جمال و جلال در آدم نسبت به یکدیگر وجود عرضی دارند نه طولی؛ و این که افلاطون ارباب انواع را عقول عرضیه می نامد بدین وجه است؛ اگرچه این مطلب را بعنوان تنظیر آورده ایم و با انتساب افراد طبیعی به فرد نوری عقلی فرق بسیار دارد ولکن برای تقریب بمطلوب نیک تنظیری است.

ذی مقراطیس (Democrite) از قدماء فلاسفه است (۴۵۹ ق م) جناب آخوند ملاصدرا در فصل چهارم فن پنجم جواهر و اعراض اسفار<sup>(۱)</sup> کلماتی چند از ذیمقراطیس نقل می کند، در ابتداء گوید: وی را رموز و تجویزاتی است که کمتر کسی بدانها راه یافت لذا از او چیزهائی اشتها یافت که بظاهر مناقض اصول حکمیه است - تا این که حکایت کرد که بعضی از دانشمندان درباره ذیمقراطیس گفته است: کلام او را تا آن اندازه که یافته ایم دلالت بر قوت سلوک علمی و ذوق و مشاهدات رفیع قدسی او دارد، و اکثر چیزها که به او نسبت می دهند افتراء محض است؛ بلکه قدماء را الغاز و رموز و أغراض است، و کسانی که بعد از ایشان آمدند و بر ظواهر رموزشان رد و ایراد دارند یا بعلت غفلتشان است و یا بسبب طلب ریاستشان.

پس از آن گفته است از جمله کلمات مرموز ذیمقراطیس این است که گفت: مُبْدَع (بفتح دال) اول عنصر تنها نیست، و عقل تنها نیست، بلکه أخلاط اربعه است که اسطقسات اند و أوائل همه وجودات، و از این مُبْدَع اول اشیاء بسیطه دفعه ابتداء شد، و أما اشیاء مرکبه تکوتی یافتند که دائم و دائرنند جز این که دیمومتشان



بسبب نوع است.

حکیم بزرگوار ذو العینین آخوند ملا اسماعیل اصفهانی - قدس سره - در تعلیقه بر آن فرماید: «پوشیده نیست که مبدع اول فیض قدسی است که از او تعبیر به کن و به رحمت واسعه و به مشیت و به حق مخلوق به و به نفس رحمانی و به عماء و ماء در قول حق جل و علی: «وکان عرشه علی الماء» می شود؛ و شاید مراد این فیلسوف این باشد که مبدع اول ماء و هواء و نار و ارض است باعتبارات و جهاتی کما لایخفی. و در هر موجودی از موجودات عالمی ناچار است از بودن حرارتی منضجه و برودتی جامده و رطوبتی مشکله و یبوستی حافظه، لکن در هر موجود بحسب او، بحسب نشأه او؛ پس مبدع اول بوحدت خود مشتمل بر این معانی است و از آن تعبیر باسطقسات می شود. و بتحقیق گفته شد که در موجودات لابد است از خلق و رزق و حیات و موت، لذا در روایت آمده است که حمله عرش و ارکان آن چهار است: اسرافیل و میکائیل و جبرائیل و عزرائیل، و لعل اشاره ای که شد برای لبیب فطن در تفتن مرام کافی باشد ففتطن.

اینکلام را از این رو نقل کرده ایم که در بیان مثل، و از این که صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی، و از این که ارباب انواع عقول عرضیه اند و با همه کثرت نوریشان موجود به یک وجود مجرد عقلانی اند و در عین حال هر دانی منتسب به رب النوع عقلانی خود است، نیکو مطلبی است.

راقم سطور را دفتری به نام نکات است که حقائق را بصورت نکته نکته در آن گرد آورده است، و تاکنون به پانصد و چهل و دو نکته<sup>(۱)</sup> رسیده است، یکی از آن نکات این است:

«بدان که بآدله قاطعه و براهین ساطعه قوه خیال را تجرد برزخی است، و

۱. این دفتر کتابی حاوی هزار و یک نکته شده است که به اسم «هزار و یک نکته» مکرر بطبع رسیده است.

همچنین صور خیالی را که هر قوه و وعاء إدراک را با مُدَرِّک او یک نحو سنخیت است.

قوه خیال دستگاه صورتگری نفس ناطقه است، معانی و حقایق کلیه و جزئیته بدون تجافی در قوه خیال تنزل پیدا می‌کند و بصورتی خاص درمی‌آید؛ یعنی هر معنی را در هنگام صورتگری بمناسبتی محاکاتی مخصوص در کارخانه خیال است، مثلاً علم بصورت شیر خوراکی ترسیم می‌شود، و عداوت بشکل مار تصویر می‌گردد چنان که در کتب تعبیر منامات تا حدی بیان شده است، و می‌دانیم که خیال قائم بنفس و شأنی از شئون اوست، و همچنانکه صور کلیه و طبایع مجزده عقلیه بدون تجافی از مقام شامخشان در صقع قوه خیال تجلی می‌کنند و تمثیل می‌یابند بطوری که اگر خیال را تجرّد تام بدهیم صورت عقلی می‌گردد، و اگر صورت عقلی را تجرّد برزخی بدهیم خیال، که صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی، و صورت زیرین اگر با نردبان معرفت بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی، همچنین این عالم شهادت مطلقه که مصوّر بصورت‌های گوناگون افراد انواع بشمار است خیال و مثال عالم عقلی است، و هر صورتی در عالم شهادت مطلقه از حقیقتی که در اصل و خزانه خود أعنی مُبْدَعِ اوّل که عقل کلّش نیز گویند بنحو وحدت جمعی مستکنّ است، حکایت می‌کند، إذا كان العقل كان الأشياء، امام امیرالمؤمنین حضرت وصی علی علیه السلام فرمود: «إِنَّ لِكُلِّ ظَاهِرٍ بَاطِنًا عَلَى مِثَالِهِ»<sup>(۱)</sup>.

در ماده «مثل» سفینه البحار آمده است که: «رَوَى عَنْهُمْ علیهم السلام أَنَّ فِي الْعَرْشِ تَمَثَّالَ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنَ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَهَذَا تَأْوِيلُ قَوْلِهِ تَعَالَى: وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ»<sup>(۲)</sup>، لذا در زیر ارباب شهود و معارف عالم صورت أعنی عالم شهادت مطلقه تعبیر بخيال

۱. خطبه ۵۲ نهج البلاغه، ص ۱۲۴ ط تبریز

۲. سورة حجر: آیه ۲۲.



شده است، از آن جمله در فض یوسفی «فصوص الحکم» آمده است:

إنما الكون خیال وهو حقّ فی الحقیقة      کلّ من یفهم هذا حاز أسرار الحقیقة  
و عارف بزرگوار ملاً عبدالرزاق کاشی در شرح آن فرماید: «کلّ ما ورد من الأمر  
الذی له صورة معیّنة فی نفسه فظهر فی صورة أخرى غیرها فهو من عالم الخیال»  
و خیال بمعنی مثال است، و این همه خیالها که حقائق عالم شهادت‌اند وجود  
عقلی و جمعی در عالم عقلی دارند که این قبض است و آن بسط؛ و کثرات عقلیه  
مطلقه عقول عرضی‌اند نه طولی کما لایخفی، و کثرت در وحدت وجود عقلی است  
نه کثرت و امتیاز عددی و وضعی. شاید این نکته اهل بصیرت را طریقی و تنظیری  
برای راه یافتن بمثل الهی باشد که اساطین حکمت متعالیه قدیم و حدیثاً در اثبات  
آن بحثها کرده‌اند و دلیلها إقامة نمودند.

تبصره: در بادی نظر سؤالی درباره مثل پیش می‌آید که آیا هر نوعی از انواع  
متأصله این نشأه را که فرد نوری عقلی بنام مثل و ارباب انواع است، آیا کثرت  
عددی دارند که هر یک به هویت و شخصیت خود ممتاز از دیگری است - یعنی  
همچنان که در این نشأه افراد یک نوع از افراد نوع دیگر بصورت نوعیه و عوارض  
مشخصه ممتاز است، و انواع این نشأه مادی در عرض همانند، آیا در آن نشأه هم هر  
فردی نوری عقلی یعنی هر رب النوعی با رب النوع دیگر بهمین صورتی که در این  
نشأه دارند ممتاز از یکدیگر و در عرض همانند که آنها را عقول عرضیه می‌گویند، جز  
این که با این تفاوت که این مادی است و آن مجرد از ماده، و یا بنحو دیگر است؟  
در جواب این سؤال باید تأمل و دقت بسزا کرد، زیرا کثرت عددی مفارقات و  
عقول عرضیه ممتاز از یکدیگر در قوس نزول که ماده در آن دخالت ندارد خالی از  
اشکال نیست چه این که مفارقات محضه بودن با امتیاز عددی و وضعی داشتن  
مناقض است؛ بلکه انواع در عالم ابداع منحصر در فرد واحدند زیرا آنچه که منشأ  
تعدد است ماده است و مفارقات محضه از ماده منزّه‌اند، و به تعبیر برهان المتألهین



حضرت وصی امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام: «صور عاریة - عالیة خ ل - عن المواد وخالیه عن القوّة والاستعداد».

در اوائل بحث کتاب اتحاد عاقل بمعقول از صدر المتألهین نقل کرده ایم که «العقول لشدة وجودها و نوریتها و صفاتها بريئة عن الأجسام والأشباح والأعداد، وهي مع كثرتها ووفورها يوجد بوجود واحد جمعی لا مبائنة بین حقائقها إذ کلها مستغرقة في البحار الإلهية...»<sup>(۱)</sup>.

و نیز فرموده است: «العدد لا يعرض المفارق العقلي لا بالذات ولا بالعرض وهو عارض للنفوس واسطة الأبدان»<sup>(۲)</sup>.

و نیز در جواهر و اعراض اسفار بعد از نقل عبارت حکیم ثالث ملطی فرموده است: «کلام هذا الفيلسوف ممّا يستفاد منه أشياء شريفة: منها أن العالم العقلي بکله جوهر واحد نشأ من الواجب بجهة واحدة ومع وحدته فيه صور جميع الأشياء وهو المعبر عنه في لسان الفلسفة بالعنصر الأول، وفي لسان الشريعة بالقلم الأعلى...»<sup>(۳)</sup>.

و نیز در فصل ۳۵ طرف اول مرحله عاشر اسفار<sup>(۴)</sup>، درباره قدم نفوس که به افلاطون نسبت داده شده است فرمود: وأما الذي اشتهر من افلاطون من أن النفس قديمة فليس مراده من أن هذه الهويات المتعددة المشتركة في معنى نوعي محدود بحدّ خاص حیوانی أشخاصها قديمة كيف وهو يصادم للبرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الإبداع الخارج عن المواد والاستعدادات والانفعالات والأزمنة والحركات فمراده من قدم النفس قدم مُبدعها ومُنشئها الذي ستعود إليه بعد انقطاعها عن الدنيا فأشار أفلاطون إلى مثل هذا المعنى لا غير.

۱. اسفار - ط ۱ رحلی - ج ۱ - ۳۲۲

۲. جواهر و اعراض اسفار - ط ۱ رحلی - ص ۱۹

۳. ط ۱ - ص ۱۶۲

۴. ط ۱ - ص ۳۱۹

و مرادش از مبدع و منشی قدیم این هویتات، همان رب النوع باذن الله تعالی است که جمیع افراد مادی خود را بنحو انطواء و اندماج و بوحدة وجود جمعی شامل و حائز است.

و نیز در مجلد چهارم اسفار که در نفس است<sup>(۱)</sup> فرمود: «لو كان مراد افلاطون بقدم النفوس قدمها بما هي نفوس متكررة لزم منه محالات قويّة منها لزوم كثرة في افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولا مميزات عرضيّة وهو محال».

و همچنین در صفحه ۸۲ همین مجلد بدان تصریح فرموده است: «اقول: بقي الكلام في أنّ هذه النفوس المتعيّنة بهذه التعيّات الحادثة الجوهرية هل لها كينونة أخرى عقلية قبل وجود البدن كما أن لها عند استكمالها بالعقل بالفعل كينونة أخرى عقلية تخالف كينونة النفوس الإنسانية المتفكّة النوع أم ليس لها قبل البدن نحو من الوجود؟ فهذه مسئلة يحتاج تحقيقها إلى استيناف بحث على نمط آخر، وليس كلّ أحد ممّا يتّسع ذوقه لإدراك هذا المشرب بل يشمّر عنه أكثر الطبائع اشمزاز المزكوم لرائحة الورد».

و شیخ رئیس نیز در رساله نبوت گوید: «سمّيت الملائكة بأسامي مختلفة لأجل معاني مختلفة، والجملة واحدة غير متجزئة بذاتها إلاّ بالعرض من أجل تجزّي القابل».

در بحار از امام الموحّدين علی<sup>علیه السلام</sup> روایت شده است که: لمّا أراد الله أن ينشئ المخلوقات أقام الخلائق في صورة واحدة قبل خلق الأرض والسموات... الحديث<sup>(۲)</sup>.

وفي أول سورة الفاطر من التفسير الصافي للفيض - قدس سرّه - «قال أبو جعفر<sup>علیه السلام</sup>: إنّ الله عزّ وجلّ خلق اسرافيل وجبرائيل وميكائيل من تسبيحة واحدة وجعل لهم السمع والبصر وجودة العقل وسرعة الفهم»؛ وروی هذا الخبر الكرمانی - ره - في فصل الخطاب إلاّ أن فيه «من سبحة واحدة» مكان «من تسبيحة واحدة».

۱. ط ۱، رحلی، ص ۹۰.

۲. ص ۳۷ ج ۲ من المبین.



و عارف رومی در اوّل دفتر اوّل مثنوی گوید:

منبسط بودیم و یک گوهر همه      بی سر و بی پا بُدیم آنسر همه  
یک گهر بودیم همچون آفتاب      بی گره بودیم و صافی همچو آب  
چون بصورت آمد آن نور سره      شد عدد چون سایه‌های کنگره

در گفتار جناب شیخ رئیس که در آخر فصل قبل از رساله‌اش در نبوت نقل کرده‌ایم، دقت لازم است که در وجود ملائکه و کثرتشان چگونه تعبیر فرموده است؛ و شبیه این تعبیر را در کتب و رسائل دیگرش نیز دارد. و دیگر اسطوانه‌های علمی چون فارابی نیز قریب به همین بیان را در زبر علمی خود دارند، و اگر بخواهیم نقل کنیم بطول می‌انجامد؛ علاوه این که عمده در این امور عقلی حکم معصوم و قطعی برهان است که بحمدالله آشنا شده‌ایم و متّبع همان برهان است و پس از آن چندان حاجت به نقل اقوال نیست، و اگر در مسئله‌ای فرعی نقل آراء شود تا اجماعی تحصیل گردد وادی دیگر است.

غرض این که هر حکیم الهی و عارف ربّانی نشأه خلق را از اصلی حکیم می‌داند و موجودات را آیات آن اصل که در طول آنها قرار گرفته‌اند، و آیت که علامت و نشانه اصل است بحکم سنخیت بین علّت و معلول است.

شیخ در اول نمط هفتم اشارات در ترتیب وجود گوید: بنگر چگونه وجود از اشرف فالأشرف آغاز کرده است تا به هیولی انجام یافت، سپس از أخس فالأخس به اشرف فالأشرف بازگشت کرده است تا به نفس ناطقه و عقل مستفاد رسیده است: «تأمّل کیف ابتداء الوجود من الأشرف فالأشرف حتّى انتهى إلى الهیولی، ثمّ عاد من الأخس فالأخس إلى الأشرف فالأشرف حتّى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد؟!». ذکر و ترتیب برای این است که تفرقه در ایجاد باطل است چنان که حق جلّ و علی فرموده است: «يَذْبُرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرِجُ إِلَيْهِ»<sup>(۱)</sup>.



و شاید این ترتیب را به همان قاعده متین و شریف ممکن اشرف و أخس که پیشترک بطور اجمال عنوان کرده‌ایم بتوان ارجاع داد، تفصیل آن را در الهیات اسفار<sup>(۱)</sup>، و در حکمة الإشراف<sup>(۲)</sup> طلب باید کرد.

مشاء که قائل به مثل نیست همه حوادث مادی را به جوهر مفارق عقلی نسبت می‌دهد و آنرا بحسب وجودش جامع همه کمالات می‌داند. شیخ رئیس در تعلیقات (ص ۱۰۰) معلول اول را همان عقل فعال معرفی کرد؛ و تصریح کرده‌اند که جوهر مفارق نسبتش به همه حوادث مادی یکسان است، ناچار در وجود هر خصوصیتی مختصی باید تا به بود آن مختص علیت تمام گردد و آن خصوصیت وجود یابد؛ و چون مختص از جانب مفارق عقلی نمی‌تواند باشد که مادی نیست و جهات کثرت در آن متصور نیست تا وجود هر خصوصیتی مادی را به آن جهت عقل مفارق انتساب داد پس ناچار مختص از جانب ماده و مادی باید باشد تا حوادث به این مختص مادی با مشارکت عقل مفارق نسبت داده شود.

خلاصه این که همه إلهیون به براهین عدیده، نظام کیانی عالم را من جمیع الوجوه از عقل می‌دانند، و عالم عقل را وجود محض و نور محض و حیات محض و علم و قدرت محض و اصل همه خیرات و منشأ جمیع حقائق و قضای همه قدرها می‌دانند، و بر اثر افعال آباء علوی و انفعالات اُمّهات سفلی که همه در تحت فرمان عقل و تدبیر و تقدیر او هستند هر قابلی بکمال لایق خود می‌رسد، و هر مرکبی بصورتی که شایسته بقای او است صورت می‌گیرد، و به ألوانی که آمزجه مرکبات اقتضاء می‌کنند متلون می‌شوند ذلك تقدیر العزیز العلیم؛ و جواهر عقلیه را چنان می‌دانند که قائلین بمثل مثل را یعنی هر دو فرقه آنها را وجود واحد جمعی و قضائی

۱. ط ۱ رحلی - ج ۳ - ص ۱۶۴

۲. ط ۱ چاپ سنگی - ص ۳۶۷

و مدبر عوالم کثرات و حافظ و مستبقی آنها می‌دانند؛ و در ترتیب وجود نفوس را در طول عقول؛ در اثنولوجیا آمده است: *إِنَّ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا مِنَ الْعَقْلِ وَالْعَقْلُ هُوَ الْأَشْيَاءُ*.

وانگهی اینان را رسد که بقائلین مثل اعتراض کنند که اگر هر نوعی از انواع متأصله جسمیه را جوهر مجرد نوری قائم بنفس خود و حافظ و مدبر و رب افراد نوع خود و کلی سعی آنها است و نسبتش به آنها نسبت آب واحد به اولاد کثیر است، پس چرا بسیاری از انواع منقرض شدند که نام و نشانی از آنها نیست؛ و آن پدر گرامی با آن سلطنت و اقتدارش چرا بچگان خود را حفظ نکرده است؟!.

علاوه این که بر اثر ترکیبها و امتزاجها و پیوندها انواع بسیاری ممکن است بظهور برسند که از حد احصاء و اعداد خارج باشند چنان که مثلاً از فرس و حمار نوع قاطر صورت می‌یابد، و از پیوند درختها بهم انواع اشجار و اثمار گوناگون؛ تصویر ارباب انواع در این امور چگونه خواهد بود؟!.

و دیگر این که قائلان بمثل مثلاً جناب آخوند ملا صدرا - رضوان الله علیه - درباره مثل به دو امر در کلمات خود اعتناء و اهتمام خاصی دارد، و به آن دو امر مکرر در مکرر یادآوری می‌نماید: یکی این که آن صور نوریه معقوله قائم بذات خوداند، و دوم این که متعلق علوم کلیه عقلیه‌اند یعنی علم تعلق به آنها می‌گیرد: «وَالْأَظْهَرُ أَنَّ أَوْلَئِكَ الْأَكْبَرِ مِنَ الْحُكَمَاءِ وَالْأَعَاظِمِ مِنَ الْأَوْلِيَاءِ الْمُتَجَرِّدِينَ عَنْ غِشَاوَةِ الطَّبِيعَةِ الْوَاصِلِينَ إِلَى غَايَاتِ الْخَلِيقَةِ حَكَمُوا بِأَنَّ الصُّورَ الْمَعْقُولَةَ مِنَ الْأَشْيَاءِ مُجَرَّدَةٌ قَائِمَةٌ بِذَوَاتِهَا، وَإِيَّاهَا يَتَلَقَّى الْعُقَلَاءُ وَالْعُرَفَاءُ فِي مَعْقُولَاتِهِمْ وَمَعَارِفِهِمْ»<sup>(۱)</sup>. این مطلب را در چند جای فصل سوم منهج ثالث از مرحله اولی اسفار در وجود ذهنی، و در تعلیقاتش بر شفاء<sup>(۲)</sup> ذکر کرده است.

۱. فصل ۹ مرحله ۴ اسفار - ج ۲ - ص ۹۳ بتصحیح و تعلیقات ابن داعی

۲. ط ۱ ص ۱۳۰ و ص ۱۳۳



مرحوم فروغی در سیر حکمت در اروپا در بیان گفتار افلاطون که علم بر مثل تعلق می‌گیرد، یعنی آنچه علم بر آن تعلق می‌گیرد عالم معقولات است که اصل و باقی‌اند نه عالم محسوسات که ظواهر و عوارض‌اند نه حقائق و اصیل و باقی، مطلبی مفید دارد که:

«مبتدیان را متوجه می‌کنیم به اینکه لفظ علم بمعانی مختلف استعمال می‌شود: گاهی بمعنی دانستن است بطور مطلق (Savoir)، و وقتی بمعنی مجموعه‌ای از معلومات مرتبط به یکدیگر است که یک یا چند فن را تشکیل می‌دهد (science)، و زمانی بمعنی ادراک و حاصل شدن صور اشیاء در ذهن یا عقل (connaissance) و در اینجا مراد معنی اخیر است».

و شیخ رئیس در نقل قول قائلین بمثل در فصل دوم مقاله هفتم إلهیات شفاء<sup>(۱)</sup> گوید: «فسموا الوجود المفارق وجوداً مثالياً وجعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة وإياها يتلقى العقل إذ كان المعقول شيئاً لا يفسد وكل محسوس من هذه فاسد، وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه وإياها تتناول...».

منکرین مثل، عقل مفارق را مخرج نفس از نقص بکمال می‌دانند که بقدر استعداد و صفای نفس، علم از عالم عقل بر آنها فائز می‌شود؛ البته با این تفاوت که اینان - اعنی منکرین مثل - علم را مطلقاً بانتزاع می‌دانند که نفس صور اشیاء را از عوارض هیولانیه تجرید و تقشیر می‌کند؛ ولی آخوند مولی صدرا قائل بتفصیل است که می‌گوید صور علمیه جزئییه از محسوسات و متخیلات که وجودات مثالی‌اند بانشاء نفس در مثال اصغر است که خیال متصل بنفس است نه خیال اعظم منفصل، یعنی این صور قائم بنفس‌اند بنحو قیام صدوری که قیام فعل بفاعل است «إن النفس الانسانية إلى مدركاتها الحسية الخيالية أشبه بالفاعل المخترع منها بالقابل المتصف»<sup>(۲)</sup>؛

۱. ص ۳۱۹ بتصحيح و تعليقات راقم

۲. أول مشهد رابع مفتاح ثالث مفاتيح الغيب - ط ۱ - ص ۵۲۴



بل الحق الحقیق بالتصدیق فی هذا المقام حسب ما ألهمنی الله تعالی به أن هذه الصورة المقدریة لنا (یعنی بها الصور الخیالیة آنما هی موجوده بایجاد النفس لها لقبول النفس إیّاها و لیست هی قائمة بالنفس قیام الأعراض والصور لموضوعاتها وموادّها، بل قیام الأشياء الموجودة بمقیمها وفاعلها؛ وذلك سرّ الهی فی النفس حیث أبدعها الله تعالی مثلاً له تعالی ذاتاً وصفةً وأفعالاً، الخ<sup>(۱)</sup>؛ ولی صور علمیه کلّیه، عقول کلّیه است که نفس بوجودات خارجیه عقلیه آنها می رسد و نائل می شود؛ و چون این عقول مفارقه بحسب وجود اقوای از نفس اند نمی شود آنها را مثل صور علمیه جزئیّه از منشئات نفس دانست تا نسبت به نفس قیام صدوری داشته باشند بلکه نفس نسبت به آنها مظهر است چنانکه در اوّل مصدر؛ و این صور علمیه کلّیه همان مُثُل اند که عقول مفارقه قائم بذات خود و ارباب انواع اند.

غرض این است که منکرین مثل را رسد که به قائلین مثل بگویند ما که علم را بانتزاع و تجرید و تقشیر می دانیم؛ و شما که به مصدر بودن نفس در علوم جزئیّه حسّیه و خیالیّه بلکه اشبه بفاعل مخترع از قابل متّصف بودن، و مظهر بودن آن در علم بصور کلّیه معقوله می دانید، هر دو متّفقیم که نفس از خروج نقص بکمال مُخرَج می خواهد، و آن مُخرَج بدون هیچ شک و تردید مُفارق علمی است که وعاء علم بلکه بحسب وجود عین علم است و نسبتش با همه یکسان و باستعداد نفوس مستعدّه فیض می بخشد زیرا ماده و مادیات مطلقاً ظرف علم نمی توانند باشند تا چه رسد که معلّم مکمل بوده باشند؛ و استاد و کتاب و فکر و مطالعه و بحث و درس و ریاضت همه معدّاتند، پس مفیض فقط مفارق عقلی است و هر چه نفس اشتداد وجودی پیدا می کند با آن اصل مخزن سنخیت بیشتر تحصیل می کند و آثار وجودیش شدیدتر و قوی تر می شود؛ و آن مفارق را به این عنوان که مُخرَج و مکمل است

جبرئیل و روح القدس و به اسامی دیگر می‌نامند چنانکه به آثار وجودی و فیض بخشیه‌های دیگرش بنامهای دیگر. بنابراین از راه معرفت بصور کلیه عقلیه چه حاجت باستظهار مثل و تکلف و تجشم در اثبات آن است، و با عدم به این اعتقاد چه زیان و نقیصه علمی داریم، و با بود آن چه مشکلی حل شده است، و چه نقصی برطرف گردیده است؟! فتدبر.

و نیز اگر بفرض منکرین مثل، علم را از محسوس گرفته تا معقول بانتزاع و تجرید از محسوسات بدانند، بلکه چون صدر المتألهین بتفصیل مذکور قائل شوند - یعنی بگویند نفس انسانی بقیاس بمدركات حسی و خیالی شبه بفاعل مخترع از قابل متصف بدانها است، و در ادراکاتش معقولات کلیه را بمشاهده او ذوات مجرد و صور مفارقه را است، باز می‌توانند بگویند که نیازی به اثبات مثل نیست؛ و بر فرض اثبات، قائلین به مثل همان معانی و حقایقی را که یک وجود جمعی کلی سعی دارند که اتم و اوحده از اجتماع انوار چندین چراغ متعدد در صحن یک خانه است که خود چراغها متکثر و انوارشان بظاهر یکی می‌نماید، اراده می‌کنند که ما هم پس اختلافی لفظی خواهد بود؛ بخصوص که شیخ رئیس و ملا صدرا هم تصریح کرده‌اند که عقول با همه کثرت نوریشان وجود واحد جمعی دارند.

و نیز کثرت ملائکه که بقول شیخ رئیس در رساله نبوت جمله واحده‌اند و از جهت قوایل و اختلاف آنها تکثر در آنها راه می‌یابد «سَمِيتِ الْمَلَائِكَةَ بِأَسَامِي مُخْتَلِفَةٍ لِأَجْلِ مَعَانِي مُخْتَلِفَةٍ، وَالْجُمْلَةُ وَاحِدَةٌ غَيْرُ مُتَجَزِّئَةٍ بِذَاتِهَا إِلَّا بِالْعَرَضِ مِنْ أَجْلِ تَجَزِّي الْقَابِلِ»؛ این مبنی با نظریه منکرین و قائلین مثل سازگار است که موجود مفارق نسبت آن با همه قوایل یکسان باشد، و بحسب اختلاف استعداد قوایل تأثیرات و تدبیرات گوناگون در آنها داشته باشد و نسبت به هر محلی نفس آن بوده باشد، و باین لحاظ به نامهای قوی و مدبرات و اسامی دیگری شبیه و قریب باینها نامیده شود؛ و این قوی در ظرف ادراک بصوری و اشباحی درآیند که همین قوای موجود در موطن



خارج بنام ملائکه بوده باشند و هرملکی بکاری، قوله سبحانه: ﴿وَلَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾؛ و بصورت‌های گوناگون درآمدن آنها مانند بصورت‌های گوناگون درآمدن معانی عقلیه در موطن قوه خیال در خواب و بیداری بوده باشد؛ و سرّ این صورت‌گیری و سنخیت و جنسیت بین معنی و صور خیالی برای اوحدی از مردم معلوم بوده باشد و بر اکثری مستور؛ بنابراین در نتیجه هر دو فریق به یک حقیقت منتهی می‌شوند و به یک قول متفق که در نتیجه نیازی به اثبات مثل نبوده باشد فتدبر جدّاً و جیداً.

تبصره: روایاتی که درباره ملائکه‌ای آمده است که برای انواعی استرزاق می‌کنند یکی بشکل انسان، و دیگری بشکل ثور، و دیگری بشکل دیک، و دیگری بشکل اسد؛ و یا روایات بسیاری که بعنوان ملائکه موکل بحر و بر و غیرهما آمده است، و یا آیاتی که بعنوان مدبرات و حافظین و غیرهما آمده است همه از این قبیل بوده باشند که حقائق خارجی و در حقیقت قوی‌اند، مرتبه نازل عقول‌اند که متعلق بعوالم جسم و جسمانیات می‌باشند و آنها را به این لحاظ نفوس می‌نامند، یعنی بلحاظ تعلق تدبیری نفوس‌اند که در طول عقل مفارق بسیط قرار گرفته‌اند، چنان که مرتبه نازله روح انسانی نفس است که متعلق به بدن و مدبر آنست، بلکه خود بدن با حفظ عنوان بدن مرتبه نازله روح و نفس است که در حقیقت صورت واقعی بدن و حافظ وحدت و هویت شخصیه او همان روح است؛ و بدن مصنوع نفس و نفس مرتبه نازله روح و روح شعاعی از اشعه عقل مفارق است که نفس در حدوث قوه‌ای جسمانی، و بر اثر قابلیتش و حسن تدبیر مرتبش در بقاء روحانی می‌گردد، و همه اعضا و قوی که فروع یک شجره هویت انسانند بلحاظ مظاهر و مجاری بروز و ظهور و یا صدور آثار و افعالش متکثر می‌شود، و پیکر هستی مطلقاً همینسان است، عارف جامی در این باره گوید:

|                               |                               |
|-------------------------------|-------------------------------|
| حق جان جهانست و جهان جمله بدن | اصناف ملائکه قوای این تن      |
| افلاک و عناصر و موالید اعضاء  | توحید همین است و دگرها همه فن |



اطلاق جان بر حق تعالی، و اطلاق بدن بر جهان نه از این روی است که جان به بدن مستکمل است، بلکه از آن روی است که بدن قائم به جان است و جان قیّم و قیوم بر آن، میرفندرسکی در همان قصیده معروف یاد شده گوید:

جان عالم گویمش گر ربط جان دانی به تن

در دل هر ذره هم پنهان و هم پیداستی  
و صدر المتألهین در فصل نهم مرحله چهارم اسفار<sup>(۱)</sup>، اقوالی چند از اثولوجیا نقل می‌کند که همه آنها قابل حمل و تطبیق بر این معنی است. و بزرگانی چون معلم ثانی ابونصر فارابی و شیخ رئیس و ملا جلال دوانی و میرداماد که مثل را به معنی مطابقی و مفهوم تحت اللفظی آن ندانسته‌اند گویا از همین جهت است که بظاهر موهّم تعدّد ارباب مجرّده است و آن با قوانین و موازین حکمت متعالیه وفق نمی‌دهد، علاوه این که برخی از اعتراضات دیگر هم دارند که شاید بازگو کنیم. و فارابی و شیخ و دوانی اثولوجیا را دیده بودند و مطالب آن را منافی و مغایر با قواعد حکمی نیافتند و حمل بر مثل بمعنی ظاهر نکرده‌اند.

