

ایجاب کرده است.

۲ - عالم خواب که عبارت از فعالیت خیال است و تصوراتی را که در باطن انسان خطور میکند جریان میدهد و آنوقت انسان با حواس ظاهه‌ری که مجرد از زمان و مکان و دیگر کیفیات جسمانی است درک می‌کند و اشیاء را در جایگاه‌های می‌بیند که خود در آنها نیست و در خوابهای خوش و شایسته مژده رسیدن به آرزوهای مسرت بخش دنیوی و اخروی برای انسان دست میدهد چنانکه پیامبر راستگوی (ص) بدان وعده داده است. و این دو مرحله در همه افراد بشر بطور عموم یافت میشود، ولی از لحاظ مشاعر با هم تفاوت دارند، چنانکه در این باره گفتگو خواهیم کرد.

۳ - مرحله نبوت که به بزرگان و افراد شریف نوع بشر اختصاص دارد. یعنی آنانکه خدا ایشانرا بمعرفت و توحید خود مخصوص کرده و فرشتگان خویش را برای وحی بر آنان نازل فرموده و ایشانرا به اصلاح بشر در کیفیاتی که کلیه آنها مغایر احوال ظاهری بشریت است مکلف ساخته است.

۴ - مرحله مرگ است که در آن افراد بشر از زندگانی ظاهری دست میشویند و بعال می‌پیش از رستاخیز موسوم به برزخ انتقال می‌یابند و بر حسب اعمال گذشته خویش در آن عالم متنعم یا معذب میشوند و سرانجام روز رستاخیز بزرگ یا جایگاه جزای بزرگ را درک میکنند یا از ناز و نعمت بهشت پاداش می‌بینند و یا بعد از آتش «دوزخ» کیفر می‌یابند و گواه دلیل دو مرحله نخستین و دوم حسی و گواه مرحله سوم یعنی نبوت معجزه و احوال مخصوص پیامبران است و گواه مرحله چهارم آیاتی است که بوسیله وحی از جانب خدای تعالی بر پیامبران نازل شده و در باره معاد و احوال برزخ و رستاخیز با آنان خبر داده است.

گذشته از اینکه عقل هم اقتضا میکند که آنها را پذیری چنانکه خدا در بسیاری از آیات برآنگیختن و رستاخیز ما را بدان متوجه ساخته است و آشکارترین

دلیل بر صحت آن این است که اگر برای افراد انسان زندگانی دیگری بجر آنچه دیده میشود پس از مرگ نمی بود تا در آنجا با کیفیاتی که در خور اعمال او است روبرو شود آن وقت ایجاد نخستین زندگانی وی بیهوده و عبث بنظر میرسید، زیرا اگر مرگ نیستی باشد سرانجام آدمی به نیستی منتهی میشود و آنوقت برای نخستین زندگانی وی در این جهان حکمتی نمی یافتیم و حال آنکه رفتار عبث و بیهوده از حکیم محال است.

و چون مرحله‌ها و احوال چهارگانه ثابت شد اینک به شرح و بیان مشاعر آدمی در مرحل مزبور میپردازیم و هنگامیکه مشاهده کنیم چگونه مشاعر وی در مرحل یاد کرده با هم متفاوت است و اختلاف آشکاری در آنها وجود دارد آنوقت حقیقت و عمق متشابه بر ما کشف خواهد شد.

در مرحل نخستین مشاعر آدمی آشکار و پیداست. خدای تعالی میفرماید: و خدا شما را از شکمها مادرانتان بیرون آورد که هیچ چیز نمی دانستید و برای شما گوش و دیده‌ها و دلها «اندیشه» بیافرید، باشد که شکر کنید.^۱

پس با این مشاعر است که انسان بدفرا گرفتن ملکات علوم و معارف کامیاب میشود و حقیقت انسانیت خویش را تکمیل می کند و حق عبادتی را که به رستگاری او منجر میشود ادا میکند.

و اما مشاعر انسان در مرحله دوم یا در مرحله خواب بعین همان مشاعر حسی ظاهر است لیکن مانند حالت بیداری در اعضا و جوارح او نیست. اما بیننده به هرچه در خواب درک کرده است یقین حاصل میکند و با آنکه اعضای او بطور عادی بکار نرفته و بکلی تعطیل بوده است، بمشاهدات خود در عالم خواب هیچ شک و تردیدی نمی کند.

۱- وَاللَّهُ أَخْرُجَكُمْ مِّنْ بَطْوَنِ أَمْهَانِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْنَدَةَ لَمَّا كُمْ تَشَكَّرُونَ س، ۱۶ (النحل) آ، ۸۰

و در حقیقت کیفیت خواب دو نظریه وجود داردیکی عقیده حکما که میگویند: قوه خیال صور خیالی را بوسیله جنبش اندیشه بسوی حس مشترک میراند که فصل مشترک میان حس ظاهر و باطن است، آن وقت محسوسات ظاهری خیال از کلیه حواس صورت می پذیرد و بر آن مجسم میشود.

با این تفاوت که رؤیاهای صادقی که از جانب خدای تعالی یا فرشتگان است پایدارتر و راسختر از رؤیاهای خیالی شیطانی است، ولی چنانکه ثابت کرده اند خیال در همه احوال یکسان است.

و دیگر نظریه متکلامان است که در این باره به اجمال پسرداخته و گفته اند: خواب ادراکی است که خدا آنرا در حواس آدمی می آفریند و آن وقت برای او نظیر همان کیفیاتی که در پیداری دست میدهد در عالم خواب نیز پدید میآید. و این نظریه شایسته تر است هر چند کیفیت آنرا نمی توان دریافت. و این ادراک که در خواب روی می دهد و اضطرین گواه بر ادراکاتی است که پس از آن بوسیله مشاعر حسی در مرحله های بعد از آن پدید می آید.

واما مرحله سوم یا مرحله پیامبران چنان است که کیفیت مشاعر حسی با آنکه در آن مرحله نامعلوم است، ولی هنگامیکه آن کیفیت بایشان دست می دهد در نزد آنان از یقین هم آشکارتر است. چنانکه پیامبر خداو فرشتگان را می بیند و سخن خدارا از خود اویا از فرشتگان می شنود و بهشت و آتش و عرش و کرسی را می بیند و آسمانهای هفتگانه را در سیر شباهاش می بینماید^۱ و در آن بر برآق سوار می شود و در آنجا پیامبران را می بیند و بایشان درود می گوید و انواع مشاعر حسی را در ادراک می کند همچنانکه آنها را در مرحله جسمانی و هنگام خواب در می یابد و این ادراکات او بهسبب عملی ضروری است که خدا آنرا برای وی می آفریند اما نه بوسیله ادراک عادی بشر که بكمک جوارح و اعضا است.

۱- اشاره به : سبحان الذى اسرى بعبيده ليلا من المسجد الحرام... س، ۱۷ (بني اسرائيل) آیه ۱

و در این باره نباید بگفتار ابن سينا توجه کرد که امر نبوت را بسباب اینکه می-

گوید: « خیال صورتی را بحس مشترک میراند » تامر حلة خواب تنزل می دهد، زیرا بحث درباره انبیا در اینجا استوارتر از موضوع خواب است و چنانکه بیان کردیم طبیعت خیال یکسان است و بنابراین از این تنزل چنین لازم می آید که حقیقت و حی و رؤیای پیامبران از لحاظ یقین و ماهیت آنها یکسان باشد در صورتیکه چنین نیست و بر حسب آنچه در باره رؤیای پیامبر (ص) دانستیم که شش ماه پیش از وحی روی داده است و به منزله آغاز و مقدمه وحی بشمار رفته است معلوم می شود که حقیقت رؤیای مزبور فروتن از وحی بوده است^۱ همچنین کیفیت خود وحی با رؤیای وی تفاوت داشته است و چنانکه در صحیح « بخاری » آمده است وحی بر پیامبر دشوار بود و از آن رنج بسیار می برد چنانکه قرآن در آغاز امر بصورت آیات مقطع و کوتاه بروی نازل می شد و پس از سوره براءة در جنگ تبوك یکسره بروی نازل شد در حالیکه برپشت ناقه خود سوار بود در صورتیکه اگر این وحی تنها بسب تنزل فکر بمرحلة خیال و فرود آمدن خیال به حسن مشترک می بود نباید میان حالات آن تفاوتی وجود میداشت.

واما مرحله چهارم حالت مردگان یا در عالم برزخ که آغاز آن از قبر می-

باشد در حالیکه از بدن مجرددند یا هنگامی که برانگیخته می شوند و به اجسام باز- می گردند، در هر صورت مشاعر حسی ایشان وجود دارد چنانکه مرد در قبر دو فرشته (نکیر و منکر) را می بیند که از وی سؤال می کنند و جایگاه خویش را در بهشت یا آتش (دوزخ) بادید گان سر مشاهده می کنندو کسانی را که بالای جنازه او حاضر می- شوند. می بیند و صدای حر کت پای آنان را هنگامی که از وی منصرف می شوند می-

شنود آنچه را در باره توحید یا تقریر دو کلمه شهادت و جز اینها بهوی تلقین می کنند می شنود و در صحیح آمده است که پیامبر (ص) بر ایستاده بود که در آن

۱- رجوع به ص ۱۷۳ و ص ۱۹۲ (ج ۱) همین کتاب شود.

کشتگانی از مشر کان قریش قرار داشتند و آنگاه پیامبر یکايك آنرا بنام آواز کرد. عمر گفت: اى رسول خدا. آيا با این لاشدها سخن میگوين؟ پیامبر (ص) گفت: «سو گند بآنکه جان من در دست اوست شما گفتار مرا بهتر از آنان نمی - شنويid.» و خلاصه در روز رستاخيز که برانگخته می شوند بگوش و دید گان خود همچنان که در زندگانی اينجهان احساس می کرددند، ناز و نعمت بهشت و عذاب دوزخ را بر حسب مراتبی که دارد در می یابند. و فرشتگان و پروردگار خویش را می بینند چنانکه در صحیح آمده است: شما پروردگار خود را در روز رستاخيزمانند ماه در شب بدر می بینيد چنانکه هیچکس از حق دیدن او محروم نمی شود. و این مشاعر را در زندگانی دنیا هم بدين کمال ندادند و مانند مشاعر اينجهان حسی است و بكمک اعضا چنانکه ياد كردیم از راه دانشی ضروری که خدا آنرا می آفريند انجام می یابد و راز آن این است که بدانيم نفس انساني بسبب بدن و مدارك آن ايجاد می شود و بنابراین هر گاه بعلت خواب یا مرگ یا رسیدن پیامبری در حالت وحی از مرحله مشاعر بشری بمرحله مشاعر فرشتگی ، بدن از نفس جدا شود آن وقت نفس مشاعر بشری را که همراه آن بوده است مجرد از اعضا با خود می برد و در آن مرحله بسبب آنها هرگونه ادراکی که بخواهد حاصل می کند چنانکه ادراک نفس در اين حالت برتر از ادراکی خواهد بود که در جسد درمی یافتد.

گفتار اخير از غزالی (رح) است و هم می افزاید که: «نفس انسانی صورتی است که پس از جدائی برای آن دو چشم و دو گوش و دیگر اعضای ادراک بمنزله نمونهای و صور تهائی باقی میماند».

و من میگویم: غزالی با اين گفتار به ملکاتی اشاره می کند که از بکاربردن اين اعضا در بدن علاوه بر ادراک حاصل می شود . و هر گاه کلیه اين نکات را نیک دریابی آگاه خواهی شد که مشاعر مزبور در همه مراحل چهار گانه وجود دارد، ولی نه بدانسان که در زندگانی اينجهان بود، بلکه از لحاظ قوت وضعف بر حسب احوالی

که بر آنها عارض می‌شود مختلف هستند و متکلمان بدمین موضوع به اجمال اشاره می‌کنند و می‌گویند: خدا بسبب این مشاعر از هر نوع که باشد دانستنی ضروری در وی می‌آفریند. و بهمان اندازه که ما توضیح‌دادیم بدان توجه می‌کنند. این است مختصری برای روش‌شنیدن اقوال گوناگون در خصوص متشابه که بدان اشاره کردیم و اگر بیش از این دراین باره گفتگومی کردیم ممکن بود خواننده از درک آن عاجز آید پس سخن را پایان میدهیم و از خدا سبحانه می‌طلبیم که ما را بدرک و فهم در باره‌آنها و کتاب خود رهبری فرماید و مارا به راهی هدایت کند که به شایستگی حقیقت توحید را دریابیم و در راه رستگاری پیروز شویم و خدا هر که را بخواهد رهبری می‌فرماید.^۱

فصل ۱۱ در علم تصوف

این دانش از علوم شرعی جدیددر ملت اسلام است. و اساس آن این است که طریقہ این گروه‌همواره در نزد سلف امت و بزرگان صحابه و تابعان و آنانکه پس از ایشان بوده‌اند، شیوه‌حق هدایت شمرده می‌شده است و اصل آن ملازم شدن و روی آوردن به عبادت و جز توجه بخدای تعالی از همه بریند و اعراض از هر چه عموم بدان روی می‌آورند مانند: لذت و مال و جاه و دوری از خلق و پناه بردن بکنج خلوت برای عبادت است و این شیوه در میان صحابه و سلف عمومیت داشت، ولی همینکه در قرن دوم و پس از آن روی آوردن بدینیا شیوع یافت و مردم بالولدگی به دنیا مایل شدند کسانی که روی عبادت آورده بودند بنام صوفی و متتصوفه اختصاص یافتدند. قشیری (رح) گوید: و برای این نام اشتراقی از لغات عربی و قیاس بdest نمی‌آید و بظاهر

^۱ - والله يهدى من يشاء. س : ۱۶ (النحل) آ : ۹۵

کلمهٔ مزبور لقبی است. و کسانی که گفته‌اند صوفی مشتق از صفا یا از صفة^۱ است گفendar ایشان دور از قیاس لغوی است و گوید: همچین اشتقاق آن از صوف (پشم) نیز بعید است، زیرا ایشان بپوشیدن آن اختصاص نیافتهاست. و من می‌گویم: ظاهر این است که گفته شود کلمهٔ مزبور از صوف مشتق است چه ایشان اغلب بپوشیدن آن اختصاص یافته‌اند و در پوشیدن جامه‌های فاخر با مردم مخالفت داشتند و به پشمینه‌پوشی می‌گراییدند.

و چون این گروه بمذهب پارسائی و تنهائی و دوری از خلق و روی آوردن به پرستش و عبادت اختصاص یافته‌دارای و جدانهای^۲ «حال.. دل» ادرار کتنده ویژه‌ای شدند که از دیگران متمایز بود. از این‌رو که انسان از لحاظ اتصاف‌بماهیت انسانی از دیگر جانوران بادرارک بازشناخته می‌شود و ادرارک وی بردو گونه است: یکی ادرارکی برای دانشها و معارف‌همچون: یقین و گمان و شک و وهم.

و دیگر ادرارکی برای احوال عادی که بعده‌اوست مانند: شادی و اندوه و دلتنگی و شکفتگی و خشنودی و خشم و شکیبایی و شکر و امثال اینها بنا بر این روان^۳ خردمند و متصرف در تن از یک رشته ادرارکها و خواسته‌ها «ارادات» و احوال ایجاد می‌شود و این همان است که انسان بدان متمایز است چنانکه گفته‌یم.

و برخی از این ادرارکها از دیگری پدید می‌آیند چنانکه داشت از ادله‌حاصل می‌شود و شادی یا اندوه از ادرارک در دنایک یالذت بخش پدید می‌آیند و نشاط به دنبال استراحت^۴ و سستی و تنبی بر اثر خستگیها تولید می‌شود و همچین شخص مریدی که به مجاهدت و عبادت مشغول است ناچار و خواه و ناخواه بدبیال هر

۱ - مشتق از صفا یا از صفة یا از صفت است. «نسخة خطى ينى جامع» ۲ - از «پ» در چاپ-های مصر و بیروت، مأخذ غلط است. ۳ - در چاپ پاریس «معنى الماقبل» و در چاپ‌های مصر و بیروت «روح الماقبل» و در نسخه «ینی جامع» «جزء الماقبل» است و در این ترجمه صورت چاپ‌های مصر و بیروت برگزیده شد. ۴ - در چاپ‌های مصر و بیروت و «ینی» که اغلب بی‌ نقطه است حمام و در «پ» جمام است.

مجاهدتی برای اوحالی «وجد» دست می‌دهد که نتیجه آن مجاهدت است . و این حال یا از نوع عبادت است که رسوخ می‌کند و برای مرید مقامی می‌شود و یا عبادت نیست^۱ و بلکه صفتی است که برای نفس حاصل آمده است مانند : اندوه یا شادی یا خستگی یا جز اینها از مقامات.

و مرید پیوسته از مقامی بمقام دیگر ارتقا می‌یابد تا سرانجام بمقام^۲ توحید و معرفت نائل می‌شود که غایت مطلوب برای سعادت است. پیامبر (ص) می‌فرماید : «کسی که بمیرد و بكلمة توحید (لا إله إلا الله) شهادت دهد داخل بهشت می‌شود.» بنابراین مریدنا گزیر بایدهمۀ این مراحل را بپیماید و بمقام برتر ترقی کند واصل همه مقامات مزبور طاعت و اخلاص است، ولی ایمان مقدم بر آنها و پیوسته همراه آن است و احوال و صفات از آنها پدید می‌آید که نتایج و ثمرات می‌باشند و آنگاه از آنها بی درپی صفات و احوال دیگری دست می‌دهد تا به مقام توحید و عرفان می‌رسد. و هر گاه در ثمره و نتیجه عمل مرید کوتاهی یا خللی روی دهد درمی‌یابد که این امر از ناحیه کوتاهی در عمل پیشین وی بوده است و همچنین است در خاطرهای نفسانی و واردات قلبی. از این رو مریدنا گزیر باید بمحاسبة نفس خویش پردازد و کلیه اعمال خود را پیچوئی کند و بحقایق آنها در نگرد، زیرا بdest آمدن نتایج اعمال امری ضروری است و قصور آنها از خللی که بدان راه یافته نیز چنین است. و مرید این کیفیات را به ذوق^۳ خود درمی‌یابد و برای یافتن اسباب آن بمحاسبة نفس می‌پردازد. و بجز گروه‌اند کی از مردم دیگران در «محاسبة نفس» با صوفیان شرکت نمی‌جویند ، زیرا غفلت از آن بحدی است که گوئی جنبه عمومی دارد. و هدف

۱ - در «ب» می‌باشد . ۲ - مقام در نزد صوفیان عبادت از ملکه است و ملکه قدرت برهر چیزی است هرگاه اراده کند بی آنکه به فکر نیازمند شود و یا امر بر او دشوار گردد . (از رساله کلمة التصوف ص ۲۹۲ تألیف سهروردی) نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی . ۳ - در تداول عرفان و تصوف عبادت از نوری عرفانی است که حق بیجلی خود آنرا در دلها دوستان خویش می‌افکند و بدان حق را از باطل و از عیش شناسند بی آنکه این شناسائی را از کتابی بجوئید (از تعریفات جرجانی) و رجوع به شرح منازل السائرین ملا عبد الرزاق کاشانی ص ۱۹۲ شود .

پارسایان (متشروعه) هر گاه باین نوع عبادت نائل نشوند این است که بر وفق اصول فقه در چگونگی اجرای (احکام) و فرمابنی از آنها با صمیمیت و اخلاص بطاعت و عبادت پردازند.

اما این گروه (منصوفه) بیاری ذوقها و وجودها (حال - دل)^۱ از نتایج عبادات جستجو میکنند تا آگاه شوند که اعمال ایشان از تقصیر و کوتاهی خالص است یا نه؟ و اساس طریقت ایشان یکسره متکی بر محاسبه نفس در افعال و ترکها یا خطاهای انسان و گفتگو در خصوص این ذوقها و وجودهائی است که در پرتو مجاهدات بدست میآید و آنگاه برای مرید مقامی ثابت می‌شود که از آن بمقامی دیگر ارتقami یابد گذشته از این صوفیان دارای آدابی مخصوص و اصطلاحاتی خاص در محاوره میباشند که در میان خود ایشان متداول است، زیرا وضع‌های لغوی برای معانی متداول است ولی هر گاه معانی تازه‌ای پیش آید که متداول نباشد برای تعبیر از آنها الفاظی مصطلح میکنیم که فهمیدن معانی مزبور از آنها میسر باشد. این است که صوفیان باین نوع دانش اختصاص یافته‌اند که برای غیر ایشان از اهل شریعت کلامی در آن یافت نمی‌شود^۲ و جز در میان خود آنان متداول نیست و دیگر پیروان شریعت از سخنان و اصطلاحات ایشان آگاه نیستند.

و علم شریعت بدو گونه تقسیم شده است: نوعی مخصوص فقیهان و فتوی - دهنده‌گان است که عبارت از احکام عمومی در باره عبادات و عادات و معاملات است و گونه دیگر اختصاص بگروه صوفیان دارد و در باره مسایل زیر است: چگونگی انجام دادن این مجاهدت و محاسبه نفس در باره آن و گفتگو در خصوص ذوقها و وجودهائی که در این راه بدست می‌آید و کیفیت ترقی در آنها و از ذوقی بدنوق برتر

۱- حال عبارت از کمال زودگذر نامحسوسی است. (از رساله کلمة التصوف ص ۳۹۲ تألیف سهروردی نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی) و درجوع به شرح منازل السائرین ملا عبدالرازاق کاشانی ص ۱۸۲ باب الوجود شود. ۲- از «ب» در نسخ دیگر بجای یوجد لغیرهم، لواحد غیرهم است .

نائل آمدن و شرح اصطلاحاتی که در این باره میان ایشان متداول است.

و پس از آنکه علوم نوشته و تدوین گردید و فقیهان در باره فقه و اصول و کلام و تفسیر و جزاینها بنالیف پرداختند رجالی^۱ از پیروان این اصول نیز درباره طریقت خویش تأثیت کردند از آنجمله کسانی در موضوع ورع یا پرهیز گاری و محاسبه نفس در اقتدای به عمل و ترک آن کتبی نوشته‌اند چنانکه [محاسبی^۲ در کتاب «رعایة» این شیوه را برگزیده است و برخی هم درباره آداب طریقت و ذوقها و واجدهای پیروان آن در احوال گوناگون، بنالیف پرداخته‌اند^۳] چنانکه قشیری در کتاب «رساله» و سهروردی در کتاب «عوارف المعرف» و امثال ایشان در مسائل مزبور به تحقیق پرداخته‌اند.

و غزالی (رح) در کتاب «احیاء» (احیاء العلوم) هر دو قسمت را گرد آورده و در آن نخست احکام پرهیز گاری و اقتدا را تدوین کرده و سپس بیان آداب و سنت آن گروه پرداخته و اصطلاحات ایشان را در عباراتی که بکار می‌برند شرح داده است. و بنابراین علم تصوف در میان ملت اسلام به مرحله دانش مدونی رسیده است در صورتیکه در آغاز تنها طریقه عبادتی بشمار میرفت و احکام آن ازینه رجال فرا-گرفته می‌شد چنانکه دیگر دانش‌هایی که در کتب تدوین شده‌اند مانند: تفسیر و حدیث و فقه و اصول و جزاینها نیز نخست درسینه‌های رجال بود.

آنگاه باید دانست که بدنبال این نوع مجاهدت و خلوت و ذکر، بیشتر کشف حجاب حسن دست میدهد و صاحب آن بر عوالمی از امر خدا اطلاع می‌یابد که صاحبان حسن بهادران هیچیک از آن اطلاعات نائل نمی‌شوند. و روح هم از همان عوالم است. و سبب کشف مزبور این است که هر گاه روح از حسن ظاهر بهادران باطن

۱ - رجال در طریقه تصوف اغلب برگانی اطلاق می‌شود که در مقامات سلوک بمقام برتری نائل آمده‌اند.

۲ - ابوعبدالله حارت بن اسد محاسبی مؤلف کتابی درباره ترجمة احوال صوفیان و بیان عقاید ایشان وی بسال ۲۴۳هـ (۸۵۷-۸۵۸م) درگذشته است. رجوع به این خلکان ج ۱ ص ۱۳۷ و لغت‌نامه دهخداشود،

۳ - در چاپهای مصر و بیروت نیست و نسخه خطی «ینی جامع» با چاپ «ب» مطابقت دارد

بازگردد احوال حس ضعیف میشود و احوال روح قوت می یابد و تسلط و فرمانروائی آن بیشتر میشود و رشد و نمو تازه‌ای بدست میآورده و ذکر مرید را برای حالت یاری میدهد چهاین ذکر برای نمو روح بمنزله غذاست و ازینرو پیوسته نومیکند و فزونی می‌یابد تا به مرحله شهود میرسد پس از آنکه علم بود، و در این مرحله حجاب حس بر افکنده میشود و وجود نفسی که از ذات خود دارد کامل می‌شود و آن عین ادراک است.

و در این هنگام برای او مواهب ربانی و علوم لدنی و فتح الهی و تقرب ذات او در تحقیق حقیقت آن از افق اعلی، افق فرشتگان پیش می‌آید.

و این نوع کشف بیشتر اوقات برای اهل مجاهده دست می‌دهد و آنوقت از حقایق عالم وجود مسائلی درک می‌کنند که دیگران از درک آنها عاجزند و همچنین به بسیاری از حوادث پیش از وقوع آنها بی میرند و بیاری همت‌ها و قوای نقوس خویش در موجودات عالم سفلی تصرف می‌کنند و این موجودات مطیع و مسخر اراده ایشان می‌شوند.

و بزرگان این گروه باین کشف و این تصرف اهمیت نمیدهند و از حقیقت چیزی که در باره سخن گفتن از آن مأمور نشده‌اند خبر نمیدهند بلکه حالات کشفي را که بر ایشان پدید می‌آید نوعی آزمایش می‌شوند و هرگاه برای ایشان روی دهد النجا می‌جویند.^۱

و صحابه (رض) از لحاظ اخلاق و سیرت به چنین مجاهده‌ای انصاف داشتند و بیش از هر کس از این کرامات بهره‌مند بودند، ولی ایشان توجیه بکرامات مزبور نداشتند. و در فضایل ابوبکر و عمر^۲ (رض) از اینگونه کرامات بسیار است. و پس از ایشان گروهی از اهل طریقت که در رساله قشیری نام آنان آمده و متأخرانی

۱ - از «ب» ۲ - و عثمان و علی (چاپهای مصر و بیروت) و دسلان در ترجمه خویش، ابوبکر و عمر و علی آورده است که با نسخه خطی «ینی جامع» مطابق است.

که پیرو آنان بوده‌اند از صحابه در این امر پیروی کرده‌اند.