فارابی در رساله جمع بین رأیین در بحث مثل گوید: وقد نجد أن أرسطو في كتابه في الربوبية المعروفة بأثولوجيا يثبت الصور الروحانية ويصرّح بأنها موجودة في عالم الربوبية<sup>(۲)</sup> و سپس فارابی در مقام بیان مثل و جمع میان رأی افلاطون و رأی ارسطو برآمده است که مثل را به صور علمیه قائم بذات حق تعالی که باقی‌اند و تغییر و تبدیل در آنها راه نمی‌یابد تفسیر کرده است و عبارتش این است:

«لَمَّا كَانَ اللَّهُ تَعَالَى حَيًّا مَرِيداً لِهَذَا الْعَالَمِ بِجَمِيعِ مَا فِيهِ فَوَاجِبٌ أَنْ يَكُونَ عِنْدَهُ صُورٌ مَا يَرِيدُ إِيجَادَهُ فِي ذَاتِهِ جَلَّ اللَّهُ عَنِ الْإِشْتِبَاهِ أَيْضاً فَإِنَّ ذَاتَهُ لَمَّا كَانَتْ بَاقِيَةً لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ

۱. ج ۲ - ص ۵۸، إلى ص ۱۱۱ بتصحيح و تعليقات این خدوم علم

۲. ط ۱ - چاپ سنگی - ص ۶۷

التبدّل والتغيّر فما هو في حيّزه أيضاً كذلك باق غير دائر ولا يتغيّر؛ ولو لم يكن للموجودات صور و آثار في ذات الموجد أعني المريد فما الذي كان يوجدّه؟ وعلى أيّ مثال ينحو بما يفعله ويبدعه؟ أما علمت أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحيّ المريد لزمه القول بأنّ ما يوجدّه أنما يوجدّه جزافاً وتبخيّثاً وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته؛ وهذا من أشنع الشناعات، فعلى هذا المعنى ينبغي أن يعرف ويتصور أقاويل أولئك الحكماء فيما أثبتوه من الصور الإلهية، لا على أنها أشباح قائمة في أماكن آخر خارجة عن هذا العالم فإنّها متى تصوّرت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلّها كأمثال هذا العالم...».

یعنی چون حق تعالی حتی و مرید این عالم با جمیع آنچه در اوست می باشد، باید صور آنچه را که اراده ایجاد آن کرده است در نزد او و در ذات وی باشند - خداوند برتر از آنست که اشتباه به او روی آورد -، و نیز چون ذاتش باقی است و تبدّل و تغیر بر وی روا نیست پس آنچه که در حیّز او هست نیز همچنین باقی غیر دائر است و تغییر نمی یابد، و اگر صور و آثار موجودات در ذات موجد حتی مرید موجود نباشد پس چه کسی عالم را آفرید؟! و بر چه مثالی فعل و ابداع می کند؟ آیا ندانستی که هر کس این معنی را از فاعل حتی مرید نفی کند بر او لازم آید که ایجاد موجد را بگزاف و بخت و بدون قصد و غرض مقصودی که از اراده برانگیخته شد قائل شود و این از أشنع شناعات است. پس باید صور الهیه را (یعنی مثل را) که حکماء اثبات کرده اند بر همین معنی که گفته ایم حمل کنیم، نه این که آنها اشباحی قائم در أماكن دیگر خارج از این عالم هستند زیرا اگر تصوّر رود که اشباحی اینچنین اند قول به عوالم غیر متناهی که امثال این عالم اند لازم آید.

جناب آخوند مولی صدرا در شواهد ربوبیّة گوید که فارابی در مقاله خویش بنام «الجمع بین الرأیین» کلام افلاطون را در مثل بدین وجه تأویل کرده است که مراد افلاطون از مثل، صور علمیه قائم بذات حق تعالی بعلم حصولی است زیرا که آن



صور باقی غیر دایره و غیر متغیر است اگرچه اشخاص زمانی و مکانی تغیر یابد و زوال پذیرد (ذکر المعلم الثانی ابونصر الفارابی فی مقاله المسماة بالجمع بین الرأیین أن مراده من المثل هو الصوّر العلمیة القائمة بذاته تعالی علماً حصولیاً لأنها باقیة غیر دایره ولا متغیر وإن تغیرت وزالت الأشخاص الزمانیة والمکانیة)<sup>(۱)</sup>.

عبارات فارابی را در رساله مذکور ملاحظه فرمودید؛ سخن از علم حصولی بودن صور علمیه در ذات حق تعالی نبود، و شاید آخوند از قرائن گفته‌های فارابی در رسائل دیگرش چنان استفاده کرده باشد. و در السنه نیز سائر است که مشاء علم حق تعالی را به خلق، ارتسامی می‌دانند که همان علم حصولی است چنان که مرحوم متأله سبزواری در حکمت منظومه و أسرار الحکم صریحاً نقل کرده است، و در أسرار الحکم<sup>(۲)</sup> فرمود: فصل، در علم ذات اقدس است بما سوی و در آن اقوالی است: یکی قول بعلم حصولی و صوریست که مشاءون حکماء بسوی آن رفته‌اند و مذهب شیخین ابی نصر و رئیس حکمای اسلام ابی علی بن سینا است الخ.

و جناب شیخ رئیس در نمط هفتم اشارات از فصل سیزدهم تا خود فصل بیست و دوم آن در علم باری بجمیع ما سواش بحث کرده است؛ و جناب خواجه طوسی در شرح اشارات نیز از گفته‌های شیخ علم حصولی استفاده کرده است، منتهی علم حصولی فعلی نه انفعالی، چنانکه در شرح فصل سیزدهم و هفدهم نمط مذکور باین مطلب تصریح فرموده است. و در شرح فصل هفدهم صریحاً اعتراض بر شیخ کرده است؛ و خودش در علم باری بما سوی تقریری دیگر دارد.

و نیز جناب شیخ در فصل ششم مقاله هشتم إلهیات شفاء<sup>(۳)</sup>، و در إلهیات

۱. ط ۱ - چاپ سنگی ص ۱۰۸

۲. ص ۶۷ بتصحیح و تعلیقات استاد علامه شعرانی قدس سره

۳. ط ۱ رحلی - ج ۲ - ص ۵۸۹



نجات<sup>(۱)</sup> مانند عقیده‌اش در اشارات، علم باری تعالی را بأشیاء کلیه و جزئیه اُعنی جمیع ماسواه بعلم حصولی فعلی می‌داند که عالم بجزئیات بر وجه کلی است؛ و جناب شیخ رئیس در اغلب مطالب حکمی ناظر به معلم ثانی ابونصر فارابی و آرای او است.

مرحوم فاضل ابوالمعالی محمد صالح خلخالی در اوائل شرح قصیده میرفندرسکی (ص ۶) در بیان علم حصولی فعلی که مشاء در علم باری تعالی بما سوی قائل‌اند، مطلبی فرموده است، و آن این که:

«بدان جعل مجرّد از راه تعقل است پس مبدء اول تعالی به درک ذاتی ادراک ذات خود کرد بنحوی که از او صادر می‌شود اشیاء، بمحض درک ذات خود مدرکی از ذات خود او ظهور کرد چه ذات با ادراک غیر ذات است بدون ادراک، پس مدرک غیر مدرک بفتح راء است، این را علم حصولی بمعنی ظهور می‌گویند نه علم حصولی بمعنی ارتسامی تا بحث‌هایی که خواجه نصیر - رحمه الله - در شرح اشارات بر بوعلی کرده است وارد آید، پس مدرک الله تعالی صورت علمی جمیع اشیاء است چه ذات را چنین درک کرده است که ذاتی است از او صادر تواند شد اشیاء بترتیبی که موجود است و إلا لازم می‌آید که ذات را بتمامه و کماله درک نکرده بود پس ناقص در علم خواهد بود، و همین صورت علم بسیط است، و همین صورت علمی مرتبه عقل کل است، پس حقیقت عقلی هم موضوع فعل الله تعالی است، و هم موضوع علم او، لهذا حکماء علم الله را فعلی می‌گویند، پس علمش عین فعل او است، و مجعول ثانی مرتبه نفس کل است...».

علامه شیخ بهائی در اواخر دفتر چهارم کشکول<sup>(۲)</sup> آورده است که: «قال الشيخ

۱. ط ۱ - ص ۲۴۷، فصل فی أنّ واجب الوجود کیف یعقل الأشياء

۲. ط نجم الدوله - ص ۴۶۲

الرئيس ابوعلی فی رسالته التي وضعها لتحقيق علم الباري جلّ و عزّ: العلم أنما هو حصول الصورة المعلومة وهي مثال مطابق للأمر الخارجي، وصور المعلومات حاصله له قبل وجودها ولا يجوز أن تكون تلك الصورة حاصله عنده في موضع آخر فإنه يستلزم الدور والتسلسل، وأن لا يكون علماً له؛ وليست صوراً معلقة أفلاطونية لأننا أبطلنا ذلك؛ ولا من الموجودات الخارجية إذ العلم لا يكون إلا صورة، فلم يبق من الاحتمالات إلا أن يكون في صقع من الربوبية. وأنت إن لم تدرك كيفية هذا فلا بأس لأن خطر العالم اضيق من ذلك، وليس إلى هذا المطلب العالي مطمح وسيما في دار الغرور فلا تلتمس من نفسك شيئاً عجزت الملائكة المقربون والأنبياء والأولياء العارفون عن الوصول إليه إلا من فضله الله تفضيلاً؛ فإن أردت لمعة من ذلك فجاهد نفسك وتفكر في خلواتك وفرغ زوايا قلبك ليحدث لك حادث تطمئن به» انتهى كلام الشيخ قدس سره.

ترجمه: شیخ رئیس در رساله‌ای که در تحقیق علم باری وضع کرده است گفت: همانا که علم حصول صورت معلومه است و آن مثال مطابق امر خارجی است، و صور معلومات قبل از وجودشان برای باری حاصل است، و جائز نیست که آن صور در نزد او در موضوعی دیگر حاصل بوده باشد زیرا که مستلزم دور و تسلسل است، و لازم آید که علم برای او - یعنی برای حق تعالی شأنه - نبوده باشد؛ و آن صور معلومات صور معلقه افلاطونیه نیست زیرا که ما آن را ابطال کرده‌ایم، و موجودات خارجه نیست زیرا که علم نیست مگر صورت، پس از احتمالات باقی نمانده است مگر این که در صقع ربوبیه باشد. و تو اگر کیفیت این را ادراک نکنی باکی نیست زیرا که خطر علم اضیق از آنست، و باین مطلب عالی مطمحی نیست و بخصوص در دار غرور، پس التماس نکن از خودت چیزی را که ملائکه مقرب و انبیاء و اولیای عارف از وصول بآن عاجز شدند مگر کسانی را که خداوند برتری داد برتری دادنی؛ پس اگر لمعه‌ای از آن را اراده کرده‌ای با نفس جهاد کن و در خلوت خود تفکر بنما و زوایای

قلب خود را فارغ گردان تا امری حادث شود که بدان آرام گیری. پایان کلام شیخ رئیس قدس سره.

بحث علم را رساله‌ای جداگانه باید - و بحمدالله سبحانه این داعی را رساله‌ای جداگانه در علم است - و چون فارابی مثل را بصور علمیه تأویل کرده است ایجاب کرده است که در این باره اشارتی کرده باشیم. این حرفها را بحث و فحص دقیق و تحقیق و تدقیق عمیق می‌باید تا معلوم شود که این مشایخ عظام از علم باری بما سوايش چه چیز اراده کرده‌اند و اسناد علم حصولی بدانها از چه رو است، و بفرض صحت آن با دیگر احکام عقلی که در صحف علمیه آورده‌اند و به خصوص با توحید صمدی که توحید حقیقی است چگونه جمع می‌شود؟! اگرچه اشارات فوق برای اهل کار بسیار موجب مزید بصیرت و راهنمای بحقیقت است.

از نقل رساله علم شیخ که از کشکول نقل کرده‌ایم مدرکی بدست آمد، و آن این که جناب شیخ رئیس مثل را صور معلقه دانست، و حال این که مرحوم آخوند ملا صدرا در فصل نهم از مرحله چهارم اسفار تصریح کرده است که افلاطون علاوه بر مثل به صور معلقه نیز قائل است پس چگونه می‌توان مثل را صور معلقه دانست؟! «إِنَّ هَؤُلَاءِ الْعِظَمَاءَ الْقَائِلِينَ بِالْمَثَلِ وَالْأَشْبَاحِ الْمَعْلُوقَةِ قَائِلُونَ أَيْضاً بِالْمَثَلِ الْأَفَلَاطُونِيَّةِ»<sup>(۱)</sup>. شیخ رئیس مثل را به تمثالهای ذهنی و صور کلی عقلی یعنی به ماهیت مجرد از لواحق که قابل صدق بر متقابلات مادی است تأویل برده است.

این تأویل جناب شیخ بسیار بعید می‌نماید زیرا آنچه که در تعریف مثل گفته‌اند این است که افلاطون قائل است که هر نوع را فردی نوری مجرد از ماده و عوارض ماده در خارج است که آن فرد خارجی مجرد، مرتبی افراد نوع خود است، و کلی بمعنی وسیع بحسب وجود است که با همه افراد تعلق تدبیری اِکمالی دارد و در

۱. اسفار - ط ۱ رحلی - ج ۱ - ص ۱۲۲ و ج ۲ - ص ۷۲ بتصحیح و تعلیقات این داعی



طول هم قرار گرفته‌اند چنان که خود شیخ در شفاء نقل کرده است؛ و این که شیخ می‌فرماید همان معانی منتزع از افراد است که در مرتبه عالی تجرید و انتزاع در وعاء ذهن متقرر است چنان که وی علم را مطلقاً بانتزاع از محسوسات و سپس بتجرید و تقشیر نفس مر آن صور منتزعه را می‌داند که از آخرین تجرید مفهوم و معنی کلی که صورت عقلی است حاصل می‌شود؛ و تفاوت بین گفتار شیخ و افلاطون بقدر تفاوت بین مفهوم و وجود، و ذهن و خارج، و منشأ نفس و منشی نفس است. و اگر شیخ بکلی قول افلاطون را در مثل نامقبول می‌دانست بهتر از این تأویل بود، و تأویلاتی که قوم در مثل کرده‌اند اوهن از همه این قول است، چنانکه اسد و اتقن از همه قول فارابی.

مولی صدرا در شواهد ربوبیه<sup>(۱)</sup> در جواب جناب شیخ رئیس و رد تأویل مذکور گوید:

«جلالة قدر افلاطن أعظم من أن يشبهه عليه هذه الاعتبار العقلية، كيف والكلي الطبيعي على ما هو التحقيق غير موجود لا في الخارج ولا في العقل إلا بالعرض بمعنى أن الموجود هو الوجود لأنه أمر متشخص في ذاته دون الماهية. والفرق بين الماهية المطلقة والماهية المجردة أن الأولى توجد في الخارج بالعرض بخلاف الثانية فإنها لا توجد أصلاً لا بالذات ولا بالعرض في الخارج وإنما يوجد في العقل».

و این رد بر شیخ را بتفصیل در اول فصل نهم مرحله چهارم اسفار آورده است: ولا شك أن افلاطون الذي أحد تلاميذه المعلم الأول...<sup>(۲)</sup> یعنی ماهیت مطلقه که قابل صدق بر متقابلات مادی است همان کلی طبیعی است، و چون وجود اصل در تحقق و تشخص است کلی طبیعی یعنی ماهیت مطلقه چه در خارج و چه در ذهن

۱. ط ۱ چاپ سنگی - ص ۱۰۹

۲. ج ۲ - ص ۶۲ بتصحیح و تعلیقات ابن داعی

مجموع بالعرض است ولکن در خارج بالعرض تحقق دارد، بخلاف ماهیت مجرّد از لواحق که ظرف تحقق او فقط در ذهن یعنی در عقل است و محال است که در خارج ذهن بالذات یا بالعرض تحقق یابد؛ و افلاطونی که ارسطو شاگرد اوست جلالت قدرش برتر از آنست که این اعتبارات عقلیه بر او پوشیده باشد و از مثل که آنچنان تعریف فرمود اینگونه امور را خواسته باشد، و تفرقه بین امور و تمیز بین معانی آنها بر متوسطین پوشیده نیست تا چه رسد بر این بزرگان؛ یعنی افلاطون در تعریف مثل تجرید بحسب وجود را خواسته است که موجود مجرّد نورانی متشخص خارجی است، و این ماهیت مجرّده‌ای را که شیخ در تأویل مثل گفت که صورت کلی عقلی است مجرّد بحسب عقل است و محال است در خارج موجود باشد، آیا مثل افلاطونی فرق میان دو نحو مجرّد بحسب وجود و بحسب ذهن را نمی‌گذارد؟!.

خلاصه سخن این است که مراد افلاطون از مثل موجود اصیل مجرّد متحقق بالذات در خارج است، و این که شیخ گفت صور کلی عقلی است که از وعاء ذهن تجاوز نمی‌کند زیرا که صورت کلیه عقلیه ماهیت مجرّده از لواحق است که موطن تقرّر او فقط ذهن است.

و به عبارت دیگر اگر مراد از صورت کلی ماهیت مطلقه باشد، این کلی طبیعی است که در خارج اگر چه تقرّر می‌یابد ولی تقرّر او در خارج بالعرض است نه بالذات زیرا وجود است که در خارج بالذات متحقق است و ماهیت بتبع او و بالعرض، پس با حرف افلاطون که مثل را موجود بالذات مجرّد در خارج می‌داند سازگار نیست؛ و اگر مراد ماهیت مجرّده از لواحق است این معنی می‌تواند هم کلی منطقی باشد و هم کلی عقلی، و این هر دو کلی وعاء تحقیقشان ذهن است نه خارج پس با حرف افلاطون بکلی مباین است.

توضیح آن اینکه لفظ کلی در اصطلاح منطق و فلسفه با اشتراک لفظی بر چندین معنی اطلاق می‌شود، به این بیان:



هر مفهوم که فرض صدق آن بر کثیرین ممتنع باشد چون مفهوم زید جزئی است، و اگر نباشد چون مفهوم انسان کلی است، کلی باین معنی را کلی منطقی گویند.

و طبایع اشیاء را که آنها را ماهیت مطلقه می‌گویند از این رو که لا بشرطاند و بر متقابلات مادی خارجی صادق می‌آید که «اللا بشرط یجتمع مع الف شرط» چون طبیعت انسان که در افراد انسان خارج نیز متحقق است، و طبیعت حجر که در اشخاص حجر خارج موجود است، و همچنین طبایع آب و خاک و آتش و بیاض و سواد و غیرها که در افراد خارجی خودشان موجودند آن را کلی طبیعی خوانند. و این کلی طبیعی همان ماهیت مطلقه است که چه در ذهن و چه در خارج موجود بالعرض است زیرا که وجود بالذات اصل در جعل و تحقق است، و ماهیات بتبع آن و بالعرض موجودند.

و کلی طبیعی موصوف بکلی منطقی را چون انسان کلی، کلی عقلی گویند. و عاء تحقق کلی منطقی و کلی عقلی فقط صنع ذهن است، اما کلی طبیعی در خارج از ذهن نیز تقرر می‌یابد منتهی بالعرض.

و یکی دیگر از معانی کلی که در حکمت متعالیه و صحف عرفانیه متداول است کلی بمعنی إحاطة شمولی و سعة وجودی است؛ مثلاً صادر نخستین وجودی کلی است، و علت نسبت بمعلول خود وجود کلی دارد یعنی سعه وجودی و احاطه شمولی دارد که آن سعه و احاطه را وجود معلول ندارد، و کلی باین معنی از جرگه مفاهیم دور است و در ذهن نمی‌آید و عالم تحقق آن فقط متن خارج است؛ افلاطون رب النوع را کلی باین معنی می‌داند یعنی از مثل موجوداتی را که سعه وجودی و احاطه شمولی نسبت بسائر افراد مادی خود دارند که مربی آنهایند اراده کرده است؛ و کلی بمعنی اخیر یکی از معانی صورت است که هر موجود بالفعل را صورت گویند، و باین معنی جواهر مفارقه و عقول قادسه را صورت گویند که موجوداتی کلی بمعنی وسیع



و محیط‌اند؛ میرفندرسکی در همان قصیده معروف فرماید:

صورت عقلی که بی پایان و جاویدان بود

با همه و بی همه مجموعه و یکتاستی

تبصره: این تبصره در دو امر است: یکی این که صدرالمتألهین کلی بمعنی اخیر را که رب النوع بدان معنی است نیز بکلی طبیعی تعبیر کرده است جز این که عبارت طبیعت کلیه، چنان که در اواخر فصل دوم فن ششم جواهر و اعراض اسفار<sup>(۱)</sup> فرماید: «حکمة مشرقية: اعلم أن الطبيعة قد تكون جزئية وقد توجد كلية، والأولى هي الطبيعة الخاصة بشخص شخص؛ والثانية هي التي توجد مفارقة الهوية عن المواد الجزئية نسبتها إلى هذه الشخصيات نسبة الفاعل إلى فعله ونسبة الأصل إلى فروعه...».

و همچنین در فصل دوم فن پنجم جواهر و اعراض اسفار<sup>(۲)</sup> گوید: «إن لكل طبيعة حسیة فلكية او عنصرية طبيعة أخرى في العالم الإلهی هي المثل الإلهية...» و همچنین در موارد دیگر اسفار.

و امر دیگر تبصره این که جزئی در اصطلاح منطقیین آن بود که مفهومی فرض صدق آن بر کثیرین ممتنع باشد، و لکن در حکمت متعالیه عنوان و تحقیق شده است که هر مفهوم در ذهن کلی است ولو این که هزاران قید و شرط بر او بندد که باز کلی است و قابل انطباق بر کثیرین در خارج؛ جز این که یک وقت ممکن است که در خارج آن را جز یک فرد تحقق نیافته باشد نه این که آن مفهوم قابل صدق بر کثیرین نباشد زیرا ممکن است که مانند آن یک فرد افراد دیگری برایش بوده باشد؛ پس جزئی حقیقی که منطقی می‌گوید باین لحاظ است که آن را در خارج جز یک

۱. ط ۱ رحلی - ج ۲ ص ۱۸۱

۲. ط ۱ - ج ۲ ص ۱۶۱

فرد متحقق نیست نه این که آن مفهوم جزئی قابل حمل بر کثیرین امثال آن فرد متحقق نباشد. این نکته علیا را جناب شیخ رئیس در اواخر فصل ششم مقاله هشتم الهیات شفاء در بیان کیفیت علم واجب تعالی به اشیاء آورده است چنانکه مثال به کسوف واحد مشخص را ذکر کرده است بعد از آن فرمود:

«لكنك علمته كلياً لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها تكون حالة تلك الحال لكنك تعلم لحجة ما أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحداً بعينه وهذا لا يدفع الكلية...»

و نیز جناب مولی صدر در اواخر فصل بیست و سوم طرف اول مرحله دهم اسفار<sup>(۱)</sup> متعرض همین نکته شده است چنان که فرمود: «العلم الانطباعي الشخصي الذهني وان تخصص الف تخصص لا يفيد الشخصية ولا يجعل المعلوم بحيث يمتنع تصوّره عن الإشتراك بين الكثرة» پایان تبصره.

ملا جلال دوانی مثل را بأشباح مثالی مقداری که نظیر صور انواع متأصله این نشأه‌اند و تجرد برزخی دارند تاویل برده است که در پیش آن را بتفصیل نقل و رد کرده‌ایم؛ و از ردی که بگفتار دوانی عنوان کرده‌ایم نیز دانسته می‌شود که گفتار جناب شیخ رئیس چنانکه از کشکول شیخ بهائی نقل کرده‌ایم که مثل را به صور معلقه افلاطونیه تعبیر کرد و تاویل برد درست نیست.

تاویل دیگر در بیان مثل: جناب ملا صدر در مفتاح فصل نهم مرحله چهارم اسفار<sup>(۲)</sup> گوید (نقل بترجمه): بعضی از متأخرین - یعنی علامه خفری - مثل را باین وجه بیان و تاویل کرده است که در عالم حس محسوسی مثل انسان با مواد و عوارض مخصوصه‌اش هست که انسان طبیعی است؛ و شک نیست که انسان با قطع

۱. ط ۱ رحلی. ج ۱ - ص ۳۰۳

۲. ط ۱ رحلی. ج ۱ - ص ۱۲۱ و ج ۲ - ص ۶۴ بتصحیح و تعلیقات این داعی

نظر از اعراض زائده بر ذات انسانیت از قبیل وحدت و کثرت و غیر اینها ملحوظ و منظور می‌گردد، این امر ملحوظ کذائی معنائی است که قابل حمل بر کثیرین یعنی بر افراد انسان مادی چون زید و عمرو، و بر انسان مجرّد از عوارض خارجیّه که متشخص بتشخصات عقلیه است می‌باشد؛ لذا هنگامی که عقل، انسان را بر زید و عمرو حمل می‌کند ملتفت به معنی انسان مجرّد از عوارض غریبه حتّی مجرّد از قید تجرّد و اطلاق می‌گردد؛ و این معنی لامحاله یا در خارج و یا در عقل وجود دارد، و بنابر اوّل که در خارج وجود داشته باشد لازم آید که مشخص او عارض خارجی مؤخر از ماهیت (یعنی این معنی انسان که گفته شد) در وجود بوده باشد (پس ممکن نیست که در خارج وجود داشته باشد) پس متعین شد که قسم دوم است یعنی آن معنی موجود در عقل و متشخص بتشخص عقلی است بطوریکه بدون التفات بتشخص ممکن است به خود او التفات شود، و این معنی موجود در عقل جوهر است چونکه بر جواهر خارجی بحمل اتحادی حمل می‌شود، پس باین بیان وجود جواهر عقلیه در عقول (یعنی در عقول ما) ثابت می‌شود، و این جواهر عقلیه ماهیات موجودات خارجیه‌اند، و این بعینه مذهب افلاطون است. این بعض - اعنی علامه خفّری - پس از بیان مذکور در تأویل مثل می‌گوید:

اگر گویی مشهور این است که افلاطون جواهر عقلیه در اعیان را (نه در اذهان را) ثابت کرده است که آنها ماهیات کلیه (حقایق مجرّده بحسب وجود) افراد خارجی‌اند (و این که تو گفته‌ای ماهیات موجوده در اذهان و عقول مانند)؛ در جواب گوییم که شاید مراد افلاطون از اعیان، عقول باشد (یعنی عقول ما باشد) زیرا که عقول ما اعیان عالم حسی است، و عالم حسی در نظر افلاطون ظلّ عقول است. (وبین ذلك بعض المتأخرین حیث قال ان فی عالم الحسّ شیئاً محسوساً الخ)<sup>(۱)</sup>



این بود بیان و تأویل بعض متأخرین (علامه خفری) درباره مثل افلاطونی. خلاصه گفتارش این است که طبیعت انسان من حیث هی انسان مثلاً هم بر افراد خارجی و هم بر انسان عقلی مجرد در ذهن صادق است، و این انسان مجرد عقلی ممکن نیست در خارج از ذهن موجود باشد پس در ذهن موجود است، و این بعینه مثل افلاطونی است.

ولی این تأویل با همه تفصیل و تطویل و اضطراب و تشویش در تعبیراتش همان صور علمیه معقوله مجزده در عقول ما است که شیخ رئیس بدان وجه تأویل کرده است؛ و بدیهی است که این قول بکلی از مثل افلاطونی بیگانه است چنان که خود این بعض در سؤال مذکور بدان متذکر شده است و بتوجیهی غیر موجه جواب داده است.

در بیان اقسام کلی گفته‌ایم که مثل کلیات عقلیه قائمه بذاتها هستند که در موضوع و محلی نیستند، یعنی کلی بمعنی چهارم است که موجودات خارجی مجرد بحسب وجود وسیع و محیط با افراد مادی خوداند و مرتبی آنهااند، و آن سه قسم کلی دیگر را دانسته‌ای که کلی طبیعی بر متقابلات خارجی صادق است و موجود در خارج است ولی نه بالذات بلکه بالعرض زیرا که وجود اصل در جعل است و آندوی دیگر که کلی منطقی و عقلی باشند اصلاً وعاء تحقق آنها ذهن است.

جناب آخوند مولی صدرا پس از نقل تأویل این بعض (علامه خفری) فرمود: این تأویل جداً مستبعد است زیرا که آنچه از افلاطون و اقدمین و از تشنیعات لاحقین از اتباع ارسطو بر مذهب آنان نقل شده است دلالت دارد که آنصور موجود در خارج و قائم بذاتها هستند نه در موضوع و محلی.

و از افلاطون نقل شد که من در هنگام تجرد افلاک نوری دیدم، و از هرمس نقل شد که گفت ذاتی روحانی معارف را به من القاء کرد، گفتم تو کیستی؟ گفت: من طباع تام توام.

و اگر کلمات قائلین بمثل دلالت صریح نداشت بر این که هر نوع را موجود مجرد شخصی در عالم ابداع است، دیگران - چنانکه فارابی نقل کرد - بر آنان تشنیع نمی‌کردند که بنابر قول بمثل واجب است در عالم عقول مفارقه خطوط و سطوح و افلاک و حرکات آنها و ادوار و مثل علم نجوم و لحون و اصوات موزون و طب و هندسه و مقادیر مستقیم و معوج و اشیای سرد و گرم و خلاصه کیفیت فاعله و منفعله و کلیات و جزئیات و مواد و صور بوده باشد<sup>(۱)</sup>.

تبصره: غرض جناب صدر المتألهین از ذیل عبارت فوق این است که اگر مقصود افلاطون از عقول مجرد بنام مثل، صور علمیّه اشیاء در عقول و اذهان ما بوده باشد این همه اعتراضات و ایرادات و تشنیعات بر جناب افلاطون نداشتند، زیرا در موجود بودن صور علمیّه معقوله این اشیاء مذکوره در اذهان و عقول ما کسی انکار ندارد، ولی چون افلاطون می‌گوید موجودات را در عالم عقول مفارق ارباب انواع است که مجردات نوری‌اند اعتراض و ایراد و تشنیع منکرین مثل بر افلاطون پیش می‌آید که چطور این امور بخصوص آنها که عوارض‌اند چون خطوط و سطوح و حرکات و مانند آنها در عالم مجردات محض و عقول صرف عاری از ماده و احکام آن، وجود دارند؟!.

خیلی جای تعجب است که این بعض متأخرین (علامه خفّری) در جواب سؤال مذکور گفت: این که جواهر عقلیه در اعیانند یعنی در عقول انسانی‌اند و عقول انسانی اعیان عالم حس است و عالم حسی ظلال آنها؛ با اینکه سیاق دلیل او این است که وی مانند مشاء علم را مطلقاً بانتزاع و تجرید نفس می‌داند؛ بنابراین عالم حسی اصل است و معانی منتزع از آنها ظلال آنها، و حال این که افلاطون می‌گوید: مثل

۱. وهذا التأویل مستبعد جداً إذ المنقول عن أفلاطون ... اسفار - ط ۱ رحلی - ج ۱ - ص ۱۲۱ و ج ۲ - ص

۶۶ بتصحيحنا وتعليقاتنا عليه



نوری مرتبی و مدبّر انواع حسّی و اصول آنها‌یند و اینها ظلال و فروع و در طول آنها، پس چگونه روا می‌دارد که چنان تأویلی بکلی دور از صواب درباره مثل داشته باشد؟!

و با اینهمه اگر بعضی از حرفهای مشوّش و مضطربش نمی‌بود امکان داشت که مراد از عقول در جواب مذکور را عقول مفارقة دانست که در حقیقت عقول انسان آنها‌یند، و آن که در دلیل خود گفت: «وقتی معنی انسان را حمل بر کثیرین می‌کنیم ملتفت به انسان مجرّد از عوارض خارجیّه و متشخص بتشخص عقلی می‌شویم»، بر همان فرد مفارق عقلانی که ربّ النوع است حمل نمود چنان که مبنای قائلین به مثل در تعقل است، ولکن گویا باصطلاح طلاب علوم توجیه ما لایرضی صاحبه بوده باشد.

جهت اضطراب و تشویش در عبارتش این است که خلط عجیبی در اقسام معانی کلی شده است: در بدو دلیل گفت: انسان با قطع نظر از اعراض الخ؛ ظاهر این است که کلی طبیعی را اراده کرده است؛ و از انسان متشخص بتشخص عقلی، کلی عقلی را. و آن که در اثناء دلیل گفت: «ملتفت به معنی انسان مجرّد از عوارض غریبه حتی مجرّد از قید تجرّد و اطلاق می‌گردد»، انسان به این معنی همان کلی طبیعی است، ولی می‌گوید «انسان باین معنی در خارج از ذهن ممکن نیست موجود شود» با این که کلی منطقی و عقلی اینچنین است نه کلی طبیعی زیرا در خارج موجود بالعرض است.

و باز آن که در ذیل دلیل گفت: «بطوری که بدون التفات بتشخص ممکن است به خود او التفات شود» باید همان کلی طبیعی باشد، ولی می‌گوید متشخص بتشخص عقلی است و حال اینکه این وصف کلی عقلی است.

خلاصه این که در گفتار خود اقبال و ادبار و جزر و مدی شگفت دارد، نمی‌دانم که آیا نسیمی از گلستان حقیقت بمشامش رسیده است و در بیان آن قلم از دست



بداد، و یا چون شیخ رئیس مثل را همان صور ذهنیه معقوله می‌داند و در تقریر آن بتکلف افتاد؟.

تبصره: آن که پیشترک در اواخر این فصل آورده‌ایم که از افلاطون نقل شد که من در هنگام تجرّد افلاک نوری دیدم، این سخن دلیل بر تجسم افلاک در عالم مادی، و بر تجرّد آنها در ماورای ماده نیست زیرا که آن تعبیر «هنگام تجرّد» همان اصطلاح «حالت توجّه» ارباب سیر و سلوک است که در آن حال توجّه تمثلاتی شگفت و شکارهایی معنوی برایشان روی می‌آورد، و چه بسیار که پندارهای انسان نیز در حالت توجّه برای او تمثّل می‌یابد، ورود در بحث و تقریر و تحریر آن موجب خروج از موضوع رساله می‌شود؛ علاوه این که حقیقت بحث از افلاک چنانست که بتحقیق اتم و تعریف اقوم در رساله فریده «کلّ فی فلک یسبحون» نگاشته‌ایم که یکی از رسائل مجموع ده رساله فارسی مطبوع ما در یک مجلد است؛ و نیز آن را به نحو تمام و کمال درس «۱۰۷» کتاب ما «دروس هیئت و دیگر رشته‌های ریاضی» قرار داده‌ایم؛ و نیز درس هیجدهم کتاب ما «دروس معرفة الوقت والقبلة» را در بیان این موضوع اهمیت بسزا است؛ و در تعلیقه‌ای بر اول فریده رابعه «از مقصد رابع حکمت منظومه متأله سبزواری» در فلکیات بطور خلاصه در این موضوع اشارتی نموده‌ایم<sup>(۱)</sup>.



## فصل هشتم

### ختم بحث از مثل

«ختمه مسك وفي ذلك فليتنافس المتنافسون»

تأویل دیگر در بیان مُثل: میر محمد باقر داماد - قدس سره - می‌گوید که مثل اشاره است به همین صور هیولانیه در این عالم باعتبار حضور و ظهورشان در نزد مبدأ اول، و مثولشان در پیشگاه وی، و عدم خفاء و غیبوبتشان بذواتشان از علم او، زیرا که صور هیولانیه باین اعتبار مذکور کان مجرد از مواد و ازمنه و هیئات حسیه و غشوات مادی‌ه‌اند که حجاب از شهود وجودشان در نزد باری تعالی نیستند پس این صور بذواتشان معقول مبدأ اول تعالی‌اند چنان که سائر کلیات و مجردات متمثله در پیشگاه او. (و منهم من ذهب إلى أنه إشارة إلى هذه الصور الهیولانیة إلخ<sup>(۱)</sup>).

این تأویل را مرحوم میر بتفصیل در افق مبین بیان کرده است و مولی صدرا، در اوائل فصل نهم مرحله چهارم اسفار در بحث مثل نیز نقل کرده است<sup>(۲)</sup>.

تقریر بیانش با دقت و حفظ ترجمه گفتارش بر سه امر مبتنی است:

یکی این که قضاء دو قسم است: علمی و عینی، در بیان قضاء علمی و عینی

---

۱. اسفار - ج ۱ ط ۱ رحلی - ص ۱۲۶ و ج ۲ - ص ۹۳ - بتصحیحنا و تعلیقانا علیه -

۲. ط ۱ - ج ۱ - ص ۱۲۱ و ج ۲ - ص ۶۷ بتصحیحنا و تعلیقانا علیه: وقال شیخنا وسیدنا ومن إلیه‌سندنا



گوید: چنان که صحیح است از قضاء ظهور در علم و تمثل در عالم عقلی قصد شود همچنین صحیح است که از قضاء وجود در اعیان قصد گردد، و یادت داده‌ایم که لانهایت بالفعل در قَدَر (یعنی در کائنات ممتنع است، نه در قضاء. پس ربّ قضاء و قدر وراء مالایتناهی بما لایتناهی است؛ و به جمله (یعنی به همه وجود جمعی آنها است) که بی نهایت است چه مجمل و چه مفصل احاطه دارد که واسع و علیم است. دوم این که آنچه در وعاء دهر موجود می‌شود و وجود تدریجی او بالفعل در افق تغییر بتمام و کمال می‌رسد و بتمامه در وعاء دهر ببقاء دهری نه زمانی، باقی است همانا که چنین موجودی باید بحسب کمیت متناهی باشد.

سوم این که مادیات در قضاء أعنی قضاء بحسب وجود عینی در وعاء دهر و بحسب حضور وجودی در نزد ربّ قضا و قدر، متأخر از حصول موادّشان نیستند بلکه مادیات و موادّشان در یک درجه‌اند؛ لذا اگر از ما شنیدی که مادیات در قدر و در افق زمان مادی‌اند نه در قضاء وجودی در وعاء دهر، و نه در حصول حضوری نزد علیم حق پس بفهم که ما از این معنی سلب سبق ماده را در این نحو از وجود قصد می‌کنیم، نه مفارقت و انسلاخ از ماده را تا لازم آید که مادی باعتبار دیگر (یعنی بغیر از اعتبار مذکور که سلب سبق ماده در آن ملحوظ شد) مجرد گردد (یعنی مقصود این نیست که آنها واقعاً مادی نیستند بلکه مقصود این است که ماده در آن نحو از وجود، سابق بر مادی نیست بلکه هر دو در یک مرتبه و درجه در قضاء وجودی در وعاء دهر، و در حصول حضوری نزد علیم حق می‌باشند).

و سزاوارترین اسمی که موجودات زمانی بحسب وقوعشان در قضای عینی یعنی تحقق شان در وعاء دهر بدان اسم نامیده شوند، مثل عینیّه یا قضائیه و صور وجودیه یا دهریه نامید.

و سزاوارترین اسمی که موجودات زمانی بحسب وقوعشان در قدر یعنی حصولشان در افق زمان بدان اسم نامیده شوند، اعیان کونیّه یا کائنات قدریه است؛

پس این - یعنی این مطلب در تحقیق مثل - سَرّی است که مرموز حکمای از اهل تحصیل است، و من به امام یونانیان (یعنی افلاطون) جز این سرگمان نمی‌برم إلا این که پیروان معلّم طائفه مشاء به افلاطون بدگمانی کردند و بدانچه که اوهاشان تسویل کرده است انس گرفته‌اند، و در فحص کوتاهی و در عَدّ بدیههای آنها (یعنی در عَدّ اعتراضات و ایرادات بر مثل) فوضیحت خودشان را زیاد کرده‌اند، پس اعتمالشان جز برای انطفاء نور حکمت و تفاشی دیجور ظلمت نبود.

این بود سخن جناب میر در بیان و تأویل مثل؛ و جناب ملّا صدرا در اسفار<sup>(۱)</sup> قول استادش میر را در مثل خلاصه کرده فرماید: «حاصلها أن جمیع المادیات والزمانیات وإن كانت فی أنفسها وبقیاس بعضها إلى بعض مفتقرة إلى الأمكنة والأزمنة والأوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنّها بالقیاس إلى احاطة علم الله تعالى علیها علماً اشراقياً شهودياً وانکشافاً تامّاً وجودياً فی درجة واحدة من الشهود والوجود لاسبق لبعضها على بعض من هذه الحیثیة فلا تجدد ولا زوال ولا حدوث لها فی حضورها لدى الحق فلا افتقار لها فی هذا الشهود إلى استعدادات هیولانیّة و اوضاع جسمانیة فحكمها من هذه الجهة حکم المجردات عن الأمكنة والأزمنة فالأقدمون من الحكماء ماراموا بالمثل المفارقة إلا هذا المعنی دون غیره لئلا یرد علیهم المحذورات الشنیعة المشهورة».

خلاصه سخن میر این شده است که مثل عبارت‌اند از صور علمیه جمیع موجودات مادی و زمانی در صقع ربوبی، فتأمل جدّاً.

بدان که قضا حکم کلی است و قَدَر بفتح دال جزئیات آنست که موارد و مجاری قضایند. قدر بسکون دال مطلق مقدار را گویند، و بفتح آن مقدار مخصوص را؛ و در نظام هستی اعم از تکوینی و صناعی جمیع جزئیات بمقدار مخصوص‌اند زیرا بمطلق

۱. اوائل فصل نهم مرحله چهارم - ط ۱ - ج ۱ - ص ۱۲۲ و ج ۲ - ص ۷۰ بتصحیح و تعلیقات ابن داعی



مقدار نظام احسن صورت نمی‌گیرد لذا فرمود: «وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ»، و کلمه معلوم خود شاهد است که قدر بفتح دال است و گرنه بسکون آن نامعلوم است. وعاء قضا و تقرّر او فوق قدر و ورای آنست، مثلاً قضا یا و قواعد کلیه‌ای را که انسان تحصیل کرده است قضاء اند، و آنچه بر طبق آنها در وقایع و حوادث جزئی و در اطوار بروز و ظهور آثارش مشاهده می‌شود هر یک قدر آن قضاها یند، پس قضا علم است و قدر عین، و وعاء تحقق هر یک معلوم. در بند پنجم «دفتر دل» آمده است:

|                            |                            |
|----------------------------|----------------------------|
| قضا جمع و قدر تفصیل آنست   | خزائن جمع و این تنزیل آنست |
| قضا علم الهی هست و حشر است | قدر فعل الهی هست و نشر است |
| ولیکن علم و فعلی گناه بینش | چو ذات او بود در آفرینش    |
| قضا روح و قدر باشد تن او   | گل او گلبن او گلشن او      |

و به تعبیری که جناب خواجه طوسی در شرح فصل بیست و یکم نمط هفتم اشارات که بحث در احاطه حق تعالی بکل و بیان قضا و قدر است افاده فرموده است که: قضاء عبارت از وجود مجتمع و مجمل جمیع موجودات در عالم عقلی بر سبیل ابداع است؛ و قدر عبارت از وجود تفصیلی آنها در موادّ خارجیشان بعد از حصول شرایط، یکی پس از دیگری است چنان که در تنزیل آمده است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ»<sup>(۱)</sup>. و پس از آن خواجه فرمود که: جواهر عقلیه و آنچه با آنها موجود است در قضاء و قدر یکبار وجود دارند به دو اعتبار، و جواهر جسمانی و آنچه با آنها است دو بار در قضاء و قدر وجود دارند.

«اعلم أنَّ القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع، و القدر عبارة عن وجودها في موادّها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحداً بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عزّ من قائل: «وَإِنْ مِنْ



شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم» والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين، والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين».

مراد از آنچه که با جواهر جسمانیه است اعراض است. و دوبار وجود داشتن این جواهر یکبار در عقل است که قضاء است، و یکبار در ماده که قدر است. و در قضاء که عالم عقلی است صور جمیع موجودات کلی و جزئی از این حیث که معقول اند حاصل است، و در پیش دانسته شد که جزئیات مادی در وعاء عقل کلی اند، و دوبار وجود داشتن آنها یکی وجود ازلی آنها است که قضاء است، و دیگر وجود لایزالی آنها که مفضلات قدری در عالم ماده است.

و مراد از آنچه که با جواهر عقلیه است ظاهراً امکان فقری نوری و صفات کمالیه نوریه است که عین جواهر عقلیه اند زیرا که در مفارقات عقلیه اعراض و دیگر صفات زائد و خارج از ذات نیست.

و آن که فرمود جواهر عقلیه در قضا و قدر یکبار موجودند به دو اعتبار، از این رو است که آنها چون قدر به دو نحو موجود نیستند بلکه به یک نحو موجود ازلی اند اگرچه علم عنایی شامل آنها است چنان که آنها شامل قدراند؛ و دو اعتبار یکی مجمل است و دیگر مفصل که باعتبار مجمل قضا و باعتبار مفصل قدراند، یعنی در حقیقت جواهر عقلیه قضایشان قدر آنهاست که هم قضایند و هم قدراند که باعتبار اجمال قضاء و به اعتبار تفصیل قدراند.

تحقیق بیشتر در قضاء و قدر را از إلهیات اسفار طلب باید کرد: وأما القضاء فهي عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فائضة عنه تعالى على سبيل الإبداع دفعة بلا زمان لكونها عندهم من جملة العالم ومن أفعال الله المباشرة ذواتها لذاته، وعندنا صور علمية لازمة لذاته بلا جعل وتأثير وتأثر وليست من اجزاء العالم إذ ليست لها حيوية عدمية ولا إمكانات واقعية، فالقضاء الربانية وهي صور علم الله قديمة بالذات باقية ببقاء الله.

وَأَمَّا الْقَدْرُ فَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ وَجُودِ صُورِ الْمَوْجُودَاتِ فِي عَالَمِ النَّفْسِ السَّمَاوِيِّ عَلَى الْوَجْهِ الْجَزْئِيِّ مُطَابَقَةً لَهَا فِي مَوَادِّهَا الْخَارِجِيَّةِ الشَّخْصِيَّةِ مُسْتَنَدَةً إِلَى اسْبَابِهَا وَعِلَلِهَا وَاجِبَةٌ لَازِمَةٌ لِأَوْقَاتِهَا الْمَعْيَنَةِ وَأَمَكْنَتِهَا الْمَخْصُوصَةِ وَيَشْمَلُهَا الْقَضَاءُ شَمُولُ الْعِنَايَةِ لِلْقَضَاءِ<sup>(۱)</sup>.

بحث قضاء بهمین قدر در این مقام کفایت است که غرض امتیاز بین قضای علمی و قضای عینی در کلام مرحوم جناب میر محمد باقر داماد است. حالا که بقضای علمی آشنا شدیم ببیان گفتار میر بیردازیم: در نظر بگیرید یک سلسله قضایا و قواعد متمکن در انسان را آنچنان که در وعائی ماورای خارج تقرّر دارند و قضای علمی اند همان قضایا یکبارگی و کلی در بیرون از ذات انسان حصول یابد این جمله و مجموع صور کلیه علمیه متقرّر در وعاء خارج باز قضاء است نه قدر زیرا قضاء که حکم جملگی کلی است چه تفاوت که در آن وعاء علم متحقق باشد و یا در این وعاء خارج؛ لذا مرحوم میر حصول قضای بنحو اخیر اعنی در وعاء خارج را قضای عینی می گوید در قبال قضای علمی.

پس از آن میر گوید: مادیات در افق زمان مسبوق بماده اند یعنی ماده بر آنها مقدم است، اما در قضای عینی که وجود جمعی و جملگی موجودات است ماده بر آنها مقدم نیست بلکه مادیات و موادشان در یک درجه اند و معیت وجودی دارند و در نزد علیم حق ثبوت حضوری، و به این اعتبار و لحاظ که قضای عینی است گفتیم سبق ماده بر مادیات مسلوب است که از این حیث حکم مجزّرات را دارند و احکام ماده از آنها مسلوب است اگرچه بلحاظ وجود قدری و زمانی مادی و هر یک مسبوق بماده اند.

اما آن که وعای قضاء عینی را تعبیر بدهر فرمود، دهر باین معنی که میر تعریف



کرده است اصطلاح خود آنجناب است و بقول طلاب علوم لامشاحه في الإصطلاح و انطباق آن بنحوی با دهر باصطلاح مشهور خالی از دغدغه نیست بلکه با صریح گفتار او مخالف است.

دهر در لغت بمعنی زمان و روزگار دراز و همیشه است، و در برخی از روایات و ادعیه حق تعالی به اسم دهر خوانده شده است؛ لذا صفی پوری در ماده - د ه ر - «منتهی الأرب في لغة العرب» دهر را یکی از نامهای خدای سبحان می‌داند و عبارتش این است: دَهر بالفتح یکی از اسمای الهی است جل شأنه، وفي الحديث لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر. و خبر را طریحی در دهر مجمع البحرین اینچنین نقل کرده است: لا تسبوا الدهر لأن الدهر هو الله.

ابو داود در آخرین خبر سنن باسنادش از پیغمبر اکرم - ص - روایت کرده است که: يقول الله عز وجل يؤذيني ابن آدم يسب الدهر وانا الدهر، يبدى الأمر، أقلب الليل والنهار.

مولی صدرا صاحب اسفار در آخر فصل سی و سوم مرحله هفتم اسفار<sup>(۱)</sup> پس از نقل آراء فلاسفه از شفاء در زمان که بعضی زمان را واجب الوجود دانستند، در بیان و تفسیر و تأویل این قول گوید: «ومن ذهب إلى أن الزمان واجب الوجود اراد به معنى أجل وارفع مما فهمه الناس، وقد ورد في الحديث لا تسبوا الدهر فان الدهر هو الله تعالى. وفي الأدعية النبوية: يا دهر يا ديهور يا ديهار يا كان يا كينان يا روح.

نظیر روایت مذکور در دهر این روایت است که عین القضاة همدانی در تمهیدات<sup>(۲)</sup> آورده است که از مصطفی (ص) بشنو که گفت: لا تسبوا الريح فإنها من نفس الرحمن.

۱. ط ۱ رحلی. ج ۱ - ص ۲۴۰

۲. ص ۱۴۷ و ۱۶۶



صدر المتألهين پس از عبارت مذکور فرمود: «وفي كلام اساطين الحكمة: نسبة الثابت إلى الثابت سرمد، ونسبة الثابت إلى المتغير دهر، ونسبة المتغير إلى المتغير زمان؛ ارادوا بالأول نسبة الباري إلى أسمائه وعلومه، وبالثاني نسبة علومه الثابتة إلى معلوماته المتجددة التي هي موجودات هذا العالم الجسماني برمتها بالمعية الوجودية، وبالثالث نسبة معلوماته بعضها إلى بعض بالمعية الزمانية».

بیان: بالمعية الوجودية قيد هر دو قسم است که سرمد و دهراند. این تعریف در زمان و دهر و سرمد را خواجه طوسی در آخر شرح فصل هشتم نمط پنجم اشارات شیخ رئیس، و میرداماد در اوائل قبسات<sup>(۱)</sup>، و بهمنیار در تحصیل نیز آورده‌اند.

خواجه گوید: إن الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات إلى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات إلى الأمور الثابتة، والسرمد على النسبة التي للأمر الثابتة بعضها إلى بعض.

پس خلاصه این که: زمان نسبت متغیر به متغیر است، و دهر نسبت متغیر به ثابت، و سرمد نسبت ثابت به ثابت. و در زمان و دهر و سرمد یک نحو معیت با زمانیات و دهریات و سرمدیات متحقق است، در اولی معیت زمانی و در دومی و سومی معیت وجودی.

در تحصیل گوید: وهذه المعية إن كانت بقياس ثبات إلى غير ثبات فهو الدهر وهو محيط بالزمان، وإن كان بنسبة الثابت إلى الثابت فأحق ما يسمّى به السرمد؛ بل هذا الكون أعني كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت بإزاء كون الزمانيات في الزمان فتلك المعية كأنها متى الأمور الثابتة، وكون الأمور الزمانية في الزمان متاها، وليس للدهر ولا للسرمد امتداد لا في الوهم ولا في الأعيان وإلا كان مقدار الحركة.

متأله سبزواری در تعلیقه‌اش بر اسفار<sup>(۱)</sup> در ضمن نقل شیخ در شفاء آرای فلاسفه را در زمان که و منهم من وضع له وجوداً وحداناً علی أنه جوهر قائم مفارق للجسمانیات بذاته، گوید:

«هذا القائل لاحظ روح الزمان وانه الدهر المصطلح ولاحظ الدهر وما هو كالمتى للمفارقات من صقعها بل عينها لأن المفارقات المحضة صفاتها عين ذواتها النورية أعني وجودها، وإن لم تكن عين ذواتها الظلمانية أعني ماهياتها.

و بعد از آن در بیان قول کسانی که زمان را واجب الوجود دانسته‌اند گوید: و من لاحظ أيضاً كونه من صقعه باعتبار الجهة النورية من وجوده أو أن رفعه مستلزم وضعه وكل ما هو كذلك فهو واجب.

آن که فرمود: دهر روح زمان است، این تعبیر را که نسبت دهر بزمان نسبت روح به جسد است در حکمت منظومه در بیان حدوث دهری عالم ملک که مذهب میرداماد است نیز دارد. و این سخن از این روی است که موجودات عالم دهر مبادی و علل وجودات زمان و زمانی هستند کما این که سرمدی علت دهری است، و چنان که روح علت جسد و مرتبه کمال آنست، و جسد مرتبه ضعف علت و معلول آنست همچنین است زمان و زمانیات نسبت به دهر، لذا دیلمی در محبوب القلوب<sup>(۲)</sup> در ترجمه افلاطون گوید: ويحكي عنه أنه أدرج الزمان في المبادئ وهو الدهر.

و شیخ اشراق در طبیعیات مطارحات بعد از بیان زمان و دهر و سرمد گفته است: الدهر في افق الزمان والزمان كمعلول للدهر والدهر كمعلول للسرمد فإنه لولا دوام نسبة المجردات بالكلية إلى مبدئها ما وجدت الأجسام فضلاً عن حركاتها، ولولا دوام نسبة الزمان إلى مبدء الزمان ما تحقق الزمان فصَحَّ أن السرمد علة للدهر والدهر علة

۱. ص ۲۴۰ - ج ۱ - ط ۱ رحلی

۲. ص ۹۵ ط ۱، چاپ سنگی



لِلزَّمان<sup>(۱)</sup>.

خلاصه سرمد روح دهر است و دهر روح زمان: جناب مولی صدرا در اسفار در بیان و تفسیر قول مذکور که بعضی زمان را جوهر مفارق عقلی دانسته‌اند فرماید: «ومن ذهب إلى أنه جوهر مفارق عن المادة كأنه أراد به الحقيقة العقلية المفارقة لهذه الصورة الطبيعية التي تتقدّر وتمتدّ بحسب وجودها التجددى المادى لا بحسب وجودها العقلی الثابت في علم الله سرمداً»، و این تفسیر همانست که متأله سبزواری آن را به روح و جسد تعبیر کرده است.

مثل دهر با زمان مثل صورت کلیه معقوله زمان در ذهن ما است با زمان متدرّج خارج که در حقیقت بنا بر حرکت جوهریه مقدار سیلان طبیعت است جز این که این صورت معقوله با زمان خارجی معیت وجودیه ندارد و علت آن نیست، اما آن صورت عقلیه‌ای که جوهر مفارق در طول زمان و علت او است که همان روح زمان و زمان جسد او است، معیت وجودیه دارد. غرض از این تنظیم ثبات مطلق صورت معقوله و تجدد زمان خارجی است.

تبصره: دانسته شد که دهر روح زمان و علت آنست و حقیقتی عقلی مفارق از طبیعت است، بنابراین در موارد بسیاری که از زبان اهل بیت عصمت و وحی به زمان مانند مخاطبه با ذوی العقول خطاب می‌شود باید بلحاظ خطاب به اصل و مبدأ زمان بوده باشد که از مفارقات نوریه و از دار آخرت است، و دار آخرت حیات و شعور است، قوله سبحانه: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾<sup>(۲)</sup>.

از باب مثال دعای چهل و پنجم صحیفه سجّادیه در وداع شهر رمضان است، در این دعاء امام علیه السلام خطاب بماء مبارک رمضان می‌کند و چندین بار او را سلام می‌کند و او را وداع می‌نماید و می‌فرماید: السلام عليك يا شهر الله الاكبر ويا عيد أوليائه،

۱. نقل از قبسات - ص ۸ چاپ سنگی

۲. سورة عنكبوت: آیه ۶۵.



السلام عليك يا اكرم مصحوب من الأوقات، ويا خير شهر في الأيام والساعات.  
جناب سيد اجل ابن طاوس - قدس سره - در اقبال<sup>(۱)</sup> در این موضوع که زمان  
طرف خطاب و تودیع و سلام واقع گردید بیانی خطابی دارد و می فرماید: إن سأل  
سائل فقال ما معنى الوداع لشهر رمضان وليس هو من الحيوان الذي يخاطب أو يعقل  
ما يقال له باللسان؟

فاعلم أن عادة ذوی العقول قبل الرسول ومع الرسول وبعد الرسول ﷺ يخاطبون  
الديار والأوطان والشباب وأوقات الصفاء والأمان والإحسان ببيان المقال وهو محادثة  
لها بلسان الحال، فلما جاء أدب الإسلام أمضى ما شهدت بجوازه من ذلك أحكام  
العقول والأفهام ونطق به مقدس القرآن المجيد فقال جل جلاله: «يوم نقول لجهنم هل  
امتألت وتقول هل من مزيد» فأخبر أن جهنم تردّ الجواب بالمقال وهو إشارة إلى لسان  
الحال، وذكر كثيراً في القرآن الشريف وفي كلام النبي - صلوات الله عليه -،  
والائمة عليهم السلام، وكلام اهل التعريف فلا يحتاج ذووا الألباب إلى الإطالة في الجواب، فلما  
كان شهر رمضان قد صاحبه ذووا العناية به من أهل الإسلام والإيمان أفضل لهم من  
صحبة الديار والمنازل وانفع من الأهل وارفع من الأعيان والأمثال اقتضت دواعي  
لسان الحال أن يودّع عند الفراق والانفصال.

این بود بیان سید - قدس سره - در اقبال؛ و همین بیان و عبارات را جناب سید  
علی خان مدنی - قدس سره - در کتاب ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید  
الساجدین علیه السلام آورده است و بدان اکتفاء کرده است و چیزی بر آن نیفزوده است؛ ولی  
جناب آقا میرزا جواد آقای ملکی - رضوان الله تعالی علیه - در کتاب مراقباتش پس  
از اسناد جواب سید - قدس سره - به اقناعی همین تحقیق را که درباره دهر و زمان عنوان  
کرده ایم آورده است و خوب از عهده آن برآمده است و عبارتش این است:

ومن المهمّات أن يودّع شهر رمضان ويتأثر من مفارقتة؛ وقد ورد في ذلك أدعية ومناجاة مع شهر الله الأعظم فاخرة جداً؛ وإن أشكل عليك وداع الزمان الذي ليس من قبيل الحيوان الشاعر للصحبة والتوديع فانظر إلى جواب السيّد - قدّس الله سرّه - في الإقبال، وإن لم تقنع به فاستمع لما يتلى عليك:

فاعلم أن الزمان والمكان وسائر الأشياء غير الحيوان وإن كانوا في عالمهم هذا وبصورهم هذه غير شاعرين إلا أن كلّها في بعض العوالم العالية لها حياة وشعور ونطق وبيان وحبّ وبغض كما يكشف عن ذلك الأخبار الكثيرة الواردة في احوال عوالم البرزخ والقيامة ومكاشفات أهل الكشف فإنّ لكلّ ما يوجد في هذا العالم وجوداً في عوالم أخرى هي سابقة على هذا العالم في الوجود، وللموجودات في كلّ عالم صوراً وأحكاماً مخصوصة بعالمها تختلف مع الصور والأحكام الكائنة في غير هذا العالم. ومن احكام بعض العوالم العالية أن كلّ ما يوجد فيها يكون ذا حياة وشعور لأن الدّار دار حياة وحيوان كما دلّت الأخبار على أن الدار الآخرة كذلك؛ ولعلّ في قول الله تعالى وأن الدار الآخرة لهي الحيوان أيضاً إشارة إلى ذلك حيث حكم على الدّار بأنّها هي الحيوان.

ومن الأخبار الدّالة على حياة موجودات عالم الآخرة ما ورد فيها من تكلّمات الفواكه في الجنّة، وفرح السرير واستبشاره من تكئة المؤمن، بل ومنها ما دلّت على تكلّمات الأرض مع المؤمن والكافر فانها ليست بعالمها هذا ولذا لا يسمعها اهل هذا العالم بل بملكوته.

ومن هذا القبيل تكلم الحصاء في يد رسول الله ﷺ حيث إن نطقها وتكلّمها بملكوته، وإعجاز رسول الله - ص - أنّما هو باسماع نطق لسان ملكوتها إلى هذه الأسماع الدنيويّة، بل كلّ ما اظهر نبيّ أو وليّ معجزاً من قبيل انطاق جماد وحيائه فهو من هذا الباب فإن عصا موسى وطير عيسى حياتهما أنما هي بملكوتهما وهي غيب عن أهل هذا العالم إلا إذا أظهره الله عليهم لحكمة في اظهاره؛ فالزمان في بعض عوالمه



حیّ وله شعور فلا بأس أن یودّع ویخاطب بعالمه هذا.

ترجمه عبارت سید اجل و میرزا جواد آقا ملکی - رضوان الله تعالی علیهما: مرحوم سید گوید: اگر کسی پرسد که وداع ماه مبارک رمضان چه معنی دارد و حال این که شخص زنده‌ای که مخاطب واقع شود و بدانچه که با زبان به او گفته می‌شود تعقل کند نیست؟!

در پاسخ گوییم: بدان که عادت خردمندان پیش از رسول الله ﷺ و با او و پس از وی این بود که دیار و اوطان و شباب و اوقات صفاء و امان و احسان را به بیان مقال خطاب می‌کردند، و این محادثه‌ای است به لسان حال، و چون ادب اسلام آمد آن را امضاء کرده است و قرآن بدان ناطق است چنان که حق جلّ جلاله می‌فرماید: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾. پس خداوند اخبار فرمود که جهنّم بمقال جواب می‌دهد، و این اشارت بلسان حال است؛ و در این موضوع آیات قرآنی و کلمات نبی و ائمه و اهل تعریف بسیار است نیاز به اطاله در جواب نیست؛ و ماه مبارک که اهل اسلام و ایمان بدان عنایت دارند و در نزد ایشان افضل از صحبت دیار و منازل و انفع از اعیان و امثال است دواعی لسان حال اقتضاء کرده است که آن را در هنگام فراق و انفصالش وداع کنند.

مرحوم ملکی گوید: اگر در وداع زمان اشکال برایت پیش آید که زمان از قبیل موجود زنده با شعور قابل صحبت و تودیع نیست بجواب سید - قدس سره - در اقبال بنگر، و اگر از آن جواب قانع نمی‌شوی باین گفتار ما گوش فرا ده: بدان که زمان و مکان و سایر اشیای بیجان اگرچه در این عالمشان و به این صورشان شاعر نیستند ولی همه آنها را در بعض عوالم عالیه حیات و شعور و نطق و بیان و حبّ و بغض است چنان که اخبار بسیاری که در احوال عوالم برزخ و قیامت آمده است، و همچنین مکاشفات اهل کشف کاشف این مطلب است زیرا آنچه در این عالم وجود می‌یابد آنها را در عوالم دیگری که بحسب وجود سابق بر این عالم‌اند وجودی است، و



موجودات را در هر عالمی صور و احکام مخصوص به آن عالم است که با صور و احکام این عالم اختلاف دارد (یعنی اختلاف بحسب ظل و ذی ظل و حقیقت و رقیقت دارد)، و از احکام بعض عوالم عالیه این است که هر چه در آنها موجودند دارای حیات و شعوراند زیرا که آن دار دار حیات است و زنده است چنان که اخبار بر آن دلالت دارد و لعل قول خداوند متعال *وإن الدار الآخرة لهی الحيوان* اشارت به همین مطلب باشد، و از اخباری که دلالت بر حیات موجودات عالم آخرت می‌کند اخباری‌اند که در آنها آمده است فواکه بهشت تکلم دارند، و سریر بهشتی بتکیه کردن مؤمن بر آنها شادی و استبشار می‌نمایند، بلکه برخی از این اخبار دلالت بر تکلمات ارض با مؤمن و کافر دارند، و این امور به این عالم حتی گویا نیستند لذا اهل این عالم تکلمات آنها را نمی‌شنوند بلکه بملکوتشان در تکلم و فرح و استبشارند.

و از این قبیل است تکلم حصا در دست رسول الله - ص - که نطق و تکلم سنگریزه بملکوت او است، و اعجاز رسول الله - ص - این بود که نطق لسان ملکوت آنها را باسمع دنیوی اسماع کرده است. بلکه آنچه را که نبی یا ولی معجزه کرده است از قبیل انطاق جماد و احیای آن همه از این باب‌اند چه این که عصای موسی و طیر عیسی حیاتشان بملکوتشان بوده است، و ملکوت از اهل این عالم غائب است مگر این که خداوند بنا بر حکمتی برای ایشان اظهار بدارد؛ پس زمان در بعضی عوالمش حتی است و مر او را شعور است بنابراین باکی نیست که زمان بحسب همان عالم خود که حی و شاعر است طرف خطاب و تودیع قرار گیرد. این بود سخن ما در این تبصره که زمان را به بیان مذکور اصل مفارقی است که علت این زمان و روح آن است و با وی معیت وجودی طولی دارد.