پس از چندی دسته‌ای از متأخران به کشف پرده «حس» و بحث در باره ادراکات ماورای آن بسیار توجه کردند و شیوه‌های ریاضت ایشان در باره این موضوع نسبت به طریقه‌های متقدمان تغییر یافت و این بر حسب اختلاف تعلیمات ایشان در باره کشتن قواهی حسی و تغذیه روح عاقل به ذکر پیداشد که در پرتو این ریاضت و کمال نشو و نما و تغذیه نفس ادراکی برای آن حاصل می‌شود که در ذات آن وجود دارد و پس از حصول چنین ادراکی می‌پنداشتند که در این هنگام وجود در ادراکات نفس منحصر شده است و ایشان بکشف ذاتهای وجود نائل آمده و کلیه حقایق آنرا از عرش تا فرش^۱ بتصور آورده‌اند. غزالی (رح) در کتاب احیاء (العلوم) پس از ذکر صورت ریاضت این چنین گفته است.

سپس باید دانست که این کشف در نزد ایشان صحیح و کامل نیست مگر هنگامی که ناشی از راستی و استقامت باشد، زیرا گاهی ممکن است برای کسانی که در خلوت و تنهاei و با گرسنگی بسر می‌برند نیز کشف دست دهد هر چند استقامتی نداشته باشند. مانند ساحران و مسیحیان و دیگر مرتابان. و مراد ما تنها کشف ناشی از استقامت است برای مثال آینه تابناک را در نظر می‌آوریم که هر گاه محدب یا مقعر باشد و در برابر آن چیزی نشان دهیم آن چیز در آینه کـج و برخلاف صورت حقیقیش جلوه گر می‌شود، ولی هر گاه مسطح و هموار باشد اشیاء را صحیح نشان می‌دهد بنابر این استقامت برای نفس از لحاظ احوال و کیفیاتی که در آن نقش می‌بندد همچون همواری و صافی برای آینه است و هنگامی که متأخران باین نوع کشف توجه کرده‌اند در باره حقایق موجودات علـوی و سفلی و

۱- در متن چنین است: من العرش الى الطش. طش بمعنى باران ریزه است و معنی آن مناسب مقام نیست و بهمین سبب دسلان در حاشیه مینویسد: این کلمه را برای سجع در اصطلاح صوفیه می‌افزایند و گرنه معنی خاصی ندارد و در متن ترجمه آنرا بهمان معنی باران ریزه آورده است. اگر در گفته دسلان تردید کنیم ممکن است کلمه مصحف فرش باشد که هم معنی آن مناسب مقام است و هم جمله را مسجع می‌کند.

حقایق فرشتگان و روح و عرش و کرسی و امثال اینها نیز ببحث پرداختند. و فهم کسانی که در طریقت ایشان شرکت نمی‌جستند از درک ذوقها و وجدهای ایشان در این امور عاجز بودندسته‌ای از صاحبان فتوی منکر ایشان بودند و گروهی با طریقت ایشان مخالفت نداشند و در رد و قبول این طریقت برهان و دلیل سودی ندارد، زیرا طریقت تصوف از قبیل امور و جدانی است^۱.

«تفصیل و تحقیق» در ضمن سخنان عالمان حدیث و فقهه بسیار دیده‌می شود که می‌گویند: خدای تعالی مباین آفریده‌های خود می‌باشد.

و در میان گفته‌های متکلمان می‌بینیم که می‌گویند: «خدانه مباین و نه متصل است». و فلاسفه می‌گویند: «او نه داخل جهان و نه بیرون از آن است». و بازمتصوفه متأخر در این باره معتقدند که: خدا با مخلوقات خود متعدد است خواه بدین معنی که در آنها حلول کرده است یا بمعنی این که وی عین مخلوقات است و در سراسر جهان جز او چیزی نیست و هیچگونه جدائی وجود ندارد و اینک بتفصیل مذاهب یاد کرده را بیان می‌کنیم و بشرح حقیقت یکایک آنها می‌پردازیم تا معانی آنها روشن شود:

باید دانست که مباینت در دو مفهوم بکار برده‌می شود:
یکی مباینت در حیّز^۲ و جهت که در مقابل آن اتصال است و این مقابله بر حسب قید مزبور «حیّز و جهت» برمکان دلالت می‌کند که اگر بطور لزوم باشد تشییه است از قبیل قائل شدن به جهت.

ونظیر معنی مزبور در باره تصریح باین مباینت از برخی عالمان سلف‌رواایت

۱ - وجودیات آنهایی است که با حواس باطن درک شوند. (از تعریفات جرجانی). ۲ - این فصل در جایهای مصر و بیرون و نسخه خطی «ینی‌جامع» نیست و آنرا از ص ۶۵ تا ص ۶۸ ج ۳ چاپ پاریس ترجمه کرد. ۳ - (بغضح ح و کسره مشدد) در لغت بمعنی کرانه هر چیز و بمعنی مکان است (غیاث) و در نزد متکلمان عبارت از فراغ متوهی است که چیز ممتدی مانند جسم یا غیر ممتدی همچون جوهر فرآورانه فرآگیرد؛ و در نزد حکما بر سطح باطنی جسم حاوی که مماس بر سطح ظاهری جسم محاوی است اطلاق شود، (از تعریفات جرجانی)

شده است که آنرا جز این معنی دانسته و بگونه دیگری توجیه کرده‌اند و بهمین سبب متكلمان این مباینت را انکار کرده و گفته‌اند: «در باره آفریدگار نه میتوان گفت وی مباین مخلوقات خویش است و نه متصل با آنها، زیرا این معنی مخصوص موجوداتی است که متصف به صفت مکان هستند». و اینکه گفته‌اند یک موضوع خالی از اتصاف به معنی وضد آن نمی‌باشد، مشروط باین است که از آغاز، اتصاف یافتن آن صحیح باشدو گر نه هنگامی که این اتصاف ممتنع باشد گفتار مزبور درست نیست، بلکه رواست که از معنی وضد آن خالی باشد، چنانکه درباره جمادی‌گویند: «نه دانا و نه نادان و نه توانا و نه ناتوان و نه نویسنده و نه بیساد است و صحت اتصاف باین مباینت بر حسب آنچه نسبت به مدلول آن بیان شده است مشروط بحصول در

جهت است و آفریدگار (سبحانه) از این انتساب منزه می‌باشد».

گفتار بالارا ابن تلمسانی در «شرح اللمع»^۱ تأثیف امام الحرمین یاد کرده و گفته است: «در باره آفریدگار نه میتوان گفت که وی مباین جهان است و نه پیوسته بدان و نه داخل در آن و نه بیرون از آن». و این معنی گفتار فلاسفه است که می‌گویند: خدا بر حسب گوهرهای لامکان نه داخل در جهان و نه بیرون از آن است. و متكلمان منکر این گفتار اند از این و که مساوات آن برای آفریدگار در اخص صفات لازم می‌آید.

و این موضوع در علم کلام بتفصیل آمده است و اما معنی دیگر مباینت عبارت از مغایرت و مخالفت است چنانکه گویند: آفریدگار در ذات و هویت وجود و صفات مباین مخلوقات خویش است که در مقابل این مباینت اتحاد و امتزاج و اختلاط است.

و این مباینت مذهب کلیه اهل حق است از قبیل جمیع بزرگان سلف و عالمان شرایع و فقه و متكلمان و متقدمان متصوفه‌مانند اهل رسالت^۲ و کسانی که از

۱- رجوع به کشف الظنون «ذیل کتاب شرح اللمع» شود . ۲- منظور رسالت قشیریه است .

آن پیروی کرده‌اند.

و گروهی از متصوفه معاصر که به مشاعر و جدانی (حوالی باطنی) جنبه‌علمی و نظری داده‌اند معتقدند که آفریدگار تعالی در هویت وجود و صفات منحدب مخلوقات خویش است. و چه بسا که گمان کرده‌اند این گفتار مذهب فلاسفه پیش از ارسطو مانند افلاطون و سقراط بوده است و متکلمان هنگامی که این گفتار را در علم کلام از متصوفه نقل می‌کنند با توجه مخصوص در رد آن می‌کوشند چه این اتحاد دو ذات تشکیل میدهد که یکی از آنها منتفی می‌شود یا مانند جزئی در دیگری مندرج میگردد و بنا بر این در نظر مزبور یک نوع مغایرت آشکار است و متکلمان در این باره نمی‌گویند که این اتحاد همان خلولی است که مسیحیان در خصوص مسیح(ع) ادعا می‌کنند و آن شگفت‌آورتر است، زیرا لازم می‌آید که قدیم در محدث حلول کند یا با آن متحد گردد و هم‌این معنی عین گفتار شیعه امامیه در باره امامان است که شرح آن در گفته‌های متصوفه بهدو گونه‌آمده است:

[نخست آن که ذات قدیم «گوهر جاودانی» خواهد رممحسوس و خواه در معقول محدثات نهفته است و باهر دو تصویر مزبور متحد می‌باشد و کلیه محدثات مظاهر آن هستند و آن ذات بمنزله تکیه گاه محدثات است بعبارت دیگر قوام وجود محدثات وابسته بآن است بدین معنی که اگر آن ذات نمی‌بود جهان هستی پدید نمی‌آمد و نیستی جهان را فرا می‌گرفت .

دوم نظریه حلول و روش پیروان مکتب وحدت مطلق است و گوئی ایشان از گفتار پیروان نظریه حلول به غیر بیت^۱ یا تضادی که منافی اتحاد معقول است پی برده‌اند و از این رو حلول را میان قدیم یا ازلى و مخلوقات از لحاظ ذات وجود و صفات نقی کرده و در باره تضاد مظاهری که به حس و عقل ادراک می‌کنند بمعالمه پرداخته و آنها را از مشاعر بشریت شمرده‌اند و گویند این مشاعر اوهامی بیش نیست و منظور

۱ - غیر بیت تضاد و اختلاف دو چیز با یکدیگر است و آن در برابر «عینیت» می‌باشد .

ایشان وهمی نیست که قسم علم و ظن و شک است بلکه مراد ایشان این است که کلیه آنها در عالم حقیقت عدم آند، و فقط در مشاعر بشری وجود دارند و هیچ وجودی در حقیقت نه در ظاهر و نه در باطن جز برای قدیم از لی نمی‌توان یافت چنانکه در آینده بر حسب امکان در این باره گفتگو خواهیم کرد.

و چنانکه در مشاعر بشری به اندیشه و استدلال اتکا می‌کنند در تعقل نظریه مزبور این اتکا سودمند نیست، زیرا این ادراکات از مشاعر بشری منتقل می‌شود و تنها برای انبیا بطور فطری حاصل می‌گردد و کسانی که در مرتبه دوم آنان قرار دارند مانند اولیا نیز بر هبری پیامبران بدین پایه نائل می‌شوند و آنان که تصور می‌کنند ادراکات مزبور بطريقه علمی هم ممکن است حاصل شود گمراه آند^۱ و چه بسا که برخی از مصنفان در کشف موجودات و ترتیب حقایق آنها بر آن شده‌اند که از شیوه اهل مظاهر^۲ پیروی کنند و آنوقت نسبت با هل نظر و صاحبان اصطلاحات و علوم آثاری دشوارتر از دشوار پدید آورده‌اند.

چنانکه فرغانی شارح قصيدة ابن فارض بدین شیوه گرائیده و در دیباچه‌ای که براین شرح نوشته است در باره صدور وجود از فاعل و ترتیب آن می‌گوید: سراسر وجود از صفت وحدانیتی که مظہر احادیث است صادر شده است و آن دو باهم از ذات کریمی که تنها و بی گفتگو عین و حدت است صدور یافته‌اند و این صدور را تجلی می‌نامند و نخستین مراتب تجلیات در نزد ایشان تجلی ذات برخود می‌باشد و آن به‌افاضه ایجاد و ظهور متنضم کمال است چنانکه در حدیثی که نقل می‌کنند آمده است :

«گنجی نهان بودم پس شیفتۀ آن شدم که شناخته شوم از این و مردم را

۱ - در اینجا فصل اضافی پایان می‌یابد. ۲ - اهل مظاهر ، صوفیانی هستند که معتقدند همه چیز‌هایی که عالم محسوس را تشکیل داده‌اند مظہر «حق»‌اند. و در نسخه خطی «بنی جامع» وجایه‌ای مصر و بیروت عبارت چنین است : و چه بسا که برخی از مصنفان قصد کرده اند مذاهب خویش را در کشف وجود و ترتیب حقایق آن بیان کنند و آنوقت ...

آفریدم تامرا بشناسند .

و این کمال، در ایجاد فرود آمده در وجود و تفصیل حقایق است و آنرا در نزد ایشان عالم معانی و حضرت عماei^۱ و حقیقت محمدی^۲ می‌نامند. و حقایق صفات و لوح و قلم و حقایق کلیهٔ انبیا و رسول و مردان کامل ملت محمدی در آن است. و کلیهٔ اینها تفصیل حقیقت محمدی است. و از حقایق مزبور حقایق دیگری در حضرت هبائی صادر می‌شود و این مرتبهٔ مثال است سپس از آن پتریب: عرش و کرسی و افلاک و عناصر و عالم ترکیب صادر می‌گردد. و این در عالم رتق است.

اما هر گاه تجلی کند آنوقت در عالم فرق خواهد بود و این مذهب را بنامهای مذهب اهل تجلی و مظاهر و حضرتها می‌خوانند. و این سخنی است که اهل نظر بر تحصیل مقتضای آن قادر نیستند، زیرا بسیار دشوار و مغلق است و فاصلهٔ میان سخنان صاحب مشاهده وجود و گفتارهای صاحب دلیل «استدلایان» بسیار است. و چه بسا که بحسب ظاهر شرع، این ترتیب را رد کرده‌اند [چه ترتیب مزبور در هیچیک از مقاصد شرع معلوم نیست.]^۳

همچنین گروه دیگری از ایشان «متصوفه» قائل به وحدت مطلق شده‌اند و این عقیده‌ایست که از لحاظ تعلق آن و منشعباتی که دارد از نظریهٔ نحسین شگفت آورتر است. مطابق این عقیده آنها گمان می‌کنند که اجزا و قسمتهای مختلف وجود نیروهایی است که حقایق موجودات و صورتها و ماده‌های آنها بسب آن نیروها پذید آمده‌اند. و عناصر به آنچه در آنها بسب آن نیروها هست پذید آمده‌اند و همچنین ماده آنها در نفس خود نیرویی دارند که بدان بوجود آمده‌اند. سپس در

۱ - حضرت عماei درجه و مرتبهٔ احادیث و یکانگی یعنی بلندترین مرتبه و مقام ظهور و تجلی ربانی است. (از تعریفات جرجانی) و رجوع به «کشف اصطلاحات الفنون» شود. ۲ - حقیقت محمدی، عبارت از ذات با تعلق اول است و آن اسم اعظم باشد (از تعریفات جرجانی). ۳ - در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «بنی جامع» نیست.

موجودات مرکب، این نیروها بانی روئی که بسبب آن ترکیب حاصل میشود همراه میباشدند مانند نیروی معدنی که در آن نیروهای عناصر باهیولای (ماده) آنها و افزونی نیروی معدنی وجود دارد. و آنگاه نیروی حیوانی متنضم نیروی معدنی باضافه نیروئی است که در ذات آن نفته است و همچین نیروی انسانی با حیوانی. آنگاه فلك متنضم قوّه انسانی و نیروی اضافی خود میباشد و همچنین ذاتهای روحانی نیز بر همین صفت اند و نیروئی که جامع همه این نیروهاست و دارای اجزا نمیباشد عبارت از نیروی ایزدیست که در جمیع موجودات خواه کلی و خواه جزئی پراکنده است و آنها را گردآورده و نه تنها از جهت پیدا و نهان و صورت و ماده، بلکه از هرسوی، بر آنها احاطه یافته است. پس همه موجودات یکی هستند که آن ذات ایزدیست و آن در حقیقت یگانه و بسیط است و آنچه تجزیه کننده آنهاست اعتباری است مانند انسانیت با حیوانیت.

مگر نمی بینیم که نخستین، مندرج در دومی و موجود بوجود این یکیست از اینرو چنانکه یاد کردیم یکبار آن حقیقت را در هر موجودی به صورت جنس با نوع تمثیل میکنند و بار دیگر از آن بصورت کل با جزء خبر میدهند و این بر طریق مثال است.

و این گروه متصوفه در تمام تعبیرات خود از ترکیب و کثرت پرهیز می کنند، بلکه بنظر ایشان این دو را وهم و خیال بوجود آورده است. و آنچه از سخنان ابن دهاق^۱ در بیان و شرح این مذهب پیداست این است که حقیقت گفتار ایشان درباره وحدت مشابه سخنان حکما در باره رنگهاست که میگویند وجود رنگها مشروط به بودن نور است و هرگاه نور ناپدید شود رنگها بهیچرو موجود نخواهند بود.

گروه مزبور نیز میگویند: وجود کلیه موجودات محسوس مشروط بوجود

۱ - در بیشتر نسخ چاپی «ابن دهقان» و در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» ابن دهاق - است.

ادراک کننده] حسی است، بلکه وجود موجودات معقول و وهمی مشروط بوجود ادراک کننده] ^۱ عقلی است. و بنابراین وجود کلیه اجزا و تقسیمات گوناگون جهان هستی مشروط بوجود ادراک کننده بشریست. چنانکه اگر فرض کنیم ادراک کننده بشری بکلی وجود نداشته باشد آنوقت در عالم وجود هم هیچگونه اجزا و تقسیماتی وجود نخواهد داشت؛ بلکه وجود بسیط ویگانه است. از این‌رو گرمی و سردی و درشتی و نرمی و بلکه زمین و آب و آتش و آسمان و ستارگان همه‌اینها تنها بسبب وجود حواسی پیدا شده‌اند که آنها را در راه می‌کنند، زیرا در آن ادراک کننده تقسیمات و تفصیلاتی قرار داده شده است که هیچیک از آنها در موجودات نیست؛ بلکه همه‌آنها تنها در مشاعر و احساسات آن ادراک کننده موجود است. پس هر گاه آن مشاعری که بتجزیه و تقسیم اینجهان میردازند از میان بر و نه هیچگونه تقسیم و تفصیلی در اینجهان وجود نخواهد داشت؛ بلکه همه این ادراک‌ها یکیست و آن هم عبارت از (من) است نه جز آن. واين وضع را در حالت شخص نائم در نظر می‌گيرند چه اوهر گاه بخوابد و فاقد حس ظاهری بشود هر محسوسی را از دست میدهد و او در آن حالت بجز آنچه خیال برای وی تجزیه و تقسیم می‌کند ادراک دیگری ندارد. گویند بیدار هم بر همین صفت است او نیز کلیه این اشیاء در کشیده را بطور تقسیم و تفصیل بنوع ادراک بشری خویش در نظر می‌گیرد و اگر (بفرض) ^۲ این ادراک را از او بگیرند تجزیه و تقسیم نیز از میان برخواهد خاست.

و این همان معنی گفتار ایشان است که می‌گویند: وهم ^۳ اما نه آن وهمی که از جمله مدارک بشری است. این است خلاصه عقیده ایشان بنابر آنچه از سخن ابن دهاق فهمیده می‌شود و این پندار در نهایت خطاست، زیرا ما بوجود شهری که بدان سفر

۱ - در چاپ (ک) نیست. ۲ - در چاپ «ب» و نسخه «خطی یعنی جامع» چنین است: واگر البتہ این ادراک... ۳ - «موهم» در چاهاهی مصر و بیرون بجای «وهم» در چاپ «ب» و نسخه خطی «یعنی جامع» غلط است چه در چاهاهی منبور چنین است: الموهم لا الوهم الذي... در صورتی که صحیح: الوهم لا الوهم الذي... است.

میکنیم با آنکه از چشمندان دور است و بوجود آسمانی که همچون سایبانی بر فراز سر ماست و ستارگان و دیگر اشیائی که از نظرمان نهان هستند بیشک یقین داریم و همه مردم در وجود آنها کمترین تردیدی بخود راه نمیدهند و هیچکس با خود در امور یقینی بمشاجره و بحث نمیپردازد؛ گذشته از اینکه محققان متصوفهٔ متاخر میگویند: چه بسا که در هنگام کشف برای مرید توهم این وحدت دست میدهد و صوفیان این حالت را مقام جمع^۱ مینامند. آنگاه صوفی از آن مقام ترقی میکند و مقام باز شناختن موجودات از یکدیگر نائل می‌آید و از این کیفیت به مقام فرق^۲ تعبیر میکنند و آن مقام عارف محقق است و در نزد ایشان هر مریدی ناگزیر باید از پر تگاه جمع که پر تگاهی دشوار است بگذرد و این مقام را طی کند چه بیم آن میرود که مرید در آن مقام بماند و آنگاه از این سودا زیانکار شود. مراتب اهل این طریقت از آنچه یاد کردیم آشکار شد.

فصل^۳

باید دانست گروهی از متصوفهٔ متاخر که در بارهٔ کشف و ماورای حسن سخن گفته‌اند در این موضوع بسیار فرو رفته‌اند، بحدیکه بسیاری از ایشان چنانکه اشاره کردیم به حلول و وحدت گرویده و کتب بسیاری در این باره نوشته‌اند مانند هروی^۴ که در کتاب مقامات خود در این باره سخن گفته و دیگران نیز این طریق‌ها

۱ و ۲ - فرق چیزیست که به انسان نسبت داده شود و جمع چیزی است که از آدمی سلب گردد. بعبارت دیگر آنچه برای بنده «خدا» بdest آوردنی باشد از قبیل: انجام دادن و ظایف عبودیت و هر آنچه شایسته احوال بشریست، فرق است و آنچه از جانب حق باشد همچون، ابداء معانی و آغاز لطف و احسانی جمع است و هر بنده از این دوناگزیر است، چه هر که را فرق یا تفرقه نباشد اوراعبودیت نخواهد بود و آنکه را جمع نباشد، معرفت نخواهد داشت بنا بر این گفتن بنده «ایاکنعبد» اینباتی برای فرق از راه اثبات عبودیت است و گفتن وی «ایاکنستین» خود طلبی برای جمع است پس تفرقه بدلایت اراده و جمع نهایت آن است. (از تعریفات جرجانی) ۳ - در جاوهای مصر و ببری و نسخ خطی «بنی-جامع» مطلب بهم و بیوسته است و کلمه (فصل) در آنها وجود ندارد. ۴ - عبداللہ بن محمد بن اسماعیل انصاری ملقب به هروی صوفی معروف و فقیه مذهب حنبلی که بسال ۴۸۱ هـ (۱۰۸۹ م) در گذشته است کتاب معروف وی موسوم به منازل السائرین چندین بار شرح شده است.

بر گزیده‌اند سپس ابن‌العربی و ابن‌سبعين و شاگردان آن دوازه‌روی پیروی کرده و آنگاه ابن‌العفیف و ابن‌فارض و نجم اسرائیلی^۱ این روش را در قصاید خود آورده‌اند و طبقه‌پیش از آنان با اسماعیلیان متأخر از فرقه رافضیان در آمیخته بودند که آنان نیز به آئین حلول والوهیت ائمه عقیده داشتند و این مذهبی بود که پیشینیان اسماعیلیان بهیچرو آنرا نمی‌شناخند.

بدین سبب مذاهب دو گروه مزبور بایکدیگر در آمیخت و سخنان آنان بهم مشتبه شد و عقايدشان همانند گردید.

و در سخنان متصوفه موضوع اعتقاد بقطب پدیدآمد و آن بمعنی رئیس و بزرگ عارفان است. چنانکه می‌پندارند تا هنگامیکه قطب زنده است ممکن نیست کسی به پایه او در معرفت نائل آید و پس از آنکه جان بجان آفرین تسلیم می‌کنندیگری از اهل عرفان جانشین او می‌شود.

و ابن‌سینا در فصول تصوف کتاب اشارات بدین معنی اشاره کرده و گوید:

آستان حق منزه است از اینکه آشخوری برای هر آجو باشد؛ یا یکی پس از دیگری نزد او برود، ولی این سخن بهیچ گونه برهان عقلی یادلیل شرعی متکی نیست، بلکه از نوع خطابه بشمار می‌رود و گفتار مزبور عیناً همان عقاید رافضیان است [درباره توارث امامان]^۲ و بین چگونه طبایع این گروه عقیده مزبور را از رافضیان ربوده^۳ و بدان گرویده‌اند. سپس به ترتیب وجود ابدال پس از این قطب قائلند همچنانکه شیعه قائل به نقیبان است حتی ایشان هنگامی که لباس فرقه تصوف را برداشتند تا آنرا یکی از اصول طریقه و مذهب^۴ خود قرار دهند آنرا به علی (رض) نسبت دادند و این هم از همان معنی است (پیروی از رافضیان) و گرنه علی (رض) در میان صحابه بمذهب خاص یا طریق مؤیذه‌ای در لباس پوشیدن

۱- اسماعیلی (ن.ل) ۲- از چاپ «ب» و نسخه خطی «ینی جامع». ۳- در نسخه (ک) «ونحلتہم» بغلط «وتخلیلہم» چاپ شده است.

و یا حالی (وجد) اختصاص نیافته بود ، بلکه ابوبکر و عمر (رض) پس از رسول خدا (ص) پارساترین مردم بودند و بیش از همه کس عبادت می کردند و هیچ یک از آنان در دین بچیزی اختصاص نیافته بودند که بخصوص از آن متمایز باشند، بلکه کلیه صحابه در دین و پرهیز کاری و پارسائی و مجاهده برای مسلمانان رهمنون و سرمشق بودند و گواه براین امر^۱ « سیرتها و اخباری است که در باره آنان روایت شده است. راست است که شیعیان بر حسب منقولاتی که دارند خیال می کنند علی بفضائلی اختصاص یافته است که دیگر صحابه واحد آن فضائل نبوده اند. و این به پیروی عقاید تشیع آنان است که بدان معروف اند»^۲.

و چنین پیداست که پس از ظهور یکی از فرق شیعه، معروف به اسماعیلیه و آشکار شدن سخنان ایشان در باره امامت و مسائل مشهوری که بدان مربوط است، متصوفه عراق از این نظریات اسماعیلیان یک نوع موازنۀ میان ظاهر و باطن اقتباس کردن و امامت را برای سیاست خلق در انتقاد از شرع قرار دادند و آنگاه قطب را برای تعلیم معرفت خدا تعیین کردند، چه قطب در نظر ایشان بزرگتر عارفان است. از اینرو ویرا از لحاظ تشبیه به امام ظاهري، با مرعرفت خدا اختصاص دادند تا در باطن هم پایه امام باشد و موازنۀ برقرارشود و اورا بدان سبب بكلمة قطب نامیدند کمدار معرفت وابسته باوست و ابدال را از نظر مبالغه در تشبیه بمنزله نقیبان قرار دادند . و در این باره^۳ برخی از سخنان این گروه متصوفه در امر فاطمی گواه است که چگونه کتب ایشان سراسر مملو از این گونه نظریات است در صورتیکه متصوفه پیشین در این خصوص کلمه‌ای نقیاً و اثباتاً یاد نکرده اند، بلکه گفته‌های این گروه مأخذ از سخنان شیعیان و رافضیان و مذاهیب ایشان است که در کتب خود آنها را آورده اند .

و خدا انسان را براه راست رهبری می کند.

۱ - قسمت داخل گیومه در نسخه خطی «ینی جامع» هست و بقیه مطالب چاپ «ب» در نسخه منبور وجود ندارد و مانند چاپهای مصر و بیروت است . ۲ - تا اینجا در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

[(تدبیل)^۱ و مناسب دیدم که در اینجا فصلی از سخنان شیخ عارف خودمان سر- آمد اولیای اندلس ابو مهدی عیسی بن زیات بیاورم که بیشتر اوقات این سخنان را در باره اشعار هروی بیان میکرد و هروی این اشعار را در کتاب (مقامات) خود آورده است. اشعاری که هر که آنها را بخواند می‌پندارد شاعر باشاره یا تقریباً بصراحت از وحدت مطلق گفتگو کرده است :

از وحدانیت خدا را توحید نگفتند،

زیرا هر که توحید گوی اوست انکار کننده است.

توحید گوئی کسی که در باره اوصاف او سخن میگوید ،

دو بینی است که ذات خدای یگانه این دو بینی را باطل می کند،

توحید او همان است که خود نموده و فرموده است.

و توصیف گوئی کسی که خدا را وصف می کند، کفر است.

ابومهدی (رح) بر سبیل عذر از هروی، می گوید: مردم (اهل طریقت) اطلاق لفظ انکار (جحود) را برابر کسی که خدا را یگانه شمرده و کلمه الحاد را بر هر که او صاف خدا را یاد کند، خطأ و اشتباه دانسته و این ابیات را پیچیده شمرده و بر گوینده آن تاخته و او را خوارشمرده اند. وما بر وفق عقیده آن فرقه می گوئیم که معنی توحید در نزد آنان نقی کردن عین حدوث به ثبوت عین قدم است، و وجود یکسره، حقیقت و واقعیت یگانه ای است. و ابوعسعید جزار که از بزرگان قوم بشمار می رود گفته است: «حق عبارت است از عین آنچه پدیدار و عین آنچه نهان است» و معتقدند که پدید آمدن تعدد در این حقیقت وجود دوئی و جدائی، باعتبار حضرت‌های پنجگانه^۲ وهم است و بمنزله تصاویر

۱ - از اینجا یک فصل زیر عنوان (تدبیل) در چاپهای مصر و بیروت نیست که از ص ۷۴ تا ص ۷۸ چاپ پاریس ترجمه و با نسخه خطی «ینی جامع» مقابله شد . ۲ - ترجمه «حضرات‌الخمس» است که در نسخه خطی «ینی جامع» بهمین صورت نوشته شده است، ولی در نسخه پاریس ج ۳ ص ۷۵ «حضرات‌الحس» چاپ شده است و حضرت‌های پنجگانه یا «حضرات‌الخمس الالهیة» عبارت است از :

الف - حضرت غیب و عالم آن جهان اعیان ثابت است .

ب - حضرت علمی و در مقابل آن حضرت شهادت مطلق است و عالم آن جهان ملک است .

سایه‌ها^۱ و بر گشت آواز و انعکاس اشیاعدر آینه است و البته هرچه را بجز از لیت و قدم پیجوانی کنند عدم خواهد بود. واين معنی گفتاری است که گويند: « خدا بوده است و هيچ چيز باوي وجود نداشته است.» او هم اکنون نيز بر همان شيوه ايست که پيش از اين بوده است.

و هم اين معنی موافق گفتار ليبد(شاعر) در اين مصراج است که پامبر خدا (ص) نيز آنرا تصدق كرده است:

« آگاه باش، هر چيز بجز خدا باطل است.»

فرقه مزبور گويند: بنا بر اين هر که توحيد گوي خدا باشد و او را توصيف کند^۲ در حقیقت در برابر موجود^۳ قدیمي که معبودا و است، بموجب^۴ جدیدی (محدث) که خود او و توحيد جدیدی (محدث) که فعل او است قائل شده است. و ما ياد آور شديم که معنی توحيد نفي کردن عين حدوث است و حال آنکه عين حدوث هم اکنون ثابت و بلکه متعدد است و بنابر اين اينگونه توحيد گوي بمنزله انکار و دعوى کاذبی است مانند کسی که بدیگری که هر دو در يك خانه اند بگويد: در خانه جز تو کسی نیست. پيدا است که زبان حال دیگری اين است که بگويد: اين گفتار درست نیست مگر اينکه تو معدوم شوي. و برخى از محققان گفته اند: در اصول اين گفتار

ج - حضرت غيب مضاف که بدو گونه تقسيم شود، يك آنکه بغيب مطلق نزديك است و عالم آن جهان ارواح جبروتی و ملکوتی يعني عالم عقول و نفوس مجرد است.
د - و دیگر آنکه به شهادت مطلق نزديكتر است و عالم آن جهان مثال است و آن را عالم ملکوت نامند.

ه - حضرت جامع حضرت‌هاي چهارگانه مذكور و عالم آن جهان انسان جامع بجمعي عوالم و آنجه در آن است باشديں عالم مملک مظاهر عالم ملکوت است و اين عالم مثال مطلق است و عالم مثال مطلق مظهر عالم جبروت يعني عالم مجردات است و عالم مزبور خود مظهر عالم اعيان ثابت است و اعيان ثابت مظهر اسماء الله و حضرت واحديت است و حضرت واحديت مظهر حضرت واحديت باشد (از تعریفات جرجاني) و رجوع به «رساله شرح مراتب توحيد و مصطلحات عرف» منسوب به محي الدین نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی شود . ۱ - «الضلال» در جای پاريس غلط و صحيح «الظلال» است . ۲ - در نسخه «يني جامع» نیست . ۳ و ۴ - در نسخه «يني جامع» چنین است: کسی که توحيد گوي خدا باشد به موحد محدثی که نفس او باشد و توحيد محدثی که فعل او باشد و موحد قدیمي که معبودا و باشد قائل است .

«خدا زمان را آفریده است.» تناقضی وجود دارد، زیرا آفرینش زمان مقدم بر زمان است چه آن فلی است که ناگزیر باید در زمانی روی دهد، ولی آنچه آنرا باین-گونه گفته‌ها و امیدارد این است که دایرۀ تعبیر از حقایق تنگ و محدود است و با الفاظ نمیتوان کاملاً حق آنها را ادا کرد. پس هر گاه مسلم شود که موحد همان موحد است و مساوی او یکسره عدم است آنوقت معنی حقیقی توحید صحت می-پذیرد. و این معنی گفتار کسانی است که می‌گویند: خدارا جز خدا کسی نمی-شناسد و آنوقت بر کسانی که به بقای نشانه‌ها و آثار، توحید‌گوی خدا می‌شوند گناهی نیست، بلکه این کونه توحید از باب این است که می‌گویند حسنات نیکان بمنزلۀ سیئات مقربان است چه لازمه آن تقييد و عبوديت و شفعيت است.

و هر که پایه جمع ارتقا جوید با علم بمرتبه خود چنین توحیدی برای او نقصان خواهد بود و رفتار او بمنزلۀ تلبیس بشمار خواهد رفت که مستلزم عبودیت است و آنچه شهود او را بالامی برد و ویرا از آلودگی حدوث پاک می‌کند عین مقام جمع است.

و ریشه دارترین گروه «صوفیان» در این پندار کسانی هستند که بوحدت^۱ مطلق قائلند و مدار معرفت بهر اعتباری بر منتهی شدن به واحد است. و منظور گوینده شعر «هروی» این است که انسان را بمقامی برتر برانگیزد و اورا بدان متوجه سازد، مقامی که در آن شفعيت از میان بر می‌خیزد و توحید مطلق بطور عینی و حقیقی نه از راه سخن و عبارت حاصل می‌گردد. پس هر که تسلیم شود شادی «حاصل از یقین» باو دست می‌دهد و هر آنکه شيفته حقیقت آن گردد ذهن او بهدر ک گفتار «پیامبر» آشنا خواهد شد که می‌فرماید: «من گوش و دیده اوبودم.»

و هر گاه معانی را درک کنی مناقشه‌ای در الفاظ نیست و هر که از همه این

۱ - از «ب» در «ینی» وجه است.

معانی بهره‌مند گردد برای او پایگاهی برتر از این مرحله مسلمی گردد که در آن نه گفتاری است و نه از آن خبری است.

و برای اشاره باین موضوع همین اندازه کافی است و تعمق در این گونه امور پوشیده است و همان مسائلی است که در مقالات معروف «متصوفان» آمده است.

«پایان سخن شیخ ابو مهدی بن زیات .»



و من این فصل را از کتاب وزیر ابن الخطیب که آنرا در باره محبت تألیف کرده و به «التعريف بالحرب الشریف» نامیده است نقل کردم، و با این که این سخنان را بارها از زبان شیخمان ابو مهدی شنیده بودم بعلت آنکه دیر زمانی گذشته بود به حافظه خود اعتماد نکردم و دیدم که نقل از کتاب بهتر و صحیح‌تر است و خدا توفیق دهنده است. [۱]

فصل^۱

آنگاه باید دانست که بسیاری از فقیهان و صاحبان فتوی بسب این گونه گفتارها و نظایر آنها با گروه متصوفه متاخر بمعارضه برخاسته و گفته‌های ایشان را رد کرده و همه چیزهایی را که برای ایشان در طریقت‌روی داده نیز مشمول انکار قرار داده‌اند در صورتی که حقیقت این است که گفتار ایشان دارای تفصیل است زیرا سخنان همه آنها در پیرامون چهار مسئله بدینسان دور میزند:

- ۱ - گفتگو در باره مجاهدات و آنچه از ذوقها و وجودها (حال - دل) بدست می‌آید. و محاسبه نفس بر اعمال برای بدست آوردن آن ذوقهایی که انسان را بمقامی رساندو آنگاه از آن بمقام برتری نائل میشود چنانکه یاد کردیم.
- ۲ - گفتار در باره کشف و حقایق درک شونده از عالم غیب مانند صفات ربانی

۱- در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «بنی جامع» مطلب بهم پیوسته است و عنوان فصلی وجود ندارد.

و عرش و کرسی و فرشتگان ووحی و نبوت و روح و حقایق هر موجود غائب یا حاضر، و ترتیب جهان‌های هستی در صدور آنها از موحد و تکوین کننده آنها . چنانکه گذشت .

۳ - سخن در بارهٔ تصرفات در عوالم وجهان‌های هستی با نوع اکرامات .

۴ - الفاظی که بر حسب ظاهر دارای ایهام است و بسیاری از پیشوایان ایشان آنها را بر زبان رانده‌اند و در اصطلاح خودشان از آنها به شطحیات^۱ تعبیر می‌کنند و ظواهر آنها اشتباه‌آمیز است از این‌رو برخی از آنها را زشت و برخی نیکو و بعضی قابل تأویل است.

اما بحث در بارهٔ مجاہدت و مقامات و آنچه از ذوقها و وجودها در نتایج مجاہدات بدست می‌آید و محاسبه نفس بر تقصیر اسباب آن مجاہدات . از اموریست که هیچکس نمیتواند آنها را رد کند و ذوقهای ایشان در این باره صحیح است و تحقق آنها عین سعادت بشمار میرود .

و اما گفتگو در بارهٔ کرامات آن گروه و خبردادن ایشان از مغیبات و تصرف آنان در کائنات نیز امری صحیح و انکار ناپذیر است . واگر برخی از عالمان بانکار آن گراییده‌اند شیوه‌ایشان موافق حقیقت نیست . واینکه استاد ابواسحق اسفرائی

۱ - شطحیات (فتح شرح وحای مهمله مکسور) باصطلاح صوفیه جیزهای مخالف ظاهر شرع گفتن و کلمات خلاف شریعت بر زبان آوردن (از منتخب) و در «کشف» نوشته کلماتی کبوترهستی و ذوق بی اختیار از بعضی و اصلین صادر می‌شود جنان‌که گفتن منصور انا الحق و گفتن جنید، لیس فی جیتی سوی الله و گفتن بازیده، سبحانی ماعظم ثانی . مشایخ این کلمات خلاف شرع را نه ردکرده‌اند و نقیول . منقول از معین‌المعانی (غیاث‌اللنات) و جرجانی در ذیل «شطح» گوید . شطح عبارت از کلمه‌ایست که از آن بوی سیکسری و دعوی برخیزد ، از خداوندان معرفت بنایاری و پریشانی صادر شود . و از لغزشی‌ای محققان است چه دعوی حقی است که عارف آنرا ابراز می‌کند اما بی اذن الهی . «از- تعریفات» و عبدالرحمن بدوی بنقل از السراج، «الملیح» ص ۳۴۶ نفریه الن نیکلسون لین ۱۹۱۴ شطح را بدینسان تعریفکرده است . شطح سخنی است که زبان آنرا ازوجدی ترجمه می‌کنده از معین خود مالامال و لبریز شده و مقرن به دعویست و عبارت شکفتی است در وصف وجده که از نیروی فرماون لبریز شده و از شدت جوشش و چیرگی بهیجان‌آمده است . رجوع به (شطح‌الصوفیه) ج ۱ جاپ قاهره ۱۹۴۹ شود .

از پیشوایان اشعریان در انکار آن استدلال کرده که با معجزه اشتباه می‌شود پذیرفته نیست، زیرا محققان اهل سنت میان معجزه و کرامات چین فرق گذاشته‌اند که معجزه باید با تحدی یعنی دعوی و قوع معجزه بروفق آنچه آورده است همراه باشد و گفته‌اند وقوع معجزه بروفق دعوی کاذب مقدور نیست، زیرا دلالت معجزه بر صدق عقلی است از این‌رو که صفت نفس آن تصدیق است و بنا براین اگر بوسیله دروغگو روی دهد آنوقت صفت نفس تبدیل خواهد شد و این محال است.

گذشته از این وجود، به وقوع بسیاری از کرامات گواه است و انکار آنها نوعی مشاجره است. چنانکه برای صحابه و بزرگان سلف کرامات بسیار روی داده که معلوم و مشهور است.

واما درباره کشف و اعطای حقایق مر بوط عالم علوی و ترتیب صدور کائنات، باید گفت بیشتر سخنان ایشان در این خصوص از نوع متشابه است از این‌رو که سخنان مزبور در نزد ایشان وجودان^۱ است و فاقدو جدان در این باره دور از ذوق‌های ایشان است و قادر به فهم آن نیست و لغات مراد ایشان را نسبت به مقاصد مزبور ایفا نمی‌کند چه لغات تنها برای معانی متعارفی وضع شده‌اند و اکثر آنها از محسوسات هستند. پس سزاست که در این باره متعرض سخنان ایشان نشویم و آنها را در زمرة متشابهاتی بشمریم که فرو گذاشته‌ایم. و هر کس را که خدا به فهم مطلبی از این کلمات بر وجه موافق ظاهر شریعت کامیاب کند ذهنی سعادت.

در خصوص الفاظ ایهام داری که از آنها به شطحیات تعبیر می‌کنند و اهل شرع ایشان را بدان الفاظ مورد بازخواست قرار میدهند باید دانست که انصاف در حق این گروه این است که ایشان اهل غیبت از عالم حسن‌اند و وارداتی^۲ بر ایشان تسلط می‌یابد که از آنها گفتارهای بلا اراده‌ای بر زبان می‌آورند. و صاحب غیبت را

۱ - یعنی مر بوط بحوالی بالطفی . ۲ - وارد در تداول تصوف عبارت است از هرچه از معانی غیبی بی تعمد بنده بر دل وارد شود. (از تعریفات جرجانی)

نمیتوان مورد خطاب قرار داد و مجبور معذور است. و بنابر این کسانی که فضیلت و اقتدائی آنان معلوم میباشد باید این گونه گفتارهای آنسان را بر قصد جمیل حمل کرد. و تعبیر از وجدها دشوار است از اینرو که لغاتی برای آنها وضع نشده است چنانکه برای بایزید بسطامی و امثال او روی داده است.

و کسانی که فضیلت‌شان معلوم و مشهور نیست البته بر اینگونه گفتارهایی که از آنان صادر میشود مُؤاخذه خواهد شد، زیرا برای ما فضایلی از آنها بشیوه نرسیده است که ما را بتأویل سخنان آنان وادار کند.

همچنین کسی که بدینگونه شطحیات سخن‌گوید و در عالم حواس ظاهر باشد و حال وجود بروی مسلط نباشد نیز مورد مُؤاخذه واقع میشود و بهمین سبب فقیهان و بزرگان متصوفه بقتل حاج فتوی دادند، زیرا او در حال حضور هنگامی که برخویش تسلط داشت سخن میگفت. و خدا دانتر است.

و متصوفه‌پیشین که در رساله «قشیری» نام آنان آمده و از ناموران ملت بشمار میرفند و در گذشته هم با ایشان اشاره کردیم به کشف حجاب و این نوع ادراک‌شیفتگی نداشتند، بلکه تا جایی که میتوانستند تمام همسان متوجه پیروی و اقتدا بود و اگر برای آنان چنین حالاتی دست می‌داد از آن دوری می‌جستند و بدان اعتنا نمیکردند، بلکه از چنین حالاتی می‌گریختند و معتقد بودند که چنین پیش آمدھائی از عوائق راه آنان و مایه آزمون است و آنرا نوعی از ادراک‌های نفس میدانستند که مخلوق و حادث است و میگفتند: موجودات در مشاعر انسان نمی‌گنجد و دانش خدا وسیعتر و خلق او بزرگتر و شریعش بر راهنمایی مسلط تر است. از اینرو از آنچه درک می‌کرددند کلمه‌ای بر زبان نمی‌آوردند، بلکه دقت و فرو رفتن در آنرا روا نمی‌شمردند و کسانی از اصحاب خود را که کشف حجاب برای آنان دست می‌داد از فرو رفتن و ماندن در آن حالت بازمی‌داشتند، بلکه طریقت خودشان را در پیروی و اقتدا مانند هنگامی که در عالم حس و پیش از کشف بود واجب می‌شمردند و همراهان و

یاران خویش را بدان و ادار می کردند و سزاست که حال مرید بدینسان باشد. و خدا بحقیقت داناتر است.^۱

فصل ۱۷ در دانش تعبیر خواب

ابن علم از دانش‌های شرعی است و در میان ملت مسلمان از هنگامیکه علوم بصورت فن و صنعت درآمده و مردم درباره آنها بتألیفات پرداختند این دانش متداول شده است.

اما خواب و تعبیر آن در میان سلف وجود داشته همچنانکه در خلف هست و چه بسا که در میان ملت‌ها و اقوام پیش از اسلام نیز رائج بوده، ولی علت آنکه بما نرسیده است این است که‌ما در این باره تنها بسخنان خوابگزارانی از ملت اسلام اکتفا کرده‌ایم و گرنه خواب دیدن در نوع بشر همواره وجود داشته و ناجار آنرا تعبیر می‌کرده‌اند، چنانکه یوسف صدیق(ص) بدانسان که در قرآن آمده است خواب را تعبیر می‌کرد.

همچنین در «صحیح» از پیامبر(ص) و ابو بکر(رض) روایت شده است که: رؤیا یکی از مدرکات غیب است.

و پیامبر(ص) گفت: رؤیای شایسته یکی از چهل و شش قسمت نبوت است. و فرمود: از بشارت دهنده‌ها چیزی بجز رؤیای شایسته باقی نمانده است که مرد صالح آن را می‌بیند یا برای او می‌بینند. و نخستین نوع وحی که برای پیامبر(ص) روی داد رؤیا بود.

چنانکه هیچ رؤیائی برای او روی نمیداد مگر آنکه مانند سپیده دم تا بنانک

۱ - در جایهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است: و خدا توفیق دهنده آدمی برای صواب است. و در نسخه «ینی جامع» و خدا توفیق دهنده است و صورت متن از «ب» است.

و روشن و مطابق با واقع بود.

و پیامبر(ص) هنگامیکه از گزاردن نماز بامداد فارغ میشد به اصحاب خویش میفرمود: آیا هیچیک از شما امشب خوابی دیده است؟ این پرسش وی بدان سبب بود تا وقایعی را که درباره ظهور دین و ارجمندی از این خوابها بدست میآید نوید دهد.

اما سبب آنکه رؤیا یکی از ادراکات غیبی بشمار میرود این است: روح قلبی که عبارت از بخار لطیف برانگیخته از تجویف قلب گوشته است در شریانها پراکنده میشود و باخون بتمام بدن سرایت می کند و بدان افعال قوای حیوانی و احساس آن تکمیل میشود و هر گاه دستگاه احساس بوسیله حواس پنجگانه و فعالیت قوای ظاهری بیش از حد بکار افتاد و سطح بدن آن چنان بی حس شود که گوئی سرمای شب بدان رسیده است و در نتیجه روح افسرده و خسته شود آن وقت روح قلبی از تمام نواحی بدن به مرکز خود که قلب باشد بازمیگردد. و با این بازگشت باستراحت و رفع خستگی می پردازد و در نتیجه تمام حواس ظاهری از کار باز می ایستند و معنی خواب همین است چنانکه در آغاز کتاب نیز آنرا یاد کردیم^۱. سپس باید دانست که این روح قلبی بمنزله مرکوبی برای روح عاقل انسان است و روح عاقل ذاتاً همه اشیائی را که در عالم امر^۲ وجود دارد درک میکند، زیرا حقیقت و ذات آن عین ادراک است و آنچه از تعلق آن به ادراکات غیبی مانع میشود اشتغال به بدن و قوا و حواس آن است که همچون پرده‌ای میان این روح و ادراکات مزبور حائل میشود.

و بنابراین اگر از این پرده برون آید و از آن مجرد شود آن وقت به حقیقت خود که عین ادراک است باز میگردد. و در این هنگام هر چه را که درک شدنی

۱ - رجوع به ص ۹۲ جلد اول شود. ۲ - بظاهر ناظر به آیه؛ قل الروح من امر ربی است. (س ۱۷ الاسری) آ، ۸۷ ولی دسان از «عالم امر» به این دنیا تعبیر کرده است.

باشد از هر نوع تعقل میکند. و هرگاه از برخی از این پرده و مشغولیت مجرد شود اشغالات او تخفیف می‌یابد و ناگزیر لمحه‌ای از عالم خود را درک میکند و این ادراک او باندازه تجربی خواهد بود که برای او دست داده است. و در این حالت کلیه مشغولیتهای حس ظاهری وی که عظیم‌ترین سرگرمیها و اشغالات آن بشمار می‌رود تخفیف می‌یابد و در نتیجه مستعد پذیرفتن همه ادراکاتی میشود که لایق عالم اوست و همینکه بدرک برخی از ادراکات عوالم خویش نائل می‌آید به بدن خود بازمیگردد.

چه آن روح تا هنگامی که در کالبد خویش می‌باشد جسمانی است و جز با ادراکات و مشاعر جسمانی نمی‌تواند تصرف کند. و مشاعر جسمانی مخصوص کسب دانش و معرفت همانا عبارت از ادراکات دماغی است که قوه تصرف کننده آن خیال است. و این قوه از صورتهای محسوس، صورتهای خیالی انتزاع میکند و سپس آنها را به حافظه می‌سپارد تا برای آن نگاهداری شود و هنگام نیاز و موقع نظر و استدلال آنها را باز گیرد. و همچنین نفس از آن صور دیگری که نفسانی و عقلی است مجرد میکند و آنگاه تجربید از محسوس به معقول ارتقا می‌یابد و واسطه آن دو خیال است. و همچنین هرگاه نفس از عالم خود ادراکاتی دریابد آنها را به خیال القا میکند و خیال آنها را به صورتی که مناسب آن باشد درمی‌آورد و بحس مشترک می‌سپارد. و شخص خوابیده آنها را چنان می‌بیند که گوئی محسوس است و آنگاه این ادراک از روح عقلی به عالم حس تنزل میکند.

و خیال واسطه این قسمت نیز می‌باشد، این است حقیقت رؤیا. و از این بیانات فرق میان رؤیای صادق^۱ و خوابهای پریشان دروغ آشکار میشود چه کلیه این گونه رؤیاها هنگام خواب صورتهایی در خیال می‌باشند، ولی اگر این صورتها از روح عقلی ادراک کننده فرود آمده باشند آن وقت رؤیا حاصل میشود و اگر از

صوری مأخوذه باشد که خیال آنها راهنمای بیداری به حافظه سپرده است آنگاه خواب-های پریشان به شمار خواهد رفت.

[و^۱] باید دانست که رؤیای راست دارای علاماتی است که راستی آن را علام میدارند و بدستی آن گواهی میدهند چنانکه خواب بینته مژدهای را که از سوی خدا هنگام خواب بهمی القا میشود در می‌یابد. از جمله علامات مزبور بشتاب بیدار شدن خواب بینته هنگام دیدن رؤیای است گوئی وی در بازگشت به عالم احساس از راه بیدار شدن شتاب می‌کند. واگر چه غرق درخواب باشد ادراکی که بروی القا شده است بقدرتی سنگین وقوی است که از آن حالت به حال احساسی می‌گریزد که نفس در آن فرورفته و در بدن وعوارض آن می‌باشد. علامت دیگر، پایدار ماندن و دوام آن ادراک است از اینرو که رؤیای مزبور با تمام جزئیات آن در حافظه وی نقش می‌بندد و هیچ گونه سهو و فراموشی بدان راه نمی‌یابد و برای بیاد آوردن آن هیچ نیازی باندیشه و رجوع به حافظه خود ندارد بلکه همینکه بیدار می‌شود رؤیا در ذهن وی همچنان که مشاهده کرده است باقی می‌ماند و هیچ چیز از آن غایب نمی‌شود، زیرا ادراک نقسانی جنبه زمانی ندارد و با ترتیب بذهن نمی‌پیوندد بلکه یکباره آنرا در یک زمان درک می‌کند ولی خوابهای پریشان زمانی است زیرا چنانکه گفته‌یم این گونه خوابها در قوای دماغی جای می‌گیرند و قوه خیال آنها را از حافظه باز می‌گیرد و بحس مشترک می‌رساند و چون کلیه افعال بدنی زمانی است از اینرو هنگام ادراک بترتیب و از روی تقدم و تأخیر بذهن وارد می‌شوند و بدین سبب دستخوش نسیانی می‌گردند که به قوای دماغی راه می‌یابد.

ولی ادراکات نفس ناطقه چنین نیست چه آنها زمانی نیستند و دارای ترتیبی نمی‌باشد و هر گونه ادراکاتی که در نفس ناطقه نقش می‌بندد یکباره و در کمتر از

۱ - از اینجا بیش از یک صفحه (۴۸) چاپ پاریس اضافه دارد و در چاپهای مصر و بیروت نیست این قسمت در نسخه خطی «ینی جامع» در حاشیه نوشته شده است.