و در لغت لاتین و گرگ برای زمان رب النوع بنام ساتورن (saturne) قائل‌اند، و شاید اشارت به همین مطلب سامی بوده باشد؛ و درباره ارباب انواع به آرای یونانیان

نقل تاریخی عنوان باید کرد، اکنون به موضوع بحث رجوع کنیم:

از معانی دهر و زمان و سرمد تا اندازه‌ای آگاه شدیم حالا ببینیم جناب میرداماد - قدس سره - از دهری که در حدوث دهری عالم جسم گفته است چه معنی را از آن اراده کرده است؟ متکلمین در حدوث عالم مطلقا اعم از عالم طبیعت و ماورای آن، خلاصه در ماسوی الله قائل بحدوث زمانی‌اند که خداوند عالم ماسوی را بعد از امتدادی موهوم آفریده است و آنها را از کتم عدم محض ایجاد کرده است و - کان الله ولم یکن معه شیء - را، و یا شبیه آن را مثل این جمله دعای - یا من خلق الأشياء من العدم - بر این پندار حمل کرده‌اند؛ و حتی برخی از آنها علت موجد را علت مبقیه ندانسته‌اند و گفته‌اند که اگر بفرض بر خداوند عالم عدم روا بود، عدم آن ضرری ببقای عالم نمی‌رساند مثل این که بتایی خانه‌ای را بناء کرده است که بقای بناء بستگی به بقای بناء ندارد، این حدوث را تعبیر به حدوث زمانی می‌کنند که عالم مسبوق بعدم مقابل یعنی عدم زمانی است.

جناب آخوند مولی صدرا - قدس سره - در فصل پانزدهم مرحله ششم اسفار در ردّ پندار مذکور فرماید: «وهم وتنبیه: ما أشدّ في البطلان وأغرز في الهلاك والفساد من جملة الآراء الخبيثة والعقائد الرذیة المهلكة لنفوس معتقديها اعتقاد من يتوهم أن العالم مستقل بذاته مستغن في وجوده عن فیض باریه علیه بالحفظ والإدامة والإمساک والابقاء...»<sup>(۱)</sup>.

قاطبه حکمای الهی علت موجد را علت مبقیه، و جمیع ماسوی الله اعم از عالم أمر و عالم خلق را حادث بحدوث ذاتی می‌دانند که در بقاء و دوام نیز افتقار بباری خود دارند و هیچگاه از آن مستغنی نیستند، و اگر طرفه العینی فیض باری از آنها إمساک شود همه سر به جیب عدم در کشند. «إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ



تَزُولًا وَلَيْسَ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهِ ﴿١١﴾

اینان - اَعْنَى حکمای الهی - فیض حق را دائم و قدیم می دانند که در هیچ امتدادی موهوم و برهه‌ای از آن امساک فیض نشده است زیرا که تخلف معلول از علت تامه بحکم صریح عقل صحیح غلط است.

حدوث ذاتی مسبوق بودن وجود شیء به لیستۀ ذاتیه است و از آن تعبیر به عدم مجامع و امکان ذاتی نیز می کنند؛ امکان ذاتی لازم ماهیت آنها است که ماهیت در مقام ذاتش امکان دارد یعنی نسبت به وجود و عدم لا اقتضاء است، و بقول شیخ رئیس: الممكن من ذاته أن يكون ليس وله من علته أن يكون أيس؛ شیخ شبستری گوید:

سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله أعلم  
در دعای پنجاه و دوم صحیفه کامله سجّادیه، حضرت امام زین العابدین وسّید الساجدین علی بن الحسین علیه السلام می فرماید: أَوْ كَيْفَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَهْرَبَ مِنْكَ مَنْ لَا حَيَاةَ لَهُ إِلَّا بِرِزْقِكَ؟! یعنی چگونه می تواند از تو بگریزد آن که بی روزی تو زنده نماند؟! جناب معلّم عصر حضرت علامه ذوالفنون استادام حاج میرزا ابوالحسن شعرانی - رفع الله درجاته - در تعلیقاتش بر صحیفه یاد شده مترجم آن جناب در این مقام به همین نکته علیا که بیان کرده ایم سؤالی را در پیرامون فرمودۀ امام علیه السلام جواب می دهد که:

«اگر گویی همه چیز محتاج به غذا و روزی نیست مانند سنگ و جمادات دیگر؟  
گوییم وجود امکانی همچنان که در آغاز وجود محتاج به خدا است در بقاء نیز محتاج است مانند نور خورشید به خورشید که اگر لحظه‌ای نور خورشید قطع شود جهان در ظلمت فرو می رود، همچنین اگر فیض خداوند یک لحظه بعالم نرسد هر



بودی نابود می‌شود، و این است معنی روزی هر موجود».

امکان ذاتی در اِزای امکان استعدادی است، و امکان استعدادی فقط در عالم ماده است که هر مادی بالفعل واجد کمالی و فاقد کمالاتی است و استعداد تکامل و تعالی را دارد که به اعداد معدّات و به برکت حرکت و به افاضه فیض بدان بکمال لایق خود می‌تواند برسد؛ و در حقیقت امکان استعدادی تهیّو استعداد ماده است برای امکان حصول صور و اعراضی برای ماده، و این کیفیت استعدادیه است که از عوارض ماده است و به لحاظ قرب بحصول و بعد از آن قابل شدّت و ضعف است. و خلاصه نحوه وجود مادی خارجی مکّیف بکیفیتی است که استعدادی دارد تا گفته شود ممکن است آن صورت در این ماده حاصل شود بخلاف امکان ذاتی که از معانی انتزاعی عقلی است و حصول خارجی ندارد.

امکان استعدادی مرادف امکان وقوعی است، جناب مولی صدرا در آخر فصل هفتم منهج ثانی مرحله اولی أسفار در بیان امکان استعدادی می‌فرماید: «ثم قد يطلق الإمكان ويراد به الإمكان الاستعدادي الذي هو تهیّو السادة واستعدادها لما يحصل لها من الصور والأعراض وهو كیفیّة استعدادیّة من عوارض المادّة تقبل التفاوت شدّة وضعفاً بحسب القرب من الحصول والبعد عنه لأجل تحقّق الأكثر والأقل ممّا لا بدّ منه؛ وهو ليس من المعانی العقلية الانتزاعیّة التي لا حصول لها خارج العقل كالسوابق من معانی الإمكان...»<sup>(۱)</sup>.

بنا بر مشرب این اعظم اعنی حکمای الهی معنی «كان الله ولم يكن معه شيء» این است که ازلاً و ابداً خدا هست و هیچ چیز با او نیست زیرا که او علّت است و ماسوایش معلول او، و معلول در رتبه بعد از علّت است نه مع او، اینان - اعنی اعظم حکمای الهی - عالم را قدیم زمانی و حادث ذاتی دانند، و قدیم زمانی مسبوق به

علت و عدم ذاتی است ولی مسبوق بعدم مقابل نیست که متکلمین گفته‌اند و مانند عامه مردم از لفظ عدم عدم مقابل که همان عدم زمانی است بذهنشان خطور کرده است.

مرحوم استاد بزرگوارم جناب علامه محمد حسین فاضل تونی - قدس سره - در رساله الهیات<sup>(۱)</sup> فرمود: متکلمین دلیل عقلی بر حدوث زمانی ندارند بلکه بظواهر اخبار و روایات و آیات به حدوث زمانی معتقد شده‌اند و حال آن که ظواهر آیات و اخبار مانند خلقت آدم و حواء بیش از این دلالت ندارد که مرکبات حادث‌اند و آن هم محل نزاع نیست.

این بود گفتار آن جناب اعنی استاد فاضل تونی - رضوان الله علیه - ولی متکلمین اساساً قائل به مجردات نیستند و ملائکه و ارواح را جسم لطیف می‌دانند و جز جسم ندانند خواه کثیف و خواه لطیف حتی در ظهور اعمال قائل بتجسم اعمال شدند با این که خداوند در قرآن می‌فرماید عین اعمال را می‌نمایانیم ﴿كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَلَهُمْ حَسَرَتٍ عَلَيْهِمْ﴾<sup>(۲)</sup>، و ندانستند که ارائه اعمال چگونه است و نفس عمل چگونه دیده می‌شود.

اینان در جمیع عالم قائل بحدوث زمانی‌اند، و ظواهر بسیاری از منقولات در حدوث زمانی ماسوی الله بنا بر عقیدت آنان سازگار است: ﴿ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ \* يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَفْلُونَ﴾.

حکیم متأله مولا صدرا - قدس سره - و کسانی که قائل بحرکت جوهری هستند چون جمیع عالم اجسام را بجوهرشان متحرک می‌دانند لذا عالم اجسام را مسبوق بعدم زمانی می‌دانند، و بنابراین بین ادله عقلیه و نقلیه جمع می‌شود، و آیات و

۱. ط ۱ - ص ۵۰

۲. سوره بقره: آیه ۱۶۸



اخبار هم بر ظاهر خود باقی است و محتاج به تاویل نیست و امساک فیض هم لازم نمی‌آید؛ جناب مولا صدرا در این موضوع رساله‌ای جداگانه بنام «رساله حدوث» نوشته است؛ و در فن پنجم جواهر و أعراض اسفار<sup>(۱)</sup>، و در مفتاح دوازدهم مفاتیح در حدوث عالم جسمانی و دثور آن بتفصیل بحث کرده است.

حدوث زمانی بنا بر حرکت جوهری اختصاص بعالم جسمانی دارد و در مفارقات صادق نیست، و متکلمین عالم را مطلقاً حادث بحدوث زمانی یعنی مسبوق بعدم مقابل می‌دانند.

و دیگر این که متکلم یک عالم حادث قائل است و حرکات را أعراض می‌داند، و به نظر وی تغیر و تبدل فقط در صفات عالم جاری است؛ و بنا بر حرکت جوهری جواهر و أعراض عالم طبیعت در سیلان است و هر لحظه عالمی جدید انشاء می‌شود، «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»، چنان که عارف نیز گوید که تکرار در تجلی نیست، فما في الحضرة الإلهية لا تساعها شيء يتكرر اصلاً هذا هو الحق الذي نعول عليه<sup>(۲)</sup>. حکیم سنائی گوید:

عارفان هر دمی دو عید کنند      عنکبوتان مگس قدید کنند  
و دیگری گوید:

بیزارم از آن کهنه خدایی که تو داری

هر لحظه مرا تازه خدای دگرستی  
متأله سبزواری براساس متین أهل الله قائل بحادث اسمی شده است و آنرا در بند اول شرح اسماء<sup>(۳)</sup> در بیان اسم قدیم؛ و در غرر نخستین فریده سوم از مقصد

۱. ط ۱ رحلی - ص ۴۸۶

۲. آخر فص شیشی فصوص الحکم - ط ۱، چاپ سنگی - ص ۱۱۷

۳. ط ۱ چاپ سنگی - ص ۱۶



اول حکمت منظومه که در قدم و حدوث است<sup>(۱)</sup>، و در طریق چهارم فصل اول باب اول اسرار الحکم<sup>(۲)</sup>، عنوان کرده است.

آن جناب اَعْنی متاله سبزواری در این موضوع بجز اصطلاح تازه مطلب تازه‌ای نیاورده است و فرمود: حادث اسمی باصطلاح من است، و این اصطلاح را از کلام الهی: «إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ»<sup>(۳)</sup>، و از کلام سید الأوصیاء: «دلیله آیاته، وجوده إثباته، توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة فهو ربّ ونحن مرهوبون»، و از مقتضای براهین که «کان هو ولم یکن اسم ولا رسم معه» استنباط کرده‌ام، و کلّ ماسوی الله را می‌گیرد از عوالم جبروتیه و ملکوتیه و ناسوتیه.

و در جای دیگر اسرار الحکم<sup>(۴)</sup> این دو بیت را از عارفی نقل می‌کند که با مقام نیک مناسب است:

جمله یک ذاتست أمّا مکتشف

جمله یک معنی و صورت مختلف

عالم و آدم طلسمی بیش نیست

اوست بس، این جمله اسمی بیش نیست

آن جناب در بیان حدوث اسمی اصطلاحات اهل عرفان را از قبیل اسم و صفت، و اسم و رسم، و فیض اقدس و مقدّس و مرتبه احدیت بکار برده است؛ صفت تعین است که هر اسمی با تعین خاص به خود است یعنی اسم، ذات مع التعین است، و

۱. ط ۱ ناصری - ص ۷۷؛ و ج ۲ - ص ۲۹۴ بتصحیح و تعلیقات این داعی

۲. ص ۱۳ و ۱۴ بتصحیح و تعلیقات استاد علامه شعرانی قدس سره

۳. النجم - آیه ۲۴

۴. ط ۱ - ص ۱۳۹

صفت تعین بلا ذات.

صائن الدین علی معروف به ابن ترکه در تمهید القواعد گوید: الاسم علی اصطلاحهم هو الذات باعتبار معنى من المعانى عدمية كانت أو وجودية يسمون ذلك المعنى بالصفة والنعت، فلا اسم حيث لا صفة، ولا صفة حيث لا اعتبار مع الذات<sup>(۱)</sup>.

و علامه قیصری در فصل ثانی مقدماتش بر شرح فصوص الحکم گوید: الذات مع صفة معینة واعتبار تجلّ من تجلیاته تسمی بالاسم فان الرحمن ذات لها الرحمة، والقهار ذات لها القهر، وهذه الأسماء الملفوظة هی اسماء الأسماء<sup>(۲)</sup>.

محض وجود بحث باعتبار اطلاق ذاتیش مجزّد و مطلق از هر گونه تعینات و وجوه تخصیصات است و ترکیب و کثرتی و اسمی از اسمای حقیقی و رسمی در آن مقام لحاظ نمی‌شود، و این مقام را مقام لا اسم و لا رسم گویند. و چون حقیقت وجود بشرط این که چیزی با آن نباشد أخذ شود آن را مرتبه احدیت گویند که جمیع اسماء و صفات در آن مستهلک است و این مرتبه را جمع الجمع و حقیقة الحقائق و عماء نیز گویند.

و اگر بشرط جمیع اشیاء لازمه آن چه کلی آنها و چه جزئی آنها که اسماء و صفات نامیده می‌شوند أخذ شود مرتبه إلهیت است که مرتبه واحدیت گویند و مقام جمع نیز می‌نامند<sup>(۳)</sup>.

متأله سبزواری در حکمت منظومه<sup>(۴)</sup> در بیان حدوث اسمی، مرتبه احدیت را همان مرتبه لا اسمی و لا رسمی می‌داند. رسم مظهر اسم است که صورت و صنم و

۱. ط ۱، چاپ سنگی - ص ۷۶، وص ۱۲۰ بتصحیح و تعلیقات ابن داعی، در قال اقول ۲۷

۲. ص ۱۳ چاپ سنگی ایران

۳. شرح قیصری بر فصوص الحکم - چاپ سنگی ایران - ص ۱۱

۴. ط ۱ ناصری - ص ۷۷

علامت آن است؛ و عبارت آخری اعیان خارجی رسوم اسمایند.

فیض الهی به اقدس و مقدس منقسم است؛ بفیض اقدس اعیان ثابته و استعدادات اصلیه آنها در علم باری حاصل می‌شوند، و بفیض مقدس آن اعیان با لوازم و توابعشان در خارج.

فیض نخست را از این رو اقدس گویند که اقدس است از این که مغایر و مباین با مفیض باشد، چنان که فیض مقدس به لحاظ تعینات خلقی مباین با مفیض است ولی بینونه صفة لابینونه عزله.

و به بیان دیگر فیض نخست، اقدس از شوائب کثرات اسمائیه و نقائص حقائق امکانیه است.

این هر دو بیان از علامه قیصری است، بیان اول را در فصل سوم مقدماتش بر شرح فصوص شیخ اکبر ابن عربی آورده است، و دوم را در شرح فص آدمی آن<sup>(۱)</sup>. معنی حادث اسمی این است که جمیع ماسوی الله اسماء و رسومی‌اند حادث و حدیث و جدید، چه این که «کان الله ولم یکن معه شیء»، ولا اسم ولا رسم ولا صفة ولا تعین، و از آن مرتبه که احدث است اسماء و رسوم حادث شدند و پدید آمدند، یعنی اول اسم و رسمی که از مرتبه لا اسمی و لا رسمی حاصل شد اسماء حسنی و صفات علیای او است که مستلزم ماهیات امکانیه - یعنی اعیان ثابته - در مرتبه فیض اقدس‌اند؛ و در این حدوث اسمی چنان که حدوث ماهیات امکانیه تحقق یافت ذوات سرابیه آنها تحقق یافت؛ و پس از این حدوث و فیض اقدس، اسماء رحمتش در مقام فیض مقدس که مستتبع اسماء مرحومین برحمتش‌اند - یعنی اسماء مرحومین برحمتش در مقام فیض اقدس‌اند - حادث شده‌اند؛ و مغایرت میان محدث و حادث بتباین وصفی است نه غزلی چنان که سید الاولیاء حضرت وصی



امام علی علیه السلام فرمود: «وكمال الإخلاص نفی الصفات عنه» زیرا که وجودات از صقع ربوبی و از تنزلات وجود حق و شئون تجلیات او هستند و ماهیات نمودی بیش نیستند، البته در فهم حدوث موجودات به این معنی دقت بسزا لازم است و به حقیقت توحید صمدی باید نائل شد.

بنا بر بیان مذکور مراد از صفات در عبارت امام وصی علیه السلام صفات زائده بر ذات که طائفه‌ای از متکلمین قائلند نیست بلکه معنایی ادق از این گونه اوهام است که کثرت مطلقا در این مقام مستهلک در وحدت است و نفی صفات اشارت بدین نکته علیا است.

مرحوم حکیم سبزواری در اسرار الحکم پس از بیان حدوث اسمی این ابیات را از اوائل اورنگ پنجم عارف جامی آورده است:

|                                |                               |
|--------------------------------|-------------------------------|
| در آن خلوت که هستی بی نشان بود | بکنج نیستی عالم نهان بود      |
| وجودی بود از نقش دوئی دور      | ز گفت و گوی و مائی و توئی دور |
| وجودی مطلق از قید مظاهر        | بنور خویش هم بر خویش ظاهر     |
| دل آرا شاهی در حجله غیب        | مبرا دامنش از تهمت عیب        |
| نه با آیینه رویش در میانه      | نه زلفش را کشیده دست شانه     |
| صبا از طره‌اش نگسسته تاری      | ندیده چشمش از سرمه غباری      |
| نوای دلبری با خویش می ساخت     | قمار عاشقی با خویش می باخت    |

تا آن که گوید:

|                           |                              |
|---------------------------|------------------------------|
| برون زد خیمه ز اقلیم تقدس | تجلی کرد بر آفاق و أنفس      |
| بهر آیینه‌ای بنمود رویی   | بهر جا خاست از وی گفت و گویی |

جناب سید میر محمد باقر داماد - رضوان الله علیه - در حدوث عالم خلق قائل به حدوث دهری شده است، و حضرت حاجی سبزواری - رحمه الله علیه - در شرح

حکمت منظومه<sup>(۱)</sup> آن را بتفصیل شرح داده است؛ و در اسرار الحکم<sup>(۲)</sup> آن را به اجمال آورده است؛ سخنش در اسرار این است:

«سید داماد - اعلی الله مقامه - بحدوث دهری قائل است، و دهر در اصطلاح حکماء وعاء ثابتات و مجزئات است، پس کلیه عالم طبیعی مثلاً مسبوق است بعدم واقعی در عالم مثال کلی بحسب سلسله طولیه نه عرضیه. و کلیه عالم مثال مسبوق است بعدم واقعی در عالم معانی مضافه بسوی صور، و اینها از حیثیت تعلق و اضافه مسبوقند بعدم واقعی در عالم معانی مرسله، و این طریقه انیقه‌ای است، جامع است میانه وضعین حدوث عالم و قدم جود و إحسان خدا» این بود عبارت اسرار.

ظرف بحسب مظروف است لذا سرمدی در وعاء سرمد است، و دهری در وعاء دهر، و زمانی در وعاء زمان، و آنی در وعاء آن.

و همانطور که وجود سرمدی و دهری و زمانی است، عدم هم در احکامش تابع وجود است که عدم زمانی و دهری و سرمدی است.

وعاء عدم در سلسله عرضیه اعنی موجودات عالم اجسام طبیعیّه اگرچه زمان است ولی وعاء عدم سابق در حقیقت وعاء وجود سابق است، و وجود سابق در سلسله عرضیه سیال است و وعاء سیالات زمان، پس سلسله عرضی مسبوق بعدم مقابل سیال است.

و وجود سابق در طول ثابت است چون که دار قرار است و وعاء ثابت دهر و سرمد است، پس عالم ملک مسبوق الوجود است بعدم دهری چون که مسبوق الوجود است بوجدی دهری که وجود عقل است؛ و وجود عقل مسبوق است بعدم سرمدی

۱. ص ۷۶ ناصری، اول فریده ثالثه مقصد اول؛ و ج ۲ - ص ۲۸۸ بتصحیح و تعلیق این داعی و در شرح

اسماء ط ۱ - ص ۱۵۷

۲. ط ۱ - ص ۱۲



چونکه وجود سابق بر عقل وجودی سرمدی است که وجود واجب تعالی است، پس عالم ملک حادث دهری است و عقل حادث سرمدی.

تبصره: بدان که عدم هر چیز در حقیقت باید در متن تحقق وجود آن چیز اعتبار شود تا عدم او باشد، ولی در حدوث دهری و غیره عدم در مرتبه مقدم شیء اعتبار شد فتأمل.

حال به بیان مراد جناب میر از دهر بازگردیم: آنجناب اگرچه دهر را وعائی ثابت و مرتفع از افق تقدّر و لاتقدّر دانسته است چنانکه در قبسات (ص ۵ چاپ سنگی) فرمود: «وعاء الوجود المتقدّر السیّال أو العدم المتقدّر المستمرّ للمتغیّرات الکیانیّة بماهی متغیّرة زمان؛ ووعاء صریح الوجود المسبوق بالعدم الصریح المرتفع عن التقدّر والّا تقدّر للثابتات بماهی ثابتات وهو حاقّ متن الواقع دهر؛ ووعاء بحث الوجود الثابت الحقّ المتقدّس عن عروض التّغیّر مطلقاً والمتعالی عن سبق العدم علی الإطلاق وهو صرف الفعلیة المحضة الحقّة من کلّ جهة سرمد» که در این جهت همه حکماء در معنی دهر متفق‌اند؛ ولی دهر بدان معنی که در حدوث دهری فرموده است غیر از دهر باصطلاح حکماء است زیرا حکماء دهر را وعاء وجود سابق بر موجودات عالم ملک می‌دانند؛ مثلاً وعاء وجود عقل در سلسله طولیه، دهر موجودات زمانیه است؛ اما جناب میر تصریح فرموده است که وعای قضای عینی دهر است و موجودات زمانیه بحسب وقوعشان در قضای عینی یعنی در وعاء دهر مُثُل‌اند؛ و قضاء عینی وجود جمعی جمیع موجودات عالم اجسام لدى الحق تعالی است و وعاء این وجود جمعی دهر است؛ ولکن چنان که گفته‌ایم دهر باین معنی غیر از آنست که حکمای دیگر در تفسیر سرمد و دهر و زمان فرموده‌اند.

جناب حکیم سبزواری در شرح اسماء و در غرر الفرائد، دهر در تعریف حدوث دهری را به همان معنی متداول نزد حکماء ارجاع داد، ولی ارجاعی است که خالی از دغدغه نیست، بلکه باید گفت با ظاهر بیان میر وفق نمی‌دهد. علاوه این که



تفسیر دهری را که آن جناب فرمود به مبنای اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت است، و جناب میر بعکس قائل باعتباری بودن وجود و اصالت ماهیت است و در قبسات بدان تصریح کرده است که «الوجود بأسرها من عوارض الماهية»<sup>(۱)</sup>.

کیف کان تأویل مثل بدان نحو که جناب میر قائل شده است با همه تکلف و تجشّم که در بیان آن بکار رفته است با مثل افلاطونی مناسبت ندارد، و جناب مولی صدرا که بزرگترین شاگرد حکمی او بوده است در اسفار تأویلش را ردّ کرده است و گفته است صور هیولانیه عالم اجسام که میر آنها را مثل دانسته است وجودات متعدّدند و حال این که منقول از افلاطونیان این است که هر نوع جسمانی را فرد مجرّد ابدی است که دالّ بر وحدت نوع و تجرّد آن است چه این که مبرهن است که تجرّد مستلزم وحدت است، پس حمل کلام افلاطونیان بر آن معنی (بر تأویلی که میر کرد) در غایت بعد است (لکن لاریب فی أنها متعدّدة فی وجوداتها، والمنقول عن افلاطونین من أن لكل نوع جسمانی فرداً مجرّداً ابدیاً...) (۲).

راقم گوید: علاوه بر اشکال مذکور این که مثل با اصالت وجود صادق است که یک نوع را فرد مجرد عقلی مدبّر افراد همان نوع مادی است و در طول وجودی هم‌اند، و با اصالت ماهیت چگونه وفق می‌دهد؟! زیرا که ماهیات گسیخته از یکدیگر و مثار کثرت‌اند. خلاصه این که جناب میر - قدس سره - نه در دهر بدان معنی که در حدوث دهری قائل شده است و بدان اعتماد دارد مطلبی وزین آورده است، و نه در تأویل مثل تأویلی متین، این نادرست است و آن سخت سست، فتدبّر.

و آخر دعویهم أن الحمد لله رب العالمین. قم - حسن حسن زاده آملی، ۲۶ / ۳ /

۱۳۶۰ ه. ش.

۱. چاپ سنگی - ص ۲۸.

۲. اسفار - مرحله رابعه - فصل نهم - ج ۱ ص ۱۲۲ ط ۱ رحلی؛ و ج ۲ ص ۷۱ بتصحیح و تعلیقات ابن داعی

# رسالة مثال



تصنيف

استاد علامه حسن حسن زاده آملی





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين

صلوات الله وسلامه على سيد الأنبياء والمرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين، ثم الصلوة والسلام على جميع سفراء الله المكرمين وعباده المخلصين. این اثر قویم و کریم به نام «رساله مثال» است که بعد از تصنیف رساله «مثل نوری إلهی» به توفیقات حق سبحانه بقلم این خدوم علم حسن حسن زاده آملی در چند فصل به رشته نوشته درآمده است، و در تصنیف و تألیف هر یک از این دو اثر گرامی و گرانقدر و استوار و پایدار بتوفیقات ربانی اهتمام اکید و شدید بکار برده است؛ امید است که این دو اثر نامدار روزگار نفوس مستعدّه را مأدبه‌ای در خور تمجید و تحسین بوده باشند.



## فصل اوّل

در معنی مثل افلاطونی و اثبات آن در رساله‌ای جداگانه به تفصیل بحث کرده‌ایم، در این کراسه از عالم مثال بحث می‌شود که از آن در لسان شرع انور تعبیر به برزخ شده است قوله سبحانه: ﴿وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾

عالم مثال غیر از عالم مثل است: مثل مفارقات نوریة و مجردات محضه‌اند، مثال عالم ابدان روحانی است که مجرد بتجرد برزخی‌اند و سخن در اثبات عالم مثال منفصل است که آن را مثال اکبر و خیال منفصل و صور معلقه و مثل ظلمانیة و مثل معلقه نیز می‌گویند در مقابل اشباح خیالی در وعای ادراک نفس ناطقه که آن را عالم مثال متصل و خیال متصل می‌گویند و ابدان معلقه نیز می‌نامند.

عالم مثال اکبر را اقلیم ثامن نیز می‌نامند زیرا عالم مقداری را هشت قسم گفته‌اند که هفت از آنها اقلیم هفتگانه است که در آنها مقادیر حسی است، و اقلیم هشتم که در آن مقادیر مثالی است که عالم مثل معلقه است<sup>(۱)</sup>.

حکمای مشاء قائل به عالم مثال منفصل نزولی نیستند و در ردّ آن انکار و اصرار دارند، چنان که حکمای اشراق در اثبات آن.

بدان که عمده مطلب در این باب، اثبات عالم مثال منفصل در قوس نزولی است

---

۱. شرح حکمة الاشراق - ط ۱. ص ۵۵۶: و کشکول شیخ بهائی - چاپ نجم الدوله - أوائل جلد چهارم -



نه در قوس صعودی به بیانی که قائلین بمثال منفصل می‌گویند که به ترتیب نزولی پس از عالم مرسلات نوریه عالم مثال منفصل است که برزخ میان عالم قبل از خود که همان مفارقات محضه است و عالم بعد از خود که عالم خلق است می‌باشد. عالم خلق را که مقصود از آن عالم طبیعت است ماده و شکل است، و عالم مثال اکبر را شکل است و ماده نیست، و عالم عقل را نه شکل است و نه ماده. و می‌گویند آنچه در عالم طبیعت موجود است در عالم مثال که ورای عالم طبیعت و قبل از آن و در باطن و در طول آنست بسجودی برزخی موجودند، و چون در خارج از عالم طبیعت‌اند محلّ و مکان و زمان ندارند چه این که این و متی از خواصّ عالم طبیعت‌اند، و نیز موجودات عالم مثال قائم به ذوات خوداند نه به مدرکی به این معنی که در خارج از جمیع مدارک موجودند.

اما عالم مثال در قوس صعودی آن به اهمیت اثبات مثال سلسله نزولی نیست زیرا که در این مثال سلسله نزولی اشکال پیش می‌آید که کثرت مثل معلقه ظلمانیه که همان موجودات عالم مثال اکبرند بدون دخالت ماده چگونه متصور است چنان که در مثل نوریه مفارقه نیز همین اشکال پیش می‌آید و در بحث مثل عنوان کرده‌ایم.

ابن ترکیه (ضائن الدین علی) در تمهید القواعد در نفی عالم المثال گوید: «القول بوجود عالم یسمی عالم المثال من الخیالات الفاسدة والعبارات التي لا طائل تحتها، وكيف لا وقد ذهب إلى نفيه جمهور المشائين واحتجوا على ذلك بحجج قويّة وبراہین قاطعة قد أثبتوها في كتبهم؛ ولا شك أن ما ذهب إليه مثل هذا الجمّ الغفیر وأثبتوها بالبراہین القاطعة یمتنع أن یكون الواقع خلافه وإلا ارتفع الأمان عن یقینیات وإفادة البراهین مطلقاً»<sup>(۱)</sup>.

جناب ملا محسن فیض در عین الیقین در نشئات ثلاث و اثبات عالم مثال به تفصیل بحث کرده است: «العوالم كثيرة لا يعلم عددها إلا رب العالمين وأصولها ترجع إلى نشئات ثلاث: عقلية روحانية تسمى بعالم الغيب والجبروت وأصحابها السابقون أولئك المقربون في جنات النعيم؛ وخیالیة مثالیة تسمى بعالم البرزخ والملكوت واصحابها أصحاب اليمين في سدر مخضود وطلح منضود؛ وحسیة جسمانیة تسمى بعالم الشهادة...»<sup>(۱)</sup>.

صدر الدین محمد بن اسحاق قونوی در «مفتاح غیب الجمع والوجود»، و شارح آن علامه محمد بن حمزه شهیر به ابن فناری در شرح آن به نام «مصباح الأنس» از ص ۱۷۹ تا ص ۱۸۷ - ط ۱ رحلی، بتفصیل در اثبات عالم مثال بحث فرموده‌اند.

شیخ اکبر در باب هشتم فتوحات مکیه در اثبات عالم مثال بحث کرده است، و علامه شیخ بهائی در اوائل جلد چهارم کشکول<sup>(۲)</sup> آنرا نقل کرده است، و سپس قول تفتازانی را از شرح مقاصد در اثبات معاد جسمانی که همین عالم مثال (در قوس صعود) است نقل فرموده است.

در رساله مثل از کشکول شیخ بهائی عبارت شیخ رئیس را نقل کرده‌ایم که وی در علم باری گفت: «ولیست صوراً معلقة أفلاطونية» یعنی آن صور معلومات باری، صور معلقه افلاطونیه نیست. این عبارتش صریح است که وی مثل افلاطونی را صور معلقه دانسته است.

و قول دیگر شیخ در تأویل مثل این بود که مثل صور کلیه ذهنی‌اند چنان که از وی نقل کرده‌ایم و در آن بحث نموده‌ایم. این دو قول است در تأویل مثل از شیخ رئیس، و نیز از اسفار نقل کرده‌ایم که افلاطون علاوه بر اعتقاد به مثل به صور معلقه

۱. ط ۱ - چاپ سنگی رحلی - ص ۲۸۸

۲. ص ۳۷۹ چاپ نجم الدوله



نیز قائل است، پس مثل غیر از صور معلّقه است.

دیلمی در محبوب القلوب در ترجمه افلاطون گوید: مثل افلاطونی مثل نوری است و آن جز مثل ظلمانی است که افلاطون در عالم مثال برزخی خیالی اثبات کرده است (أثبت لكل موجود مشخص في العالم الحسي مثلاً موجوداً غير مشخص في العالم العقلي تسمى تلك المثل المثل الأفلاطونية، وهي المثل النورية غير المثل الظلمانية التي أثبتها في عالم المثل البرزخي الخيالي...) (۱)

فخر رازی به نقل خواجه طوسی در شرح فصل ۸ نمط ۳ اشارات شیخ رئیس در اعتراضی که بر شیخ رئیس دارد می‌گوید: «إن الصور المتخيلة لم لايجوز أن تكون موجودة قائمة بأنفسها كما قاله أفلاطون. و ظاهر و سياق بحث این است که صور متخیله انسان موجوداتی قائم بذواتها هستند.