یک چشم برهم زدن می‌باشد.

و گاهی رؤیا پس از بیدارشدن تا روز گار درازی در یاد می‌ماند و بهیچ در او اندیشه دور نمی‌شود و این هنگامی است که ادراک نخستین نیرومند باشد و هر گاه رؤیائی پس از بیدارشدن از خواب درنتیجه بکار بردن اندیشه و متوجه شدن بسوی آن بیاد آید و در عین حال بسیاری از تفاصیل آن هرچه هم ذهن را برای بیاد آوردن آنها بکار اندازد فراموش شود، چنین رؤیائی را خواب راست نمی‌توان نامید، بلکه اینگونه رؤیاها از نوع خواب‌های پریشان است.

و علامات مزبور از خواص وحی است خدای تعالی میفرماید: *بآن زبان‌تر را حر کت مده تا در آن شتاب کنی، همانا بر ماست فراهم آوردن و خواندن پس چون آنرا خواندیم، خواندن را پیروی کن آنگاه بیان کردن آن بر ماست.^۱* و رؤیا نسبتی به نبوت و وحی دارد چنانکه در صحیح آمده است که پیامبر (ص) فرمود: *رؤیا یکی از ۴۶ قسمت نبوت است.*

و بنا براین بهمین اندازه خواص آن نیز با خواص نبوت نسبت دارد. پس این نکات را باید از نظر دور داشت و دلیل آن همینه است که یاد کردیم.

و خدا آفرینشده هر چیزی است که بخواهد^۲

و اما در باره معنی تعبیر خواب باید دانست که روح عقلی هر گاه مفهومی را ادراک کند و آنرا بخيال بسپارد و خيال‌هم آن را تصویر کند البتہ آنرا در صورت‌های تصویر می‌نماید که تا حدی مناسب آن معنی باشد چنانکه روح عقلی معنی شاهنشاه را درمی‌یابد و خيال آن را بصورت دریا تصویر می‌کند یا اگر معنی دشمنی را درک کند خيال آن را در صورت مار تجسم می‌دهد. و بنا براین هنگامی که شخص از خواب بیدار می‌شود و از عالم رؤیای خویش چیزی بجز دیدن دریا یا مار بیاد ندارد، در این

۱ - لاتحرک به لسانک. لتعجل به. ان علینا جمعلو قرآن. فاذأ قرأناه فاتبع قرآن. ثم ان علینابيانه. س : ۷۵ (القيمة) آ ، ۱۶ تا ۲۰ ۲ - تا اینجا از چاپ پاریس ترجمه و بانسخه «ینی جامع» مقابله شد .

هنگام خواب گزار «معبر» می‌اندیشد و بقوت تشبیه یقین می‌کند که دریا صورتی محسوس است و صورتی ادراک شده در ماورای آن است و آنگاه بقرارین دیگری که آن صورت را برای او تعین می‌کنند بحقیقت رهبری می‌شود.

و می‌گوید مثلاً تعبیر آن شاهنشاه است، زیرا دریا آفریده‌ای عظیم است که تشبیه سلطان بدان مناسب است و همچنین تشبیه مار به دشمن بعلت بزرگی زیان آن متناسب می‌باشد و بهمین قیاس ظروف را بذنان تشبیه می‌کنند، زیرا آنها هم بمنزله ظروف اند و امثال اینها. و برخی از خواب‌ها آشکار هستند و بعلت روشنی و وضوح یا نزدیکی مناسب میان صورت ادراک شده و شبه آن نیازی بتبغیر ندارند و بهمین سبب در «صحیح» آمده است که رؤیا بر سه گونه است: نخست از جانب خدا و دوم از جانب فرشتگان و سوم از سوی شیطان.

و بنابراین رؤیائی که از جانب خداست همان نوع صریح و آشکاری است که هیچ نیازی بتأویل ندارد. و خوابی که از جانب فرشتگان است، رؤیایی صادقی است که نیاز به تأویل دارد و آنچه از جانب شیطان است همان خواب‌های پریشان است.

و نیز باید دانست که هر گاه روح ادراک خود را بخيال بسپارد خيال آنرا در قالب‌هایی می‌ريزد که برای حس مأنوس و عادی باشد و آنچه را حس هر گز ادراک نکرده باشد [در قالبی]^۱ البته آن را بهیچ روهی تصویر نخواهد کرد. و بنابراین ممکن نیست کور مادر زادی سلطان را به دریا و دشمن را به معار و زن را بظروف تجسم دهد، زیرا او هیچ یا ک از این مقاهم را درک نکرده است.

بلکه خیال او امثال اینها را در شبیه و مناسب آن از جنس ادراک خویش که عبارت از شنیدنی‌ها و بوئیدنی‌هاست تصویر می‌کند و باید خوابگزار خود را از این گونه امور حفظ کند، زیرا چه بسا که تعبیر بر او مشتبه می‌شود و در همی آمیزد

۱- از چاپ «ب» و نسخه خطی «بنی جامع».

و قانون آن تباہ می شود.

و علم تعبیر احاطه یافتن بقوانين و قواعدی کلی است که خوابگزار هر آنچه بر او حکایت می شود تعبیر و تأویل آنها را بر آن قوانین مبتنی می سازد چنانکه خوابگزاران در عین اینکه می گویند دریا بر پادشاه دلالت می کند ممکن است در جای دیگر بگویند دریا بر خشم دلالت می کند و درجای دیگر بر اندوه و امر مصیبت بار. و همچنانکه می گویند مار نشانه دشمن است در جائی هم ممکن است بگویند نشانه زندگانی است و در جای دیگر بگویند پوشنده راز است و امثال اینها. بنابراین خوابگزار این قوانین کلی را در نظر می گیرد و در هر مقام بر حسب اقتضای قرائتی که نشان می دهدن قوانین مزبور برای روئیا مناسب تر و سزاوارتر است خواب را تعبیر می کند.

و برخی از این قرائت را از حالت بیداری و برخی را از حالت خواب استنباط می کند و بعضی هم از سرشت خود خوابگزار بسب خاصیتی که در وجود وی آفریده شده است بر انگیخته می شود. و هر کس آماده است برای آنچه بر آن آفریده شده است.

و این دانش در میان پیشینیان و سلف همواره از یکی بدیگری انتقال می یافته است. و محمد بن سیرین^۱ در میان ایشان از مشهورترین عالمان این دانش بشمار می رفته و قوانینی از این علم را از وی گرفته و تدوین کرده اند و مردم تا این عصر آن قوانین را نسل به نسل نقل کرده اند و پس از وی کرامانی در این باره بتألیف پرداخته سپس متاخران^۲ تألیفات بسیاری کرده اند و آنچه در این

۱ - ابن سیرین نامش محمد و مکتبی به ابوبکر هم بوده است. با حسن بصری همزمان و از تابعیان بشمار میرفته است. سیرین پدر وی مسکن واژمردم جرجرا یا بوده که اسیر شده و مادرش صفیه کنیز ابوبکر بوده است. ابن سیرین در خوابگزاری مشهور و حکایات بسیاری از او نقل شده است و کتابهای بھوی نسبت می دهند مانند: منتخب الكلام فی تفسیر الاحلام و کتاب الجوامع. قبل او در بصره است. و به سال (۱۱۰) هجری درگذشته است. رجوع به (لغت نامه دهخدا) شود. ۲ - از متکلمان (ن.ل).

روزگار از این داشت در میان مردم مغرب متداول است کتب ابن‌ابطال‌قیروانی از علمای قیروان است «مانند الممتع و جز آن^۱». و نیز کتاب «الاشاره» تألیف سالمی [از سودمندترین و مختصرترین کتب در این موضوع است «همچنین کتاب «المرقبة‌العلیاء» تألیف ابن‌راشد که از مشایخ ما در تونس است»]^۲.

و آن دانشی است که بنور نبوت تابناک است بعلت مناسبی که میان آن دو می‌باشد [و از این رو که از ادراکات «مشاعر» وحی است^۳] چنان‌که در صحیح آمده است و خدا دانای نهانی‌است^۴.

فصل ۱۲

علوم عقلی و انواع آن^۵

و اما علوم عقلی مسائلی است که برای انسان طبیعی است از این‌و که وی دارای اندیشه است و بنابراین دانش‌های مزبور اختصاص بملت معینی ندارد، بلکه افراد همه ملت‌ها در آن می‌اندیشند و در درک مسائل و مباحث آن با هم برابراند و این دانش‌ها در نوع بشر از آغاز اجتماع و عمران طبیعی وجود داشته است و آنها را بنام دانش‌های فلسفه و حکمت می‌خوانند و مشتمل بر چهار داشت.

نخست دانش منطق و آن علمی است که ذهن را از لغزش در فراگرفتن مطالب مجهول از امور حاصل معلوم، محافظت می‌کند و فایده آن باز شناختن خطای از صواب در اموری است که تفکر کننده در [تصورات و تصدیقات ذاتی و عرضی]^۶ می‌جوید تا بر تحقیق حقیقت در کائنات [نفیا و ثبوتا]^۷ بمنتهای اندیشه خویش آگاه

۱ - در نسخه خطی «ینی جامع» نیست. ۲ - قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت و قسمت داخل گیومه در نسخه خطی «ینی جامع» نیست. ۳ - در چاپهای مصر و بیروت نیست ولی نسخه «ینی جامع» با چاپ پاریس مطابقت دارد. ۴ - اشاره به انت‌علام‌الغیوب بن‌مائده آ، ۱۰۸ و ۱۱۶. ۵ - عنوان فصل از نسخه خطی «ینی جامع» است و در چاپ «ب» چنین است، در علوم عقلی د. ۶ - از «ب» در چاپهای دیگر و «ینی» چنین است، در موجودات و عوارض آنها نسخه بدل چاپ «ب»: در موجودات عرضی. ۷ - در چاپهای مصر و بیروت و نسخه «ینی جامع» نیست.

شود. آنگاه پس از دانش منطق بعقیده‌دانشمندان این علوم انسان یا در محسوسات می‌اندیشد، مانند اجسام عنصری و موالید آنها از قبیل: کان و گیاه و جانور و اجسام آسمانی و حرکات طبیعی [یا نفسی]^۱ که حرکات از آن برانگیخته می‌شود و جز آینها. و این فن را بنام دانش طبیعی (فیزیک) می‌خوانند. و آن دومین گونه‌دانش‌های عقلی است.

و یا آنکه در امور ماوراء طبیعت چون روحانیات می‌اندیشند و آنرا علم الهی «متافیزیک» می‌نامند و سومین گونه‌دانش‌های عقلی بشمارمی‌رود. و دانش‌چهارم آن است که در مقادیر بیندیشند و آن مشتمل بر چهار دانش است. و آنها را تعالیم^۲ مینامند نخستین آنها دانش هندسه است که عبارت از اندیشیدن در مقادیر است بر اطلاق با مقادیر متصل از جهت محدود بودن آنها یا متصل. و آن یا دارای یک بعد است که خط باشد یادارای دو بعد که سطح است یا دارای سه بعد آن عبارت از جسم تعلیمی «هندسی» است، و علم هندسه در این مقادیر و آنچه بر آنها از حیث ذات یا از لحاظ نسبت یکی بدیگری عارض می‌شود گفتگو می‌کند.

و دوم دانش ارتماطیقی است^۳ و آن شناختن کم‌متصلی است که عدد باشد و بدست آوردن خواص و عوارضی که بدان می‌پیوندد.

سوم دانش موسیقی است و آن شناختن نسبتهای آوازها و نغمه‌ها بیکدیگر و سنجش آنها به عدد است و نتیجه آن معرفت آهنگهای غناست.

چهارم دانش هیئت است، و آن تعیین اشکال افلاک و حصر اوضاع و تعدد آنها برای هر یک از سیارات و [ثوابت]^۴ است و این امور بوسیله حرکات آسمانی شناخته می‌شود که آنها را می‌بینیم و در هر یک موجود است از قبیل: رجوع و

۱ - در موجودات و عوارض آنها «نسخه خطی» می‌جامع. ۲ - ریاضیات Mathématiques ۳ - Arithmétique ۴ - در چاپهای مصر و بیروت «نسخه خطی» می‌جامع نیست.

استقامت و اقبال و ادب‌بار. و اینهاست اصول علوم فلسفی که هفت دانش است: نخست منطق که مقدم بر همه است و پس از آن تعالیم آنگاه بترتیب، ارتماطیقی، هندسه، هیئت، موسیقی، طبیعت‌و الهیات. و هریک دارای فروعی است که از آنها منشعب می‌شوند چنانکه طب از فروع طبیعت‌و حساب و فرایض و معاملات از فروع علم عدد و ازیاج از فروع هیئت است.

و ازیاج یا زیج شناسی قوانینی است برای محاسبه حرکات ستارگان و تعدیل آنها بمنظور آگاهی بر موضع هر یک هنگامی که آهنگ دانستن آن شود.

دیگر از شعب هیئت تحقیق در وضع ستارگان بمنظور دریافت علم احکام نجوم است و ما در باره‌هایی از دانشمندان مزبور یکایک گفتوگو خواهیم کرد.

و باید دانست از ملتهای پیش از اسلام که اخبار آنان را ما دریافته‌ایم بیش از همه دو قوم بزرگ بعلوم عقلی (فلسفه) توجه داشته‌اند و آنها ایرانیان و رومیان بوده‌اند که بازار علوم در نزد آنان بر طبق اخباری که بما رسیده رونق و رواج داشته است، زیرا عمران ایشان بحد وفور بوده و دولت و سلطنت پیش از اسلام و هنگام ظهور اسلام بآنان اختصاص داشته است. از این‌و در شهرها و نواحی متعلق بایشان دریایی بیکرانی از این علوم یافت می‌شده است.

وکلدانیان و پیش از آنان سریانیان و معاصران ایشان قبطیان بجادوگری و منجمی و دیگر متعلقات آنها از قبیل [تأثیرات]^۱ و طلسمات، توجه بسیاری مبذول می‌داشتند و ملتهای دیگر مانند ایرانیان و یونانیان این فنون را از آنان فراگرفتند و از همان همه قبطیان علوم مزبور اختصاص یافتند و بوسیله ایشان آن علوم‌همچون دریایی بیکرانی توسعه یافت.

چنانکه در قرآن خبر هاروت و ماروت^۲ و وضع ساحران و افسونگران

۱ - چاپ «ب» و نسخه خطی ینی جامع. ۲ - اشاره‌باشد؛ ولکن الشیاطین کفروا یعلمون الناس السحر و ما انزل علی الملکین ببابل هاروت و ماروت س، ۲ «بقره» آ، ۹۶

آمده است و دانشمندان نیز در خصوص «برایی» صعید مصر اخباری نقل کرده‌اند آنگاه ملت‌ها در منع و تحریم آن علوم از یکدیگر پروری کردند و در نتیجه این علوم چنان رو بزوال و بطلان رفت که گوئی هر گز در جهان نبوده است و بجز بقایائی که مدعاون فنون مزبور برای یکدیگر نقل میکردند اثری از آنها بجا نماند و خدا بصحبت آنها داناتر است گذشته از اینکه شمشیر شرع [برای مخالفت] برپشت آنهاست و مانع آزمایش آنان است.

و اما ایرانیان بر شیوه‌ای بودند که علوم عقلی اهمیتی عظیم میدادند و دایره آن علوم در کشور ایشان توسعه یافته بود زیرا دولت‌های ایشان در منتهای پهناوری و عظمت بود و هم‌گویند که این علوم پس از آنکه اسکندر دارا را کشت و بر کشور کیانیان غلبه یافت از ایرانیان به یونانیان رسیده است

چه اسکندر بر کتب و علوم بیشمار و بیحد و حصری از ایشان دست یافت.

و چون کشور ایران بدست اعراب فتح شد و کتب بسیاری در آن سرزمین یافتند سعد بن ابی و قاصد بعمر بن خطاب نامه‌ای نوشته تا در باره امر کتب و بهغینیت بردن آنها برای مسلمانان کسب اجازه کند لیکن «عمر» بهوی نوشته که آنها رادر آب فرو افکنید چه اگر آنها راهنمایی و راستی باشد، خداوند ما را بدرهبری کننده‌تر از آنها هدایت کرده است.

و اگر کتب اهل ضلال و گمراهی است، پس کتاب خدا مارا از آنها بی‌نیاز کرده است از این‌رو آنها را در آب یا آتش افکنند^۱ این است که علوم عقلی ایرانیان از میان رفت و چیزی از آنها بمانرسید و اما رومیان در آغاز کار دولت ایشان خاص یونیان «گر کهها» بود و این علوم در میان ایشان میدانی پهناور داشت و نامورانی از رجال آنان مانند اساطین حکمت^۲ و جز ایشان داننده این علوم بودند.

۱ - رجوع به صفحه ۷۰ جلد ۱ و فهرست تاریخ علوم عقلی تألیف آقای دکتر صفا استاد دانشگاه شود. ۲ - منظور از اساطین حکمت؛ فیثاغورس و انباذقلس و سقراط و افلاطون و ارسطو است.

و حکمای مشائی که صاحبان رواق از ایشان بودند^۱ بهروش نیکی در تعلیم اختصاص یافته بودند چنانکه در رواقی قرائت میکردند که آنان را از آفتاب و سرما حفظ میکرد بنابر آنچه گمان میکردند، و سند تعلیمشان در این روش چنانکه میپنداشتند از لقمان حکیم بشاغرداش سقراط^۲ خم نشین^۳ و از وی بشاغرداش افلاطون وازاو بشاغرداش ارسطو ازوی بشاغرداش اسکندر افرودسی^۴ و ثامسطیوس^۵ و جز ایشان رسیده است.

و ارسسطو معلم اسکندر پادشاه ایشان بود که برکشور ایران غلبه یافت و مملکت ایشان را بنصر خویش آورد.

و او از همه حکمای آنان در علوم راسختر و نامدارتر بود و ویرا بنام معلم اول میخواندند و در سراسر جهان بلند آوازه و نام آور شد.

و چون دولت یونان منقرض شد و فرمانروائی به قیاصره روم منتقل گردیدو آنان بدین مسیحی گرویدند، این علوم را بر حسب اقتضای مذهبها و شرایع فرو- گذاشتند و در کتابها و دفاتر محفوظ بود و آن کتب بطور جاوید در کتابخانه های ایشان بیادگار ماند و شام را بتصرف آوردند و کتب آن علوم همچنان در میان ایشان باقی بود. آنگاه خداوند اسلام را پدید آورد و پیروان آنرا چنان غلبه‌ای دست داد که بیمانند بود و مملکتی که رومیان از ملت‌های دیگر ربوده بودند مسلمانان از ایشان ربودند و در آغاز کار بمسادگی بسرمیردند و از هنرها و صنایع غفلت داشتند تا رفتارهای سلطنت و دولت ایشان استقرار یافت و در تمدن بمنزله ای

۱ - مؤلف در اینجا رواییان را با مشائیان «پیروان ارسسطو» یکی دانسته است. ۲ - بقراط «ن. ل.» ۳ - حکمای مشرق بجای دیوجانیس «دیوژن» حکیم کلی خم نشین، بقراط یا سقراط یا افلاطون را خم نشین می‌پنداشتند. چنانچه حافظ فرماید:

جز فلاطون خم نشین شراب سر حکمت بما که گوید باز و سنایی در «حدیقه» صفحه ۲۹۳ بتصحیح آقای مدرس رضوی استاد دانشگاه چنین فرماید: سخن بیهوده ز افراط است هر که دارد خمی نه سقراط است ۴ - Alexandre Aphrodisée - ۵ - Themistius ارسسطو می‌زیسته است.

رسیدند که هیچیک از امتهای دیگر بدان پایه نائل نیامده بود و انواع گوناگون هنرها و علوم را فراگرفتند و در نتیجه شنیدن برخی از موضوعات علوم حکمت و فلسفه از اسقف‌ها و کشیش‌های معاهد باگاهی براین علوم شائق شدند وهم از اینرو که افکار آدمی بدین مسائل متهمایل می‌شدند و بکسب آن همت می‌گمارد از اینرو و ابو جعفر منصور کسی را نزد پادشاه روم (گرگ) گسیل کرد که کتب تعالیم (ریاضیات) را پس از ترجمه به عربی برای وی بفرستد و او کتاب اقلیدس^۲ و بعضی از کتب طبیعت را برای خلیفه ارسال داشت. مسلمانان آنها را خواندند و بر مطالب آنها آگاهی یافتند و شیفتگی آنان بکامیابی بن بقیه آن علوم فزونی گرفت آنگاه پس از چندی دوران مأمون در رسید و چون وی خود کسب دانش را پیشنهاد خویش ساخته بود شیفتگی بسیاری علوم نشان میداد و اشتیاق او بدانشگاه طبیعی برانگیخته شد و هیئتی از نمایندگان خویش را نزد پادشاهان روم «آسیای صغیر» فرستاد تا باستخراج و استنساخ علوم یونانیان بخط عربی قیام کنند و در زمرة آنها گروهی از مترجمان را نیز گسیل کرد. آنها از آن علوم گرد آوردن و بکمال آنها را فراگرفتند و چیزی فروزنگذاشتند و متفکران و محققان اسلام نیز در فراگرفتن آن علوم سعی بلیغ مبذول داشتند و در فنون مختلف آن مهارت یافتدند و نظر و اندیشه ایشان در آن علوم بمرحله نهایی رسید و با بسیاری از آراء و عقاید معلم اول مخالفت کردند و در قبول را به نظریات وی اختصاص دادند، زیرا او شهره جهانیان بود و در این باره کتب و دفاتری تدوین کردند و بر «تحقیقات» کسانی که در این علوم برایشان تقدم داشتند افزودند. و از بزرگان ایشان در ملت اسلام اینان بودند: ابونصر فارابی و ابوعلی بن سینا در مشرق و قاضی ابوالولید بن رشد و وزیر ابوبکر بن الصائغ در اندلس گذشته از آنان گروه دیگری نیز هستند که در این علوم بنها یت مرحله رسیده‌اند، ولی بزرگان یاد کرده بنام آوری و شهرت اختصاص یافته‌اند و بسیاری از این گروه به اکتساب «تعالیم»

و رشته‌های منسوب بآن از قبیل منجمی و جادوگری و طلسمات اکتفا کرده‌اند و کسانی که بیش از همه در اکتساب این علوم شهرت یافته‌اند [جابر بن حیان از مردم مشرق] و مسلمة بن احمد مجریطی از مردم اندلس و شاگردان او هستند. واز این علوم و دانندگان آن تباہی خرد بملت اسلام روی آورده است و بسیاری از مردم بسبب شیفتگی بآنها و تقليد از عقاید ایشان عقل خویش را ازدست داده‌اند و گناه آن بر عهده کسانی است که مرتكب اینگونه امور می‌شوند و اگر خدامیخواست آنرا بجای نمی‌آورند.^۱

سپس باید دانست که در مغرب و اندلس از روزگاری که عمران آنها بر باد رفت و علوم نیز بدنبال آن رو بقصان گذاشت اینگونه دانشها نیز از آن ممالک رخت بر بست و بجز اند کی از بقایای آنها بجای نماند که در میان برخی از مردم پراکنده و تحت محافظت علمای سنت یافت می‌شود، ولی اخباری که از مردم مشرق بما میرسد حکایت می‌کند که سرمایه‌های این علوم همچنان در نزد ایشان بحد وفور یافت می‌شود و بویژه در عراق ایران و پس از آن در موارد انهر رونقی بسزا دارد و ایشان در پایگاه بلندی از علوم عقلی می‌باشد، زیرا عمران ایشان توسعه دارد و تمدن آنان مستحکم است و من در مصر بر تأییفات متعددی [در معقول]^۲ متعلق به مردمی از بزرگان هرات یکی از شهرهای خراسان آگاهی یافتم و آن مرد مشهور بسعد الدین تفتازانی است از جمله آنها یکی در علم کلام و اصول فقه و بیان بود که گواه بر آن است او را ملکه راسخی در این علوم است و هم نشان میدهد که او از علوم حکمت اطلاعاتی دارد و در دیگر فنون عقلی دارای پایگاهی بلند می‌باشد. و خدا بیاری خود آنرا که می‌خواهد تأیید می‌کند^۳ همچنین اخباری

۱ - اشاره باشد، و كذلك جملات کل نبی عدو شیاطین الانس والجن بوحی بعضهم الی بعض ذخر فالفول غرورا ولو شاء ربک ما فعلوه. س، (۶) الانعام آ، ۱۱۲. ۲ - چای «ب» و نسخه خطی «ینی جامع» و زاید بنظر می‌رسد. ۳ - والله یؤید بنصره من يشاء، س، (۳) آل عمران آ، ۱۱

بما رسیده که در این روزگار بازار علوم فلسفی در سر زمین رم^۱ از ممالک فرنگ و دیگر نواحی ساحل شمالی^۲ رونقی بسزا دارد. و بقایای آن علوم در آنجا از نو رواج یافته و دم به دم رو به ترقی و تجدید میرود، محاذی آموذش آن علوم متعدد و کتب آنها جامع و دانندگان آنها فراواناند، و طالبان بسیاری در جستجوی فراگرفتن آنها هستند و خدا به آنچه در آن سر زمین می‌گندد داناتر است. و او می‌آفریند آنچه می‌خواهد و بر می‌گزیند.^۳

فصل ۱۴ در علوم عددی

و نخستین آنها ارتماطیقی^۴ است و آن عبارت از شناختن خواص سلسله اعداد است از حیث نظر و تأليف آنها یا به توالی (تصاعد عددی) یا تضعیف (تصاعد هندسی) مانند اینکه هر گاه اعداد یکی پس از دیگری بمیزان یک عدد فزونتر از ما قبل خود پیاپی واقع شوند جمع دو طرف آنها برابر با جمع هر دو عددی خواهد بود که بعد آنها از دو طرف یک اندازه باشد.^۵

۳ - اشاره به، ربک یخلق ماشیاء و یختار. م (۲۸)	Méditerranée - ۲	Rome - ۱
۵ - توضیحات آقای دکتر هشت رو دی استاد عالیقدر دانشگاه و رئیس دانشکده علوم،	قصص آریتمتیک - ۴	

امثله‌ای که در متن به آن اشاره شده است از خواص رشته اعداد می‌باشد. مثل اول به رشته‌ای ممکن است که امروز بتصاعد عددی موسوم است و این رشته همچنانکه در کلاسهای دبیرستانها تدریس می‌شود از دسته نامتناهی اعدادی است که تفاوت دو عدد متولی از این دسته پیوسته مقدار ثابتی است همچون رشته زیر:

۲ ، ۹ ، ۱۶ ، ۲۳ ، ۳۰

که هر جمله بر جمله قبیل، هفت واحد اضافه دارد.

خاصیتی که در متن ذکر شده است بدین قرار است که اگر رشته تصاعد عددی را بجمله‌ای مختوم کنیم، مثلاً اگر ۶ رشته پیش را به جمله پنجم یعنی عدد ۳۰ مختوم کنیم مجموع هر دو جمله‌ای که از طرفین متساوی البعداند با مجموع جمله‌های اول و آخر برابر است در مثال پیش مجموع ۹ و ۲۳ که جمله‌های دوم و ماقبل آخر می‌باشند با مجموع ۲ و ۳۰ که جمله‌های اول و —

و مانند دو برابر شدن (مجذور) واسطه (عدد وسط) در صورتی که عدد آن اعداد فرد باشد چنانکه فردها پایا و زوجها پایا هم باشد. و مانند اینکه هر گاه اعداد به نسبت واحدی پشت سر هم واقع شوند بدینسان که عدد اول آنها نصف دوم و عدد دوم نصف سوم ... تا آخر یا اول آنها ثلث دوم و دوم ثلث سوم ...

→ آخرند برابر است و همچنین این مجموع با دو برابر جمله وسطی یعنی ۱۶ مساوی است. روش است که رشته اعداد زوج با رشته اعداد فرد تصادع عددی تشکیل می‌دهند چه در این دو مثال اختلاف دو عدد زوج متوالی یا دو عدد فرد متوالی همواره برابر دو واحد می‌باشد پس خواص مذکور برای رشته‌های تصادعهای عددی در آنها صادق است.

مثال دوم برشته‌ای متشکی است که امروز بتصاعد هندسی معروف است و آن چنان است که نسبت هر دو جمله متوالی در این رشته عددی ثابت است مانند رشته:

$$5, 15, 45, 135, 405, 000$$

که در آن نسبت هر جمله بجمله ماقبل برابر سه واحد است در چنین رشته‌ای که مثلاً بجمله پنجم یعنی عدد ۴۰۵ محدود شده است حاصل ضرب هر دو جمله متساوی بعد از طرفین با حاصل ضرب طرفین برابر است یعنی حاصل ضرب 15×135 با حاصل ضرب 45×405 متساوی است و این مقدار با مجذور (مربع) جمله وسطی یعنی ۳۵۲ برابر است.

اعداد زوج الزوج متوالی که در متن ذکر شده است از این قبیل است چه تمام این اعداد از قوای متوالی عدد دو پیدا می‌شوند.

در قدیم بین یونانیان معمول بود که اعداد را با نقاط نمایش دهند (توجه شود که آن زمان عدد نویسی کشف و وضع نشده بود) و بر حسب شکلی که این نقاط اتخاذ می‌کردند به اعداد نامیدادند مثلاً اگر نقاطی را به شکل زیر:

•
..
...
....

به پیوست هم قرار میدادند چنین عددی را (یعنی مجموع نقاط شکل را) عدد مثلث مینامیدند (در این نوع تصویر اعداد، فقط تعداد نقاط اضلاع شکل هندسی مورد نظر است نه وضع استقرار اضلاع مثلاً همان عدد مثلث مذکور را میتوان چنین نیز نمایش داد،

•
..
...
....

بعضی از نکاتی که در متن اشاره شده است به خواص چنین اعدادی منجر می‌شود مثلاً اگر اعداد مثلث متوالی را در رشته‌ای قرار دهیم بدین صورت:

$$1, 3, 6, 10, 15, 21, 0000$$

اولاً مشاهده می‌شود که اختلاف هر دو عدد مثلث متوالی با رتبه عدد بزرگتر برابر است یعنی به

تا آخر باشد آن وقت ضرب یکی از دو طرف آنها در دیگری مانند ضرب هر دو عدد بعد آنها از دو طرف خواهد بود که به یک اندازه بعد آنها باشد و مانند مربع واسطه (عدد وسط) در صورتی که عده اعداد فرد باشد و آن مانند اعداد زوج الزوج متوالی از ۲ تا ۴ و ۱۶ می باشد و مانند آنچه از خواص عددی در وضع مثلثات عددی و مربعات و مخمسات و مسدسات حادث می شود هر گاه بطور پیاپی در سطور خود قرار گرفته باشد بدان سان که از یک تا عدد اخیر جمع شوند و مثلث باشد و مثلثات متوالی همچنین در یک سطر زیر اصلاح یا پیاپی واقع شوند سپس بر مثلث ضلعی

→ اختلاف عدد ششم (٢١) یا عدد پنجم (١٥) برابر شش می باشد.

$$\left. \begin{array}{l} 8 \times 3 + 1 = 25 = 5^2 \\ 8 \times 6 + 1 = 49 = 7^2 \\ 8 \times 10 + 1 = 81 = 9^2 \end{array} \right\} \leftarrow \begin{array}{l} \text{فانیا هشت برابر عدد مثبت به اضافه واحد مجذور تام است.} \\ \text{ثالثاً مجموع دو عدد مثبت متولی همواره یک عدد مربيع است.} \end{array}$$

مجذور هر عدد که قوه دوم همان عدد است هنوز هم بنام مربع هوسوم است، زیرا با ترتیبی که قدمای این عدد را نمایش می‌دادند شکل هریع بدهست می‌آید مانند مربع پنج بدين شکل:

A 5x5 grid of black dots arranged in five rows and five columns.

و از خواص این اعداد مثلاً یکی این است که مجموع اعداد فرد متولی همواره یک عدد مربع است (یعنی در واقع مجموع چند عدد فرد متولی با مجنون تعداد آنها برابر است) مانند:

$$1+3+7+9+11=36=6^2$$

به همین قرار اعداد مخصوص و مسدس و مسبع و غیره نیز میتوان تصویر کرد و هر کدام خاصیتی شبیه خواص مذکور دارند.

در فضای نیز میتوان نقاط را بر حسب اشکال هنری پهلوی هم قرار داد و اعداد هم و مکعب و ... تصویر کرد که ازین آنها عدد مکعب هنوز هم مصطلح است و بجزی قوه سوم هر عدد اصطلاحاً مکعب آن عدد بکار میرود. این اعداد نیز هرگدام خواصی دارند مثلاً از آن جمله: مجموع مکعبات اعداد صحیع متولی با مرتب مجموع آنها بر این است مانند.

$$1^3 + 2^3 + 3^3 + 4^3 + 5^3 + 6^3 = (1+2+3+4+5+6)^2 = \left(\frac{6 \times 7}{2}\right)^2 = 441$$

و چون توجه کنیم که مجموع اعداد صحیح متولی همواره یک عدد مثلث است پس نتیجه می شود که مجموع مکعبات اعداد صحیح متولی برابر مربع یک عدد مثلث است.

که پیش از آن است و آن وقت مربع می‌شود و برهه مربعی مثل آنچه پیش از آن است افزوده گردد که مخمس شود و همچنین تا آخر و اشکال بر توالی اضلاع باشد و جدولی دارای طول و عرض پدیدآید چنانکه در عرض آن اعداد متولیاً سپس مثلثات بر توالی آنها و آنگاه مربعات و سپس مخمسات تا آخر... باشد. و در طول هر عدد و اشکال آن بهر حدی برسند واقع گردند. و در جمع آنها و تقسیم برخی از آنها بر بعضی طولاً و عرضًا خواص شگفت آور و غریبی است که از آنها استقرار شده است و در کتب و دواوینشان مسائل آنها را بیان کرده‌اند.

همچنین خواصی که برای زوج و فرد و زوج‌الزوج و زوج‌الفرد و زوج‌الزوج و فرد روی می‌دهد، زیرا برای هر یک از آنها خواصی است مختص بدان که این فن متنضم آنها می‌باشد و در جز آن یافت نمی‌شود.

و این فن نخستین اقسام تعالیم و آشکارترین آن است و در نمره براهین حساب داخل می‌شود. و حکمای پیشین و اخیر را در این باره تأثیفات بسیاری است. و بیشتر آنان این فن را در ضمن تعالیم مندرج می‌کنند و جدا گانه در آن بتأثیف نمی‌پردازند و این روش را ابن سينا در کتاب شفا و نجات و دیگر متقدمان بکار برده‌اند.

و اما متأخران این فن را فروگذاشته‌اند، زیرا متدائل نیست و سود آن در براهین است نه در حساب. و فروگذاشتن آن بسبب آن است که زبدۀ آنرا در براهین حسابی آورده‌اند چنانکه ابن البا این عمل را در کتاب رفع‌الحجاب و دیگران انجام داده‌اند. و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و از فروع و شعب علم عدد صناعت حساب است و آن صناعتی است در حساب اعداد از راه بهم پیوستن «ضم» و تفریق. و بهم پیوستن در اعداد یا از راه افراد است که جمع باشد و یا بوسیله تضعیف که عددی بهیکان (آحاد) عدد دیگر دوبرابر می‌شود و این همان ضرب است و تفریق در اعداد یا با افراد است مانند جداساختن عددی و شناختن باقی مانده آن

که آنرا طرح میگویند یا تجزیه و تفصیل عددی به اجزاء متساوی که عده آن اجزا حاصل شده میباشد و آنرا قسمت (یا تقسیم) مینامند خواه این ضم «جمع» و تقریق در عدد صحیح و خواه کسر باشد. و معنی کسر نسبت عددی بعد دیگر میباشد و این نسبت را کسر مینامند و همچنین ضم (جمع) و تقریق در جذور هم میباشد و معنی آن عددی است که در مثل خود ضرب میشود و از اینرو عدد مربع از آن میباشد. [و عددی را که بدان تصریح میشود «منطق» مینامند و مربع آن نیز همچنین است و در آن نیاز به تکلف عملیات حساب نیست و عددی که بدان تصریح نمیشود موسوم به اصم است و مربع آن منطق است مانند جذر ۳ که مربع آن ۳ است و اما اصم مانند جذر ۳ میباشد که مربع آن جذر ۳ است. و آن اصم است و محتاج بعلمیات حساب میباشد]^۱

و همانا در این جذور نیز ضم و تقریق داخل میشود و این صناعت حسابی از فنون جدید است که در حساب معاملات بدان نیاز پیدا میشود و گروه بسیاری در آن بنالیف پرداخته و در شهرهای بزرگ آنرا برای آموختن به کودکان متداول کرده‌اند و بهترین نوع تعلیم این است که نخست بآموختن، حساب شروع کنند زیرا مسائل مزبور معارفی روشن و واضح و برای این آن منظم است و غالباً بسبب فرا-گرفتن آنها اندیشه روشی در نو آموز پدید می‌آید که او را بصواب و راستی عادت میدهد. و برخی گفته‌اند کسی که در آغاز کار دانش، آموختن حساب بیاموزد راستی بر او چیره میشود، زیرا در حساب صحت مبانی و موشکافی و تعمق وجود دارد و این امر بمنزله خوئی در او نقش می‌بندد و براستی عادت می‌کند.

و همچون شیوه و مذهبی ازوی جدا نمیشود، و از بهترین تأییفات مبسوط در این باره هم اکنون در مغرب، کتاب: حصار الصغیر است که ابن‌البنای مراکشی آنرا تلخیص کرده و قوانین اعمال آنرا که سودمند است ضبط نموده است و سپس

۱ - قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

شرحی بر آن بنام رفع الحجاب نوشته است، ولی این شرح برای مبتدی دشوار و مغلق است، زیرا بر این آن دارای مبانی استواری است. و آن کتاب پر ارزشی است که ما در یافته مشایخ و بزرگان از روی شایستگی بدان اهمیت بسیار میدهند.

[و مؤلف (رحمه الله) در این کتاب از شیوه کتاب «فقه الحساب» تأليف ابن منعم^۱ و کتاب «الکامل» تأليف احباب پیروی کرده و بر این آن دو مؤلف را تلخیص نموده است و آنها را از اصطلاح حروفی که در آن علم متداول بوده تغییر داده و به استدلال آشکاری پرداخته است که عبارت از سر حروف و زبدۀ آنهاست و کلیۀ آنها مغلق و دشوار است^۲.]

و دشواری کتاب مزبور «رفع الحجاب» مانند همه علوم تعالیم بسبب شیوه استدلال برهان آن است و گرنه کلیۀ مسائل آن واضح و روشن است و هر گاه کسی آهنگ شرح آن کند تنها باید علل این اعمال را بازگوید و آن اندازه که فهم علل مزبور دشوار است در اعمال مسائل چنین دشواری و اشکالی یافت نمی‌شود. پس باید نیک در این نکته تأمل کرد. و خدا بنور خود هر که را بخواهد رهبری می‌فرماید.^۳

واز فروع علم حساب جبر و مقابله است

و آن صناعتی است که بدان عدد مجھول بوسیله عدد معلوم مفروض استخراج می‌شود بشرط آنکه میان آنها نسبتی که مقتضی این امر باشد وجود داشته باشد. و در اصطلاح ایشان برای مجھولات مراتبی از طریق دو برابر کردن بوسیله ضرب تعیین کرده‌اند که نخستین آنها عدد است، زیرا بوسیله عدد، مطلوب مجھول از راه استخراج آن از نسبت مجھول تعیین می‌شود.

۱- فقط با اختصار درباره محمدبن عیسی بن المنعم گفتگو کرده، ولی یادآور نشده است که وی درجه عصری میزبان است. از دسان. ۲- در چاپهای مصر و بیروت نیست، ولی نسخه خطی «ینی- جامع» با چاپ یاریس مطابقت دارد. ۳- اشاره به، یهدی الله لنوره من یشائه، س، ۲۴ (النور) آ، ۳۶،

و در چاپهای مصر و بیروت این جمله نیز افزوده شده است؛ او نیز و مند متن است. اشاره به، ذوالقوّة المتن. س، ۵۱ (الذاریات) آ، ۵۱

دوم: شیء، زیرا مجھول از حیث ابهامی که دارد شیء است و آن نیز جند است، زیرا ازدو برای کردن آن لازم می‌آید که در مرتبه دوم قرار گیرد.
 سوم: مال (سرمایه) و آن مربع مبهم است^۱. و آنچه پس از اینهاست بر حسب نسبت نماینده (أس^۲) در دو مضروب است آنگاه عمل مفروض را درباره مسئله‌ای انجام میدهند و آنرا بصورت معادله‌ای در می‌آورند که دارای دو طرف مختلف یا بیشتر از این احتمال است. و پس برخی از آنها را با بعضی دیگر مقابله می‌کنند و آنقدر به جبر^۳ و کسر آنها می‌پردازند تا همه عددها به صحیح تبدیل یابند و مرتبه‌ها را به کمترین نماینده‌ها تا حد امکان پائین می‌آورند تا بمرتبه سه گانه‌ای برسد که هدار جبر در نزد ایشان بر آن است و آن عبارت از: عدد و شیء «ریشه» و مال «مربع» است.

پس اگر معادله‌ای فقط میان دو واحد تعیین گردد آن وقت مال «مربع» و جند ابهام آنرا بوسیله معادله عدد بر طرف می‌سازد و (جواب) معلوم می‌شود. و اگر مال معادل جذور باشد باز هم نتیجه شماره آنها بدست می‌آید.

و اگر معادله میان واحد و دو باشد جواب آنرا عمل هندسی از طریق تفصیل ضرب در دو بیرون می‌آورد و این معادله مبهم است، ولی این ضرب مفصل نتیجه آنرا بدست میدهد و معادله میان دو جمله ممکن نیست^۴ و حداکثر معادلاتی که ایشان معمول میدارند به شش مسئله منتهی شده است، زیرا معادله میان عدد و جند

- ۱ - در نسخه‌ای که در دسترس دسلان بوده سه قسمت یاد کرده چنین است:
 الف - شیء؛ زیرا هر مجھولی از حیث ابهام آن شیء است و آن نیز جند است چه از تضعیف آن لازم می‌آید که در مرتبه دوم قرار گیرد. ب - مال، و آن مربع مبهم است. ج - کعب.
- ۲ - اکسپوزان Exposant یاقوه. ۳ - جبر کسر در لغت اصلاح استخوان شکسته است و در اینجا مقصود تبدیل عدد کسر به صحیح است و مؤلف خواسته است در ضمن شرح بایهام معنی جبر و مقابله را در این عبارت بیان کند:
- ۴ - سه معادله‌ای که مؤلف درباره آنها گفتگو می‌کند چنین است: $X^2 = ax$ و $X = a$ و $X^2 = a$ و اینها را علمای جبر اسلام معادلات ساده مینامیدند. و معادلات مرکب در نزد آنان عبارت بودند: $X^2 + ax = B$ و $X^2 = axB$

و مال، خواه مفرد یا مرکب، بیش از شش گونه نیست و نخستین کسی که در این فن بنایلیف پرداخته ابو عبدالله خوارزمی و آنگاه ابوکامل شجاع بن اسلم بوده است و پس از وی مردم شیوه او را دنبال کردند و کتاب وی در مسائل ششگانه جبر از بهترین تألیفاتی بشمار میرود که در این باره وضع شده است و بسیاری از مردم اندلس بر آن شرح نوشته و خوب از عهده این امر برآمده اند و بهترین شرح های آن کتاب قرشی است و بر طبق اخباری که بما رسیده است برخی از پیشوایان تعالیم مشرق معادلات را از این شش جنس گذرانده و آنها را به بیش از بیست معادله رسانیده و برای کلیه آنها اعمال استوار متکی به برآهین هندسی استخراج کرده اند^۱ و خدا (سبحانه و تعالی) در خلق آنچه بخواهد می افزاید.

دیگر از فروع علم حساب معاملات است

و آن بکار بردن حساب در معاملات شهرها از قبیل: کالاهای و مساحتها و اموال زکات و دیگر امور معاملاتی است که در آنها با عدد برخورد میکنند و صناعت حساب را در مجهول و معلوم و کسر و صحیح و جذور و غیره بکار می برند و مقصد از مسائل مفروض بسیاری که در آنها مطرح میکنند حصول تمرین و عادت از راه تکرار عمل است تا ملکه صناعت حساب در متعلم ان رسوخ یابد.
و عالمان فن حساب در اندلس در این باره تألیفات بسیار دارند که مشهورترین آنها معاملات زهراوی و ابن السمح و ابو مسلم بن خلدون از شاگردان مسلمہ مجریطی و امثال ایشان است.

دیگر از فروع علم حساب فرایض است

و آن صناعتی حسابی است در تصحیح سهام صاحبان فروض و راثت‌ها هنگامیگه

- ۱ - دسلان مینویسد: منظور این خلدون تألیفات عمر خیام بوده است که به ۶ مسئله محمدابن موسی یعنی نخستین معادلات دو مجهولی، معادلات سه مجهولی افزوده است و اوست که برای نقطه تقاطع دو مخروط دیشه‌های هندسی ساخته است. ترجمة دسلان ص ۱۳۷ ج ۳ بنقل از (وپک).
- ۲ - چاپهای مصر و بیروت.

وارثان متعدد باشند و برخی از آنها بمیرند و سهام آنها نیز بر بقیه ورثه تقسیم شود یا فروض هنگام جمع شدن و انبوهی نسبت به کلیه تر که فزونی یابد. یا آنکه در فریضه اقرار یا انکار از طرف بعضی از وارثان باشد.

آنوقت در کلیه چنین پیش آمدهای بعملیاتی نیاز پیدا میکنند که بوسیله آنها سهام فریضه بمقدار درست و سهام وارثان از هر پشتی بطور صحیح تعیین گردد تا بهره وارثان از تر که به نسبت سهام هریک از مجموعه سهام فریضه کاملاً معین شود و بدین طریق صناعت حساب داخل فرایض میشود و به قسمتهای مهمی از آن فن از قبیل مسائل صحیح و کسور و جذر و معلوم و مجهول آن ارتباط می یابد و مباحث مزبور بر حسب باهای فرایض فقهی و مسائل آن مرتب میشود و در این هنگام صناعت مزبور بر قسمتی از فقه مشتمل میگردد که عبارت از احکام و راثات از قبیل: فروض و عوول^۱ و اقرار و انکار و وصایا و تدبیر و دیگر مسائل آن است و هم مشتمل بر قسمتی از حساب میشود که عبارت از تصحیح سهام باعتبار حکم فقهی است و این مبحث (فرائض) از شریف ترین علوم بشمار میرود. و گاهی اهل آن برای فضیلت این دانش احادیث نبوی گواه میآورند مانند: «فرایض یک سوم دانش است. «یا» فرایض نخستین بھرہ ای از علوم است که برداشتمی شود» و جز اینها ولی به عقیده من ظواهر کلیه این احادیث بر فرایض عینی (تکالیف دینی) دلالت میکند (چنانکه گفته شد) نه بر فرایض مربوط به راثت، چه این فرایض از لحاظ کمیت کمتر از آن است که ثلث دانش بشمار رود در صورتیکه فرایض عینی بسیار است. و مردم در این فن چه در قدیم و چه بتازگی کتب جامع بسیاری تألیف کرده اند و بهترین آنها بنای مذهب مالک (رح) کتاب این ثابت و مختصر قاضی ابوالقاسم حوفي و کتاب ابن المنمر و جعدی و صودی^۲ و جزایشان است. لیکن فضل مخصوص

۱ - بالا بردن حساب فریضه و افزودن بر سهام آن که درنتیجه بهره های ورثه نقصان می پذیرد.

۲ - صردی . ضودی . (ن. ل)

به حوفی است چه کتاب او برهمه تألیفات مزبور مقدم است. و یکی از شیوخ ما ابوعبدالله محمد بن سلیمان سطی بزرگ مشایخ فاس شرحی بر آن نوشته است که هم در وضوح مطالب آن کوشیده است وهم آنرا جامع کرده است و امام‌الحرمین در این باره تألیفاتی بنا بر مذهب شافعی دارد که گواه بر رسوخ قدم و آگاهی و احاطه او بر علوم میباشد.

و همچنین حتیان و حنبیان نیز در این باره تألیفاتی کرده‌اند. و مراتب مردم در علوم مختلف است. و خدا هر که را بخواهد رهبری میفرماید^۱.

فصل ۱۵

در علوم هندسی

در این دانش از مقادیر گفتگو میشود خواه مقادیر متصل چون: خط وسط و جسم، و خواه مقادیر متصل مانند: اعداد. وهم درباره عوارض ذاتی «قوانين» و خواص^۲ که برای مقادیر عارض گردد بحث میشود مانند اینکه. زوایای هر مثلثی برابر دو قائم‌هاند:

و چون: دو خط متوازی در هیچ جهتی بهم نمی‌رسند هر چند تا بی‌نهایت آنها را امتداد دهیم و مانند: دو زاویه متقابل، هر دو خط «مستقیم» متقاطع با هم برابراند.

و همچون: هر گاه چهار مقدار متناسب باشند ضرب مقدار اول آنها در سوم مانند ضرب دوم در چهارم خواهد بود. و مانند اینها.

و کتابی که از یونانی در این دانش ترجمه شده تألیف اقلیدس است و آنرا کتاب اصول وارکان مینامند و آن مبسوط‌ترین تألیفی است که برای متعلم‌ان در

^۱- در چاپهای مصر چنین است، و خدا هر که را بخواهد باحسن و کرم خویش رهبری میفرماید و پروردگاری جز او نیست.

این باره تألیف گردیده است و نخستین کتابی است که از یونانی در روز گارا بوجعفر منصور بن بان عربی ترجمه شده و در دسترس مسلمانان قرار گرفته است. و نسخ آن بر حسب مترجمان گونا گون باهم تفاوت دارد. از آن جمله نسخه‌ای ترجمه حنین بن اسحاق و دیگری ترجمه ثابت بن فره و یکی هم ترجمه یوسف بن حجاج است. و این کتاب بر ۱۵ مقاله مشتمل است بدینسان : چهارمقاله در باره سطوح. و یکی در مقادیر متناسب و دیگری در نسبت‌های سطوح بیکدیگر و سه مقاله در عدد و مقاله دهم در مقادیر منطق و قوای مقادیر مزبور^۱ و بعبارت دیگر در باره جذرها است. و پنج مقاله در باره مجسمات .

این کتاب را با رها مختصر کرده‌اند چنان‌که ابن سینا در تعالیم شفا باین‌منظور همت گماشته و قسمت جدا گانه‌ای از کتاب شفارا بدان اختصاص داده است. همچنین ابن‌الصلت آنرا در کتاب الاقتصار خلاصه کرده و دیگران نیز بتلخیص آن پرداخته‌اند و گروه دیگری هم شرحهای بسیار بر آن نوشته‌اندو کتاب مزبور بطور مطلق مبدأ علوم هندسی است. و باید دانست که هندسه بخواننده آن سود فراوان می‌بخشد خرد وی را تابناک و اندیشه او را مستقیم و راست می‌کند، زیرا کلیه براهین آن از لحاظ ترتیب و انتظام آشکار و روشن است و بهیچ‌رو به قیاس‌های آن غلط راه نمی‌یابد از این‌رو که قواعد و اصول آن مرتب و منظم است و در نتیجه ممارست در آن دانش، اندیشه از لغزش و خطأ دور می‌شود و عقل تمرین کننده آن به همان شیوه با نظم و ترتیب پرورش می‌یابد.

و گویند بر سر در خانه افلاطون این جمله نوشته بوده است: «هر که داند هندسه نیست باید بدین خانه وارد شود.»

اـدر بیشتر چاپها کلمه منطق (بضم م) را منطق (بفتح م) ضبط کرده‌اند . و بهمن سبب دسلان مقادیر منطق در برابر اصم را به *Les quantités xationnelles* (مقادیر عقلی یا منطقی) ترجمه کرده است، ولی در نسخه خطی «ینی جامع» مخصوصاً «منطق» بفتح (ط) وضم میم ضبط شده است و بنابراین ترجمه صحیح منطق در برابر اصم بضم میم است.

و استادان و شیوخ ما (رح) میگفتند: «هندست در علم هندسه برای اندیشیدن بمتابه صابون برای جامه است که از آن ناپاکیها و آلودگیها میزداید و آنرا از هر گونه پلیدی پاک میکند.

و همه اینها بسبب همان نکتهای است که بدان اشاره کردیم و گفتم داشت مزبور دارای اصول و براهین مرتب و منظمی است.

واز فروع این فن، هندسه مخصوص باشکال کروی و مخروطات است^۱

اما در باره اشکال کروی دو کتاب از آثار یونانیان وجود دارد: یکی تأليف ژاودوسیوس^۲ و دیگری تأليف میلاوش^۳ که در باره سطوح کروی و قطوع^۴ آنها است و کتاب ژاودوسیوس در تعلیم مقدم بر کتاب میلاوش است، زیرا بسیاری از براهین کتاب اخیر متوقف بر آن است و کسی که بخواهد در علم هیئت بتحقیق و مطالعه پردازد ناگزیر باید هردو کتاب را بخواند، چه براهین علم هیئت متوقف بر اشکال کروی است و کلیه مباحث آن داشت در باره کرات آسمانی و عوارضی است که در آنها روی میدهد از قبیل: قطوع و دوایری که بعلل حرکات پدید می‌آیند چنانکه در این موضوع گفتگو خواهیم کرد. چه گاهی علم هیئت متوقف بر شناختن احکام اشکال کروی است هم سطوح و هم قطوع آن کروی که سطوح و قطوع آنهاست.