صور معلّقه هم به اشباح و صور عالم مثال منفصل که تجرّد برزخی دارند و قائم بذات خوداند و در لامکان و لامحل اند گفته می‌شود، و هم بصور و اشباح قائم به نفس ناطقه در موطن خیال که اینها نیز تجرّد برزخی دارند و از این تعبیر بعالم مثال متصل می‌شود.

جناب مولی صدرا در اسرار الآیات (۲) در حشر نفوس انسانی پس از نقل اقوالی فرموده است: «هل الحق القراح ما لو حناك إليه من تصوّر النفوس بصور ملكاتهم وهيئاتهم وهي ابدانهم المكتسبة المحشورة في النشأة الآخرة، وتلك الأبدان معلّقة ليست قائمة بمادة طبيعيّة ولا في جهة من جهات الوضعي ونسبتها إلى النفوس نسبة الفعل اللازم إلى فاعله لا نسبة القابل إلى المقبول، ولا نسبة المادة المستعدّة لتعلق النفس إلى النفس، وهذا مطابق لما ذهب اهل الشرائع الحقّة الخ.

۱. ط ۱، چاپ سنگی - ص ۹۵ -

۲. ط رحلی چاپ سنگی - ص ۶۵ -



یعنی قول حق خالص در حشر نفوس انسانی این است که آنها بصور ملکات و هیئات خودشان متصور می‌شوند، و همین صور که باقتضای ملکات آنها است ابدان آخروی آنها است که در دنیا کسب کرده‌اند، و اینها ابدان معلقه‌اند که قائم بماده طبیعیته (مثل این بدن طبیعی دنیوی) و در جهتی از جهات عالم وضعی (چون این نشأه دنیای) نیستند. و نسبت آن ابدان معلقه به نفوس نسبت فعل لازم بفاعل خود است (که قائم بنفوس‌اند زیرا که آن صور ملکات نفوس و ساخته آنهایند، و نفس است که بدان صورت درآمد است و مغایرت از یکدیگر ندارند) نه نسبت قابل به مقبول (که در حقیقت غیر همانند و قابل سبب فاعلی مقبول نیست) و نه نسبت ماده مستعدّه برای تعلّق نفس، به نفس (که باز ماده فعل نفس و نفس سبب فاعلی آن نیست و غیر همانند) و این سخن حق قراح مطابق است با آنچه که اهل شرائع حقّه بدان رفته‌اند.

این عبارت مرحوم آخوند صریح است که صور قائم بنفس در موطن خیال بر حسب اقتضای جبلی ملکات ابدان معلقه‌اند و آنها را ابدان آخروی نیز گفته است و از آن تعبیر به ابدان روحانی نیز می‌شود از این رو که مجرد از ماده‌اند، و ابدان مثالی مطلقا خواه عالم مثال متصل و خواه عالم مثال منفصل بتجرّد برزخی دارند باین معنی که مجرد از ماده‌اند نه از صورت، و آنها را عالم مثال برزخی خیالی نیز می‌گویند که مراد خیال متصل است، و ممکن است که مراد افلاطون عالم خیال متصل قائم به نشأه نفس انسانی بوده باشد، و امکان دارد که مقصودش عالم خیال منفصل بوده باشد.

آنچه که در بسیاری از کتب اساطین حکمت و عرفان دیده می‌شود این است که گروهی از آنان هم قائل بعالم مثل‌اند و هم بعالم مثال متصل و هم بعالم مثال منفصل، و تصریح کرده‌اند که مثل غیر از مثل معلقه عالم مثال منفصل، و غیر از مثل معلقه عالم مثال متصل است - اعنی آنان اشباح مجرد بتجرّد برزخی را چه در

عالم مثال اکبر و چه در عالم مثال اصغر که این در عالم خیال نفسانی انسانی است، و آن در ظرف خارج از موطن ادراک؛ مثل معلقه گفته‌اند در مقابل مثل مطلقه کلیه نوریه معروف به مثل افلاطونی.



## فصل دوم

در معنی مثل افلاطونی و اثبات آن بحث کرده‌ایم و باید بتحقیق بحث کنیم که عالم مثال منفصل چیست، و عالم مثال متصل کدام است؟ آیا می‌شود که اینها عوالمی در طول هم بوده باشند؟ نحوه اثبات عالم مثال منفصل چگونه است، و چه چیز ایجاب کرده است که قائل بدان شدند، علاوه این که آن را به نزولی و صعودی تقسیم کرده‌اند، و تصریح کرده‌اند که عالم مثل غیر از عالم مثال است از آن جمله جناب ملا عبد الصمد همدانی در کتاب گرانقدر بحر المعارف<sup>(۱)</sup> فرموده است: عالم مثال غیر از مثل افلاطونیه است، و همچنین عالم بزرگوار دیلمی در محبوب القلوب، و محقق لاهیجی در گوهر مراد، و غیرهم فی غیرها.

قطب شیرازی در شرح حکمت اشراق<sup>(۲)</sup> دلیل شیخ اشراق را در اثبات عالم مثال چنین تقریر کرده است که ما آن را نقل به ترجمه می‌کنیم<sup>(۳)</sup>:

«صور خیالی در أذهان موجود نیست زیرا که انطباع کبیر در صغیر ممتنع است؛ و نیز در اعیان موجود نیست وگرنه هر سلیم الحس باید آنها را ببیند؛ و عدم محض

---

۱. ط ۱، چاپ سنگی - ص ۴۱۴

۲. چاپ سنگی - ط ۱ - ص ۴۷۰

۳. الصور الخیالیة لاتكون موجودة في الأذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير، ولا في الأعيان وإلا يشاهدها كل سليم الحس، وليست عدماً محضاً الخ.



هم نیستند و گرنه متصور نباید باشند، و نباید برخی از آنها از برخی دیگر متمیز و محکوم به احکام مختلف بوده باشند؛ و چون موجودند و در اعیان و اذهان نیستند و در عالم عقول هم نیستند زیرا صور خیالی صور جسمانیه‌اند نه عقلانیه پس بالضروره در صقعی و ناحیه‌ای وجود دارند و آن صقع عالمی است که مسمتی به عالم مثال و خیال است که متوسط بین عالم عقل و عالم حس است زیرا که عالم مثال بحسب مرتبه فوق عالم حس و دون عالم عقل است زیرا که بحسب تجرید از حس بیشتر و از عقل کمتر است (فراتر از آن و فروتر از این است). و در عالم مثال جمیع اشکال و صور و مقادیر و اجسام و آنچه که به آنها تعلق دارد از حرکات و سکانات و اوضاع و هیئات و جز آنها وجود دارد که همه آنها قائم بذات خودند، ذاتی معلقه که در مکان و محل نیست، و به آنچه گفته‌ایم شیخ اشراق اشاره کرده است که حق این است که صور در مرایا و صور خیالیه، منطبع در مرایا و خیال نیست بلکه آن صور صیاصی معلقه یعنی ابدان معلقه‌اند که در عالم مثال‌اند و برای آنها محل و مکان نیست و قائم بذات خوداند. و گاهی برای آن صیاصی معلقه لامکانی، مظاهری است که صیاصی در آن مظاهر نیستند به همان دلیل که گفته‌ایم (امتناع انطباع کبیر در صغیر، الخ) پس صوری که در مرایا دیده می‌شود، آن مرایا مظاهر آنهایند و خود آن صور، صور معلقه است که در لامکان و محل نیست؛ و صور در خیال، خیال مظهر آنها است و خود آنها صور معلقه‌اند.

این بود دلیل شیخ اشراق در اثبات عالم مثال. و علت این که صیاصی معلقه را در عالم مثال منفصل برده است این است که اگر آنها در صقع نفس ناطقه در موطن خیال بوده باشند انطباع کبیر در صغیر لازم آید. و از این که به امتناع انطباع کبیر در صغیر تمتک جسته است، معلوم است که وی قوه خیال را مادی می‌داند چنانکه پیش از وی شیخ رئیس نیز بر همین عقیدت بود. و چون قوه خیال را مادی می‌داند که در قسمتی از دماغ تعبیه شده است و انطباع کبیر در صغیر نیز محال است لذا

قوه خیال را چون آینه و دیگر مریا وسیله ارتباط نفس ناطقه به اشباح عالم مثال منفصل که از آنها تعبیر به صیاصی معلقه کرده است دانسته است.

صیاصی جمع صیصیه است و آن در اصل به معنی هر چه که با آن خود را حفظ کنند می باشد لذا حصن را که قلعه است و بفارسی دژ گویند، و شاخ گاو و آهو و جز آنها و شوکه خروس را صیصیه گویند؛ و کآن بدن حصن نفس ناطقه است از آن تعبیر به صیصیه کرده است؛ حق تعالی در سوره مبارکه احزاب قرآن کریم (آیه ۲۷) فرماید: «وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَفَرُوا مِنْهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ» یعنی من حصونهم.

جناب استادام معلم عصر علامه شعرانی در تعلیقه اش بر اسرار الحکم مثاله سبزواری<sup>(۱)</sup> فرمود: «صیصیه دژ و قلعه را گویند و صیاصی جمع آن است و مراد از آن قالب و بدن است، و چون نفس را نور اسفیهید گفتند و آن را چون سردار لشکری انگاشتند و قوی را لشکریان او، لابد بدن هم بمنزله قلعه است».

معلقه بودن آنها بدین سبب است که ما بین دو عالم مادی صرف کثیف و عالم مجرد محض لطیف قرار گرفته اند و تجرد برزخی دارند، نه برزخ باصطلاح شیخ اشراق زیرا که وی در حکمت اشراق مکرر در مکرر از جسم تعبیر به برزخ می کند و از اجسام به برازخ، بلکه برزخ به معنی واسطه بین عالمین: عالم محسوس مقداری، و عالم جوهر مجرد عقلی است.

و اشباح برزخی خیال متصل را که صور معلقه می گویند نیز به همین مناسبت است که واسطه بین بدن و عقل است، چنان که خواجه طوسی در شرح فصل هفتم نمط سوم اشارات تعبیر به صور معلقه کرده است.

دلیل مذکور از حکمت اشراق در اثبات عالم مثال اکبر که عالم بین العالمین در وعای خارج از ادراک نفس در نظام کیانی عالم بوده باشد بی دغدغه نیست. چرا



همین دلیل را دلیل بر تجرّد برزخی قوه خیال ندانیم؟ بلکه گوییم که جمیع ادّله قائمه بر تجرّد نفس که در آنها اشباح و صور برزخیه بکار برده شد دلیل بر تجرّد برزخی قوه خیال و صورت خیالی است چنان که در کتب و رسائلی که در معرفت نفس نوشته‌ایم از قبیل «دروس معرفت نفس» و «گنجینه گوهر روان» و «شرح العیون فی شرح عیون مسائل النفس» در این موضوع بتفصیل بحث کرده‌ایم و ادّله بسیار بر آن آورده‌ایم، و در تعلیقات بر اسفار مولی صدرا - رضوان الله علیه - اشاراتی نموده‌ایم.

خلاصه این که این دلیل و نظائر آن که در آنها اشباح و صور بکار برده شده است عالم مثال منفصل را اثبات نمی‌کنند بلکه تجرّد برزخی قوه خیال و صور متخیله را اثبات می‌کنند که صورتهایی قائم بنفس ناطقه و از منشئات و مبدعات نفس‌اند، و آلات و ادوات از حواس و جز آنها وسیله‌اند که نفس بتواند بوزان و مثال آنها در خود ایجاد کند، و همه این صور برزخی خیالی در عالم خیال متصل که و غای ادراک انسانی است متحقّق‌اند چنان که جناب مولی صدرا - رضوان الله علیه - بر این مبنی است و فصل سی و چهارم مرحله دهم اسفار را در این موضوع عنوان کرده است و چهار حجت بر اثبات آن آورده است، و ما یک یک آنها را در دروس معرفت نفس نقل بترجمه کرده‌ایم، و برای مزید توضیح پاره‌ای از مطالب را در پیرامون آنها تحریر و تقریر نموده‌ایم.

در اینجا سؤالی پیش می‌آید که دلیل مذکور چنانکه بر اثبات عالم مثال اکبر ناتمام است، بر اثبات تجرّد برزخی خیال و صورت خیالیه نیز ناتمام است زیرا که مبنای هر دو رأی بر اشکال انطباع عظیم در صغیر است؛ و این اشکال مشکل را به این نحو می‌توانیم حلّ کنیم که بگوییم: همانطور صورت اشیاء بر روی صفحه کاغذ کوچکی با حفظ تناسب و اعتدال خارجی آنها رسم می‌شود و بخوبی حاکی از مقادیر خارجی آنها است و هر اندازه کوچک شود باز به همان محاکاتش باقی است،



همچنین ممکن است که صور اشیاء در قوه مادی خیال بهمان نحو منطبق شود که انطباع کبیر در صغیر لازم نیاید، و بنابر این وجه دلیل مذکور نه عالم خیال منفصل را اثبات می‌کند که شیخ إشراق بدان رفته است، و نه تجرد برزخی قوه خیال را که مولی صدرا اختیار کرده است.

در جواب آن گوییم که در درس پنجاهم کتاب «دروس معرفت نفس» این سؤال را عنوان کرده‌ایم و جواب داده‌ایم، و جواب را یکی از ادله تجرد برزخی نفس در مرتبه خیال گرفته‌ایم. و کوتاهی سخن این که ما اشیاء را با همان اوصاف و ابعاد و اشکال و ارتفاعات و خردی و کلانی آنها چه در خواب و چه در بیداری ادراک می‌کنیم، و نمی‌بینیم که هیچ بخردی در این واقعیت بشک و شبهه تفوه کند که اینهمه مدرکات خیالی بر چند سلولی که باید با چشم مسلح دیده شوند انطباع یافته‌اند، بلکه با فی الجملة تأمل صدق گفتار ما را قبول خواهد کرد.

لذا چون این واقعیت قابل هیچ نحوه انکار و تردید نیست شیخ اشراق خیال را مرآت و مظهر آن صور دانسته است که نفس بسبب آن بعالم مثال اکبر که عالم مثال مطلق نیز می‌گویند منتقل شود؛ و جناب مولی صدرا آن صور را در عالم مثال اصغر که عالم مثال مقتید هم می‌نامند بخلّاقیت و ابداع نفس در صقع عالم نفس و وعای ادراکی او در موطن خیال می‌داند، و همه آلات و ادوات از دماغ و روح بخاری دماغی و غیر آنها را از وسائط اعدادیه وی در انشاء صور اشیائی که مادون نفس‌اند می‌داند، و در جمیع احوال موجد و مصوّر و معطی و واهب حقایق فیاض علی الإطلاق است.



## فصل سوم

قوه متصرفه در انسان کارش تألیف صور و ترکیب آنها به اشکال گوناگون است، و گاهی اشباح عجیب مضحک تألیف می‌کند که آنها را دعابات خیالیه می‌گویند، و انسان چند سر و پیکری مؤلف از چندین جانور می‌سازد، و چه بسا که این دعابات را در عالم خواب بلکه بیداری مشاهده می‌کند؛ مثلاً می‌بیند که در میان اقیانوسی گنبد بزرگی برافراشته و بر روی آن گنبد شتر برهنه‌ای ایستاده، و خودش بر کوهان شتر مربع نشسته قلیان می‌کشد؛ آیا باید گفت که در عالم مثال اکبر چنان صورت و هیئتی وجود دارد و خیال مظهر و مرآت برای آنست؟!

در بسیاری از مؤلفات بزرگان علم اعم از کتب عرفان و فلسفه و کلام می‌بینیم که در اثبات عالم مثال تمسک بمکاشفات ارباب ریاضات کرده‌اند که فلانی از خلع بدن چنان دید، و فلانی در خلوت چنین دید، و این مکاشفات را دلیل بر وجود عالم مثال منفصل گرفته‌اند، اما هیچیک نفرموده‌اند که اشباح مرئیته آنان چرا از عالم برزخ که خیل منفصل و مثال مطلق است می‌باشد، و چرا این اشباح قائم بنفس و از منشئات و مبدعات او در موطن خیال متصل که شأنی از شئون نفس است نبوده باشند؟! هر چند معانی و حقائق آن اشباح از عالم مثل که عالم عقل محض و علم صرف است می‌باشند.

ولی در این فرض سخن در تصویر و تلبس آن معانی بقوالب مثالی است که از مبدعات نفس است. مثلاً رسول اکرم صلی الله علیه و آله جبرئیل را بصورت دحیه کلبی دیده است،



آیا واقعاً جبرئیل بصورت دحیه کلبی در عالم مثال اکبر از مثل معلقه قائم بذات خود لا محلی و لا مکانی است، و یا آن حقیقت جبرئیل در وعای خیال رسول بدان صورت متمثل شده است؟

شیخ اکبر محیی الدین را در فصّ شیشی فصوص راجع به این موضوع اعنی تمثّل معانی و حقائق، تحقیقی انیق است که باختصار آن را بیان می‌کنیم شاید برای مستعدی ارائه طریق گردد:

کتاب مذکور بیست و هفت فصّ است و هر فصّ بنام یک اسم از برگزیدگان إله عالم که اول آنها آدم علیه السلام، و خاتم آنها خاتم علیه السلام است می‌باشد، ولی بحث از آدم نوعی است نه شخصی، و همچنین در بیست و شش اسم دیگر، و رساله ما به نام «رتق و فتق» را در این مقام اهمیت بسزا است.

از فصّ شیشی مستفاد است که هر نیکبختی قرب به اقتضای جبلی هر یک از آن اسماء حسنی و کلمات علیا داشته باشد بر وفق این قرب عطایا و مواهب الهی به او افاضه می‌شود، و به اقتضای آن خصوصیت اسم، معانی فائضه بصورتی در صقع نفس ناطقه در موطن خیال متمثل می‌گردد.

و به همین ملاک آن جناب در کتاب درّ مکنون و سرّ مخزون در علم حروف که در خود آن کتاب آن را کتاب سهل ممتنع در جفر جامع خوانده است پس از ذکر آدم صفی علیه السلام مطلبی دارد که خلاصه آن این است:

«ثم ورث علم الحروف من بعده ابنه شيث وهو نبي مرسل وأنزل الله عليه خمسين صحيفة وهو وصي آدم ووليّ عهده، وهو الذي بنى الكعبة بالطين والحجر، وله سفر جليل الشأن في علم الحروف، اجتمعت به وقرأته عليه ورأيت به مكة وحلّ لي ما أودعه في سفره وهو رابع كتاب في الدنيا في علم الحروف - إلى أن قال:

ثم أدریس علیه السلام وهو نبي مرسل وأنزل الله تعالى عليه ثلاثين صحيفة، وإليه انتهت الرئاسة في العلوم الحروفية والأسرار الحكيمية واللطائف العددية والإشارات الفلكية؛

وقد صنف كتاب كنز الأسرار وذخائر الأبرار وقد شرحه تنكلوشاه البابلي، وكذلك ثابت بن قرة الحراني، ولما أطلعني الله على العوالم الماضية سألته عن شرحيهما، فقال: انهما لم يعلما إلا ظاهره وأنه إلى الآن مقفل فحلّه لي فرأيت فيه أسراراً غريبة لا يهتدي إليها إلا فحول من الأفراد، وهو خامس كتاب كان في الدنيا في علم الحروف».

و در موضع دیگر آن گوید: ولما كنت بسنجاة اجتمعت بادريس عليه السلام حلت (عرضت - خ ل) عليه كتاب الثمانية وعشرين سافراً وأهدى إلي علمه على أحسن حال فهذا الذي حملني على إخراج كتاب السهل الممتنع.

و از این گونه مکاشفات در کتابهایش بخصوص در فتوحات مکیه بسیار دارد. و ارزنده ترین ره آورد و هدیه ای که این بزرگ مرد از سفر مراقبات و مکاشفاتش آورده است کتاب فصوص الحکم او است که در دهه آخر محترم سنه ۶۲۷ در دمشق در رؤیای مبشره ای از دست رسول الله صلی الله علیه و آله باخذ آن تشرّف حاصل کرده است، و این کتابی است در موضوع خود سهل ممتنع، فهم آنرا باید اوحدی فردی بر عهده گیرد، **فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.**

سخن به درازا کشید، غرض در بیان نحوه نزول معانی و حقایق از ماورای طبیعت و تمثّل آنها است که این صور و اشباح مثالی در نفس تمثّل می یابد، و قوه خیال و صورت خیالیّه را تجرّد برزخی است، و اثبات عالم مثال منفصل چگونه خواهد بود؟  
أعني عالم مثال منفصل بدان اثبات نمی شود.

این تمثّل یافتن نیز به ایجاد و انشاء اشباح و صور اشیاء در صقع نفس است که آنها قائم بنفس اند نحو قیام فعل بفاعل نه مقبول به قابل که نفس قابل آن صور باشد و آن صور در وی منطبع گردند تا از انطباع و انعکاس آنها منفعل شود، زیرا علی التحقيق نفس در ذات و صفات و افعالش مثال باری خود است بلکه آیت عظمی و مثل اعلاّی الهی است، همچنان که باری تعالی خلق اعیان در خارج می کند نفس نیز کار خدائی أعنی خلق اشباح و مثل معلقه و صور علمیه به اذن الله در کشور

هستی خود می‌نماید؛ بنگر که خداوند متعال فرمود: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾، ولی به هوش باش که با ذات غیر متناهی غیر دیدن دیدن اغیار است چه این که غیرتش غیر در جهان نگذاشت؛ باز درست بنگر که خداوند تعالی فرمود: ﴿هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرِ اللَّهِ﴾ این مطلب را در درس نهم کتاب «دروس اتحاد عاقل به معقول» به تفصیل عنوان کرده‌ایم.





## فصل چهارم

عالم عالی قدر مرحوم مولیٰ عبدالرزاق لاهیجی در کتاب ارزشمند گوهر مراد فصلی در عالم مثال آورده است، نقل آن را در این مقام مناسب و مفید می‌دانیم، و در پیرامون برخی از فرمایشاتش عرائضی داریم که بعد از نقل آن، تقدیم خواهیم داشت. آن جناب در فصل دوم از باب چهارم از مقاله سوم گوهر مراد<sup>(۱)</sup> در ذکر عالم مثال گوید:

«بدان که جماعتی از حکمای اسلام سیتما شیخ شهاب الدین سهروردی مشهور به شیخ اشراق که تدین حکمت اشراقیین در زمان اسلام او کرده مدّعی آنند که ملوک و صنادید عجم در زمان سابق مثل کیخسرو و نظرای وی ارباب حکمت اشراق بوده‌اند و حکمای یونان نیز هر که سابق بر زمان ارسطو بود بر طریقه حکمت اشراقیین بوده، و ارسطو مخالفت کرده با ایشان و تدوین حکمتی که مشهور است به حکمت مشائین نموده. و فرق میان حکمت اشراقیین و حکمت مشائین به چند وجه است و عمده ماهو المشهور آن که اشراقیین در تحصیل حکمت طریقه ریاضت و مجاهده و مکاشفه قدوه دانند و التفاتی بنظر و بحث نکنند بلکه گاه باشد که منافعی دانند، بخلاف مشائین که در تحصیل حکمت نظر و قیاس منطقی را عمده دانند و هر چه نه بر طبق برهان و قیاس بود التفات به آن نکنند؛ و نسبت اشراقیین

و مشائین در زمان سالف چون نسبت صوفیه و متکلمین است در زمان اسلام و تحقیق این فرق در مقدمه کتاب مذکور شد.

و بالجمله حکمای اشراقیین و صوفیه ادعاء کنند مطالب کثیره از حکمت و معرفت که مشائین و متکلمین منکر آنند، و مؤذای نظر و برهان مخالف مقتضای آن؛ و از جمله قول به عالم مثال است، اشراقیین و صوفیه متفق اند که ما بین عالم عقلی که عالم مجردات محضه است و عالم حسی که عالم مادیات محضه است عالمی است که موجودات آن عالم مقدار و شکل دارند لیکن ماده ندارند، پس مجردات محضه مجرداند از ماده و مقدار هر دو؛ و مادیات محضه متلبس است به ماده و مقدار هر دو؛ و موجودات این عالم مجرد است از ماده و متلبس است به مقدار مانند صور خیالیه، لیکن صور خیالیه متحقق اند در ذهن نه در خارج، و عالم مثال متحقق است در خارج.

و این عالم - یعنی عالم مثال - متوسط است بین العالمین چه از جهت تجرد از ماده مناسب است با عالم مجردات، و از جهت تلبس بمقدار و شکل مشابه است با عالم مادیات؛ و هر موجودی از موجودات هر دو عالم را مثالی است در این عالم متوسط قائم بذات خود حتی الحركات و السکنات والأوضاع والهیئات والطعوم والروائح و غیر ذلك من الأعراض. و وجود مجرد در این عالم به سبیل تنزل است که قبول تلبس به مقدار و شکل کرده، و وجود مادی در او بر سبیل ترقی که خلع ماده و بعضی از لوازم ماده مانند وضع نموده، و این عالم را عالم مثال و خیال منفصل و عالم برزخ نیز گویند.

و گاه باشد که موجود عالم مثال ظاهر شود در این عالم مادی و بحواس ظاهره ادراک آن توان کرد، و اجسام صقیله و شفافه این عالم مادی مانند آینه و آب و هوا مظهر موجودات عالم مثال باشند، و همچنین خیال انسان نیز مظهر آن شود و صور آینه و صور خیالیه همه از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر آینه و خیال برای



ما ظاهر شوند؛ وكذلك الصور التي يراها الإنسان في المنام، و ملائكة و جنّ و شياطين از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر هوا یا آب برای جماعتی ظاهر شوند.

و از حکمای اقدمین منقول است که «إن في الوجود عالماً مقدارياً غير العالم الحسي لا تنهاه عجائبه ولا تحصى مدنه، ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرسا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما ألف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق».

و این جماعت تصحیح معاد جسمانی به این کنند، و بهشت و دوزخ و زمین قیامت را از موجودات عالم مثال دانند، و تجسم أعراض و تجسد أعمال در این عالم صورت تواند بود (صورت تواند بست - خ ل)؛ و جمعی از قائلین بحشر جسمانی روح انسانی را در مدت بعد از موت و قبل از بعثت که آن را برزخ گویند واقع در این عالم مثال دانند، و احادیثی که اشاره به آن شده مؤید این تواند بود.

و این عالم مثال غیر مثل افلاطونیه است که قائل است افلاطون به آن؛ چه مثل افلاطونیه عبارتست از صور علمیّه کلیّه مجرّده از ماده و جمیع غواشی مادّیه قائمه بذات خود نه بذات عالم و نه به موضوعی دیگر؛ و نزد افلاطون علم واجب تعالی بما سوی به آن صور است، و این مذهب ثالثی است در علم واجب غیر از علم حصولی و حضوری.

و موجودات عالم مثال صور جزئیته‌اند که مجرّداند از ماده نه از غواشی مادّیه، بلی عالم مثل افلاطونی شبیه است بعالم مثال از این جهت که این صور خیالیه قائم بذات است و آن صور عقلیه قائم بذات.

و بالجمله قول بعالم مثال مخصوص اشراقیین و متصوّقین است و در اثبات این دعوی مستند بمکاشفه‌اند، و پوشیده نیست که غایت کشف بر تقدیر صحت مشاهده این صور است اما حکم به این که این صور مذکوره قائم‌اند به ذوات خود نه به مدرکی از مدارک علویه سماویه، و موجودند در خارج جمیع مدارک صادر نتواند شد



مگر از وهم و حال آن که برهان قائم است بر بودن نفوس افلاک عالم بجزئیات، و بر ارتسام صور جزئیات در نفوس منطبقه افلاک عالم بجزئیات؛ پس کشف صحیح زیاده بر این حکم نتواند کرد که نفس ناطقه مجرّده بسبب ریاضت متصل شود بنفس فلکی اتّصالی روحانی، و مشاهده کند بعضی از صور مرسمه در آن نفس فلکی را. و چون نفس مکاشف آن صور را از ذات خود خارج بیند گمان کند که موجودند بوجود خارجی، و بالجمله با وجود این احتمال چگونه تصدیق دعوی مذکوره توان کرد.

و گاه باشد که استدلال کنند بر آن به اینکه: «ما يشاهد من تلك الصور في الخيال مثلاً ليست عدماً صرفاً، ولا من عالم المادّيات وهو ظاهر، ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار، ولا مرتسمة في الأجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير في تخيل صورة الجبل مثلاً فيجب أن تكون موجودات خارجية قائمة بذواتها وهو المطلوب».

و فسادش ظاهر است چه بر تقدیر تسلیم امتناع ارتسام صورت کبیر در صغیر احتمال مذکور اعنی ارتسام در نفوس فلکیه را چه مانع تواند شد؟ و نعم ما قال شارح المقاصد: «ولما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية لم يلتفت اليها المحققون من الحكماء و المتكلمين».

و نزد حکمای مشائین نه همین است که دلیل بر وجود عالم مثال نیست بلکه برهان بر امتناعش هست چه ثابت شده که هر چه قابل قسمت باشد محتاج است بوجود ماده، پس وجود صورت مقداریه بلا ماده محال باشد؛ و منعی که قائلین به بُعد مکانی کنند لزوم قبول بُعد مکانی مر قسمت انفکاک را بنا بر اختلاف نوعی ما بین بعد جسمی و بُعد مکانی این جماعت اعنی قائلین بعالم مثال نتوانند کرد چه تجویز اختلاف نوعی مابین شخص مادی و صورت مثالی وی صورت نهند و حال آن که تحقیق آنست که مستلزم وجود ماده مطلق قبول قسمت است اعم از وهمی و انفکاک، پس قائلین به بُعد مکانی را نیز منع مذکور نافع نتواند شد.

این بود گفتار محقق لاهیجی - قدس سره - که از گوهر مرادش نقل کرده‌ایم. در تعریف عالم مثال و قائلین به آن و دیگر مطالب در پیرامون آن اگرچه کلامی موجز و مفید ایراد فرموده است ولیکن برخی از مطالب آن بی دغدغه نیست، و ما اکنون فوائد و اشاراتی در بیان طائفه‌ای از فرموده‌هایش تقدیم می‌داریم:

آن که فرمود: «التفاتی بنظر و بحث نکنند...» در شرح فصوص فارابی، و در کتاب اتحاد عاقل بمعقول عنوان کرده‌ایم که دلیل اگر علیل نباشد و مقدمات آن قطعی و منتهی به یقینیات گردد در انتاج خود معصوم است و برهان و کشف واقعی با یکدیگر تنازع ندارند، تحصیل معارف و حقائق هم بطریق نظر و استدلال حاصل می‌شود و هم بتصفیه و استکمال.

آن که فرمود: «از جمله آنشهرها جابلقا و جابرسا است...» این دو شهر را جابلق و جابرس نیز می‌نامند، و جابرس را با سین و صاد هر دو گفته‌اند. حکیم سنائی قدس سره در یکی از قصائد غزایش فرماید:

سخن کز روی دین گویی چه عبرانی چه سریانی

مکان کز بهر حق جویی چه جابلقا چه جابرسا

گفتار علامه یاقوت حموی متوفی ۶۲۶ ه. ق، را در اول باب جیم معجم البلدان باختصار نقل به ترجمه می‌کنیم:

جانبزس شهری است در اقصای مشرق و اهل آن از فرزندان ثمودند. یهود می‌گویند که اولاد موسی علیه السلام در جنگ طالوت یا در جنگ بُخت نصر فرار کردند پس خداوند آنها را سیر داده و در جابرس فرود آورده است. جابلق: با بای یک نقطه مفتوح و سکون لام. از ابن عباس روایت شد که شهری است در اقصای مغرب، و اهل آن از فرزندان عادند. پس از آن گفته است:

چون حسن بن علی بن ابی طالب با معاویه بیعت کرد عمرو عاص به معاویه گفت اهل شام و عراق جمع‌اند بجا است که حسن را امر کنی خطبه بخواند چه امید است



که زبانش بند آید تا از دیده مردم بیفتد. معاویه به حسن گفت: ای فرزند برادرم توقع آنست که بر منبر روی و خطبه بخوانی و مردم را به صلح اخبار کنی؛ پس بر منبر رفت بعد از ستایش خدا و درود بر پیمبرش ﷺ گفت: ای مردم اگر شما از جابرس تا جابلق بنگرید پسر پیغمبری جز من و جز برادرم نمی‌یابید و من چنین صواب دیدم که بین اُمت محمد ﷺ اصلاح کنم، و من سزاوارترشان به این امرم، بدانید ما با معاویه بیعت کردیم؛ آنگاه شروع کرد بگفتن «وَإِنْ أَدْرَى لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَكُمْ وَمَتْنَعُ إِلَيْنِ حِينَ»<sup>(۱)</sup> و معاویه شروع کرد بگفتن: فرود آ، فرود آ.