اما مخروطات نیز از فروع علم هندسه است و دانشی است که در باره اشکال و قطوع اجسام مخروطی شکل گفتگو میکند و کلیه عوارضی را که در این خصوص

۱- فقط در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ پاریس عنوان این فصل مشخص شده است.

۲ - Theodosios de Tripoli یا Théodose de Bithynie چاپها و نسخه خطی «ینی جامع» جنین است، ولی بر حسب ترجمه دسان صحیح: میلاوس (Ménélaous) در تمام است. ۳ - در تمام ۴ - جمع قطع، اصطلاح هندسی است. رجوع به المنجد چاپ جدید شود.

پدید می‌آید با براهین هندسی که متوقف بر تعلیم اول است (مقدمات ریاضی که در کتاب اقلیدس بیان شده) ثابت می‌کند و فایده آن در صنایع عملی که مواد آنها اجسام است نمودار می‌شود از قبیل: درودگری و بنائی و چگونگی ساختن مجسمه‌ها و پیکرهای شگفت آور و ساختمانهای بلند نادر و اینکه چگونه و با چه تدایری بارهای سنگین می‌کشد و ساختمانهای بلند را با هندام «ماشین» و منجنيق و نظایر آنها انتقال می‌دهند و یکی از مؤلفان این فن کتاب جدا گانه‌ای در حیل عملی^۱ تألیف کرده که از صنایع شگفت آور و حیل نو ظهور مشتمل بر هر نوع حیرت‌بخش و عجیب است. و چه بسا که فهم آن بعلت دشواری براهین هندسی مشکل باشد. و آن کتاب هم اکنون موجود و در دسترس مردم است و آن را به «بني‌شاکر» نسبت میدهد^۲.

و از فروع هندسه مساحت است

و آن فنی است که در مساحت زمین بدان نیاز پیدا می‌شود و معنی آن استخراج مقدار زمین معلومی است بنسبت وجب یا ذراع یا جز اینها از مقیاسات و نسبت زمینی است بزمینی دیگر، هر گاه مورد مقایسه واقع شوند و در مقر رداشتن خراج بر مزارع و کشتزارها و بوستانهای مشجر و تقسیم محوطه‌ها و اراضی میان شرکا یا ورثه و مانند اینها مورد نیاز واقع می‌شود و مؤلفان در این باره کتابهای نیکو و فراوان گرد آورده‌اند.^۳

و دیگر از فروع این فن هندسه مناظر است^۴

و آن دانشی است که بدان اسباب خطأ و غلط در ادراک بصری از راه‌شناختن چگونگی وقوع آن آشکار می‌شود و این امر مبتنی بر این است که ادراک بصر

۱ - در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ دارالكتاب اللبناني چنین است و در سایر نسخ «علمی» است ولی صحیح صورت اول است. ۲ - و خدای تعالی داناتر است. (ن ل) ۳ - و خدا باحسان و کرم خویش انسان را برآ راست رهبری می‌فرماید - در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ پاریس این جمله نیست. ۴ - علم مناظر و مرا (Optique)

بواسطه مخروطی شعاعی است که رأس آن مخروط نقطه بینده و قاعده اش شیء مرئی است و چه بسا که بغلط دیدن چیزی که نزدیک است بزرگ نشان داده می‌شود و چیزی که دور است کوچک مینماید همچنین اشباح کوچک در زیر آب و در پشت اجسام شفاف بزرگ جلوه می‌کند و نقطه‌هائی که از باران فرودمی‌اید همچون خطی مستقیم نمودار می‌شود و شعله در چیزهایی (چون آتش گردان) مانند دایره‌ای بنظر می‌آید و امثال اینها که در این دانش موجیاب و کیفیات اینگونه خطاهای بصری با برآهین هندسی بیان می‌شود و بوسیله آن اختلاف منظر در قمر بسبب تغییرات واختلافات طول (بعد جغرافیائی) آن که معرفت رؤیت اهله و حصول کسوفها بر آن مبنی است آشکار می‌گردد. و بسیاری از این گونه مسائل در این علم مورد بحث و تحقیق واقع می‌شود. و در این فن گروهی از یونانیان بتأليف پرداخته‌اند و نامورترین مؤلفان اسلامی در این دانش ابن‌الهیثم است و دیگران نیز در آن تألیفاتی دارند و دانش مزبور از علوم ریاضی و شبیه آن بشمار میرود.

فصل ۱۶

در دانش هیئت

و آن دانشی است که در باره حرکات ستارگان ثابت و سیار بحث می‌کند و به کیفیات این حرکات، بر اشکال و اوضاعی که افلاک راست بطرق هندسی استدلال می‌شود اشکالی که از آنها این حرکات محسوس لازم می‌آید: از آنجمله با برهان ثابت می‌شود که مرکز زمین بسبب وجود حرکت اقبال و ادبار با مرکز فلك خورشید مباین است. همچنین بدلیل رجوع واستقامت ستارگان بر وجود افلاک کوچکی استدلال می‌شود که حامل آنها هستند و در داخل فلك اعظم حرکت می‌کنند. و نیز بسبب حرکت ستارگان ثابت بر وجود فلك هشتمی استدلال می‌شود . و هم افلاک متعدد برای ستاره واحد بسبب تعدد میله‌ای آن بثبوت میرسد و نظائر

اینها. و ادراک موجود از حرکات و کیفیات و انواع ستارگان تنها بوسیله رصد امکان پذیر است؛ زیرا ما بحرکت اقبال و ادبار بوسیله رصدپی برده‌ایم. همچنین آگاهی از [ترتب]^۱ افلالک در طبقات آنها و هم پی بردن به رجوع و استقامت و امثال آینها از طریق رصد حاصل شده است و یونانیان به رصد توجه بسیار مبذول میداشتند و برای آن ابزاری بکار میبردند که مخصوصاً بدین منظور وضع شده بود تا بدان حرکات ستاره معینی را مراقبت کنند و آن ابزار در نزد ایشان موسوم به ذات-الحلق بود و صناعت عمل بدان ابزار و برایهین برآن در باره مطابقت حرکت آن با حرکت فلک در میان مردم سینه بسینه نقل میشد.

اما در اسلام بجز در موارد قلیلی بدان توجه نکرده‌اند چنانکه در روزگار مأمون تا حدی رصد مورد توجه قرار گرفت و دستور داد ابزار رصدی موسوم به ذات-الحلق ساختند و شروع به رصد کردند ولی پایان نپذیرفت و چون مأمون در گذشت آثار آن هم از میان رفت و از آن غفلت کردند و پس از مأمون بهمان رصدهای قدیم اکتفا کردند، ولی آن رصدها آنهارا بی نیاز نمیکرد، زیرا حرکات در نتیجه گذشت قرنا اختلاف و تغییر یافت والبته مطابقت حرکت ابزار رصدی با حرکت افلالک و ستارگان تقریبی است^۲ و بهیچروما را به تحقیق نمیرساند از این رو هر گاه روزگار درازی سپری شود تقاضاوت آن تقریب نمودار میشود^۳ و هیئت، صناعت شریفی است ولی چنانکه مشهور است این فن صورت آسمانها و ترتیب افلالک را بطور حقیقی برای ما اثبات نمیکند، بلکه بهمین اندازه مارا آگاه میکند که این صورت‌ها و شکل‌های افلالک از این حرکات لازم آمده است و مامیدانیم که مانعی ندارد یک چیز لازمه اشیاء مختلف باشد و اگر بگوئیم حرکات لازمه آنها هستند چنین گفتاری استدلال از لازم بروجود ملزم است. و بهیچرو ما را بحقیقت

۱ - از «ینی» در چايهای مصر و بیروت، ترکیب است. ۲ - از نسخه خطی «جامع ینی» و چاپ پاریس.

امر رهبری نمیکند؛ ولی باهمه اینها هیئت دانشی بلند پایه و یکی از ارکان تعالیم است.

و بهترین تأیفات در این باره «کتاب ماجستی» منسوب به بطلمیوس است و این بطلمیوس از پادشاهان یونان که بطلمیوس نام داشته‌اند نبوده است چنانکه بعضی از شارحان کتاب ماجستی بتحقیق آن پرداخته‌اند. و این کتاب را برخی از پیشوایان حکمت اسلام مختصر کرده‌اند چنانکه ابن سینا بتلخیص آن همت گماشته و آنرا در ضمن تعالیم شفا گنجانیده است. و ابن رشد از حکیمان اندلس و ابن‌السمح نیز آنرا مختصر کرده‌اند و ابن‌الصلت در کتاب اقتصار به تلخیص آن همت گماشته است. و ابن فرغانی نیز هیئت ملخصی دارد که به فهم نزدیک، است، ولی برای آنرا حذف کرده است؛ و خدا باسان آنچه نمیدانست آموخت.^۱

و از فروع هیئت علم زیج است

و آن صنعتی مربوط به حساب و مبتنی بر قوانین عدد است، در آنچه بهر ستاره‌ای از طریق حرکتش اختصاص دارد و آنچه بدان برهان هیئت در وضعش منجر می‌گردد از قبیل: سرعت و بطره و استقامات و رجوع و جز اینها. بوسیله این دانش مواضع ستارگان را در افلاکشان، در هر وقت مفروض از راه محاسبه حرکات آنها میتوان شناخت و این بروفق قوانینی است که از کتب هیئت استخراج میشود.

این صناعت را قوانینی است بمنزله مقدمات و اصول آن در شناختن ماهها و روزها و تواریخ گذشته و آن را اصول مقرر و ثابتی است همچون: معرفت اوچ و حضیض و میله و انواع حرکات و استخراج یک حرکت از حرکت دیگری که اصول مزبور را بمنظور سهولت کار متعلم ان در جدولهای مرتبی میگذارند و آنها را زیج

۱ - علم‌الانسان مالمعلم، س، اقراء - آ، ۵ - آخر فصل در چاپ (ک) چنین است، خدا منزه است و خدایی جز او پروردگار جهانیان نیست.

می نامند. واستخراج مواضع ستارگان را در اوقات مفروض تعدل و تقویم میخواند.
و مردم در این باره خواه متقدمان و خواه متأخران بتألیف فراوان دست
یازیده‌اند مانند البتانی و ابن‌الکمامد. و متأخران تا این روزگار هم در مغرب به
زیبی اعتماد میکنند که منسوب به ابن‌اسحاق^۱ بوده است و گمان میکنند که ابن‌
اسحاق در این زیج بر رصد اعتماد کرده است چون مردی یهودی که در صقلیه (سیسیل)
میزیسته و در هیئت و تعالیم ماهر بوده و به رصد توجه داشته است آنچه را درباره
احوال کواكب و حرکات آنها کشف میکرده نزد ابن‌اسحاق میفرستاده است.

از این رو مردم مغرب به زیج ابن‌اسحاق عنایت داشتند چه مبنای آن بر حسب
گفته‌های او استوار بود. و این زیج را ابن‌البنا در لوحه دیگری تلخیص
کرد و آنرا به (المنهاج) نامید. و چون اعمالی که در آن انجام شده بود بسیار
آسان بود مردم شیفتۀ آن شدند و تنها به مواضع ستارگان نسبت به آسمان نیاز
داشت تا احکام نجومی بر آن مبنی شود و احکام نجوم شناختن آثاری است که بسبب
اوپایع آنها در عالم انسان آثاری حادث میشود از قبیل تغییرات ملتها و دولتها و
موالید بشری و دیگر کائنات چنانکه در آینده این موضوع را نیز بیان خواهیم کرد
و ادله آنان را در این باره توضیح خواهیم داد، انشاء الله تعالى.^۲

فصل ۱۷

در علم منطق

و آن قوانینی است که بدان میتوانیم با حدود معرف^۳ ماهیت‌ها و حجت‌های

- ۱ - از منجمان تونس در آغاز قرن هفتم. چاپهای مصر و بیروت.
این عبارت نیز در آخر فصل اضافه شده است، ۲ - در چاپهای مصر و بیروت
«و خدا توفیق دهنده کسانی است که آنرا دوست میدارد و از آنان خشنود است. معبدی
جز او نیست» ولی عبارات مزبور در نسخه خطی «ینی جامع» نیز دیده نیشود.
در چاپ پاریس بنطل معرفه است در صورتیکه در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت
«معرفه» است.

افاده کننده بر تصدیقهای درست را از تباہ باز شناسیم.

و بیان آن چنین است که: اصل در ادراک محسوساتی است که آنها را بحواس پنجگانه در می‌باییم و کلیه حیوانات از ناطق گرفته تا جز آن در اینگونه ادراک با یکدیگر شریکند. و انسان از دیگر جانوران با درک کلیات که مجرد از محسوسات است باز شناخته می‌شود و تجربید چنین است که، از اشخاص همانند صورتی در خیال نقش می‌بندد چنانکه بر همه آن اشخاص محسوس منطبق می‌باشد و این عبارت از کلی است.

آنگاه ذهن میان این اشخاص همانند واشخاصی دیگر که در برخی از جهات با آنها همانند می‌باشند در مینگرد و باز صورتی در آن پدیدمی‌آید که بر این دو گونه نیز از لحاظ شباهتی که بهم دارند منطبق می‌شود. و همچنان ذهن پیوسته در تجربید به کلی، ارتقا می‌جوید تا سراجام کلی دیگری نمی‌بادد که با کلی نخستین همانند باشد و بدین سبب کلی مزبور بسیط شمرده می‌شود.

و این نوع تجربید همانند این است که ذهن از اشخاص انسان صورت نوع منطبق بر آن را تجربید می‌کند و آنگاه میان او و حیوان میاندیشد و بتجربید صورت جنس منطبق بر آن می‌پردازد و آنگاه میان حیوان و گیاه در مینگرد تا سراجام به جنس عالی منتهی می‌شود که جوهر است و آنوقت کلی دیگری که در هیچ چیز با آن همانند باشد نمی‌باشد و در نتیجه عقل در این مرحله از تجربید باز می‌ایستد.

گذشته از این چون خدا در مردم اندیشیدرا بیافرید که بدان دانشها و هنرها را در می‌باد و دانش هم از دو گونه پیرون نیست یکی تصور ماهیت‌هاست که بدان ادراک ساده‌ای قصد می‌شود بی آنکه حکمی همراه آن باشد و دیگری تصدیق است یعنی حکم کردن بثبوت امری برای امری دیگر. از این رو تلاش اندیشه برای بدست آوردن امور مطلوب بدو گونه روی میدهد: یکی آنکه کلیات را گرد می‌آورد و آنها را با یکدیگر بشیوه تألیف پیوند میدهد و آنگاه در ذهن صورتی کلی نقش

می‌بند که بر همه افراد خارج منطبق می‌باشد و این صورت ذهنی به شناختن‌ماهیت آن اشخاص کمک می‌کند.

دیگر آنکه به امری بر امر دیگر حکم می‌شود و برای ذهن آن حکم به ثبوت میرسد و این نوع ادراک را تصدیق می‌خوانند و غایت آن در حقیقت به تصور باز می‌گردد، زیرا فایده آن هرگاه حاصل شود شناختن حقایق اشیائی است که مقتضی علم است.

و این تلاش اندیشه‌گاهی درست و گاه تباہ و نادرست است و از اینرو مقتضی است شیوه‌ای را که بدان اندیشه برای بدست آوردن مطالب علمی تلاش می‌کند تشخیص دهیم تا بدان درست از تباہ باز شناخته شود و این شیوه قانون منطق است. و متقدمان نخستین بار که در این دانش گفتوگو کرده‌اند بصورت تکه‌تکه و مطالب پراکنده سخن گفته‌اند و شیوه‌های آن نامهندب و مسائل آن متفرق بوده است تا در یونان ارسطو پدید آمد و او بتهدیب مقاصد منطق پرداخت و مسائل و فصول آنرا مرتب کرد و مباحث مزبور را نخستین دانش فلسفه و آغاز آن قرار داد و از اینرو این علم به دانش نخستین^۱ نامیده شد و کتاب مخصوص آنرا بنام فص^۲ می‌خوانندند و آن مشتمل بر هشت کتاب بود، چهار کتاب آن در باره صورت قیاس و چهار^۳ کتاب دیگر در باره ماده آن است؛ زیرا مطالب تصدیقی بشیوه‌های گوناگون بیان می‌شود؛ از آنجلمه تصدیقاتی است که طبیعت در آنها «یقین» مطلوب می‌باشد و در برخی مطلوب «ظن» است و آن دارای مراتبی است از اینرو در قیاس از حیث مطلوبی می‌اندیشند که آنرا افاده کند و هم در آنچه سزاوار باشد مقدمات آن بدين اعتبار^۴

۱ - در نسخه «ینی جامع» و چاپهای مصر معلم اول است که منظور ارسطو است و در چاپ پاریس علم الأول است و دیلان نیز بهمن سان ترجمه کرده است. ۲ - نص «ن. ل» ۳ - در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» پنج کتاب دیگر است و آنوقت مشتمل بر ۹ کتاب می‌شود نه ۸ کتاب. ۴ - از هر جنسی باشد خواه از جنس علم یا از جنس ظن و گاهی در قیاس تنها باعتبار مطلوب خاصی نمینگرن. چاپهای مصر و بیرون و نسخه خطی «ینی جامع».

مطلوب مخصوصی بشمار آید و بویژه از جهت انتاج آن نیز در قیاس مینگرند و در باره نظر نخستین گویند که آن از حیث ماده است و مقصود ماده ایست که برای مطلوب مخصوصی خواه یقین یا ظن منتج باشد.
و در باره نظر دوم گویند که آن از حیث صورت و انتاج قیاس بطور مطلق است. و از اینرو منطق را در هشت کتاب منحصر کرده اند:

- ۱ - در جنسهای عالی که تجربه محسوسات در ذهن بدانها منتهی میشود و آن جنسی است که برتر از آن جنسی یافت نمی شود و این قسمت را کتاب مقولاتی نامند.
- ۲ - در قضایای تصدیقی و انواع آنها و این مبحث را کتاب عبارت میخوانند.
- ۳ - در قیاس و صورت انتاج آن مطلقاً و آنرا کتاب قیاس میگویند و این آخرین نظر از لحاظ صورت است.

۴ - کتاب پرهان و آن اندیشیدن در قیاس منتج به یقین است و اینکه چگونه باید مقدمات آن یقینی باشد و بشرط دیگری برای افاده یقین اختصاص یافته است که در آن مذکور است مانند اینکه ذاتی و اولی و جز اینها باشد و در این کتاب در باره معرفها و حدود نیز گفتگو میشود، زیرا مطلوب همانا یقین است برای وجوب مطابقت میان حد و محدود، چنانکه محتمل بر جز آنها نباشد و بهمین سبب مقدمان مسائل مزبور را باین کتاب اختصاص داده اند.

۵ - کتاب جدل، و آن قیاسی است که فایده آن قطع کردن شور و غوغای بستن زبان خصم و آنچه از دلایل مشهوری است که باید در آن بکار رود. و این قیاس نیز از جهت افاده آن برای این مقصود بشرط دیگری اختصاص یافته است و شرایط مزبور در آنجا (باب جدل) ذکر شده است.

و در این کتاب مواضعی ذکر می شود که صاحب قیاس از آنها قیاس خود را استنباط میکند [از راه تشخیص جامع میان دو طرف مطلوب موسوم به وسط]^۱ و در

۱ - چاپ پاریس و نسخه خطی «بنی جامع».

آن عکس‌های قضایا است.

۶ - کتاب سفسطه. و آن قیاسی است که خلاف حق را میرساند و مناظره کننده باطرف خود بمعgalطه میپردازد و آن [از لحاظ مقصود و موضوع] فاسداست و آن همانا نوشته شده است تا قیاس مغالطی بدان شناخته شود و از آن پرهیز گردد.

۷ - کتاب خطابه، و آن قیاسی است که برای برانگیختن جمهور عامه و واداشتن ایشان بمنظوری که دارند بکار میروند و در این کتاب گفتارهایی که باید در این قیاس مورد استفاده قرار گیرد یاد شده است.

۸ - کتاب شعر، و آن قیاسی است که بخصوص افاده تمثیل و تشبیه میکند و برای روی آوردن بچیزی یا نفرت از آن بکار میروند و در این کتاب قضایای خیال‌انگیری را که باید بکار برند یاد کرده‌اند.

اینهاست کتب هشتگانه منطق در نزد متقدمان. اما حکماء یونان پس از آنکه صناعت را تهذیب کردند و ابواب آن مرتب گردید معتقد شدند که ناگزیر باید درباره کلیات خمس که افاده تصور می‌کند سخن را نند [تصوری که با ماهیت‌های خارج یا با اجزا و یا با عوارض آنها مطابق است و آنها عبارتند از: جنس و فصل و نوع و خاصه و عرض عام]^۱ از این‌رو در آن به استدراک مقاله‌ای پرداختند که بطور مقدمه در آغاز فن بدان اختصاص یافته است و درنتیجه این فن دارای ۹ کتاب شده است و کلیه کتب مزبور در میان ملت اسلام ترجمه شده است و فلاسفه اسلام بشرح و تلخیص آنها پرداخته‌اند چنانکه فارابی و ابن سينا و آنگاه ابن رشد از فلاسفه اندلس بدین منظور همت گماشته‌اند. و ابن سينا کتاب شفا را تألیف کرده و در آن بطور جامع علوم هفتگانه فلسفه را گردآورده است آنگاه متأخران پدید آمدند و اصطلاح منطق را تغییر دادند و به مبحث کلیات خمس ثمره آنرا ملحق کردند که عبارت از بحث درباره حدود و رسم‌های است و این مسائل را از کتاب برهان بدین

۱ - چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع».

کتاب نقل دادند و کتاب مقولات را حذف کردند، زیرا نظر منطقی درباره آنها عرضی است نه ذاتی، و بکتاب عبارت بحث درباره عکس را ملحق کردند^[۱] موضوع مزبور هرچند در کتب متقدمان در کتاب جدل بود ولی^[۱] مسائل یاد کرده بسبب بعضی از وجوده از توابع مبحث قضایاست.

سپس درباره قیاس از حیث انتاج آن برای مطالب بطور عموم ببحث پرداختند نه بر حسب مادة آن؛ بلکه بحث درباره مادة آنرا که عبارت از کتب پنجگانه: برهان و جدل و خطابه و شعر و سفسطه است، حذف کردند. و ممکن است گاهی بعضی از آنان قسمت اند کی از آن را مورد توجه قرار دهند، ولی بطور کلی چنان مبحث یاد کرده را از یاد برده اند که گوئی وجود نداشته است در صورتیکه مبحث مزبور مهم و شایسته اعتماد است.

آنگاه پس از تغییرات یاد کرده در مسائلی که خود وضع کردند بتفصیل و بطور جامع گفتگو کردند و آنچنان بمنطق مینگریستند که فن مستقلی است نه ازاین لحاظ که وسیله وابزاری برای دانشهاست. این است که گفتگوی در آن تفصیل و توسعه فراوان یافت و نخستین کسی که بدین روش رفتار کرد امام فخرالدین بن خطیب بود و پس از امام فخر، افضل الدین خونجی از روش وی دنبال کرد و مردم مشرق تا این روز گار هم بکتب وی اعتماد کامل دارند و او در این صناعت کتابی بنام کشف الاسرار دارد ، ولی کتاب مزبور مفصل است و او را کتابی است بنام مختصر الموجز و این کتاب برای تعلیم نیکوست. سپس کتاب دیگری بنام مختصر-الجمل در چهار ورق تألیف کرد و در آن مجتمع فن و اصول آنرا گرد آورد از این رو متعلممان آنرا متداول کردند و تا این روز گار هم آنرا میخواستند واژ آن بر خود دار و بهره مند میشوند و کتب متقدمان و شیوه های ایشان چنان از میان رفته است که گوئی هیچ وجود نداشته است و حال آنکه کتب مزبور مملو از نتایج و فایده منطق

۱- چاپ پاریس و نسخه خطی «بنی جامع».

است چنانکه گفته شد. و خدا راهنمای انسان برآ در است.

فصل^۱

[باید دانست که متقدمان سلف و عالمان دانش کلام با ممارست در این فن «منطق» بشدت مخالفت میکردند و با روشی مبالغه آمیز کسانی را که بتحصیل منطق میپرداختند مورد نکوهش قرار میدادند و آنانرا از آموختن آن بر حذر میداشتند و خلاصه یاد دادن و یاد گرفتن آنرا منوع کرده بودند.

ولی پس از آنکه متأخران از روز گار غزالی و امام ابن الخطیب^۲ پدید آمدند و در این مخالفت تا حدی مسامحه کردند از آن روز مردم بکسب و ممارست در آن فن روی آوردن و تنها گروه اند کی در این باره متمایل بنظر متقدمان بودند و از آن دوری میجستند و در انکار آن مبالغه میکردند و اینک نکته رد و قبول این فن را آشکار میکنیم تا مقاصد عالمان در شیوه های علمی آنان معلوم شود:

منشأ رد فن منطق از آنجا پیدا شد که چون متکلمان، دانش کلام را برای یاری و کمک بعقاید ایمانی با دلیل ها و برهانهای عقلی وضع کردند، شیوه آنان در این باره متکی بدلیل های ویژه ای بود که آنها را در کتابهای خویش یاد کرده اند مانند اینکه برای حدوث جهان از راه اثبات عرضها و حادث بودن آنها استدلال میکنند و خالی بودن اجسام را از کیفیت حدوث ممتنع میشمارند و میگویند هرچه از حوادث تنهی نباشد حادث است.^۳ و همچون اثبات توحید بدلیل تمانع^۴ و اثبات صفات قدیم بوسیله جوامع چهار گانه از نظر الحاق غایب به حاضر و دیگر دلیل هایی که در کتب ایشان یاد شده است. آنگاه این دلیلها را از راه فراهم آوردن قواعد

۱ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست و آنرا از چاپ پاریس ص ۱۱۶ ج ۳ تا ص ۱۱۶ و نسخه خطی «بنی جامع» ترجمه کرد. ۲ - منظور فخر رازی است ۳ - منظور صفری و کبرای معروفی است که میگویند عالم متغیر است و هر متغیری حادث است، پس عالم حادث است. ۴ - معاننت دو جانبه یا برخورد و تصادم تمایلات یکی از دلایلی است که در اثبات توحید خدامیا ورند.

واصولی بیان کرده‌اند که قواعد مزبور بمنزله مقدمات آنها هستند مانند اثبات جوهر فرد و زمان فردو خلا^۱ و نفی طبیعت و ترکیبات عقلی برای ماهیت‌ها و اینکه عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند و اثبات حال و آن صفتی است برای موجود که نه موجود است و نه مععدوم، و دیگر قواعدی که دلیل‌های مخصوص خود را بر آنها مبنی ساخته‌اند. آنگاه شیخ ابوالحسن «اشعری» و قاضی ابوبکر «باقلانی» و استاد ابی‌واسحق «اسفراینی» گفته‌اند که دلیل‌های عقاید «دینی» منعکس است بدین معنی که هر گاه دلیل باطل گردد مدلول آن نیز باطل می‌شود و از این‌رو قاضی ابوبکر «باقلانی» معتقد است که دلایل بمثابة عقاید «اصول و قواعد دینی» هستند و نکوهش آنها بمنزله نکوهش عقاید است، زیرا عقاید بر آنها مبنی هستند.

ولی هر گاه در «فن» منطق بیندیشیم خواهیم دید که کلیه مباحث آن در پیرامون همبستگی و پیوند عقلی دور می‌زند و بر اثبات کلی طبیعی در خارج مبنی است تا کلی ذهنی که به کلیات پنجگانه^۲ یعنی جنس و نوع و فصل و خاصه و عرض عام منقسم شده است بر آن منطبق گردد. اما این نظریه را متکلمان باطل میدانند و کلی و ذاتی به عقیده ایشان عبارت از اعتباری ذهنی است که در خارج چیزی وجود ندارد تا بر آن منطبق شود. یا بعقیده گروهی که بنظریه حالت معتقد‌ند کلی را حالتی میدانند.

و بنابراین کلیات پنجگانه و تعریفی که مبنی بر آن است و مقولات عشر باطل می‌شوند همچنین عرض ذاتی نیز باطل می‌گردد و درنتیجه آن قضایای ضروری ذاتی که بعقیده منطقیان برهان مشروط بآنهاست و هم علت عقلی باطل می‌شود و خواه ناخواه کتاب برهان «در منطق» و قسمتهایی که زبده و مغز کتاب جدل است نیز محکوم ببطلان می‌شود و آنها مسائلی هستند که وسط جامع میان دو طرف در قیاس

۱ - در نسخه D پس از خلا، میان اجسام، اضافه شده است. ۲ - کلیات خمس در منطق عبارت است از جنس «حیوان» نوع «انسان» فصل «ناطق» خاصه «ضاحک» عرض عام «ماشی» (از غیاث).

از آنها گرفته می‌شود و بجز قیاس صوری^۱ باقی نمی‌ماند و از تعریفات منطقی فقط آنهاست می‌مانند که بر افراد محدودی (از جنس خود) صدق می‌کنند چنانکه نه از آن اعم می‌باشد که جز آنها را در تعریف داخل کنند و نه از اخض که برخی از آن افراد را خارج سازند و این نوع تعریف همان است که تحویان از آن به جامع و مانع و متکلمان به طرد و عکس تعبیر می‌کنند و ارکان منطق یکسر همنهدم می‌گردد.

و اگر ما اصول متکلمان را بر حسب قواعد منطق بخواهیم بشبوت برسانیم بسیاری از مقدمات آنان باطل خواهد شد و چنانکه گذشت آنوقت دلیل‌هایی که برای اثبات عقاید «ایمانی» آورده‌اند محاکوم ببطلان خواهد گردید.

و بهمین سبب متکلمان پیشین در تقبیح ممارست و کسب منطق آنهمه مبالغه کرده‌اند و این فن را بحسب دلیلی که بوسیله آن باطل شود بدعت یا کفر می‌شمارند. ولی متأخران از دوران غزالی بعد چون مسئله منعکس بودن دلایل را رد کردند و بر آن شدند که از بطلان دلیل بطلان مدلول لازم نمی‌اید و نظر منطقیان را در باره همبستگی و پیوند عقلی و وجود ماهیت‌های طبیعی و کلیات آن در خارج درست شمردند، از این رو رأی دادند که منطق با عقاید ایمانی منافات ندارد هر چند منافی برخی از دلایل آنهاست، بلکه گاهی بر ابطال بسیاری از مقدمات کلامی استدلال می‌کردنند مانند نهی جوهر فرد و خلا و بقای عرضها و جز آن، و بجای دلیلهای متکلمان بر اثبات عقاید ایمانی دلایل دیگری بر می‌گزینند که آنها را با اندیشه و قیاس عقلی تصحیح می‌کردن و بهیچرو این شیوه استدلال در نزد ایشان متوجه نکوهش عقاید اهل سنت نبود و این نظریه امام و غزالی و کسانی است که تا این روز گار هم از آنان پیروی می‌کنند^۲ پس خواننده باید در این باره بیندیشد و

۱ - قیاس یا شکل در اصطلاح منطق قولی است مرکب از دو جمله که لازم آید از وی نتیجه «از غیاث» و منظور از قیاس صوری، قیاسی است که دارای یک مقدمه باشد. ۲ - در متن چنین است و هذا رأى الإمام والغزالى وتابعهما لهذا المهد... ولی دسانان بي آنکه در حاشیه بتصحیح آن اشاره کند، آنرا بدینسان ترجمه کرده است، و این نظریه غزالی است که تا این روزگار هم ازوی پیروی می‌کنند.

بمداد رک و مآخذ عالمان در شیوه و نظریه‌ای که از آن پیروی می‌کنند پی ببرد. خدا راهنمای کامیاب کننده آدمی براه راست است.]

فصل ۱۸

در طبیعتیات (فیزیک)

و آن دانشی است که درباره جسم از جهت آنچه از حرکت و سکون بدان ملحق می‌شود، بحث می‌کند. از این‌رو این‌دانش بتحقیق دراينگونه مسائل می‌پردازد: اجسام آسمانی و عنصری و آنچه از اجسام عنصری بوجود می‌آید مانند: حیوان و انسان و گیاه و کان و آنچه در زمین تکوین می‌شود چون چشمها و زمین لرزه‌ها، یا درجو پدید می‌آید مانند: ابر و بخار و رعد و برق و صاعقه و جز اینها، و نیز در باره مبدأ حرکت اجسام که همان نفس باشد بر حسب تنوع آن در انسان و حیوان و نبات گفتگو می‌کند و کتب اسطو در این دانش موجود و در دسترس مردم است و آنها هم با دیگر کتب داشتهای فلسفه در روزگار مأمون ترجمه شده است. و مردم به پیروی از شیوه اسطو در این باره تأییفاتی کرده و بشرح و بیان آن دانش پرداخته‌اند که جامعترین آنها تأییفات ابن‌سینا است. وی در کتاب شفا چنانکه یاد کردیم علوم هفتگانهٔ فلاسفه را گرد آورده و سپس در کتاب نجات و اشارات آنها را تلخیص کرده است و گوئی او در بسیاری از مسائل آن علوم با نظریه اسطو مخالفت کرده و عقیده و رأی خود را درباره آنها آورده است. ابن‌رشدنیز کتب اسطورا تلخیص کرده و شرح مشبعی بر آنها نوشته^۱ ولی بمخالفت نظریه اسطو بر نخاسته است. دیگران نیز در این باره کتب بسیاری نوشته‌اند لیکن تأییفات مشهور و معتبر در این صنعت تا امروز همانهائی است که یاد کردم.

و مردم مشرق بکتاب اشارات ابن‌سینا توجه خاصی دارند و امام ابن‌خطیب

۱ - از «ینی» در نسخ دیگر، و از او پیروی کرده. از وی تبعیکرده.

(فخر رازی) بر آن شرحی نیکو نوشته است همچنین «آمدی» هم شرحی بر- اشارات دارد.

و نصیرالدین طوسی معروف به خواجه از مردم عراق^۱ نیز اشارات را شرح کرده است و در بسیاری از مسائل آن، نظریات امام (فخر رازی) را مورد بحث قرار داده و تحقیقات او بر نظریات و مباحث امام برتری یافته است . و برتر از هر صاحب دانشی دانایی است.^۲

فصل ۱۹

در دانش پزشکی^۳

و آن صناعتی است که در باره بدن انسان از لحاظ بیماری و تندرنستی گفتگو- میکند و دارندۀ این صناعت در حفظ تندرنستی و بهبود بیماری بوسیله داروها و غذاها می کوشد ، ولی نخست مرضی را که بهر یک از اندامهای تن اختصاص دارد آشکار میسازد و بموجباتی که بیماریها از آنها پدیده می‌آیند پیمیرد و داروهائی را که برای مرضی سودمند است از راه ترکیبات و قوا و خاصیت آنها می‌شناسد و به بیماریها بوسیله نشانههایی وقوف می‌یابد که از نضج امراض خبر میدهدند و آمادگی مرض را برای پذیرش دارو یا عدم پذیرش آن اعلام میدارند از قبیل رنگ چهره و فضلات و نبض . و پزشک این علائم را با قوّه طبیعی مقابله می‌کند و می‌سنجد چه این قوه در هردو حالت تندرنستی و بیماری، مدبر بدن می‌باشد و پزشک آن را با حالات و علائم دیگر مقابله می‌کند و تا حدی یاری می‌جوید و بر حسب

۱ - مشرق . «ن . ل .». ۲ - پایان فصل در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است؛ و فوق کل ذی علم علیم - س : ۱۲ یوسف . آ : ۷۶ و در چاپهای مصر و بیروت علاوه بر آیه مزبور این آیه نیز افزوده شده است . و خدا هر که را بخواهد بر راه راست رهبری میکند، «والله» یهودی من یشاء الی صراط مستقیم . س : ۲ «بقره» آ : ۱۳۶ ۳- آغاز فصل در چاپهای مصر و بیروت برخلاف چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است؛ و از فروع طبیعتی صناعت پزشکی است و آن .

آنچه طبیعت ماده «مرض» و فصل «فصل سال» و سن بیمار اقتصامی کند از آن تا حد امکان یاری می‌جوید. و دانشی را که جامع همه این مسائل باشد علم طب مینامند. و چه بسا که در باره بعضی از اندام‌ها جدا گانه و مستقل از بحث و تحقیق پرداخته و آنرا داشت خاصی قرار داده‌اند مانند: چشم و بیماریها و درمانهای آن. همچنین بدین علم منافع اعضا را نیز ملحق کرده‌اند و معنی آن عبارت از سودی است که بسبب آن هر یک از اعضای بدن حیوانی آفریده شده است و هر چند این مبحث از موضوعات علم طب نیست، ولی دانشمندان آنرا از ملحقات و توابع آن علم قرار داده‌اند و پیشوای این صناعتی که کتب‌وی در این باره از میان کتب پیشینیان ترجمه شده جالینوس^۱ بوده است^۲.

و می‌گویند جالینوس معاصر عیسی (ع) بوده‌هم گویند وی به صقلیه (سیسیل)^۳ در راه گردش و غربتی متکلفانه^۴ در گذشته است. و تألیفات او در باره دانش پزشکی از امہاتی بشمار میرود که کلیه پزشکان پس از وی با آنها اقتدار کرده‌اند و در اسلام پیشوایانی در این صناعت پدید آمدند که از حد نهائی و مطلوب آن هم در گذشتند مانند: رازی و مجوسی و ابن سينا. و در اندلس نیز دانشمندان بسیاری در پزشکی ظهور کرده‌اند که مشهورترین آنان «ابن زهر» است، ولی هم اکنون در کشورهای اسلامی گوئی این صناعت رو به نقصان می‌رود، زیرا در این کشورها پیشرفت عمران متوقف شده و بلکه انحطاط یافته است و پزشکی از صنایعی است که جز در مهد حضارت و تجمل خواهی پیشرفت نمی‌کند و مادر فصول بعد این نکته را آشکار خواهیم کرد.

Galien - ۱ - عبارت متن از جایهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» ترجمه شد ولی این عبارت در چاپ پاریس چنین است: «وجالینوس را در این فن‌كتاب با ارزش پر سودی است و او پیشوای این صناعتی است که کتب وی از میان کتب پیشینیان ترجمه شده است. » Sicile - ۲ - نسخه‌ها اختلاف دارد.

فصل^۱

و در اجتماعات بادیه نشینی نوعی پزشکی وجود دارد که غالباً بر تجربیات کوتاه و کم دامنه برخی از اشخاص مبتلی است و آن طب بطور وراست از مشایخ و پیرزنان قبیله نسل به نسل بفرزندانشان منتقل می‌شود. و چه بسا که بعضی از بیماران بسبب آن بپرید می‌یابند، ولی نه بر حسب قانون طبیعی و نه موافق با مزاج است و قبایل عرب از اینگونه تجارب طبی بهره‌واری داشتند و در میان ایشان پزشکان معروفی وجود داشت مانند حارث بن کلده و دیگران. و طبی که در شریعت نقل می‌شود نیز از همین قبیل است و بهیچرو از عالم وحی نیست، بلکه امری است که برای عرب عادی بود و در ضمن بیان احوال پیامبر (ص) ذکر این طب از نوع آن احوالی است که در وی عادت و جبلت بوده است نه از جهت اینکه این امر بر این نحو عمل مشروع است، زیرا وی (ص) از این رومبوعث شد که ما را بشارایع آگاه کند نه بخاطر اینکه تعریف طب یا دیگر امور عادی را بما بیاموزد چنانکه برای او درباره تلقیح درخت خرمایش آمد و آنگاه گفت: شما به امور دنیائی خویش داناترید. بنابراین سزاوار نیست که چیزی از طبی که در احادیث صحیح مذکور آمده است براین حمل شود که مشروع است، چه در اینجا دلیلی براین امر مشاهده نمی‌شود. راست است اگر آنها را بر حسب تبرک و میمنت و صدق عقیده ایمانی بکار بریم از لحاظ منعطف دارای تأثیرات عظیمی خواهند بود که چنین اثری سودبخش را در طب مزاجی نمی‌توان یافت، بلکه سود مزبور از آثار [صدق] کلمه ایمانی است. چنانکه در درمان کسی که از عسل شکم درد داشت روی داد [و ماند آن]، و خدا راهنمای آدمی برای راست است^۲.

۱ - در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ پاریس قسمت ذیل (فصل) مستقل آورده شده است، ولی در چاپهای مصر و بیروت مطلب بما قبل پیوسته است و عنوان فصل مشاهده نمی‌شود. ۲ - پروردگاری جز او نیست، چاپهای مصر و بیروت.

فصل ۷۰

در فلاحت

این صفت از فروع طبیعت است و آن بحث و اندیشیدن در گیاه از لحاظ بهره برداری و پرورش آن است و این امر از راه آبیاری و ممارست [۱] و پرورش دادن زمین و باغ بهروش درست و شایستگی فصل و بر عهده گرفتن کلیه وسائل که سبب اصلاح و تکمیل و پیشرفت گیاه می‌شود [۲] حاصل می‌گردد. و پیشینیان بدین فن عنایت بسیاری مبذول می‌داشتند و آنها نظر خویش را در باره گیاهان تعمیم‌هی- دادند و کلیه جهات آنرا در نظر می‌گرفتند از قبیل: کاشتن و نمودادن گیاهان و خواصی که در آنها یافت می‌شود و جنبه روحانیت آنها (منظور روح نباتی است که در نمو آنها فرمانروائی دارد) که بروحانیت ستارگان و هیاکل مشابهت دارد و در باب سحر و جادو گری بکار می‌رود و بهمین سبب توجه عظیمی بدان مبذول می- داشتند و از تألیفات یونانیان کتاب فلاحت نبطی منسوب بدانشمندان نبط ترجمه شده است که از این حیث مشتمل بر مسائل بسیاری است و چون علمای اسلام بمحفویات آن در نگریستند و متوجه شدند که باب سحر در اسلام مسدود و تحقیق و بحث در آن حرام است از این‌رو بهمان مسائلی اکتفا کردند که به کاشتن و ممارست و اصلاح گیاهان و آنچه برای آنها در این باره رخ می‌دهد ارتباط داشت و مباحث مربوط بفن دیگر (ساحری) را بکلی از آن [۳] حذف کردند [۴] و ابن‌العوام کتاب مزبور را بنام کتاب الفلاحة النبطية بر این شیوه مختصر کرده است و فن دیگر آنرا فرو- گذاشته است، ولی مسلمه (مجریطی) در کتب ساحری خویش امها تی از مسائل این قسمت را نقل کرده چنانکه هنگام بحث در باره ساحری آنها را یاد خواهیم کرد.

انشاء الله تعالى .

۱ - قسمت داخل کروشه از چاپ پاریس است. ۲ - از «ب» و «بن». ۳ -

و کتب متأخران در کشاورزی بسیار است، ولی آنها در تأثیرات خود تنها در باره کاشتن و ممارست و حفظ گیاه از [آفات]^۱ و عوایق آن و کلیه مسائلی که در این باره روی می‌دهد پرداخته‌اند و کتب مزبور هم اکنون موجود است.

فصل ۲۱

در دانش الهیات

و آن دانشی است [که بگمان علمای آن]^۲ در وجود مطلق بحث می‌کند چنانکه نخست در باره امور عام ماهیت‌های جسمانی و روحانی و وحدت و کثرت و وجوب و امکان و جز اینها گفتگو می‌شود و سپس در باره مبادی موجودات و اینکه آنها روحانی هستند سخن بیان می‌آید و آنگاه از چگونگی صدور موجودات از مبادی و مراتب آنها تحقیق می‌شود و پس از آن در احوال نفس پس از مفارقت از اجسام و بازگشت آن بهمبدأ، سخن میراند. و این دانش در نزد عالمان آن، علمی شریف بشمار می‌رود و گمان می‌کنند که دانش مزبور آنانرا به شناختن وجود، آنچنان که هست آگاه می‌کنند و این آگاهی بعقیده آنان عین سعادت است و در آینده رد بر ایشان را یاد خواهیم کرد و چنانکه ایشان دانشها را مرتب کرده‌اند دانش مزبور تالی طبیعت است و از این رو آنرا علم ماوراء طبیعت می‌نامند. و کتب معلم اول در این باره موجود و در دسترس مردم است و ابن سینا آنها را در کتاب شفا و نجات^۳ تلغیص کرده است همچنین ابن‌رشد از حکمای اندلس نیز بتلغیص آنها همت گماشته است، ولی از آن پس که متأخران در دانش‌های آن گروه بتألیف و تدوین آغاز کردند. و غزالی به رد برخی از مسائل آن پرداخت و آنگاه متکلمان متأخر مسائل دانش کلام را [با مسائل فلسفه در آمیختند بعلت اشتراك

۱ - از «ینی» در نسخ دیگر حوالج است. ۲ - از «پ» و «ینی». ۳ - در اینجا دسلان چنین استنباط کرده که مؤلف خود این دوکتاب را ندیده و آن دو را یکی بینداشته است.

آنها در مباحث و تشابه موضوع علم کلام بموضع الهیات [۱] آنها دو دانش مزبور را چنان باهم در آمیختند که گوئی فن واحدی هستند و متکلمان ترتیب حکما را در مسائل طبیعت و الهیات تغییر دادند و آنها را همچون فن واحدی باهم در آمیختند چنانکه بحث در مسائل عامه را مقدم داشتند و امور جسمانی و توابع آنها را پس از مسائل عامه قرار دادند و آنگاه امور روحانی و توابع آنها را در مرتبه سوم آورده و همین شیوه را تا پایان دانش ادامه دادند، چنانکه امام ابن الخطیب (فخر رازی) در کتاب مباحث مشرقیه این روش را بکار برده است و همه دانشمندان کلام پس از دانشمند مزبور از روش وی پیروی کرده‌اند و در نتیجه دانش کلام بمسائل حکمت در آمیخته است و کتب آن سراسر مملو از مسائل حکمت است چنانکه گوئی غرض از موضوع و مسائل هر دو دانش یکی است و این وضع امر را بر مردم مشتبه کرده است [۲] و روش درستی نیست [۳] زیرا مسائل دانش کلام عبارت از عقایدی است که آنها همچنان که سلف نقل کرده است از شریعت فرا گرفته‌اند بی‌آنکه در باره آنها به خرد رجوع کنند یا خرد را تکیه گاه خویش‌سازند و تصور کنند مسائل مزبور جز با خردبیوت نمی‌رسد، زیرا خرد از شرع و اندیشه‌های آن بر کنار است و آنچه متکلمان در آن از اقامه حجتها سخن گفته‌اند همانا بحثی نیست که حقیقت آن بسته آید تا بدلیل دانسته شود آنگاه که معلوم نبود چنانکه شأن فلسفه‌هایی است، بلکه منظور جستجوی نوعی حجت عقلی است که بعقاید ایمانی و مذاهب و شیوه‌های سلف در این باره یاری کند و شباهی‌های بذاید. و این پس از آن است که فرض شود به‌دلله نقلی صحیح است چنانکه سلف آنها را فرا گرفتند و بدآنها اعتقاد بستند و میان این دو مقام فرق بسیاری است، زیرا مدارک صاحب شریعت وسیع‌تر است بسبب وسعت دایره آن نسبت به مدارک و نظرهای عقلی.

۱ - از «پ» ۲ - از «پ» و «بنی» در نسخ دیگر چنین است؛ و آن صواب است.

چه گونه نخستین ماقول گونه دوم محیط بر آن است از این و که از راه انوار یزدانی نیرو می‌گیرد و زیر قانون نظر ضعیف و ادراکاتی که محاط بدان است در نمایید این است که وقتی شارع ما را بهادران و فهمی رهبری کند سزا است که آنرا بر ادراکات خودمان مقدم داریم و تنها بدان اعتماد کنیم نه چیز دیگر و در تصحیح آن از ادراکات عقلی یاری نجوئیم هر چند با آنها معارض باشد، بلکه باید بهرچه شارع دستور داده است از روی اعتقاد و علم اعتماد کنیم و در باره مسائلی که آنها را نمی‌فهمیم خاموشی و سکوت پیش گیریم و آنرا به شارع واگذار کنیم و عقل را از آن دور بداریم، ولی انگیزه متکلمان با استدلال عقلی، سخنان پیروان الحاد در برابر عقاید سلف است که از راه بدعتهای نظری آنها بمعارضه برخاستند و از این و متکلمان ناگزیر شدند نظریات آنانرا رد کنند و بمعارضاتی از جنس معارضات آن گروه متول شوند و دلایل و حجت‌های نظری را بجویند و عقاید سلف را با آنها برابر کنند و اما بحث در باره تصحیح و بطلان مسائل طبیعتی و الهیات نه از جمله موضوعات دانش کلام و نه از نظریات متکلمان است و باید دانست که آن برای باز-شناختن میان دو فن است چه دو فن مزبور در نزد متأخران از نظر وضع و تأليف باهم در آمیخته است در صورتیکه در حقیقت هر یک از آنها با دیگری از لحاظ موضوع و مسائل مغایر است و علت مشتبه شدن در آنها اتحاد مطالب، در هنگام استدلال است چه نوع استدلال متکلمان بشیوه‌ای است که گوئی باقصد انشا از راه دلیل طلب اعتقاد می‌کنند، ولی حقیقت امر چنین نیست؛ بلکه منظور، رد برمحلدان است و گرنه صدق مطلوب، مفروض و معلوم است «و نیازی بدلیل ندارد». همچنین گروهی از غلغلات منصوفه متأخر که در باره «وجدو حال» سخن گفتند نیز مسائل دو فن «کلام - حکمت» را بفن خویش درآمیختند و به یک شیوه در کلیه مسائل سخن گفتند مانند گفتار ایشان در مباحث: نبوت و اتحاد و حلول و وحدت و جزائیها، در صورتیکه مدارک در این سه فن باهم مغایر و مختلف است و آنچه پیش از همه

از جنس فنون و دانشها دور است مدارک متصوفه است که در آن مدعی و جدان‌اند و از دلیل میگریزند و حال آنکه وجдан همچنانکه بیان کردیم و در آینده نیز از آن گفتگو خواهیم کرد از مدارک علمی و مباحث و توابع آن دور است و خدا بکرم خویش راهنمای انسان برآ درست و دانا تر بصواب است.^۱

٧٢ فصل

در علوم ساحری و طلسمات

و آن آگاهی بچگونگی استعدادهای است که نفس بشری بوسیله آنها بر تأثیر کردن در عالم عناصر توانا میشود، خواه مستقیم و بیواسطه باشد یا بوسیله یاریگری از امود آسمانی. گونه نخستین ساحری و گونه دوم طلسمات است. و چون این دانشها در شرایع متروک‌اند از اینرو که زیان‌بخش هستند و بدان سبب که مشروط بوجههای جز خدا از قبیل ستاره یا جز آن میباشد، این است که کتب آنها همچون گمشده‌ای در میان مردم میباشد. و مسائل علوم مزبور را جز آنچه از کتب ملتهای قدیم پیش از نبوت موسی (ع) مانند نبطیان و کلدانیان یافت شده نمی‌توان بدست آورد.

زیرا کلیه پیامبرانی که پیش از موسی (ع) آمده‌اند بوضع شرایع نپرداخته و احکامی نیاورده‌اند، بلکه کتب ایشان تنها دارای مطالبی مانند: مواعظ و دعوت مردم به یکتاپرستی و یادآوری از بهشت و دوزخ بوده است.

و این دانشها در میان مردم بابل از قبیل سریانیان و کلدانیان و قبطیان کشور مصر و جز آنان متداول بوده و در باره آنها تألیفات و آثاری داشته‌اند و از کتب ایشان بن‌بان‌ما (عربی) جز اند کی ترجمه شده است مانند فلاحت نبطی [تألیف

۱ - آخر فصل از چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» است، ولی در چاپ‌های مصر و بیروت چنین است: «و خدا هر که را بخواهد برآ راست رهبری میکند». اشاره به آیه، والله یهدی من یشاء الى صراط مستقیم . س : (بقره) ۱۳۶ ،

ابن وحشیه^۱ که از ساخته‌های اهالی بابل است و مردم از کتاب مذبور این داشت را فراگرفتند و در آن بتنوع پرداختند. و پس از آن بایجاد تألیفات و آثار دیکری آغاز کردند مانند: مصاحف کواكب سبعه و کتاب طمطم^۲ هندی در باره صور درجه‌ها و ستارگان و جزاینها. آنگاه در مشرق جا بر بن حیان سرور ساحران در میان ملت (اسلام) پدید آمد و به بررسی و تتبیع در کتب این قوم آغاز کرد و صناعت را استخراج کرد و در زبدۀ آن به پیجوانی پرداخت و سرانجام این علوم را استخراج کرد و در باره آنها تألیفات دیگری بیاد گار گذاشت و بتفصیل علوم مذبور و صناعت کیمیا^۳ را مورد بحث قرار داد، زیرا صناعت کیمیا نیز از توابع دانش‌های بیاد کرده بشمار می‌رود، چه تغییر اجسام نوعی، از صورتی بصورت دیگر تنها بیاری قوای نفسانی انجام می‌پذیرد و نه از راه صناعت عملی و در حقیقت فن کیمیا گری از قبیل ساحری است چنان‌که در جای خود این نکات را بخواهیم کرد.