این بود گفتار یاقوت که به اختصار در تعریف جابرسا و جابلقا نقل بترجمه کرده‌ایم؛ و به تفصیل در عین الیقین جناب مولی محسن فیض - قدس سره - مذکور است<sup>(۲)</sup>. و حدیث در جوامع روانی از جمله در دهم بحار<sup>(۳)</sup> به وجوه دیگر نیز روایت شده است، یکی به این صورت: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّكُمْ لَوِ التَّمَسُّمُ فِي مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ...» و دیگر به این صورت: «لَوْ طَلَبْتُمْ بَيْنَ جَابِلَقَ وَجَابِرِسَ...»

بیان: در تمثیل از کثرت دوری و یا نهایت تفاوت و فاصله و یا استیجاب و استغراق در اماکن، گاهی زمین تا آسمان در نظر گرفته و مثلاً گفته می‌شود:

میان ماه من تا ماه گردون      تفاوت از زمین تا آسمان است

و گاهی مشرق تا مغرب چنان که شیخ عطار فرماید:

ز مشرق تا بمغرب گر امام است      علی و آل او ما را تمام است

و گاهی دو مشرق و دو مغرب، زیرا که بسیاری از آفاق را بلحاظ طلوع و غروب

شمس دو مشرق و دو مغرب نهایی است یکی در نهایت سعه شرقی یا غربی شمالی و

۱. الانبیاء: ۱۱۲

۲. چاپ رحلی - ص ۲۸۸

۳. ط کمپانی - ص ۱۱۵



یکی در نهایت سعه شرقی یا غربی جنوبی، در قرآن کریم آمده است: ﴿قَالَ يَلَيْتُ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ﴾<sup>(۱)</sup>، و این تشبیه تغلیب مشرق بر مغرب نیست بلکه صیغه تشبیه دو مشرق است؛ چنان که باز در قرآن کریم آمده است: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾<sup>(۲)</sup>، و باز چنانکه بجمع هر دو آمده است: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ﴾<sup>(۳)</sup>.

امام علیه السلام در گفتارش نهایت خاور دور و نهایت باختر دور را به دو شهر مذکور نام برده است؛ و حال که دو شهر خاوری و باختری به اسم جابرسا و جابلقا هست چه حاجت که آنها را دو شهر عالم مثال منفصل بدانیم، مگر این که صرف اصطلاحی باشد که شهرهای متمثل در عالم مثال را به این اُسامی بنامند، و بقول طلاب علوم لامشاحه في الاصطلاح؛ و یا این که جابلقا و جابرسا و دیگر مدن عالم حتی را در آن عالم وجود برزخی است چنان که قائلین بعالم مثال اکبر بر این اعتقادند. شیخ اشراق و قطب شیرازی در آخر حکمت اشراق و شرح آن<sup>(۴)</sup> در موضوع غایات سلاک مبتدی و متوسط و اشراق انوار بر آنان گویند:

«وهذه أي الأنوار المذكورة غايات المتوسطين في السلوك وقد تحملهم هذه الأنوار فيمشون على الماء والهواء، وقد يصعدون إلى السماء مع أبدان أي مع أبدان مثالية لاجسمانية، ولهذا نكر الأبدان فيلتصقون ببعض السادات العلوية من السيارات و الثوابت، وهذه أحكام الإقليم الثامن أي عالم المثال لأن العالم المقداری تنقسم بشمانية أقسام سبعة منها هي الأقاليم السبعة التي فيها المقادير الحسية، والثامن فيها المقادير المثالية وهي عالم المثل المعلقة الذي يوجد فيه الأبدان الصاعدة إلى السماء لاستحالة

۱. الزخرف: ۳۹

۲. الرحمن: ۱۸

۳. معارج: ۴۰

۴. ط ۱، چاپ سنگی - ص ۵۵۵ و ص ۵۵۶

صعود الأبدان العنصرية إليها، وهذا عند البعض وأكثر اظهر العجائب والغرائب من الأنبياء والأولياء للوصول إلى هذا العالم ومعرفة مظاهره وخواصه الذي فيه جابلق وجابرص وهور قليا ذات العجائب، وهذه أسماء مدن في عالم المثال، وقد نطق به الشارع عليه السلام إلا أن جابلق وجابرص مدينتان من عالم عناصر المثل وهور قليا من عالم أفلاك المثل.

شیخ اجل سعدي در آغاز باب اول گلستان گوید:

نیم نانی گر خورد مرد خدای      بذل درویشان کند نیم دگر  
هفت اقلیم ار بگیرد پادشاه      همچنان در بند اقلیم دگر

آیا از اقلیم دگر همین هشتم را خواسته است، و یا این که بمتعارف محاورت مردم است که مبالغت از پادشاه را به این عبارت تعبیر کرده است چنان که نظائر آن در نظم و نثر بسیار است؟

علاوه این که پادشاه در مقابل مردم خدای است، و چنین کسی که مرد خدا نیست با آن شهرهای نوری عالم مثال سنخیت ندارد، او باید بوادی برهوت عالم مثال برود که امام صادق عليه السلام فرمود: **إِنَّ عِدْوَنَا إِذَا تَوَقَّى صَارَتْ رُوحَهُ إِلَى وَادِي بَرَهوت فَأَخْلَدَتْ فِي عَذَابِهِ وَأَطْعَمَتْ مِنْ زَقُومِهِ وَأَسْقَيْتْ مِنْ حَمِيمِهِ فَاسْتَعِذُوا بِاللَّهِ مِنْ ذَلِكَ الْوَادِي**<sup>(۱)</sup>، به همین مضمون و قریب به آن روایات دیگر است که باید در آنها بحث و فحص شود فتدبر.

چنانکه در شرح حکمت اشراق جابلق و جابلس دو شهر عالم عناصر و هور قليا از عالم عناصر و هور قليا از عالم افلاک در مثال اکبر دانسته شد، متاله سبزواری نیز در اصل چهارم جواب مسائل فاضل تبتی که در اثبات عالم مثال نگاشته، گوید: ولعدم قیام صور عالم المثال بالموادّ یقال لها المثل المعلقة، وعند حکماء الفرس یسمی



سفاواتها هور قلیا، و عنصریاتها و مدنها جابرسا و جابلقا.

از اهل بیت عصمت و طهارت احادیث بسیار روایت شده است که بظاهر دلالت دارند بر این که ارواح سعداء و اشقیاء را پس از این نشأه اماکنی مخصوص است و آن اماکن بنامهائی موسوم: سعداء را مدائن نور، و اشقیاء را وادیهای عذاب چون وادی برهوت است. البته شایسته است که در آنها دقت و تأمل شود، خداوند سبحان توفیق فهم حقایق را عطا فرماید.

خلاصه سخن در این است که آیا این احوال تمثلات ملکات است که مثل معلقه متصله‌اند، و یا آن ابدان و صور روحانی در وعای خارج متحقق‌اند که مثل معلقه منفصله‌اند؟ مثلاً مرحوم اعتماد السلطنه در «مآثر و آثار» در شرح حال عارف نامور آقا محمد رضای قمشه‌ای آورده است: «نزدیک نزع با خواص خود گفته بود که آیا اسب سفیدی را که حضرت صاحب‌الزکوة برای سواری من فرستاده‌اند دیدید؟»<sup>(۱)</sup>

این واقعیت را که آنجناب مشاهده کرده است باید گفت که آیا در حال انصرافش از این نشأه در عالم مثال اکبر می‌بیند، و یا تمثّل ملکه ولایت و ارادت او به اهل بیت وحی در صقع ذات خود او است؟ و نظیر این واقعه در روایات وقایع شگفت نقل شده است که در همه آنها این سؤال پیش می‌آید؛ و رساله ما به نام «انسان در عرف عرفان» شاید راهنما و کارگشایی در این مسائل بوده باشد؛ والله سبحانه فتاح القلوب و منّاح الغیوب.

آن که مرحوم محقق لاهیجی در گوهر مراد فرمود: «و این جماعت تصحیح معاد جسمانی به این کنند...» در این مقام چند مطلب را که بسیاری از متکلمین بدان رفته‌اند بطور اطلاق به قائلین عالم مثال منفصل نسبت داده است؛ بدان که اغلب متکلمین معاد جسمانی را با بدن مثالی به این معنی که این جماعت قائل‌اند قائل



نیستند؛ بلکه بر این عقیدت‌اند که خداوند در روز قیامت کبری همه بندگان را در همین بدن دنیائی زنده می‌گرداند؛ و بتعبیر دیگر آنان از قدرت کامله الهی در روز قیامت روح تعلق به همین بدن عنصری دنیائی خواهد گرفت و معاد جسمانی عبارت از این است، و ظاهر آیات و روایات بسیاری را بر این معنی و مبنی حمل کرده‌اند، و آن را از ضروریات دین دانسته‌اند. آری اکثر قریب به اتفاق آنان بر این مذهب‌اند که در برزخ روح تعلق به بدن مثالی لطیف می‌گیرد، و آن بدن مثالی در صورت شبیه باجساد یعنی ابدان اصلیه است، و بودن در نعمت یا در عذاب در این بدن مثالی می‌باشد تا وقتی که قیامت کبری بشود باز به همان بدن دنیاوی تعلق می‌گیرد؛ فتدبر جداً وجیداً.

آن که مرحوم لاهیجی فرمود: «تجسم اعراض و تجسد أعمال در این عالم صورت تواند بست»، بدانکه قاطبه حکماء و اهل عرفان و بزرگان از متکلمین و غیر آنان روح را مجرد و عاری از ماده و احکام آن می‌دانند؛ از آن جمله است بنی نوبخت و شیخ مفید و غزالی و خواجه طوسی و علامه حلی و غیرهم.

قاضی بیضاوی متوفی ۶۸۵ ه. ق در تفسیر قرآن مسمی بآنوار التنزیل در ضمن این آیه کریمه: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَمْوَاتٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ»<sup>(۱)</sup> گوید: «و فیها دلالة علی أَنَّ الأرواح جواهر قائمة بانفسها مغائرة لما یحس به من البدن، تبقى بعد الموت دراکة، وعلیه جمهور الصحابة والتابعین و به نطق الآیات والسّنن؛ وعلی هذا فتخصیص الشهداء لاختصاصهم بالقرب من الله و مزید البهجة والكرامة». و این مطلب را باستثنای اسناد بصحابه و تابعین در تفسیر آیه «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَمْوَاتًا بَلْ أَمْوَاتًا عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ»<sup>(۲)</sup> نیز آورده است.

۱. - سورة بقره: آیه ۱۵۵

۲. - آل عمران - ۱۶۹

راقم گوید: اگر بیضاوی در تفسیرش جز این یک مطلب مطلبی دیگر نداشت هر آینه در عظمت شأن تفسیرش کافی بود. ترجمت گفتارش این است که: در این آیه دلالت است بر این که ارواح جواهر قائم بخود، مغایر با بدن محسوس اند، پس از مرگ باقی می‌مانند با ادراک، و جمهور صحابه پیغمبر و تابعین صحابه بر این عقیدت بودند و آیات و سنن بر آن دلالت دارند.

مرحوم استادام علامه ذو الفنون شعرانی - قدس سره - در شرح تجرید بفارسی<sup>(۱)</sup> پس از ترجمت مذکور فرمود: «این را از وی غنیمت باید شمرد خصوصاً آن که نسبت به صحابه و تابعین داده است. باری این بحث از بزرگترین مباحث بشری است و آوهام متعارض بسیار، و حل آن برای اذهان مادی که از وسوسه واهمه ایمن نیستند دشوار است، انکار آن الحاد و موجب انکار هر دین و شریعت و اخلاق و ترک همه آداب و فضائل انسانی است، و اقرار به آن سبب همه خیرات و مکارم و فضائل است، و هر چه در این باب توضیح بیشتر داده شود سزاوار است.»

و فرمود: «این مسئله میان ائمه جهان پیوسته محلّ خلاف بوده است، عیسویان مطلقاً نفوس را مجرّد می‌دانند؛ و حکمای آزاد فکر که منسوب به هیچیک از ملل آسمانی نیستند دو قسمند: گروهی آن را مجرّد می‌دانند، و گروهی مادی؛ و امروز معتقد بودن بتجرّد ارواح شعار خداپرستان است، و خلاف آن شعار زنادقه و مادیین؛ و از علمای اسلام بیضاوی مفسر شافعی در تفسیر آورده است که این آیه ﴿وَلَا تَخْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾<sup>(۲)</sup>؛ دلالت می‌کند که انسان غیر هیکل محسوس است بلکه جوهری است ذاتاً مدرک و بخراب بدن فانی نمی‌شود و ادراک او متوقف بر بدن نیست و همچنین در دو لذت وی».

۱. ط ۱ - ص ۲۴۳

۲. آل عمران - ۱۶۹



عبارت بیضاوی در تفسیر انوار التنزیل این است: والآیه تدلّ علی أنّ الإنسان غیر الهیکل المحسوس بل هو جوهر مدرک بذاته لایفنی بخراب البدن ولا یتوقّف علیه إدراکه وتألمه والتذاذه.<sup>(۱)</sup>

قائلین به تجرّد نفس ناطقه و اتحاد عاقل و معقول را رسد که بگویند: اثبات تجرّد نفس ناطقه، اثبات معاد است؛ و اتحاد مدرک بمدرک اثبات جزاء. و متکلمین که روح را جسم لطیف می‌دانند تمام حالات متفرّع بر او را در دنیا و آخرت نیز جسمانی می‌دانند. قائلین به تجرّد نفس، اعمال را که از جنبه خلقی أعراض و حرکات و سکناات باقی نمی‌دانند بلکه جنبه الهی آن را که انسان ساز است دائمی و باقی می‌دانند لذا علم و عمل را جوهر و انسان ساز می‌دانند که آدمی به این دو اشتداد وجودی پیدا می‌کند یعنی انسان بتحصیل علم و عمل بحسب وجود انسانتر می‌شود و او را حدّ یقف نیست. و در حقیقت بحث نفس در حکمت متعالیه به چهار بحث اصیل منتهی می‌شود:

اول در وحدت شخصیه انسان که یک موجود مشخص است.

دوم در مغایرت نفس با بدن مغایرتی که با وحدت شخصی آن مباینّت ندارد.

سوم در تجرّد نفس، اعمّ از تجرّد در مرتبه قوه عاقله و یا تجرّد برزخی در مرتبه قوه خیال و جز آن.

چهارم در فوق تجرّد بودن آن که وجود بحث و ظلّ حق است و آن را حدّ وقوف نیست.

آن که استاد علامه شعرانی - قدس سره - فرمود: عیسویان مطلقاً نفوس را مجرّد می‌دانند، این بنده گوید که چند جای اوستا نیز بر تجرّد آن بخوبی ناطق است؛ کیخسرو پور شاهرخ کرمانی در کتاب فروغ مزدیسنی (ص ۱۶۶) گوید: «در کتب اوستا



و کتب پهلوی بعد، بسی دلایل و براهین در باب بی زوالی روان آمده است، و حق است زیرا اعتقاد در این تعلیم واجب و اصل اساس مواد اخلاقی و روحانی است. این کمترین مؤلف رساله حسن حسن زاده آملی گوید که: قرآن حکیم در چند آیت این اعتقاد را امضاء فرموده است، چه این معیار حق نیامده است تا عقائد حقه را رد کند بلکه یکی از وجوه حسن بعثت، معاضدت عقل و امضای احکام ناصع و خالص آنست، اگرچه بقول خواجه حافظ - رضوان الله علیه:

هزار نقد ببازار کائنات آرند      یکی بسکه صاحب عیار ما نرسد  
و یا بقول دیگری:

هر سر و قد که بر مه و خور حسن می فروخت

چون تو درآمدی پی کار دگر گرفت  
قائلین بتجرد نفس ناطقه، و اتحاد مدرک و مدرک، تجسم اعمال را ظهور و بروز ملکات نفسانی بصوری که مناسب یا اقتضای جبلی آن ملکات است می دانند و تجسم را تعبیر اکثری متکلمین؛ و به مبنای اینان تمثیل صواب است نه تجسم. و تجسد اعراض که نیز اکثری متکلمین برآنند در حقیقت تمثیل همان ملکات می دانند که جنبه ملکوت و الهی اعمال که نورآور و اشتداد وجودی دهنده و انسان ساز است.

علم و عمل جوهرند نه عرض بلکه علی التحقیق فوق مقوله اند؛ و برخی از آیات قرآنی و احادیث بسیار از اهل بیت عصمت و وحی در این موضوع بتمثیل و قریب به آن روایت شده است؛ و از آن جمله این چند مورد است که با ذکر مصادر و مآخذ آن نقل می کنیم: در یک آیه و چند روایت لفظ مثل و مشتقات آن بکار برده شد که برخی به تمثیل روح و ملک، و برخی به تمثیل سفرای اله، و برخی از آنها بتمثیل قرآن ناطق است، و ظاهراً متکلمین از مطلق تمثیل تعبیر به تجسم می کنند، و

برخی از آنان با عبارت تا حدی بهتر از تجسم به تجسد تعبیر می‌کنند، و الله تعالی أعلم بحقائق الأمور.

قوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾<sup>(١)</sup>.

کا: علی بن محمد عن احمد الخراسانی عن ابيه قال قال ابو عبدالله عليه السلام إذا وضع الميت في قبره مثل له شخص فقال له يا هذا كنّا ثلاثة: كان رزقك فانقطع بانقطاع أجلك، وكان أهلك فخلفوك وانصرفوا عنك، وكنت عملك فبقيت معك أما إني كنت أهون الثلاثة عليك.<sup>(٢)</sup>

في تفسير الإمام في تفسير إياك نعبد: من لا يرى لعلی بن أبی طالب عليه السلام حقه، صدقاته ممثلة في مثال الأفاعي تنهشه، وصلواته وعباداته ممثلة في مثال الزبانية تدفعه حتّى تدعّه إلى جهنّم دعاءً.<sup>(٣)</sup>

اصول کافی باسناده عن أبان بن تغلب قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن حق المؤمن على المؤمن؟ قال: فقال حق المؤمن على المؤمن اعظم من ذلك لو حدثتكم لكفرتم. إن المؤمن إذا خرج من قبره خرج معه مثال من قبره يقول له: ابشر بالكرامة من الله والسرور، فيقول له بشرك الله بخير؛ قال: ثم يمضي معه يبشّره بمثل ما قال، وإذا مرّ بهول قال: ليس هذا لك وإذا مرّ بخير قال هذا لك فلا يزال معه يؤمنه مما يخاف و يبشّره بما يحبّ حتّى يقف معه بين يدي الله عزّ وجلّ، فإذا أمر به إلى الجنة قال له المثال ابشر فإنّ الله عزّ وجلّ قد أمر بك إلى الجنة، قال: فيقول من أنت رحمك الله تبشرني من حين خرجت من قبري و آنستني في طريقي وخبرتنني عن ربّي؟ قال: فيقول أنا السرور الذي كنت تدخله على إخوانك في الدنيا خلقت منه لأبشرك وأونس

١. مريم: ١٨

٢. بحار - ط كمپانی - ج ٣ - ص ١٦٦

٣. بحر المعارف مولى عبد الصمد همدانی - ط ١ - ص ١٧٧



## وحشتك. (۱)

ضمیر منه در جمله خلقت منه بر سرور راجع است، و در این جمله خلقت منه دقت بسزا باید کرد.

کافی باسناده عن أبي بصير قال قال لي ابو عبدالله: من نسي سورة من القرآن مُثْلث له في صورة حسنة ودرجة رفيعة في الجنة، فإذا رءاها قال: ما أنت ما أحسنك ليستك لي؟! فيقول أما تعرفني؟ أنا سورة كذا وكذا ولو لم تنسني رفعتك إلى هذا.

و روایات دیگری را در این موضوع با تحقیقات بسیاری در شرح فص پنجاه و هفتم فصوص فارابی آورده‌ایم و تقریر و تحریر کرده‌ایم، رجوع بفرمایید.

آن که محقق لاهیجی در گوهر مراد فرمود: «روح انسانی را در مدت بعد از موت...» این فرقه گویند که روح بعد از انقطاع از این بدن به بدن مثالی منفصل تعلق می‌گیرد، و تا با آن بدن مثالی است در برزخ است، و این بدن مثالی بدن دیگر است ولی به صرف این که مثال بدن دنیوی است روح در آن بدن معذب یا متنعم است، و بعد از برزخ که یوم بعث است دوباره به همان بدن دنیای تعلق می‌گیرد.

و اگر گفته شود خروج روح از بدنی و تعلق آن به بدن دیگر همان تناسخ ملکی است و به ادله قاطعه و براهین ساطعه بطلان آن مبتن شد؛ در جواب آن گویند: تناسخ در این نشأ باطل است نه در نشأ دیگر.

و اگر بدانها گفته شود که ادله و احکام عقلیه تخصیص‌پذیر نیست در هر عالم و در هر زمان بقوت خود پایدار و استوارند، جواب قاطعی ندارند، و ظاهر این گونه روایات را مؤید قول خود می‌پندارند:

في التهذيب باسناده عن يونس بن ظبيان قال كنت: عند أبي عبدالله جالسا فقال



مايقول الناس في ارواح المؤمنين؟ قلت: يقولون في حواصل طير خضر في قناديل تحت العرش، فقال ابو عبدالله: سبحان الله المؤمن اكرم على الله أن يجعل روحه في حوصلة طائر أخضر؛ يا يونس المؤمن إذا قبضه الله صير روحه في قالب كقالبه في الدنيا فيأكلون ويشربون فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا.

حدیث مذکور در تفسیر مجمع البیان ضمن آیه «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَمْوَاتٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ»<sup>(۱)</sup>؛ و در وافى جناب فیض - ج ۱۳، ص ۹۸ - نیز روایت شده است.

تبصره: در رساله مثل گفتیم که تناسخ بر دو قسم است تناسخ ملکى و تناسخ ملکوتى، و آن که باطل است ملکى است به این معنی که روح پس از مفارقت از این بدن عنصرى به بدن عنصرى دیگر تعلق بگیرد؛ و تناسخ ملکوتى در حقیقت انتقال روح از بدنى به بدن دیگر جداگانه نیست بلکه ابدان اخروى مجرد بتجرد برزخى است که صور ملکاتى است که انسان با خود از دنیا برده است.

و این دو قسم تناسخ حق و باطل فقط در لفظ تناسخ اشتراک دارند، و از قول محققین حکماء الهى چنین استفاده می شود که خروج نفس را از بدن عنصرى و تعلق او به بدن منفصل دیگر خواه عنصرى و خواه مثالى همان تناسخ باطل می دانند، و روایت مذکور را محمول بر تناسخ ملکوتى می دانند؛ و نظیر این روایت را شاهد گفتار خود می دانند: «في التهذيب باسناده عن ابي بصير قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن أرواح المؤمنين فقال في الجنة على صور أبدانهم»<sup>(۲)</sup>، و اینگونه روایات و اصرح از آن را مبین حدیث مذکور یونس بن ظبیان می گیرند؛ و مرحوم مجلسی

۱. سوره بقره، آیه ۱۵۵

۲. تفسیر مجمع البیان، ضمن آیه فوق - و وافى مرحوم فیض ج ۱۳ - ص ۹۹

در بحار<sup>(۱)</sup> در این موضوع اقوالی معنون بعنوان فذلکه آورده است.

قرآن مجید در سوره زمر - آیه ۴۳ فرماید: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾.  
وروی الصدوق باسناده عن النبي ﷺ أنه قال: يا بني عبدالمطلب إن الرائد لا يكذب أهله، والذي بعثني بالحق لتموتن كما تنامون ولتبعثن كما تستيقظون وما بعد الموت دار إلا جنة أو نار.<sup>(۲)</sup>

در این آیت و روایت و روایات بسیار دیگر که تصریح ببدن مثالی دارند، و روایاتی که در تمثّل اعمال و یا بقول متکلمین در تجسم اعمال؛ و نیز در آیات متعدّد و روایات بسیاری که دلالت دارند بر این که جزا نفس عمل است چون کریمه ﴿وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾<sup>(۳)</sup>، بلکه دال است که انسان همان علم و عمل است چون کریمه ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾<sup>(۴)</sup>؛ علاوه بر براهینی که بر تجرد نفس ناطقه، بلکه بر فوق تجرد آن، و بر اتحاد نفس با نفس مدرکات و عین ملکوت اعمال خود متحد بلکه فوق اتحاد است باید دقت بسزا شود، قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾<sup>(۵)</sup>.

و آن که محقق لاهیجی در گوهر مراد فرموده است: «و این عالم مثال غیر مثل افلاطونیه است...» این سخن بصواب است که عالم مثال صور جزئیّه مجرّد از ماده است نه از مقدار، و مثل صور کلیّه مجرّده از ماده و جمیع غواشی ماده از مقدار و غیر آنست، ولی علم واجب تعالی را بما سویی بصور مثل دانستن که مثل علم منفصل

۱. جلد سوم - چاپ کمپانی، از ص ۱۶۷، الی ص ۱۷۱

۲. وافى - ط ۱ - ج ۱۳ - ص ۹۷

۳. یس: ۵۴

۴. هود: ۴۷

۵.



از ذات خدا و مناط علم او به اشیاء باشد و این قول را مذهب ثالث در علم واجب تعالی بما سوی پنداشتن اگرچه در بسیاری از مؤلفات حکماء آمده است ولیکن اسناد این قول به افلاطون نادرست است، و مثل را موجودات مجردة ممتاز از یکدیگر بحسب وجود خلاف منطق تحقیق است اگرچه مساعی اهل علم در نزد عاقلان مشکور و زلات ایشان مغفور است.

عجب این که استادم حضرت آیه الله آقا شیخ محمد حسین فاضل تونی - رفع الله درجاته و جزاه الله عنا خیر جزاء المعلمین - نیز فرموده است افلاطون مثل را علم منفک و منفصل از ذات باری تعالی و مناط علم تفصیلی او به اشیاء و به افراد هر یک از رب النوع می داند چنان که در رساله الیهیات (ص ۶۶) بدان تصریح فرموده است.

و أعجب این که جناب متاله سبزواری - رضوان الله علیه - نیز در حکمت منظومه در باره افلاطون بر همین عقیدت است؛ و ما در رساله «مثل نوری الاهی» بتحقیقی که کرده ایم گفتیم که مثل همان صور علمیه و خزائن و مفاتیح الغیب اشیاء اند و صور علمیه بحسب وجود عین ذات واجب الوجوداند و افلاطون الاهی جز این نگفته است. آن که محقق لاهیجی در گوهر مراد فرموده است: «و پوشیده نیست که غایت کشف...» این سخنی بسیار متین و محکم است و حرف ما نیز همین است که کشف حضرات مکاشفین بر این وجه است که حقایق عقلیه در صور مثالیه به انشاء نفس که ذاتاً و صفاتاً و أفعالاً مثال باری خود است در صقع ذات خود نفس متحقق است چه این که فعل او است و قیام صور مثالیه بنفس، قیام فعل بفاعل است نه قیام عرض بمحل، لذا مکاشفات چه دلیلی بر اثبات عالم مثال منفصل تواند بوده باشد؟! و آن که محقق لاهیجی در گوهر مراد فرمود: «و گاه باشد که استدلال کنند...» این استدلال را از حکمت اشراق شیخ اشراق نقل و شرح و رد کرده ایم.

و آن که فرمود: «و نزد حکمای مشائیین نه همین است که دلیل بر وجود عالم



مثال نیست بلکه بر امتناعش هست» این برهان را در بحث ابطال خلأ عنوان کرده‌اند؛ به آخر نمط اول اشارات شیخ رئیس آنجا که گوید: «إشارة إنك تجد الأجسام في أوضاعها تارة متلاقية...» رجوع شود.

پوشیده نماند که تمثیل صور و أشباح اشیاء در نفوس فلکیه باز مثل معلقه أعنی عالم مثال متصل است، و اتصال نفوس ناطقه انسانی بدانها و مشاهده آنها باز یک نحو ادراک عالم مثال متصل در صقع نفس ناطقه انسانی است و حال این که مثال اکبر آنست که صور آن قائم بذات خود باشند نه به مدرکی خواه آن مدرک از نفوس فلکیه باشد و خواه انسانی چنان که از گوهر مراد نقل کرده‌ایم.





## فصل پنجم

مطلبی دیگر از گوهر مراد محقق لاهیجی:

در آخر فصل هفتم از باب چهارم از مقاله سوم<sup>(۱)</sup> در تقریر مذاهب حکماء در معاد، در تعلق نفوس زکیه و ردیه بعد از مفارقت از ابدان انسانیّه به ابدان عنصری دیگر که طائفه قائلین بتناسخ می‌گویند؛ و یا به ابدان مثالیّه که طائفه قائلین بمثال برآیند، گوید:

«نزد هر که قائل نیست بتناسخ نفوس زکیه و ردیه جمیعاً بعد از مفارقت از ابدان انسانیّه متعلق شوند بابدان مثالیّه نورانیّه و مظلّمه و منعم یا معذب باشند؛ و چون بطلان تناسخ مطلقاً پیش از این ثابت شد مذهب طایفه اولی باطل گشت؛ و اما مذهب طائفه ثانیّه بر تقدیر صحت وجود عالم مثال نیز خالی از اشکال نیست چه بدن مثالی خالی از آن نیست که قدیم است یا حادث، و بر تقدیر قدم یا نفسی دارد یا نه؟ و هر دو شق بغایت مشکل بلکه باطل است کما لایخفی علی الفطن، و بر تقدیر حدوث یا مستعدّ فیضان نفس هست و یا نه، اگر هست تعلق نفس منتقله به او محال باشد چنان که در ابطال تناسخ دانسته شد، و اگر نیست تعلق نفس منتقله به او بدون استعداد متصور نتواند شد مگر این که اختیار شق اوّل بر تقدیر قدم کنند، و یا قائل شوند که تعلق نفس منتقله به او نه بر سبیل تدبیر و تصرف است بلکه



بنحوی است که موضوع تخیل باشد، لیکن خلاف ظاهر أقاویل ایشان است، و نیز زیادتی بر مذهب مشائین چنان که مدعی آنند نخواهد داشت.

وأصح أقوال در بدن مثالی بر تقدیر صحت وجود مثال قولی است که استادنا و مولانا أفضل المتألهين صدر الملة والدين محمد الشيرازي - قدس الله روحه و نور ضریحه - میل به آن کرده، و آن قول است بتجزد خیال و عدم حلولش در ماده و بقای او با نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن. پس همچنان که نفس زید مثلاً در حین تعلق به بدن تخیل بدن خود و جمیع اجزاء و اعضای ظاهره و باطنه می‌کند و آن بدنی است لا محاله خیالی غیر بدن محسوس بحواس ظاهره، و آن بدنست که در خواب خود را به آن بدن مشاهده می‌کند، بعد از مفارقت از این ابدان محسوس نیز همان بدن خیالی که متخیل او بود با اوست و متخیل او کما فی المنام؛ و آن بدن لا محاله آلت ادراک جمیع جزئیات محسوسه تواند بود بدو آن که حاجت شود نفس را تعلقی به جسمی از اجسام.

و به این قول میل کرده غزالی در رساله «مضنون علی غیر اهله»، حیث قال: «النفس إذا فارقت البدن وحملت القوة الوهمية معها كما ذكرنا وتجردت عن البدن منزّهة ليس بصحتها (کذا - ليس بصحتها ظ) شيء من الهيئات البدنية وهي عند الموت عالمة بمفارقتها عن البدن وعن دار الدنيا متوهمة نفسها عين الإنسان المقبور الذي مات على صورته كما كان في الرؤيا تتخيل وتوهم بدنهما مقبوراً، وتتخيل الآلام الواصلة اليها على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت به الشرايع الصادقة فهذا عذاب القبر.

وإن كانت سعيدة تتخيل صوراً ملائمة على وفق ما كان يعتقد من الجنات والأنهار والحدائق والغلمان والولدان والهور العين والكأس من المعين فهذا ثواب القبر، ولذلك قال النبي ﷺ: «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران»، فالقبر بالحقيقى هذه الهيئات، وعذاب القبر وثوابه ماذكرنا، والنشأة الآخرة خروج النفس عن

غبار هذه الهيئات كما يخرج الجنين من القرار المكين، وكما قال تعالى: قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم»، وقوله تعالى: «الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ» دليل ظاهر ومثال بين أنتهى كلام الغزالي.

لیکن چنان که مکرر اشاره بآن کردیم تجرّد خیال نیز چون وجود مثال در نظر عقل خیالی می نماید و قیام صور متخیله بذات خود بلا محلّ در آینه برهان صورتی ندارد چه تخصیص مراتب اقدار مساحتیه در طبایع جسمانیّه مستند بماده است، و تمیز اجزاء فرضیه متباینه بحسب وضع در صور مقداریه موقوف بر محلّ مادی.

و اما تناسخ هیچکس از حکمای مشائین بجواز آن نرفته، و مجذّترین ناس در ابطال تناسخ ارسطاطالیس - شکر الله سعيه - و اتباعش از قدمای مشائیه اسلامند، و مجذّترین مردم در وقوع تناسخ حکمای هند و چین و بابل، و بزعم شیخ اشراق و اتباعش قدمای حکمای یونان و حکمای فارس و مصر جمیع قائل (مائل - خ) بتناسخ اند در نفوس اشقیاء مطلقاً فقط علی اختلاف فی ما بینهم فی تجویز الانتقال من نوع إلى نوع وعدمه. و بعضی قائل نیستند بجواز انتقال از بدن انسان ببدن حیوان دیگر، و بعضی قائل اند بجواز آن لکن قائل نیستند به انتقال از حیوان به نبات. و بعضی دیگر قائل اند بجواز انتقال از حیوان به نبات و از نبات به جماد، لیکن همه متفق اند در قول بخلایف نفوس بالأخرة از تردّد در ابدان عنصریه و اتصال بعالم افلاک یا بعالم مثال، و این تردّد در ابدان عنصریه نزد این جماعت عقوبت و عذاب و جهنّم نفوس شریره است؛ این است تناسخی که از جمله منسوبین حکمت قائل اند بآن. و اما قول بدوام تردّد نفوس مطلقاً در ابدان عنصریه و عدم خلایف از آن مذهب جماعتی است که قایل به حکمت و توحید و به حشر و نشر و ثواب و عقاب مطلقاً نیستند، و این طائفه اردد طوائف اهل تناسخ اند؛ و ما بتوفیق الله تعالی و فضله سابقاً تقریر ادله بطلان تناسخ مطلقاً بنحوی کردیم که ناظر در آن را جای شبهه نماند إن شاء الله العزیز.

این بود گفتار محقق لاهیجی در این مقام؛ ولی چنانکه تقدیم داشتیم بحث



عمده در مثال، اثبات مثال منفصل است که در سلسله طولی نزولی عالمی برزخ میان عالمین غیب مطلق و شهادت مطلقه قائم بذات خود بوده باشد یعنی ابدان و اشباح آن که صور جزئی‌اند قائم بذات خوداند نه به مدرکی. و این که جناب محقق لاهیجی - قدس سره - فرموده است در آن تناقض مشاهده می‌شود، علاوه این سخن آنان در عالم مثال منفصل است.

وجه تناقض این که فرمود اصح اقوال در بدن مثالی بر تقدیر صحت وجود مثال؛ این حرف را باید درباره عالم مثال منفصل گفت. و آن که از قول استاد خود بنا بر تجرد برزخی قوه خیال نقل کرده است خیال متصل است که صور ملکات از منشئات نفس و فعل او و قائم بذات او است؛ و آن هم این خیال متصل در قوس صعودی است که بذره‌های معارف ملکه شده در انسان هر یک به حسب اقتضای جبلتی خود بصورتی متمثل می‌گردد و از صقع ذات نفس و شأنی از شئون او می‌باشد و سخن در این نیست؛ خیلی جای شگفت است که محقق مذکور با این که از خاصان مآدیه الهی صدر المتألهین است اینگونه فرمایش داشته باشد.

آن که فرمود: «خلاف ظاهر اقوال ایشان است» چه ظاهر اقوال ایشان این است که ارواح مفارق از ابدان عنصری تعلق بآن قالبهای مثالی می‌گیرند که آن قوالب ابدان، این ارواح خواهند شد و در آنها تصرف و تدبیر می‌کنند آنچنان که مدبر و متصرف بدن عنصری در اینجا هستند. و تصریح کرده‌اند که ارواح بآن ابدان برزخی تعلق می‌گیرند تا بکمال لایق خود برسند، بنابراین باید آن ابدان مثالی را پیش از تعلق ارواح بدانها قوالب بیجان بدانند، با این که از موجودات ماورای طبیعت‌اند و ماورای طبیعت عالم آخرت است و عالم آخرت دار حیات است و حیات ذاتی آنها است «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»<sup>(۱)</sup>. و انگهی مدت سرگردانی روح بخصوص با جسم لطیف بودن بنا بر عقیده بسیاری از متکلمین، پس از مفارقت از بدن عنصری و تعلق آن به بدن مثالی چگونه خواهد بود؟!



## فصل ششم

جناب آخوند مولى صدرا مشهور به صدر المتألهين - قدس سره - در هيچ يك از مؤلفات خود بابى يا فصلى مستقلاً در اثبات عالم مثال منفصل در سلسله طولى نزولى عنوان نكرده است جز اينكه در ضمن بعضى از مباحث اشاراتى بدان دارد، از آن جمله در ذيل اشكال ثانى فصل سوم منهج سوم امور عامه اسفار<sup>(۱)</sup> فرمايد: «نقد عرشى: اعلم أنا ممن يؤمن بوجود العالم المقداري الغير المادى كما ذهب إليه أساطين الحكمة وأئمة الكشف حسَبُما حرَّره وقرَّره «صاحب الإشراق» أتم تحرير وتقرير إلا أنا نخالفه في شيئين:

أحدهما أنَّ الصور المتخيلة عندنا موجودة - كما أومأنا إليه - في صقع من النفس بمجرد تأثيرها وتصويرها باستخدام الخيال، لا في عالم خارج عنها بتأثير مؤثر غيرها - كما يفهم من كلامه - لظهور أنَّ تصرُّفات المتخيلة ودعاباتها الجزافية وما تعبت به من الصور والأشكال القبيحة المتخالفة لفعل الحكيم ليست إلا في العالم الصغير النفسانى لأجل شيطنة القوة المتخيَّلة؛ وأن هذه الصور الخيالية باقية ببقاء توجُّه النفس والتفاتها إليها واستخدامها المتخيَّلة في تصويرها وتثبيتها، فإذا أعرضت عنها النفس انعدمت وزالت، لا أنَّها مستمرة الوجود باقية لا بإبقاء النفس وحفظها إيَّاهَا كما زعمه. والفرق بين الذهول والنسيان: أنَّ للنفس في الأول ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخيالية

من غير افتقار إلى إحساس جديد أو غيره فإن فيه يحتاج إلى ذلك أو ما هو بمنزلة كالعلامات الدالة.

والثاني أن الصور المرآتية عنده موجودة في عالم المثال؛ وعندنا ظلال للصور المحسوسة، بمعنى أنها ثابتة في هذا العالم ثبوتاً ظلياً أي ثبوتاً بالعرض لا بالذات، وكذا ثمانية ما يراه الأحول من الصور، وثانية الصوت الذي يقال له الصدى، كل ذلك عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعاً للصور المحسوسة الخارجية، كما أن ما سوى أنحاء الوجودات أعيان ثابتة بالعرض تبعاً للوجودات وعكوس وظلال حاكية لها؛ وحكاية الشيء ليست حقيقة ذلك الشيء، كما في النظم الفارسي لبعض العرفاء:

همه عالم صدای نغمه اوست      که شنید این چنین صدای دراز.

ترجمه: یعنی بدان که من از کسانی هستم که به این عالم مقداری غیر مادی که اساطین حکمت و ائمه کشف بدان رفته‌اند چنان که صاحب حکمت اشراق تحریر و تقریر کرده است ایمان دارم مگر این که با او در دو چیز مخالفم:

یکی این که در نظر من چنان که بدان ایماء و اشاره کرده‌ایم صور متخیله بمجرّد تأثیر و تصویر نفس بااستخدام کردن قوه خیال در صقع نفس موجود می‌شوند نه در عالم خارج از نفس بتأثیر مؤثری غیر از نفس چنان که از کلام شیخ اشراق فهمیده می‌شود چه ظاهر است که تصرفات متخیله و دعابات گزافی او و با آنچه از صور و اشکال قبیح که مخالف فعل حکیم است بازی می‌کند، وجود ندارند مگر در عالم صغیر نفسانی از جهت شیطننت قوه متخیله. و نیز ظاهر است که صور خیالیه به بقاء توجه نفس و به التفات وی بدانها و به استخدام وی متخیله را در تصویر و تثبیت آنها باقی می‌باشند و چون نفس از آنها اعراض کرده است منعدم و زائل می‌شوند نه این که آنها بدون ابقاء و حفظ نفس آنها را وجود دائمی و باقی داشته باشند چنان که شیخ اشراق گمان برده است.

و فرق میان ذهول و نسیان این است که نفس در ذهول ملکه اقتدار بر تصویر



صور خیالیه را دارد بدون این که افتقار به احساس جدید یا غیر آن داشته باشد، بخلاف نسیان که در آن احتیاج به احساس یا چیزهائی که بمنزلت احساس است چون علائم دالّه دارد.

و دیگر این که صور مرآتیی در نزد شیخ اشراق موجود در عالم مثال اند، و در نزد من ظلال صور محسوسه اند، به این معنی که صور مرآتیی در این عالم ثابت اند بشبوت ظلی یعنی ثبوت بالعرض نه بالذات، و همچنین است نقش دومین چشم احوّل و صوت دومین بنام صدا، همه اینها عکوس و ظلال اند که بالعرض بتبع صور محسوس خارجی ثابت اند چنانکه ماسوای آنحای وجودات، اعیانی اند که بالعرض بتبع وجودات ثابت اند و ظلال و عکوس حاکی وجودات اند، و حکایت شیء در حقیقت خود آن شیء نیست چنانکه بعضی از اهل عرفان گفته است:

همه عالم صدای نغمه اوست که شنید اینچنین صدای دراز

بیان: چند جمله ای در پیرامون گفتار جناب صدر المتألهین - قدس سره - بعرض برسانیم: آن جناب فرمود در دو امر با شیخ اشراق در موضوع عالم مثال مخالفم، امر اول را تصریح و تنصیص دارد که صور متخیله را موجود در صقع نفس می داند که نفس با استخدام کردن قوه خیال آنها را انشاء کرده است و همه آنها فعل نفس و قائم بنفس اند نحوه قیام معلول به علتش که نفس در حفظ آن صور اشباح آسمانها و زمین مظهر «ولا یؤده حفظهما» می گردد، و این عالم مثال متصل و مقید است، ولی شیخ اشراق قائل بود که آن صور در عالم مثال اکبرند، و جواهر قائم بذات خودند نه بمدرکی که عالم مثال عالم بین العالمین است و تجرّد برزخی دارد که نه بتجرّد عالم عقل است و نه بتجرّد عالم طبیعی. عالم مثال منفصل را عالم مثال مطلق، و عالم مثال متصل را عالم مثال مقید می نامند.

جناب حکیم سبزواری - رحمه الله علیه - در کتاب شریف أسرار الحکم<sup>(۱)</sup> بعبارت



مذکور مرحوم آخوند مولی صدرا نظر دارد و آن را چنین ترجمه فرموده است:

«صاحب اسفار - قدس سره - بر شیخ اشراق - قدس سره - ایراد کرده در باب بودن تخیل به اضافه بعالم مثال به این که ما هر چند مدعن و موقنیم بعالم مثال مطلق چنانکه اساطین حکمت و ائمه کشف و معرفت قائلند. و این شیخ اشراقی محیی طریق اشراقیین هم بذل جهد و استفراغ وسع فرموده در تقریر و تحریر، لیکن صور متخیله نزد ما موجودند در صقعی از نفس بتأثیر و تصویر آن باستخدام خیال نه در عالم خارج از آن، و اینها باقی اند ببقاء نفس و حفظ آن در عالم مثال اصغر، و اگر اعراض کند و توجه را از سر اینها بردارد معدوم شوند.

و فرق میان ذهول و نسیان آنستکه در ذهول ملکه اقتدار بر تصویر دارد و در نسیان ندارد، یا به ادراک علامات و وجود شبهی منسی بتصویر درآید و شیء مذهول چندان حاجت ندارد، و چگونه دعابات جزافیته متخیله و اشکال قبیحه و تصویراتی که از شیطنتهای متخیله است و بس در عالم مثال خارجی و از فعل حکیم باشد؟!»

این عبارت را از اسرار برای این جهت نقل کرده ایم که آن جناب در ترجمه مذکور از قول صدر المتألهین فرمود: «ما هر چند مدعن و موقنیم بمثال مطلق چنان که اساطین حکمت و ائمه کشف و معرفت قائلند...» ولی عبارت صدر المتألهین این بود که «إِنَّ الصُّورَ الْمُتَخَيَّلَةَ عِنْدَنَا مَوْجُودَةٌ فِي صَقْعٍ مِنَ النَّفْسِ...»، این تعبیر چنان که گفته ایم نص صریح است بر این که آن جناب اعنی صاحب الأسفار عالم مقداری غیر مادی را عالم مثال مقید می داند نه عالم مثال مطلق که مرحوم حاجی در ترجمه آورده است چنانکه تعبیر عندنا بر این مطلب شاهد صادق است.

لفظ مطلق در عبارت حاجی یا از طغیان قلم است، و یا حمل بر معنی مجمل و نحو آن که کأنّ چنین می فرماید: ما هر چند بعالم مقداری غیر مادی بطور اجمال قائلیم ولی در دو امر با شیخ اشراق مخالفیم الخ. و یا از گفته دیگر آخوند چنین

استفاده کرده است و در اینجا گنجانده است که بر فرض اخیر باز سخن در اثبات آنست.

و دیگر این که مرحوم آخوند صاحب اسفار فرمود: «إن الصور المتخیلة عندنا موجودة كما أومأنا إليه في صقع من النفس...» و این ایماء را نیز در اوائل إشکال مذکور عنوان کرده است<sup>(۱)</sup> «لیس لهذه القوى إلا كونها مظاهر معدة لمشاهدة النفس تلك الصور والأشباح في عالم المثل كما هو رأى شيخ الإشراق تبعاً للأقدمين من حکماء الفرس والرواقیین، أو أسباباً وآلات للنفس بها تفعل تلك الأفعال والآثار في عالم مثالها الأصغر كما ذهبنا إليه»، و این گفتارش نیز نص صریح است که وی عالم مثال را در صقع نفس متحقق می‌داند، و صور مثالیه بفعل و انشاء نفس است نه در عالم مثال مطلق.

اما آن که در امر دوم فرمود که صور مرآتیی ظلال محسوسه‌اند و در این عالم ثابت‌اند، مقصودش از این عالم همین عالم ملک و طبیعت است نه ماورای طبیعت که عالم ملکوت است. و نظرش از این عبارت رَدِّ شیخ اشراق است که صور مرآتیی را در عالم ماورای طبیعت متحقق می‌داند و آنها را صور معلقه و عالم مثال اکبر یا اعظم و مثال منفصل می‌نامد و مرآت را وسیله مشاهده آن صور می‌داند.

و آن که آخوند صور مرآتیی را ظلال صور محسوسه می‌داند، ممکن است که از این عبارت صور محسوسه بالذات را اراده کرده باشد که مدرک بالذات در صقع نفس است، و یا صور محسوسه بالعرض را که موجود مادی خارجی است بشرط آن که با قوه حاشه وضع و محاذات خاصی داشته باشد که محسوس بالذات از آن وضع و محاذات بتأثیر و جعل نفس در صقع نفس متحقق می‌شود چنان که در بحث اتحاد مدرک و مدرک بتفصیل بیان کرده‌ایم. و از این که در چند سطر بعد گفته است: «همه

۱. اسفار - ط ۱ رحلی - ص ۷۳ ج ۱؛ و ج ۱ - ص ۵۰۵ - س ۳ بتصحیح و تعلیقات این کمترین

اینها عکوس و ظللال اند که بالعرض بتبع صور محسوس خارجی ثابت اند» باید مراد از صور محسوسه همین قسم دوم باشد.

صدی و نقش دومین چشم احول و صور مرآتی بنا بر قاعده ریاضی در مرایا و مناظر از انعکاس و اعوجاج نور و صورت است؛ تفصیل ورود در آن موجب خروج از سبک بحث می شود.

و آن که فرمود: «صور مرآتی ثبوت بالعرض دارند» از این رو است که آنچه ثبوت بالذات دارد همان محسوس بالعرض خارجی و محسوس بالذات در صقع نفس است؛ و این مطلب را تنظیر فرمود به اعتباریت ماهیت که بنا بر مشرب تحقیق آنچه در خارج متحقق است همان أنحاء وجودات است و ماهیات نمود و حکایات آنها می باشند.

بیت مذکور از ترجیع بند معروف عارف عراقی است؛ در بند پنجم آن گوید:

مطرب عشق می نوازد ساز عاشقی کو که بشنود آواز  
هر نفس نغمه ای دگر سازد هر زمان زخمه ای کند آغاز  
همه عالم صدای نغمه اوست که شنید اینچنین صدای دراز

نغمه نفس رحمانی است و آن را وجود منبسط نیز گویند که وجود عینی «هو» است، و صدا ماهیات اند که حکایات اند، آخوند از آن صدا به این صدا منتقل شده است. مطرب عشق هر نفس نغمه ای دیگر ساز می کند چون تکرار در تجلی نیست. این بود سخن صدر المتألهین در این مقام در بیان عالم مثال؛ و خلاصه گفتارش این است که عالم مثال همان مثال متصل است که در وعای ادراک متحقق است، بخصوص بنا بر مبنای متین و محکم اتحاد مدرک و مدرک که نفس به هیچیک از معلوماتش نایل نمی شود مگر آنگاه که آنها وجود برای نفس گردند و قائم بنفس و از مراتب وجود آن و داخل در ذات و در دایره وجود نفس بوده باشند خواه این که معلوم کلی باشد و خواه جزئی، منتهی این که همه این صور متخیله مطابق مثال



اعظم خودشان که اعیان حقائق خارجی اند می‌باشند، جز این که این صور متخیله بحسب تصرفات نفس و قوه خیال و دیگر قوای نفسانی با صور اعیان خارجی بدون تفاوت نیست نظیر صورت اشباح خارجی در مرئی مختلفه که باختلاف اشکال و الوان و ابعاد آنها صور اشیاء گوناگون مشاهده می‌شود.

جناب آخوند مولی صدرا - رضوان الله علیه - هر چند وجود و ثبوت صدی و صور مرآتی و نقش دومین چشم احوال و امثال آنها را بالعرض و بالتبع دانسته است ولی در وعاء ثبوت بالعرض آنها باید بحث شود تا معلوم گردد که در چه موطنی تحقق بتبع دارند؟





## فصل هفتم

شیخ اکبر ابو عبدالله محمد بن علی حاتمی طائی معروف به ابن عربی، در مفتوح باب شصت و سوم فتوحات مکیه<sup>(۱)</sup> در معرفت بقای ناس در برزخ بین دنیا و بعث گوید:

اعلم أن البرزخ عبارة عن أمر فاصل بين أمرين لا يكون متطرفاً أبداً كالخط الفاصل بين الظل و الشمس، وكقوله تعالى: ﴿مَرْجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾<sup>(۲)</sup>، ومعنى لا يبغيان أنه لا يختلط أحدهما بالآخر وإن عجز الحس عن الفصل بينهما، فالعقل يقتضي أن بينهما حاجزاً يفصل بينهما فذلك الحاجز المعقول هو البرزخ فإن أدرك بالحس فهو أحد الأمرين ما هو البرزخ، وكل أمرين يفتقران إذا تجاورا إلى برزخ ليس هو عين أحدهما وفيه قوة كل واحد منهما.

ولما كان البرزخ أمراً فاصلاً بين معلوم وغير معلوم، وبين معدوم وموجود، وبين منفي ومثبت، وبين معقول وغير معقول، سمى برزخاً اصطلاحاً وهو معقول في نفسه وليس إلا الخيال فأنك إذا أدركته وكنت عاقلاً تعلم أنك أدركت شيئاً وجودياً وقع بصرك عليه، وتعلم قطعاً بدليل أنه ما ثم شيء رأساً فاصل فما هو هذا الذي اثبت له شئيه وجودية ونفيته عنه في حال اثباتك إيها؟

۱. ط بولاق مصر - ج ۱ - ص ۳۳۹

۲. الرحمن: ۲۰ و ۲۱



فالخیال لا موجود ولا معدوم، ولا معلوم ولا مجهول، ولا منفی ولا مثبت، كما يدرك الإنسان صورته في المرأة فيعلم قطعاً أنه أدرك صورته بوجه، ويعلم قطعاً أنه ما أدرك صورته بوجه لما يرى فيها من الدقة إذا كان جرم المرأة صغيراً، ويعلم أن صورته اكبر من التي رأى بما لا يتقارب، وإذا كان جرم المرأة كبيراً فیرى صورته في غاية الكبر، ويقطع أن صورته أصغر ممّا رأى، ولا يقدر أن ينكر أنه رأى صورته ويعلم أنه ليس في المرأة صورته، ولا هي بينه وبين المرأة، ولا هو انعكاس شعاع البصر إلى الصورة المرئية فيها من خارج سواء كانت صورته أو غيرها إذ لو كان كذلك لأدرك الصورة على قدرها وما هي عليه في رؤيتها في السيف من الطول أو العرض. وبهذا يتبين لك ما ذكرنا مع علمه أنه رأى صورته بلا شك، فليس بصادق ولا كاذب في قوله: إنه رأى صورته وما رأى صورته، فما تلك الصورة المرئية وأين محلها وما شأنها؟ فهي منفية ثابتة، موجودة معدومة، معلومة مجهولة، أظهر الله تعالى هذه الحقيقة لعبده ضرب مثال ليعلم ويتحقق أنه إذا عجز وحاد في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل عنده علم بحقيقته فهو بخالفها أعجز وأجهل وأشد حيرة.

ونبه بذلك على أن تجليات الحق أدق وألطف معنى من هذا الذي قد حارت العقول فيه وعجزت عن ادراك حقيقته إلى أن بلغ عجزها إلى أن تقول: هل لهذا ماهية أو لا ماهية له فأنها لا تلحقه بالعدم المحض وقد ادرك البصر شيئاً ما، ولا بالوجود المحض وقد علمت أنه ما ثم شيء، ولا بالإمكان المحض...».

ترجمه: بدان که برزخ عبارت است از امری که فاصل میان دو امر است که هیچگاه طرف قرار نمی گیرد مانند خط فاصل میان سایه و نور خورشید، و مانند قول خداوند متعال: مَزَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ<sup>(۱)</sup>، و معنی لا یبغیان این است که یکی از آن دو دریا با دیگری آمیخته نمی شود اگر چه حس از فصل میان آن

دو عاجز است، و عقل حکم می‌کند که بین آن دو حاجزی است که فاصل میان آنها است؛ این عاجز معقول برزخ است پس اگر به حس ادراک شود آن محسوس یکی از دو امر طرفین است نه برزخ. و هر دو امر متجاور که برزخ افتقار دارند این برزخ عین هیچیک از آن دو نیست و در او قوه هر یک از آن دو هست.

و چون برزخ امر فاصل بین معلوم و غیر معلوم، و بین معدوم و موجود، و بین منفی و مثبت، و بین معقول و غیر معقول است در اصطلاح برزخ نامیده شده است و آن فی نفسه معقول است و نیست مگر خیال<sup>(۱)</sup> چه این که هرگاه آنرا ادراک کرده‌ای و عاقلی می‌دانی که شی‌ای وجودی را ادراک کرده‌ای و بصر تو بر آن واقع شده است، و از روی دلیل بطور قطع می‌دانی که در آنجا چیزی برآسه فاصل باشد نیست؛ پس این چیست که برای او شیئیت وجودی اثبات کرده‌ای، و هم شیئیت وجودی را از او نفی می‌نمایی در حالی که آن را برای او اثبات کرده‌ای؟ پس خیال نه موجود است و نه معدوم، و نه معلوم است و نه مجهول، و نه منفی است و نه مثبت، چنان که صورتش را در مرآة می‌بیند و قطعاً می‌داند که صورتش را بوجهی ادراک کرده است، و قطعاً می‌داند که صورتش را بوجهی ادراک نکرده است، چه این که اگر جرم مرآت صغیر باشد صورتش را دقیق می‌بیند و می‌داند که بزرگتر از آنست که در مرآت مشاهده می‌کند؛ و اگر جرم مرآت بزرگ باشد صورتش را در غایت بزرگی می‌بیند و قطع دارد که صورتش کوچکتر از آنست که دید. و نمی‌تواند دیدن صورتش را در آن انکار کند و حال اینکه می‌داند صورتش در مرآت نیست، و بین او و بین مرآت هم نیست، و انعکاس شعاع بصر بصورت مرئی در مرآت از خارج هم نیست خواه صورت خودش باشد و خواه صورت دیگری، زیرا اگر اینچنین باشد هر

۱. در چاپ بیروت دارد: ولیس إلا الخیال، و در چاپ بولاق دارد: ولیس بالخیال؛ و ما اُولی را صواب دانستیم و مطابق آن ترجمه کرده‌ایم.



آینه صورت را بر قدر خودش و بر آن خصوصیتی که در شمشیر از طول و عرض آن هست باید ببیند، و با توجه به این مطلب آنچه را که گفته‌ایم برای تو روشن می‌شود، با اینکه عالم است که صورت خود را بدون شک دیده است، پس در گفتارش که صورت خود را دید و صورت خود را ندید نه صادق است و نه کاذب.

این صورت مرئی چیست؟ و محل آن کجا است؟ و شأن آن چیست؟ پس این صورت، منفي ثابت موجود معدوم معلوم مجهول است. خداوند این حقیقت را برای بنده‌اش بمثال زدنی اظهار فرمود تا بنده بداند و به تحقق رساند که چون از ادراک چنین حقیقتی که از این عالم است عاجز و حیران است و علم به حقیقت آن را حاصل نکرده است، پس وی بخالق آن عاجزتر و نادان‌تر و حیران‌تر است.

و باین مثال تنبیه فرمود که تجلیات حق بحسب معنی أدق و الطف از این صورت مرئی در مرآت است که عقول در آن حیران شده است و از ادراک حقیقت آن عاجز، و عجزش تا بجایی رسیده است که بگوید او را ماهیتی هست یا نیست؟ چه این که نه می‌تواند او را بعدم محض ملحق کند زیرا که بصر شیء موجودی را ادراک کرده است، و نه می‌تواند او را بوجود محض ملحق گرداند چه این که دانستی در آنجا چیزی نیست، و نه می‌تواند او را بامکان محض ملحق گرداند.

این بود سخن فتوحات در این مقام که ما نقل و ترجمه کرده‌ایم؛ و پس از آن تمثیل أعمال و ملکات را در نوم و یقظه و بعد از موت را بوزان و مثال همین صورت مرئی در مرآت تنظیم کرده است. و این بحث وی در این باب اگرچه در برزخ صعودی است و سخن ما در برزخ نزولی ولکن غرض ما از نقل کلام او بحث در پیرامون صور مرآتی است که حرف او را مفید دانستیم و نقل و ترجمه کرده‌ایم.

و ظاهراً صورت مرئی در مرآتی و صورت دومین و نقش دومین چشم‌احول و مانند این امور چنان که اشارتی کرده‌ایم به انشاء نفس بر اثر انعکاس و انکسار و اعوجاج و ارتعاش نور حاصل می‌شود و موطن تحقق آنها باید بنطاسیا که حس



مشترک است بوده باشد چنان که در قوس قزح و هاله قمر و داره شمس و رنگ هوا در فلق صبح و شفق شب و رنگ کبود آسمان همه از انعکاس و انکسار نور و اختلاط نور با ظلمت است.

در تونل ممتد که داخل شدیم رنگ هوای آنسوی تونل را بخصوص اگر بسوی خورشید باشد قرمز مانند رنگ آسمان در هنگام صبح و طلوع خورشید می بینیم، این اختلاط نور و ظلمت و انکسار و انعکاس نور است.

قاضی زاده رومی در اوائل شرح ملخص چغمینی در هیئت در بیان طبقات عناصر در طبقه هواء گوید:

ومنهم من قَسَمَ الهواء باعتبار مخالطة الأبخرة وعدمها بقسمين: أحدهما الهواء اللطيف الصافي من الأبخرة لأنها تنتهي في ارتفاعها إلى حد لا يتجاوزه وهو قريب من سبعة عشر فرسخاً.

وثانيهما الهواء الكثيف المخلوط بالأبخرة ويسمى كرة البخار وعالم النسيم وكرة الليل والنهار إذ هي مهبّ الرياح والقابلة للظلمة والنور، والزرقة التي يظنّ أنها لون السماء أنما يتخیل فيها.

تعبیر به «أنما يتخیل فيها» نیک بموقع خود و درست ادا گردیده است. فاضل بیرجندی در تعلیقاتش بر شرح مذکور در این مقام از صاحب تحفه نقل کرده است که:

«كرة البخار مستضيئة دائماً بأشعة الكواكب، وما ورائها لعدم قبول الضوء كالمظلم بالنسبة إليها، وإذا نفذ نور البصر من الأجرام المستضيئة بأشعة الكواكب إلى الأجزاء التي هي كالمظلمة رأى الناظر ما فوقه من الجو المظلم بما يمازجه من الضياء الأرضي والضياء الكوكبي لوناً متوسطاً بين الظلام والضياء وهو اللون اللازوردي كما إذا نظرنا من وراء جسم مشفّ أحمر مثلاً إلى جسم أخضر فانه يظهر لنا لون مركّب من الحمرة والخضرة».

ای عزیز در واژه جزاء و مشتقات آن در آیات قرآن کریم و روایات، درست تدبّر بفرما تا به عین الیقین بدانی که جزاء نفس عمل است و هر کس به علم و عملش سازنده خود است، خدای سبحان در سوره طور قرآن فرموده است: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.

آیات و روایات نصّ صریح و ناطق فصیح‌اند که علم و عمل انسان سازند، و هر کس به صورت ملکاتی که کسب کرده است و در او مستکنّ و مستجنّ شده‌اند محشور می‌شود. و همانگونه که در پایان فصل نخستین رساله کریمه «انسان در عرف عرفان» تقریر و تحریر کرده‌ایم: «صورت هر کس در آخرت نتیجه عمل و غایت فعل او در دنیا است، و ملکات نفس موادّ صور برزخیه‌اند؛ و به تعبیر شریف صدر المتألّهین در شواهد ربوبیه<sup>(۱)</sup>: «الأعمال مستتبعة للملکات فی الدنیا بوجه، والملکات مستتبعة للأعمال فی الآخرة بوجه»؛ لذا به برهان تامّ محقّق در حکمت متعالیه، انسان در نشأه دنیا نوع است و در تحت او اشخاص است؛ و در نشأه آخرت جنس است و در تحت او انواع است و آن انواع صور جوهریه‌اند که از ملکات نفس تحقّق می‌یابند و از صقع ذات نفس بدر نیستند.

خلاصه این که هر فعلی از افعال انسان در مابعد الطبیعه صورتی دارد که پس از انتقال فاعل آن از این نشأه در متن ذات او بر او ظاهر می‌شود، و علم انسان مشخّص روح او، و عملش مشخّص بدن اخروی اوست.

دَعُونَهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَجِيتُهُمْ فِيهَا سَلامٌ وَعَآخِرُ دَعْوَانَهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

قم - حسن حسن‌زاده آملی

۱۳۶۱/۴/۱۵ هـ ش



|                        |     |
|------------------------|-----|
| فهرست آیات .....       | ۲۴۳ |
| فهرست نام اشخاص .....  | ۲۴۹ |
| فهرست عناوین کتب ..... | ۲۵۵ |
| فهرست اشعار .....      | ۲۵۹ |





## فهرست آیات

### البقرة (۲)

|         |     |                                                                             |
|---------|-----|-----------------------------------------------------------------------------|
| ۹۱      | ۱۱۶ | ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا﴾                   |
| ۲۱۸.۲۱۳ | ۱۵۵ | ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾                       |
| ۱۷۴     | ۱۶۸ | ﴿كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَلَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ﴾              |
|         | ۹۲  | ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ﴾ ۲۳۶ |

### آل عمران (۳)

|         |     |                                                            |
|---------|-----|------------------------------------------------------------|
| ۲۱۴.۲۱۳ | ۱۶۹ | ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ |
| ۴۵      | ۲۰۰ | ﴿إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾                         |

### المائدة (۵)

|     |       |                                                       |
|-----|-------|-------------------------------------------------------|
| ۱۲۶ | ۳۲-۲۷ | ﴿وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ﴾ |
|-----|-------|-------------------------------------------------------|

### الانعام (۶)

|     |    |                                                              |
|-----|----|--------------------------------------------------------------|
| ۱۲۱ | ۶۰ | ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ |
| ۹۸  | ۶۲ | ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ﴾   |
| ۴۵  | ۶۳ | ﴿وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَسِيبِينَ﴾                              |

## یونس (۱۰)

|    |    |                                                                 |
|----|----|-----------------------------------------------------------------|
| ۸۵ | ۷۵ | ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِيَ مِنْ قَبْلُ﴾ |
| ۴۵ | ۶  | ﴿وَجَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرُ﴾                        |

## ہود (۱۱)

|     |    |                                   |
|-----|----|-----------------------------------|
| ۲۲۰ | ۴۷ | ﴿إِنَّهُ وَعَقْلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ |
|-----|----|-----------------------------------|

## یوسف (۱۲)

|     |    |                                                                    |
|-----|----|--------------------------------------------------------------------|
| ۱۲۲ | ۴۰ | ﴿أَرْبَابٌ مُتَّفِقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَجْدُ الْقَهَّارُ﴾ |
|-----|----|--------------------------------------------------------------------|

## الرعد (۱۳)

|    |    |                                                                |
|----|----|----------------------------------------------------------------|
| ۴۷ | ۳  | ﴿وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ |
| ۹۸ | ۱۳ | ﴿لَهُ وَمُعَقَّبَتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ﴾                      |
| ۳۶ | ۲۸ | ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾                |

## ابراہیم (۱۴)

|     |   |                                                         |
|-----|---|---------------------------------------------------------|
| ۲۰۱ | ۴ | ﴿فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ |
|-----|---|---------------------------------------------------------|

## الحجر (۱۵)

|          |    |                                       |
|----------|----|---------------------------------------|
| ۱۶۰، ۱۲۱ | ۲۱ | ﴿وَأِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا﴾ |
| ۴۷       | ۲۲ | ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيْحَ لَوَاقِحَ﴾   |

## مریم (۱۹)

|     |    |                                                                       |
|-----|----|-----------------------------------------------------------------------|
| ۲۱۷ | ۱۸ | ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ |
|-----|----|-----------------------------------------------------------------------|

## الانبیاء (۲۱)

|    |    |                             |
|----|----|-----------------------------|
| ۴۵ | ۴۸ | ﴿وَكَفَىٰ بِنَا حَسِيبِينَ﴾ |
|----|----|-----------------------------|



﴿وَإِنْ أَدْبَىٰ لَعَلُّهُ وَفِتْنَةٌ لَّكُمْ وَمَتْنَعُ إِلَىٰ حِينٍ﴾ ۱۱۲ ۲۰۹

## المؤمنون (۲۳)

﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ ۱۴ ۲۰۲

﴿وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمٍ يُبْعَثُونَ﴾ ۱۰۰ ۱۸۷

## النور (۲۴)

﴿وَالطُّيْرُ صَفَّتْ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾ ۴۳ ۸۱

## عنكبوت (۲۹)

﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾ ۶۵ ۲۲۶، ۱۶۶

﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ ۶۹ ۲۲۰

## السجدة (۳۲)

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ ۵ ۱۲۵

﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَىٰ الْأَرْضِ﴾ ۶ ۱۳۳، ۲۷

## الاحزاب (۳۳)

﴿وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾ ۲۷ ۱۹۵

## فاطر (۳۵)

﴿هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرِ اللَّهِ﴾ ۳ ۲۰۲

﴿إِنَّ اللَّهَ يُفْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا﴾ ۴۲ ۱۷۱

## يس (۳۶)

﴿سُبْحَنَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا﴾ ۳۶ ۴۷

|     |    |                                                           |
|-----|----|-----------------------------------------------------------|
| ٢٢٠ | ٥٤ | ﴿وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾        |
| ٢٢٥ | ٧٩ | ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾     |
| ٢٢٥ | ٨٠ | ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا﴾ |
| ١٢١ | ٨٤ | ﴿فَسُبِّحْنَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾     |

## الزمر (٣٩)

|     |    |                                                 |
|-----|----|-------------------------------------------------|
| ٢١٩ | ٤٣ | ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ |
| ٩١  | ٧٠ | ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾       |

## الزخرف (٤٣)

|     |    |                                                            |
|-----|----|------------------------------------------------------------|
| ٢١٠ | ٣٩ | ﴿قَالَ يَلَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ﴾ |
| ٨٥  | ٨٨ | ﴿وَلَلِّينَ سَأَلْتَهُم مِّنْ خَلْقِهِمْ﴾                  |



مرکز تحقیقات اسلامی (۵۰) رسولی

|          |    |                                               |
|----------|----|-----------------------------------------------|
| ٩١       | ١٦ | ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ﴾   |
| ١٦٩، ١٦٧ | ٣٠ | ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ﴾ |

## الذاریات (٥١)

|    |    |                                            |
|----|----|--------------------------------------------|
| ٤٧ | ٩٩ | ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾ |
|----|----|--------------------------------------------|

## الطور (٥٢)

|     |    |                                                |
|-----|----|------------------------------------------------|
| ٢٤٠ | ١٦ | ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ |
|-----|----|------------------------------------------------|

## النجم (٥٣)

|     |    |                                            |
|-----|----|--------------------------------------------|
| ١٧٦ | ٢٤ | ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَّتُوهَا﴾ |
|-----|----|--------------------------------------------|

## الرحمن (۵۵)

|          |    |                                                 |
|----------|----|-------------------------------------------------|
| ۶۳       | ۱  | ﴿الرَّحْمَنُ﴾                                   |
| ۶۳       | ۲  | ﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾                            |
| ۶۳       | ۲  | ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾                           |
| ۶۳       | ۲  | ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾                          |
| ۲۱۰      | ۱۸ | ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾ |
| ۱۷۵، ۱۲۵ | ۳۰ | ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾                  |
| ۲۳۶، ۲۳۵ | ۲۰ | ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾            |
| ۲۳۶، ۲۳۵ | ۲۱ | ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾          |

## الحديد (۵۷)

|    |   |                                                        |
|----|---|--------------------------------------------------------|
| ۹۱ | ۴ | ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ |
|----|---|--------------------------------------------------------|

## المجادلة (۵۸)

|    |    |                                               |
|----|----|-----------------------------------------------|
| ۴۸ | ۱۲ | ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ﴾ |
|----|----|-----------------------------------------------|

## الملك (۶۷)

|     |   |                                                                     |
|-----|---|---------------------------------------------------------------------|
| ۱۲۱ | ۳ | ﴿فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾                       |
| ۱۲۱ | ۴ | ﴿ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ﴾ |

## المعارج (۷۰)

|     |    |                                                      |
|-----|----|------------------------------------------------------|
| ۲۱۰ | ۴۰ | ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ﴾ |
|-----|----|------------------------------------------------------|

## الجن (۷۲)

|    |    |                                  |
|----|----|----------------------------------|
| ۴۵ | ۲۹ | ﴿وَأَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ |
|----|----|----------------------------------|



## المدثر (٧٤)

وَلَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ٣١ ١٣٩

## الانفطار (٨٢)

﴿إِنْ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ﴾ ١١ ٩٨

﴿كَرَامًا كَتَبِينَ﴾ ١٢ ٩٨

﴿يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ ١٣ ٩٨

## المطففين (٨٣)

﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأُنْزَارِ لَفِي عِلِّيَّينَ﴾ ١٨ ٩

﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ﴾ ١٩ ٩

﴿كِتَابٌ مُرْقُومٌ﴾ ٢٠ ٩

﴿يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ ٢١ ٩

﴿جِئْتُمْ بِهِمْ بِسُلْكِ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ ٢٦ ١٥٧ ، ٩

## الانشقاق (٨٤)

﴿فَسَوْفَ يَحَاسِبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ ٩ ٤٥

## العلق (٩٦)

﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ ٣ ٦٣

﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ ٤ ٦٣

## فهرست نام اشخاص

- پیامبر اکرم، محمد بن عبدالله (ص) (پیغمبر)  
 اکرم، خاتم، رسول اکرم، رسول الله،  
 مصطفی، النبی (ص) ۲۶، ۲۷، ۳۸، ۶۵،  
 ۸۰، ۸۱، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۹۸، ۱۶۳،  
 ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۲۰۰، ۲۰۱،  
 ۲۲۴، ۲۱۹
- امام اول، علی بن ابی طالب (ع) (امیر)  
 المؤمنین، سید الاوصیاء (ع) ۲۴، ۲۷،  
 ۴۱، ۵۳، ۶۲، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۶، ۹۴،  
 ۹۸، ۱۰۰، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۷۶، ۱۷۸،  
 ۲۱۷
- فاطمه بنت محمد (ص) (صدیقه طاهره،  
 فاطمه بنت خاتم النبیین) ۲۴، ۱۲۶
- امام چهارم، علی بن الحسین (ع) (سجاد،  
 زین العابدین) ۳۶، ۸۳، ۹۴، ۱۷۲
- امام دوم، حسن بن علی بن ابی طالب (ع)  
 ۸۰، ۲۰۸
- امام سوم، حسین بن علی (ع) ۸۰  
 امام پنجم، محمد بن علی (ع) (باقر،  
 ابو جعفر) ۴۰، ۸۲، ۸۵، ۸۷، ۱۳۲  
 امام ششم، جعفر بن محمد (ع) (امام ششم،  
 ابو عبدالله، جعفر الصادق، صادق آل  
 محمد) ۶۲، ۷۹، ۸۱، ۸۲، ۸۴، ۸۵، ۸۸،  
 ۹۷، ۱۲۶، ۲۱۱، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹
- امام هشتم، علی بن موسی الرضا (ع) ۸۰  
 آدم (ع) ۷۹، ۸۵، ۱۲۶، ۲۰۰  
 ادريس نبی (ع) ۱۲۳، ۲۰۰  
 نوح (ع) ۸۰  
 ابراهیم (ع) ۸۰
- موسی بن عمران (ع) ۸۰، ۱۶۸، ۱۷۰  
 سلیمان نبی (ع) ۲۳  
 عیسی بن مریم (ع) ۸۰، ۱۶۸، ۱۷۰  
 آشتیانی، ۱۱۰  
 آغاذاذیمون ۵۴، ۱۲۳  
 الآملی، محمد تقی ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰  
 أبان بن تغلب ۲۱۷

|                                          |                                       |
|------------------------------------------|---------------------------------------|
| ابن الکواء ۸۱، ۸۲                        | ابی جمهور ۵۱                          |
| ابن ترکه، صائِن الدین علی بن             | أحمد بن شعيب ۸۲                       |
| محمد ۱۷۶، ۱۸۸                            | اردشیر دوم ۶۶                         |
| ابن خلدون، عبدالرحمن محمد ۴۴             | ارسطو (ارسطاطاليس، صاحب اثولوجيا،     |
| ابن سینا، حسین بن عبدالله (ابو علی سینا، | فیلسوف اول) ۱۶، ۱۷، ۳۶، ۳۷، ۴۹،       |
| شیخ، شیخ رئیس) ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۲۰،           | ۵۰، ۵۶، ۵۷، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۵،   |
| ۲۹، ۳۸، ۳۹، ۴۳، ۷۶، ۸۷، ۹۳، ۱۲۲،         | ۷۶، ۹۵، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۴۰،      |
| ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۰،            | ۱۴۷، ۱۵۲، ۲۰۴، ۲۲۵                    |
| ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۵۲،       | اصفهانى، ملا اسماعيل ۱۲۸              |
| ۱۵۴، ۱۶۴، ۱۷۲، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۴، ۲۲۱،       | اعتماد السلطنة ۲۱۲                    |
| ابن طاوس، علی بن موسی (سید بن طاوس)      | افلاطون، آریستوکل ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۶، ۱۷، |
| ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹                       | ۱۸، ۱۹، ۲۲، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵،   |
| ابن عباس ۸۱، ۸۵، ۲۰۸                     | ۳۶، ۴۰، ۴۱، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱،   |
| ابن عربی، محمد بن علی (شیخ اکبر، ابو     | ۵۲، ۵۳، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۶۳، ۶۶،   |
| عبدالله محمد بن علی حاتمى طائى،          | ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۸۹، ۹۰،   |
| محبی الدین محمد مکی) ۲۰، ۲۱، ۲۶،         | ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲،        |
| ۲۷، ۵۴، ۱۷۸، ۱۸۹، ۲۰۰، ۲۳۵               | ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۷،    |
| ابن فناری، شمس الدین محمد بن حمزه        | ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۶،    |
| ۶۵، ۱۸۹                                  | ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۹،    |
| ابن قتیبه الدینوری، عبدالله بن مسلم ۹۹   | ۱۶۵، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۰۶، ۲۲۰، ۲۲۱     |
| ابن ناعمہ الحمصی، عبدالمسیح بن عبدالله   | اقلیدس ۴۳، ۴۴، ۴۵                     |
| ۷۵                                       | الهی هیدجی، محمد حکیم ۷۵              |
| ابو داود ۱۶۳                             | انباذقلس بن ماتن ۵۴، ۱۲۳              |
| ابو علی مهندس مصری ۴۴                    | انکسیمانس ملطی ۲۲، ۲۵، ۲۶             |
| ابی بصیر ۲۱۸، ۲۱۹                        | بایزید بسطامی، طیفور بن عیسی ۵۰       |
| ابی نصر ۱۴۲                              | بُخت نَصْر ۲۰۸                        |
| احسانى، محمد بن علی بن ابراهیم بن        |                                       |



- برزویه طبیب ۶۳  
 بطليموس قلوذی ۴۳  
 بنی نوبخت ۲۱۳  
 بهمنیار ۱۶۴  
 بیضاوی، قاضی عبدالله بن عمر ۲۱۳  
 ۲۱۴  
 تفتازانی ۱۸۹  
 تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد ۴۱  
 ۸۶  
 ثابت بن قرة الحرانی ۲۰۱  
 جابر الجعفی ۸۲  
 جابر بن حیان ۴۴  
 جامی ۱۷۹  
 جبل عاملی، الشیخ علی بن یونس ۸۶  
 جعفر بن شریح ۸۲  
 جنید بغدادی ۵۰  
 حافظ شیرازی، شمس الدین محمد  
 (خواجه، خواجه شیراز، خواجه  
 حافظ) ۴۸، ۵۷، ۵۹، ۶۱، ۶۵، ۲۱۶  
 حرینوس ۲۳  
 حسن زاده آملی، حسن ۹، ۱۴، ۲۱، ۲۶  
 ۹۱، ۱۸۲، ۱۸۵، ۲۱۶  
 حکیم ثالس ملطی ۲۲، ۱۳۱  
 حکیم نوری (ملا علی نوری) ۱۵  
 خلخالی، محمد صالح (ابوالمعالی)  
 ۱۰۲، ۱۴۳  
 داریوش دوم ۶۶  
 دوانی ۱۴۰، ۱۵۰  
 دوانی، جلال الدین (علاّمه ملا جلال  
 دوانی) ۲۹، ۱۲۲، ۱۴۰، ۱۵۰  
 دیلمی لاهیجی، محمد ۱۶، ۱۷، ۱۹  
 ۳۰، ۵۲، ۷۴، ۱۶۵، ۱۹۰، ۱۹۳  
 ذیمقراطیس ۱۲۷  
 الراوندی ۸۴  
 زنجانی ۴۳  
 زینون (زنون) ۲۳  
 سبزواری، هادی بن مهدی (متأله  
 سبزواری، حاجی، حاجی سبزواری،  
 ملا هادی) ۶۳، ۷۵، ۸۴، ۹۵، ۹۶، ۱۰۰،  
 ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹،  
 ۱۱۰، ۱۲۴، ۱۴۲، ۱۵۵، ۱۶۴، ۱۶۶،  
 ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۹۵، ۲۱۱،  
 ۲۲۱، ۲۲۹، ۲۳۰  
 سعدی، مصلح بن عبدالله ۴۸، ۶۱، ۲۱۱  
 سقراط ۱۱، ۱۳، ۳۳، ۴۰، ۴۶، ۴۷، ۵۲  
 ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۶۱، ۷۵، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۷،  
 ۱۲۲  
 سنایی غزنوی، ابو مجد مجدود  
 بن آدم ۶۶، ۱۷۵، ۲۰۸  
 سهروردی، یحیی بن حبش (شیخ  
 اشراق) ۱۴، ۳۷، ۵۰، ۹۵، ۹۶، ۱۶۵، ۱۹۳،  
 ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۰۴، ۲۱۰، ۲۲۱، ۲۲۵،  
 ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |                                                                                                                                                                                                 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| سهل تستری (سهل بن عبدالله<br>تستری) ۵۰                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             | ۱۴، ۱۹، ۲۲، ۲۶، ۳۷، ۴۰، ۵۴، ۸۳، ۹۵،<br>۹۹، ۱۰۰، ۱۱۷، ۱۷، ۳۷، ۵۱، ۵۲، ۶۷،<br>۱۱۵، ۱۳۸، ۷۵، ۱۴۹، ۹۹، ۱۲۷، ۱۲۸،<br>۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۵۲، ۱۷۱،<br>۱۹۱، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۱،<br>۱۹۱ |
| شیث بن آدم ۲۰۰، ۱۲۳                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | صفی پوری ۱۶۳                                                                                                                                                                                    |
| شیخ ابوسعید ابوالخیر ۴۹                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            | طالوت ۲۰۸                                                                                                                                                                                       |
| شیخ بهایی، محمد بن حسین ۱۴۳، ۱۴۵،<br>۱۸۹، ۱۵۰                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      | الطبرسی ۸۲، ۸۳                                                                                                                                                                                  |
| شیخ صدوق، محمد بن علی (صدوق، ابن<br>بابویه) ۲۱۹، ۸۲، ۸۱، ۷۹، ۷۶                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | طیب تبریزی، عبدالحسین ۱۱۷                                                                                                                                                                       |
| شیخ عطار ۲۰۹                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       | طریحی ۱۶۳                                                                                                                                                                                       |
| شیخ مفید، ابو عبدالله محمد ۲۱۳                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     | طیماوس ۱۸، ۱۶                                                                                                                                                                                   |
| صاحب النخب ۸۶                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      | عبدالرزاق کاشی، عبدالرزاق<br>بن جلال الدین ۱۳۰                                                                                                                                                  |
| صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم<br>(آخوند، صاحب اسفار، صدر<br>المتألهین، محمد شیرازی، ملا<br>صدرا، مولی صدرا) ۲۲، ۱۹، ۱۷، ۱۴،<br>۸۳، ۶۷، ۵۴، ۵۲، ۵۱، ۴۰، ۳۹، ۳۷، ۲۶،<br>۹۳، ۹۵، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۱۵، ۱۱۷،<br>۱۲۷، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۰،<br>۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۳،<br>۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۷۱، ۱۷۳،<br>۱۷۴، ۱۸۱، ۱۹۰، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۲۴،<br>۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۴۰، | عبدالله بن قاسم ۶۲                                                                                                                                                                              |
|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | علامه حلی، حسن بن یوسف ۲۱۳                                                                                                                                                                      |
|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | علامه خفری ۱۵۳، ۱۵۲، ۱۵۱، ۱۵۰                                                                                                                                                                   |
|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | علامه قیصری ۱۷۸، ۱۷۶، ۵۴                                                                                                                                                                        |
|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | علی بن ابراهیم ۸۲، ۸۱                                                                                                                                                                           |
|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | علی بن محمد عن احمد الخراسانی ۲۱۷                                                                                                                                                               |
|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | عمرو عاص ۲۰۸                                                                                                                                                                                    |
|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | عین القضاة همدانی ۱۶۳                                                                                                                                                                           |
|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | غریغوریوس ۱۱۷                                                                                                                                                                                   |
|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | غزالی ۲۲۵، ۲۲۴، ۲۱۳                                                                                                                                                                             |
|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | فارابی، ابونصر محمد (معلم ثانی) ۱۲،<br>۲۲، ۶۹، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۹۳، ۱۰۰، ۱۳۳،                                                                                                                        |





|                                  |                               |
|----------------------------------|-------------------------------|
| ناصر خسرو ۱۴                     | هرمس ۱۲۳                      |
| نسفی، عزیزالدین بن محمد ۸۸       | هشام بن سالم ۸۱               |
| نصر بن مزاحم ۹۸                  | هلاکو خان ۱۱۷                 |
| نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد     | همام ۶۲                       |
| (خواجه طوسی، خواجه نصیر) ۴۳      | همدانی، ملا عبد الصمد ۱۹۳     |
| ۷۶، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۶۰، ۱۶۴ | یاقوت حموی ۲۰۹، ۲۰۸           |
| ۱۹۰، ۱۹۵، ۲۱۳                    | يعقوب بن محمد بن علی طاوسی ۴۴ |
| نیشابوری، نظام الدین ۴۳          | یونس بن ظبیان ۲۱۸             |
| هابیل ۱۲۶، ۱۲۷                   |                               |



## فهرست عناوین کتب

|                                      |                                       |
|--------------------------------------|---------------------------------------|
| آداب المشق ۴۸                        | افق مبین ۱۵۷                          |
| آنولوجیا ۷۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۳۵، ۱۴۰      | الإقبال ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹                 |
| الاحتجاج ۸۲                          | إلهیات شفاء ۱۲، ۳۹، ۷۴، ۱۳۶، ۱۴۲، ۱۵۰ |
| اسرار الآیات، ۱۹۰                    | إلهیات نجات ۱۴۳                       |
| اسرار الحکم ۱۴۲، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۹۵  | امامت و سیاست ۹۹                      |
| ۲۲۹                                  | الإنسان الكامل ۸۸                     |
| اسفار ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳ | انسان در غرف عرفان ۲۱۲، ۲۴۰           |
| ۲۵، ۲۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۵۱، ۵۲، ۵۴   | انوار التنزیل ۲۱۴                     |
| ۶۷، ۹۱، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰      | اورنگ ۱۷۹                             |
| ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۲۳         | أوستا ۲۱۵                             |
| ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۵    | بحار الأنوار ۸۰، ۸۴، ۸۶، ۱۳۲، ۲۰۹     |
| ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۵۹    | ۲۱۹                                   |
| ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۷۱، ۱۷۳    | بحر المعارف ۱۹۳                       |
| ۱۷۴، ۱۸۲، ۱۸۹، ۱۹۶، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۱    | تاریخ الحكماء ۴۴، ۴۶، ۱۲۳             |
| اشارات ۲۰، ۱۳۳، ۱۴۲، ۱۶۰، ۱۶۴        | تحریر اصول اقلیدس صوری ۴۳             |
| ۱۹۰، ۱۹۵، ۲۲۱                        | تحریر اکرثاوذوسیوس ۴۳                 |
| اصول اقلیدس ۴۳                       |                                       |

- تحرير أكرمانا لاؤوس ٤٣  
تحرير مجسطى ٤٣  
تحصيل ١٦٤  
تحفه ٢٣٩  
تعليقات ١٣٤  
تعليقات شرح الحكمة المنظومة ١٠٨  
التفسير الصافي ١٣٢، ٨٨  
تفسير على بن ابراهيم ٨٢، ٨١  
تفسير فرات كوفي ١٢٦  
تلويحات ٥٠  
تمهيدات ١٦٣  
تمهيد القواعد ١٨٨، ١٧٦  
التوحيد ٨٢، ٨١، ٧٦  
التهذيب ٢١٩، ٢١٨  
جامع كافي ٤٠  
الجمع بين الرأيين ١٢، ٢٢، ٦٩، ٧٦، ١٤١، ١٤٢  
حكمت اشراق (حكمة الإشراق) ٩٦  
١١٥، ١٣٤، ١٩٣، ١٩٥، ٢٠٤، ٢١٠، ٢٢١  
٢٢٨  
حكمت سقراط ١١٠، ٥٦  
حكمت متعاليه ٢٤٠  
حكمت منظومه (الحكمة المنظومة)  
١٠٠، ١٠١، ١٠٣، ١١٠، ١٤٢، ١٥٥، ١٦٥  
١٧٥، ١٧٧، ١٧٩، ٢٢١  
در مكنون و سر مخزون ٢٠٠  
دروس اتحاد عاقل به معقول ٢٩، ٣٨  
٥٠، ٥١، ٥٣، ٥٥، ٦٥، ٢٠٢، ٢٠٨  
دروس معرفت نفس ١٩٦، ١٩٧  
دروس معرفة الوقت والقبلة ١٥٥  
دروس هيئت و دیگر رشته‌های  
رياضی ١٥٥  
دعائم الإسلام ٨٢  
دعوات ٨٤  
دفتر دل ١٦٠  
راه سعادت ٤٧  
رساله رتق و فتق ٢٠٠  
رسائل تسع ٩٦  
رساله اعتقادات ٧٩  
رساله إلهيات ١٧٣، ٢٢١  
رساله جمع بين رأيين ١٤٠  
رساله حدوث ١٧٤  
رساله مثال ١٨٥  
رساله مثل نورى إلهى ٩، ١٨٥، ٢٢١  
رساله نبوت ١٣٢  
رسالة الاعتقادات ٧٩  
رياض السالكين في شرح صحيفة سيد  
الساجدين ١٦٧  
سرح العيون في شرح عيون مسائل  
النفس ٥٠، ٥٥، ١٩٦  
سفينة البحار ٨٣، ٨٤، ١٢٩  
سنن أبى داود ١٦٣



- السنة ۱۴۲ غایة المراد في وفق الأعداد ۴۵، ۴۴، ۴۳
- سیاست ۵۷ غرر الحكم ودرر الكلم ۸۶
- شرح اسماء ۱۸۱، ۱۷۵ غرر الفرائد ۱۸۱
- شرح اشارات ۱۴۳، ۱۴۲، ۴۳ غرر وذرر ۴۱
- شرح الحكمة المنظومة ۷۵ فتوحات مكيه ۲۰، ۲۱، ۲۶، ۲۷، ۱۸۹، ۲۰۱، ۲۳۵
- شرح المنظومة ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹ فروغ مزديسنی ۲۱۵
- شرح تجريد ۲۱۴ فص حكمة عصمتية في كلمة فاطمية ۲۴، ۴۶
- شرح حکمت اشراق (شرح حکمة الاشراق) ۱۱۵، ۱۱۶، ۲۱۱
- شرح فصوص الحكم ۱۷۶، ۱۷۸، ۲۰۸ فصل الخطاب ۸۸، ۱۳۲
- شرح قصيده ميرفندرسکی ۱۴۳ فصوص الحكم ۲۸، ۱۳۰، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۱۸
- شرح مجسطی ۴۳ قبسات ۷۵، ۱۶۴، ۱۸۱
- شرح مقاصد ۱۸۹ قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند ۴۹
- شرح ملخص چغمینی ۲۳۹ شرح منظومه ۹۵
- شفاء ۳۸، ۱۴۵، ۱۶۴ الکافي ۶۲، ۷۶، ۲۱۷، ۲۱۸
- الشواهد الربوبية ۳۷، ۷۵، ۱۰۷، ۱۰۸، کتاب المحاسن ۸۲
- ۱۴۱، ۱۴۶، ۲۴۰ کتاب جعفر بن شريح ۸۲
- صحيفه کامله سجّاديه ۱۶۶، ۱۷۲ کتاب صفين ۹۸
- الصحيفة الزبرجدية في كلمات سجّادية ۴۴ کشکول ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۸۹
- الصراط المستقيم ۸۶ رساله کل في فلک يسبحون ۱۵۵
- صوان الحكمة ۱۲۳ کليله و دمنه ۶۳
- طيمائوس ۷۲ کنز الأسرار و ذخائر الأبرار ۲۰۱
- عين اليقين ۱۸۹، ۲۰۹ كنه المراد في وفق الأعداد ۴۴
- عيون مسائل النفس ۵۰، ۵۵ گلستان ۲۱۱
- گلشن راز ۵۵

- گنجینه گوهر روان ۱۹۶  
گوهر مراد ۱۹۳، ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۱۲، ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳  
مطرح الأنظار في تراجم أطباء  
الأعصار ۱۱۷  
معجم البلدان ۲۰۸  
اللثالي المنظومة ۶۳، ۶۴  
مآثر و آثار ۲۱۲  
مباحث مشرقیه ۵۱  
مثنوی معنوی ۱۳۳، ۶۴، ۶۳، ۲۴  
مجالس المؤمنین ۴۹  
معجم البحرین ۱۶۳  
معجم البیان ۲۱۸  
محبوب القلوب ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۳۰، ۵۲، ۱۲۴، ۱۰۴  
نثر الدراري على نظم اللثالي ۶۴  
النخب ۸۶  
مراقبات ۱۶۷  
مشکوة الأنوار ۸۲  
مصباح الأنس في شرح مفتاح غيب الجمع  
والوجود ۱۸۹، ۶۵  
مضنون على غير اهله ۲۲۴  
مطارحات ۱۶۵، ۱۲۳  
مفتاح غيب الجمع والوجود ۱۸۹  
مقامات العارفين ۴۹  
مكارم الأخلاق ۸۳  
منتهى الأرب في لغة العرب ۱۶۳  
منظومه ۱۲۴، ۱۰۴  
نثر الدراري على نظم اللثالي ۶۴  
النخب ۸۶  
النور المتجلى في الظهور الظلّي ۳۸  
نهج البلاغه ۸۶، ۶۲  
وافي ۲۱۹، ۹۹  
هزار و یک کلمه ۴۴، ۲۱  
هزار و یک نکته ۵۵

## فهرست اشعار

|                                        |                                         |
|----------------------------------------|-----------------------------------------|
| آسمان مرد و زمین زن در خرد ۴۷، ۲۴      | تن ۱۴۰                                  |
| اقلیدس العَلَم الذي تحوي به ۴۴         | جمله یک ذاتست اما متّصف ۱۷۶             |
| الممكن الأخص اذ تحقّقا ۱۰۱             | چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی   |
| اندرین معنی چه شیرین گفت میرفندرسک     | ۱۴                                      |
| ۱۵                                     | چگونه طوف کنم در فضای عالم              |
| إنما الكون خیال وهو حقّ في الحقيقة ۱۳۰ | قدس ۶۵                                  |
| این سببها بر نظرها پرده‌ها است ۶۴      | چون سخن در وصف اینحالت رسید ۶۱          |
| برون زد خیمه ز اقلیم تقدّس ۱۷۹         | چیست این خیمه که گویی پُر گهر دریاستی   |
| بشنوید ای دوستان این داستان ۶۳         | ۱۴                                      |
| بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می زندگی   | حق جان جهانست و جهان جمله بدن ۱۳۹       |
| خواهی ۶۶                               | خرد هر چند نقد کائنات است ۴۸            |
| بهر رنگی که خواهی جامه میپوش ۵۳        | خلق اشیاء جمله در شش روز کرد ۱۲۵        |
| بیزارم از آن کهنه خدایی که تو داری ۱۷۵ | خود تو آگاهی دلارا ما که از بی تابیم ۱۵ |
| پای استدلالیان چوبین بود ۴۸            | در آن خلوت که هستی بی نشان بود ۱۷۹      |
| تبه گردد سراسر مغز بادام ۵۵            | در حقیقت نقد حال ما است آن ۵۸           |
| تناسخ زان سبب کفر است و باطل ۵۵        | دگر ز عقل حکایت بعاشقان منویس ۴۸        |
| جان عالم گویمش گر ربط جان دانی به      | ز مشرق تا بمغرب گر امام است ۲۰۹         |



- سخن کز روی دین گویی چه عبرانی چه  
سریانی ۲۰۸
- سیه رویی ز ممکن در دو عالم ۱۷۲
- صورت زیرین اگر بانردبان معرفت ۱۰۲
- صورت عقلی که بی پایان و جاویدان  
بود ۱۴۹
- صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی ۴۰،  
۹۸، ۱۰۲، ۱۲۸
- عارفان هر دمی دو عید کنند ۱۷۵
- فذي من المخروط مثل القاعدة ۹۵
- فرق و اشکالات آید زین مقال ۱۰۹
- فرقها بیحد بود از شخص شیر ۱۱۰
- فمن قائل بالنسخ فالمسخ لائق ۵۴
- قضا جمع و قدر تفصیل آنست ۱۶۰
- کان دلیر آخر مثال شیر بود ۱۰۳
- گر نه کارت دلبری و غارت و یغماستی  
۱۵
- لبدن کما بها وقایة ۱۰۵
- مطرب عشق می نوازد ساز ۲۳۲
- معشوق حسن مطلق اگر نیست ماسواه  
۵۳
- مقدم چون پدر تالی چو مادر ۴۶
- منبسط بودیم و یک گوهر همه ۱۳۳
- میان ماه من تا ماه گردون ۲۰۹
- نقشه دنیای دار هستی آمد اینچنین ۱۵
- نیم نانی گر خورد مرد خدای ۲۱۱
- والحق أن فاض من القدسی الصور ۶۳
- والمثل لا مجرد المثل ۱۲۴
- وعندنا المثل الأفلاطونی ۱۲۴
- هر آن کس را که ایزد راه ننمود ۴۸
- هر سر و قد که بر مه و خور حسن  
می فروخت ۲۱۶
- هزار نقد ببازار کائنات آرند ۲۱۶
- همه عالم صدای نغمه اوست ۲۲۸، ۲۲۹
- همه هستند سرگردان چو پرگار ۳۶
- یا واهب العقل لك المحامد ۴۲