سپس مسلمة بن احمد مجریطی پیشوای مردم اندلس در تعالیم (ریاضیات) و علوم ساحری ظهور کرد و بتلحیص و تهذیب کلیه این گونه کتب پرداخت و شیوه‌های آن دانش‌ها را در کتاب خویش بنام «غایة الحکیم» گردآورد. و پس از وی هیچ‌کس در این دانشها کتابی ننوشت و اکنون در اینجا مقتضه‌ای بیاد می‌کنیم که در آن، حقیقت ساحری آشکار می‌شود:

نقوس بشری هر چند از لحاظ نوعی یکی هستند اما از نظر خواص مختلف می‌باشند و بدسته‌های چندی تقسیم می‌شوند و هر دسته‌ای بخاصیت اختصاص می‌باشد که در دسته دیگر آن خاصیت یافت نمی‌شود و این خواص برای آن دسته‌ها بمزنله فطرت و جبلت ذاتی آنهاست.

۱ - در نسخه خطی «ینی‌جامع» و چاچهای مصر و بیروت نیست.

۲ - سیمپا (ن.ل).

چنانکه نفوس پیامبران (ع) دارای خاصیتی است که بدان مستعد میشوند [برای انسلاخ و تجرد از روحانیت بشری و ارتقا بروحانیت فرشتگی بدانسان که در آن لمحه انسلاخ و تجرد فرشته میشوند و معنی همین است (چنانکه در جای خود گذشت) و نفس در اینحالات بمعرفت دست می‌یابد]^۱ برای معرفت ربانی.

و مخاطبۀ فرشتگان (ع) از جانب خدا سبحانه و تعالی (چنانکه گذشت) و آنچه بدنبال آن برای آنان حاصل میشود مانند تأثیر در عالم مخلوقات^۲ و جلب روحانیت ستارگان است تا بدان تصرف کنند و تأثیر آنها بقوه نفسانی یا شیطانی است. لیکن تأثیر پیامبران عبارت از مددی الهی و خاصیتی ربانی است.

و نفوس کاهنان دارای خاصیت اطلاع بر امور غیبی بقوای شیطانی است. و بدینسان هر دسته و صنفی بخاصیت اختصاص دارد که در دیگری یافت نمیشود. و نفوس ساحران دارای سه مرتبه است بدین شرح:

۱ - مرتبه‌ای که تنها به همت بی ابزار و یاریگری (معینی) تأثیر می‌بخشد و این همان مرتبه‌ایست که فلاسفه آنرا سحر مینامند.

۲ - تأثیر کردن بکمک یاریگری از قبیل ترکیب و خاصیت افلاک یا عناصر یا خواص عددی و آنرا طلسمات مینامند و این مرتبه از رتبه نخستین ضعیف‌تر است.

۳ - تأثیر در قوای متخلیه و دارنده این تأثیر اراده و توجه خود را بقوای متخلیه معطوف میدارد و بنوع خاصی در آنها بتصرف میردازد و انواع خیالات و تصورات صوری را که قصد میکند، در آنها تلقین مینماید سپس آن خیالات را بقوه نفس خویش که در بدن تأثیر کننده است بدستگاه حس بینندگان پائین می‌آورد چنانکه بینندگان خیال میکنند در خارج اشیائی می‌بینند در صورتیکه هیچ‌در آنجایافت نمیشود. بطوریکه از برخی کسان حکایت میکنند که وی بوستانها و

۱ - در چايهای مصر و بيروت و نسخه خطی «يني جامع» نیست. ۲ - در «پ» و «يني» چنین است؛ و نفوس ساحران دارای خاصیت تأثیر در عالم مخلوقات است.

جویبارها و کاخها نشان میداد در حالیکه هیچیک از اینگونه مناظر در آنجا وجود ندارد. و اینگونه را فلاسفه، شعوذه یا شعبده «چشم بندی» مینامند. چنین است تفصیل مراتب ساحری.

آنگاه باید دانست که این خاصیت در ساحران مانند همه قوای بشری بقوه وجود دارد و از قوه بفعل در آمدن آن بوسیله ریاضت است و کلیه ریاضتهای ساحری عبارت از توجه به افلاک و ستارگان و عوالم علوی و شیاطین با نوع تعظیم و عبادت و خضوع و نشان دادن فروتنی و خواری است. و ازینرو ساحری وجهه‌ای بجز خدا و سجود بغير خدادست و روی آوردن به غير خدا کفر است. و بدین سبب ساحری کفر بشمار می‌رود و کفر از مواد و اسباب آن باشد چنانکه یاد کردیم. و هم بدین سبب فقیهان درقتل ساحران اختلاف کرده‌اند که آیا بسبب کفر سبقت گیر نده بر فعل اوست یا بعلت تصرفات مفسده آمیزی که منشاء فساد در محلوقات می‌باشد و همه اینها از ساحری حاصل می‌شود و چون دو مرتبه نخستین ساحری دارای حقیقتی در خارج است و مرتبه سوم حقیقتی ندارد از اینرو علماء در ساحری اختلاف کرده‌اند که آیا این امر حقیقت دارد یا تخیل است؛ آنانکه قائلند ساحری حقیقت دارد بدو مرتبه نخستین نگریسته و کسانیکه می‌گویند حقیقتی ندارد مرتبه سوم را در نظر گرفته‌اند. بنابراین در نفس امر اختلافی میان ایشان وجود ندارد، بلکه این اختلاف در نتیجه اشتباه در مراتب آن حاصل آمده است و خدا دانانتر است. و باید دانست که خردمندان در وجود ساحری بسبب تأثیری که یاد کردیم تردید و شکی ندارند چنانکه قرآن هم در باره آن سخن رانده و خدای تعالی می‌فرماید؛ ولیکن شیطانها کافرشدند به مردمان ساحری می‌آموختند و آنچه فرو-فرستاده شد بردو فرشته هاروت و ماروت به بابل و هیچکس را نمی‌آموختند تا آنانکه می‌گفتند جز این نیست که ما آزمایشیم پس کافر مشو آنگاه از آنها آنچه بسبب آن میانه مرد و همسرش جدائی می‌افکند می‌آموختند وایشان بسبب آن زیان رسانده

به هیچکس نبودند مگر باذن خدا^۱ و [در صحیح آمده است که]^۲ پیامبر (ص) جادو شده است چنانکه خیال میکرد کاری انجام می‌دهد و حال آنکه آن را انجام نمی‌داد و جادوی او در شانه و مقداری موهای دم شانه و کاسه بر گثمره خرما تعییه شده بود که آنرا در چاه ذروان (در مدینه) دفن کرده بودند. از اینرو خدای عزوجل در دو سوره موعوده (قل اعوذ برب الناس و قل اعوذ برب الفلق) این آیه را نازل فرمود: و از شر زنانی که دمند گان افسون در گره‌اند.^۳

عایشه (رض) گفت: پیامبر نمی‌خواند بر گره‌های از گره‌های جادوگری شده مگر اینکه باز می‌شد. و اما وجود سحر و جادو در میان مردم بابل که عبارت از کلدانیان و سریانیان اند بسیار بوده و قرآن هم از آن سخن گفته و اخباری هم در باره آن هست. و بازار سحر در بابل و مصر در دوران بعثت موسی (ع) رواج داشت و بهمین سبب معجزه موسی از جنس مسائلی بود که جادوگران آن عصر مدعی آنها بودند و مورد توجه آنان بود و از آثار افسونهای آنان بقایائی در «برا بسی» صعید مصر وجود دارد که گواه بارزی بر این امر میباشد و ما بچشم خود دیدیم یکی از این افسونگران صورت شخصی را که قصد افسون وی داشت تصویر میکرد و این تصویر به خواص اشیائی مقابله بود که افسونگرانها را نیت کرده بود و قصد داشت امثال آن معانی از قبیل اسمی و صفاتی درباره فراهم آمدن و جدا کردن در شخص افسون شده بوجود آید. آنگاه با این تصویری که آنرا بجای شخص افسون شده در برابر خویش بر پا داشته بود بعین یا بکمک معین (یاریگر) سخن میگفت و سپس هر چه آب در دهنش جمع میشد در دهن او می‌دمید با تکرار مخارج حروف آن

۱ - ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما انزل على الملkin ببابل هاروت و ماروت وما يعلمان من احدحتي يقولوا انما نحن فتنه فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه و ماهم بشارين به من احديلا باذن الله. س: ۲ (بقره) آ: ۹۶

۲ - دد نسخة خطى «ینى جامع» چاپ مصر و بيروت نىست. ۳ - و من شر النفاثات فى العقد. س: ۱۱۳ (الفلق) ۴۰۱

سخن بد و به این معین «یاریگر» طنا بی‌می‌بست که آنرا برای این منظور آماده کرده بود و آنرا علامت قاطعیت امر و گرفتن عهد از جنی که هنگام دمیدن (و فوت کردن) باوی شریک کار بود می‌پنداشت و با این عمل نشان می‌داد که افسون را با اراده انجام داه است. و به اینگونه کلمه‌ها و اسماء بد روح ناپاک و خبیثی واپسته است که هنگام فوت کردن آن ارواح از آنها خارج می‌شوند و در موقع دمیدن بآب دهن وی در می‌آویزند و بدینسان ارواح ناپاک بیرون می‌آیند و بر حسب مقصود افسون‌گر بر شخص افسون شده فرو می‌افتد^۱ و نیز ما یکی از جادوگران را دیدیم که به عبا یا پوستی اشاره می‌کرد و اوراد خود را بر آن فرو می‌خواند و یکبار آن عبا یا پوست از هم می‌درید و پاره پاره می‌شد. و به شکم گوسفندانی که در چراگاه بودند اشاره می‌کرد که شکافته شود و ناگاه میدیدیم روده‌های گوسفند از شکمش فرو ریخته است. و شنیدیم که در سر زمین هند در این روزگار جادوگری است که بانسان اشاره می‌کند و ناگهان قلب او را می‌رباید و آن شخص بر زمین می‌افتد و می‌میرد و هنگامی که قلب او را می‌جویند در درون او اثری از آن نمی‌یابند. و هم به انار اشاره می‌کند و پس از آنکه آنرا پاره می‌کنند هیچ دانه‌ای در آن نمی‌یابند. همچنین شنیده‌ایم در سر زمین سودان و نواحی ترکان کسانی هستند که ابر را افسون می‌کنند و بالنتیجه در ناحیه مخصوصی باران می‌بارد.

ونیز ما در عملیات طسمات شگفتیهای در اعداد متعدد دیده‌ایم و آنها عبارتند از: (رک - رف - د) که یکی از آنها برابر: (۲۲۰) و دیگری معادل (۲۸۴) است و معنی مهر آمیز (متخابه) این است که هر گاه اجزای هرواحدى را که در یکی از آنها هست از قبیل: نصف و دیبع و سدس و خمس و امثال آنها، جمع کنیم برابر عدد ذیگر خواهد شد^۲ و بهمین سبب آنها را مهر آمیز (متخابه) نامیده‌اند و اصحاب

۱ - این قسمت بسیار مجمل و دارای اصطلاحات ساحران است و من بیشتر بترجمه دسلان اعتماد کردم گواینکه وی نیز ابهام و اجمال عبارات را یادآور شده است. ۲ - چنانکه اجزای عدد (۲۲۰) عبارتند از: ۱ و ۲ - ۴ - ۵ - ۱۰ - ۱۱ - ۲۰ - ۲۲ - ۴۴ - ۵۵ - ۱۱۰ و هرگاه →

طلسمات نقل کرده‌اند که این اعداد در الفت میان دویار و وصال آنان تأثیر خاصی دارد بشرط آنکه برای آنها دو تمثال ترتیب دهنده یکی در طالع^۱ زهره که در بیت یا شرف خود با نظر مودت و قبول ناظر قمر باشد و طالع دوم را درسابع نخستین قرار میدهد و بر هر یک از دو تمثال یکی از دو عدد را میگذارند^۲ و از عدد بیشتر آن را اراده میکنند که دوستی و مهر صاحب آن موردنظر است یعنی محظوظ. چه عدد بیشتر از لحاظ کمیت بزرگتر نشان داده شود یا دارای اجزای «کسری» بیشتری باشد.

و برای این از لحاظ الفت و دوستی استوار میان دویار دارای اثری می‌باشد که هیچگاه یکی از دیگری جدا نمی‌شوند و مهری ناگسستنی پیدا می‌کنند و این گفتمار صاحب کتاب «الغاية» و دیگر پیشوایان فن است و تجربه نیز گواه بر درستی آن می‌باشد همچنین «طابع اسد»^۳ که آنرا طابع حصی «مهر سنگریزه» هم مینامند، نتیجه‌بخش و مؤثر است. و طرز ساختن آن این است که در روی قالب «هنداصیعی»^۴ صورت شیری ترسیم می‌کنند که دم خود را بلند کرده و سنگی بدنده گرفته و آنرا به دونیم کرده است و در رو بروی شیر تصویر ماری است که از دوپای آن به رو بروی چهره^۵ او می‌خیزد درحالیکه دهانش را بطرف دهان شیر باز کرده است. و روی پشت

→ آنها را جمع کنیم - ۲۸۴ می‌شود. و اجزای عدد(۲۸۴) اینها هستند: ۲۹۱ - ۷۱ - ۴ - ۱۴۲ که جمع آنها ۲۲۰ است. ۱ - طالع در اصطلاح منجمان عبارت از بر جی است که هنگام ولادت یا وقت سؤال چیزی از افق شرقی نمودار باشد و اثر هر طالع از بروج دوازده‌گانه در نحوست و سعادت علیحده است (از غیاث). و سایع عبارت از بر جی است که در هنگام گرفتن طالع در افق غربی نمودار باشد و عاشر عبارت از بر جی است که در سمت الرأس قرار دارد و رابع بر جی را گویند که در نظیر (سمت‌القدم) باشد. ۲ - ثابت بن قره نخستین کسی بود که اینکونه خواص اعداد را کشف کرد و دکارت نیز در این باره گفتگو کرده است. (از حاشیه دسلان ص ۳۷۸ ج ۳). ۳ - دسلان آنرا به: «مهر شیر» ترجمه کرده است. ۴ - ظاهر این ترکیب چنانکه دسلان مینویسد، از دو کلمه هند بمعنی پولاد دد تداول مرآکشی‌ها واصبع بمعنی انگشت است، ولی وی می‌گوید، در هیچیک از آن‌اگر آنچنین ترکیبی ندیده است و احتمال نمیدهد بمعنی پولاد هندی باشد که در تجارت (Wootz) مینامند

شیر کثدمی ترسیم کرده‌اند که در حال خزیدن است. وقت ترسیم این طلسما باید هنگام حلول خورشید به صورت اول یا سوم برج اسد باشد بشرط آنکه خورشید و ماه (نیزین) نیز در وضعی شایسته و با میمنت و دور از نحوست باشند. و هر گاه این شرایط یافت شود و بر آنها دست یابند در چنین موقع مناسبی آن مهر را از یک مقال زر یا مقداری کمتر از آن قالب‌ریزی می‌کنند و سپس آنرا در مقداری زعفران که با گلاب حل شده باشد فرو می‌برند و در تکهٔ حریر زردی با خود بر-میدارند. چه گمان می‌کنند کسی که آنرا با خود همراه داشته باشد باندازه‌ای در خدمت پادشاهان ارجمندی می‌یابد و آنانرا آنچنان تسخیر می‌کند که بوصف در نیاید. همچنین سلاطینی که آنرا با خود داشته باشند نسبت بزیرستان خود توانائی می‌یابند و در نظر آنان گرامی و ارجمند می‌شوند. موضوع یاد کرده را نیز اصحاب طلسما در «الغاية» و جز آن آورده‌اند و بتجریبه رسیده است.

همچنین وفق^۱ مسدس که به خورشید اختصاص دارد نیز دارای تأثیرات و خواصی است و گفته‌اند این طلسما را هنگامی پر می‌کنند که خورشید در شرف خود حلول کرده و از نحوست مصون باشد و قمر نیز باید از نحوست بی‌گزند و در طالع ملوکی باشد و در آن نظر مهر و قبول صاحب عاشر^۲ را به صاحب طالع مورد توجه قرار میدهند. و شایسته آن است که در آن دلیل‌های شریف مواليد پادشاهان وجود داشته باشد و آنرا نخست در خوشبوئی فرومی‌برند و آنگاه در تکهٔ حریر زردی می‌پیچند و با خود نگه میدارند. و گمان می‌کنند که طلسما مزبور در همنشینی و خدمتگذاری و معاشرت ایشان با پادشاهان تأثیر بسزائی دارد. و نظایر اینها بسیار است.

و در کتاب «الغاية» تأليف مسلمه بن احمد مجریطی این صناعت تدوین شده و

۱- کلمه وفق مخصوصاً بر لوحه‌های عددی که آنها را مربع سحری نیز مینامند اطلاق می‌شود. و هر یک از هفت سیاره دارای وفق خاصی است کلمه مزبور بجای طلسما نیز بکار می‌رود. ۲- رجوع به حاشیه صفحهٔ پیش شود.

مسائل آن بطور کافی و وافی در آن گردآمده است. و برای ما نقل کردن که امام فخر بن خطیب در این باره کتابی بنام «سر المکتوم» تصنیف کرده است و هوی خواهان این فن آنرا در مشرق متداول کرده‌اند، ولی ما بر آن دست نیافتها یم و گمان می‌رود که امام (فخر رازی) از پیشوایان این موضوع نبوده است و شاید امر برخلاف این باشد.

و در مغرب دسته‌ای هستند که در اینگونه اعمال ساحری وجادو گری ممارست می‌کنند و به «بعاجان» (شکم شکافندگان) معروفند و ایشان همان کسانی هستند که در آغاز فصل یاد کردم به عبا یا پوست اشاره می‌کنند و یکباره پاره می‌شود وهم به شکم گوسفند اشاره می‌کنند و ناگهان شکافته می‌گردد. و یکی از آنان در این روزگار بنام «بعاج» موسوم است، زیرا وی بیشتر در کارهای جادو گری مر بوط به شکافتن شکم گوسفندان ممارست می‌کند و بدین وسیله گوسفندداران را می‌ترسند تا او را از محصولات آنها برخوردار کنند. و این گروه بدین سبب در نهایت اختفا بسر می‌برند از بیم آنکه مبادا در چنگال کیفر حکام گرفتار آیند. من با گروهی از آنان ملاقات کردم و اینگونه کارهای ایشان را دیدم. و از خود آنان شنیدم که این گروه دارای وجهه و ریاضتی هستند که مخصوص به دعوتهاي کفر آمیز است. و ارواح اجنه و ستارگان را در کار خود شریک قرار میدهند. و در باره این دعوتها رساله‌ای نوشته‌اند که در نزد آنان موسوم به «خزیریه»^۱ است. آن را می‌خوانند و فرا می‌گیرند و آن گروه بوسیله ریاضت و وجهه مزبور با نجام دادن اینگونه اعمال نائل می‌شوند. و آنها در موجوداتی بجز انسان آزاد تأثیر می‌بخشند.

از قبیل: کالاهای و حیوانات و بندگان. و این شیوه خود را بدین گفتار تعبیر می‌کنند که: ما تنها در چیزهای تأثیر می‌کنیم که در هم بدانها راه می‌یابد یعنی هر-چه از نوع متصرفات بتملك در آید و خرید و فروش شود. و این شیوه را مردم در

۱ - از «پ» در برخی از نسخ: خزیریه است.

باره آنها نقل میکردند و من یکی از ایشان را دیدم و از وی پرسیدم او تصدیق و تأیید کرد. اما عملیات آنها آشکار و موجود است و ما بر بسیاری از آنها آگاه شده و آنها را بچشم خود بیشک و تردید دیده‌ایم.

چنین است چگونگی ساحری و طلسمات و طلسمات میان ساحری و طلسمات فرق گذاشته‌اند پس از آنکه ثابت کرده‌اند ساحری و طلسمات هر دو اثری مخصوص به نفس انسانی است و بروجود این اثر در نفس انسانی بدینسان استدلال کرده‌اند که آثار آن در بدن انسان بر غیر مجرای طبیعی و موجبات جسمانی آن است، بلکه آثاریست که بسبب کیفیات روح عارض میشود چنانکه آثار مزبور یکباره صورت حرارتی پدیده می‌آید که در نتیجه شادی و فرح حاصل میگردد و بار دیگر از راه تصورات نفسانی جلوه گر میشود مانند کیفیاتی که از جانب توهمندی میدهد، چه کسی که بر لبه دیوار یاروی ریسمان^۱ را می‌میرد اگر قوه توهم او نیرو گیرد بیشک سقوط میکند و بهمین سبب بسیاری از مردم را می‌بینیم که خود را چنان [باتمرین]^۲ بدین عمل عادت میدهند که این وهم از آنان زایل میشود و آنوقت می‌بینیم بر لبه دیوار و روی ریسمان را میروند و از سقوط نمیپرسند - پس ثابت شد که عمل مزبور از آثار نفس انسانی و تصور سقوط به خاطر وهم است. و هر گاه ثابت شود که این امر از آثار نفس در بدن انسان بدون موجبات جسمانی طبیعی است پس رواست که برای نفس نظیر آن در غیر بدن انسان هم یافت شود، زیرا نسبت آن به ابدان در این نوع تأثیر یکیست. چه اثر مزبور در بدن حلول نکرده و در آن نقش نسبته است. پس ثابت شد که آن آثار در اجسام دیگر نیز تأثیر می‌بخشد و اما علت تفاوتی که فلاسفه میان ساحری و طلسمات قائلند این است که در ساحری جادو گر نیاز بیاریکری (معین) ندارد. لیکن دارندۀ طلسمات چنانکه منجمان میگویند از عالم ارواح ستارگان و اسرار اعداد و خواص موجودات

۱ - در چاپ پاریس بجای «جبل» «جبل» است و من «جبل» را که در چاپ «ك» و دیگر چاپ‌های مصر و بیروت بود برگزیدم.

و اوضاع فلکی که در جهان عناصر مؤثر است یاری می‌جوید و هم منجمان می‌گویند: ساحری اتحاد یک روح باروح دیگر و طلسما اتحاد روحی با جسمی است و معنای این عبارت بعقیده فلاسفه عبارت از پیوستگی طبایع برین (علوی) آسمانی بطبايع فرودین (سفلی) است. و طبایع برین عبارت از عالم ارواح ستار گان است و از این روش صاحب طلسما بیشتر از قن منجمی یاری می‌جوید – و بعقیده منجمان جادو گری فنی اکتسابی نیست، بلکه وی بنظر بر این سرشت مخصوص باشند گونه تأثیر آفریده شده است. و فرق میان ساحری و معجزه بعقیده فلاسفه این است که معجزه قوهای خدائی است که در نفس این تأثیر را بر می‌انگیزد و بنا بر این صاحب معجزه برای انجام دادن معجزه از جانب خدا مؤید است. و جادو گر افعال ساحری را از پیش خود و بقوه نفسانی و در پاره‌ای از احوال به کمکهای شیاطین انجام میدهد – پس فرق میان آنها در معقولیت و حقیقت و ذات در نفس امر است. لیکن ما در این تفاوت به نشانه‌های آشکار استدلال می‌کنیم و آنها عبارتند از اینکه وجود معجزه مخصوص صاحب خیر و در مقاصد خیر و متعلق به نفسی است که متمحض در خیراند و بدان بر دعوی نبوت تحدى می‌کنند. اما ساحری در صاحب شر و بیشتر در افعال شر یافته می‌شود از قبیل جدائی انداختن میان زن و شوهر و زیان رساندن به دشمنان و امثال اینها و متعلق به نفسی است که متمحض در شر اند. چنین است فرق میان آن دو در نزد حکماء الهی. و گاهی در نزد برخی از متصوفه و صاحبان کرامات نیز در احوال این جهان تأثیراتی یافت می‌شود که از جنس ساحری بشمار نمیرود، بلکه وابسته بسکمهای خدائی است، زیرا مذهب و طریقت ایشان از آثار نبوت و توابع آن است و هر یک به اندازه حال و ایمان و تمسکشان به کلمه توحید بهره‌ای از مدد الهی داردند. و هر گاه هم کسی از این گروه بر افعال شر توانا باشد آنرا انجام نمیدهد، زیرا او در آنچه می‌کند و فرمی گذارد متقدید با مر الهی است و بنا بر این هر گاه باور دن کاری از جانب خدا مأذون نباشد آنرا بهیچپر و انجام نمیدهد و اگر یکی از آنان بسی اذن

خداکاری انجام دهد حتماً از راه حق منحرف گردیده و چه بسا که حال و وجداز وی سلب شده است و چون معجزه به مددهای روح خدا و قوای الهی بوداز اینرو هیچگونه سحر وجادو گری با آن یارای معارضه نداشت و باید به وضع ساحران فرعون با موسی در معجزه عصا نگریست که چگونه آنچه را بدان دروغ مینمودند فرو برد.^۱

وجادو گریهای ایشان بر افتاد و آنچنان مض محل گردید که گوئی بهیچرو وجود نداشته است.

و همچین چون بر پیامبر (ص) در سوره‌های معاوذین^۲: « و از شر زنان دمنده در گره‌ها»^۳ نازل شد، عایشه (رض) گفت: پیامبر همینکه آنرا بر گرهی از گره‌هائی که رسول خدا را بدان جادو کرده بودند فرمیخواند یکباره باز میشد. بنا بر این جادو گری با نام و ذکر خدا [بسبب همت ایمانی] پایدار نمیماند. و مورخان آورده‌اند در درفش کاویان که عبارت از رایت خسروان^۴ بود وفق مئینی عددی «طلسم صدی»^۵ زربفت وجود داشت.

و آنرا در طالعهای فلکی که برای وضع و ترکیب این وفق رصد بسته بودند پر کرده‌اند. اما روز کشته شدن رستم در قادسیه درفش مزبور پس از شکست و پراکندگی ایرانیان روی زمین سرنگون افتاده بود.

و چنانکه هوی خواهان طلسمات و اوافق پنداشته‌اند وفق مزبور بغلبه و پیروزی در جنگها اختصاص داشته است. و رایتی که آن طلسم در آن یا با آن بوده است هر گز دچار شکست نمیشه است، ولی در این جنگ مدد الهی که عبارت از

۱ - اشاره به : و اوحينا الى موسى ان الق عصاك فاذاعي تلطف ما كانوا يأفكون س : ۷ (اعراف)
آ : ۱۱۴ ۲ - قل اعوذ برب الناس و قل اعوذ برب الفلق. ۳ - ومن شر النفايات فى المقد.
۴ - مقصود سلسلة ساسانيان است . ۵ - كلمه مئینی عبارت از صفت نسبی است و مئین جمع مائه (صد) میباشد و در تداول طلسم نویسان طلسمی را که بر اساس مثلث تشکیل مییافته، (وفق مثلث عددی) و آنرا که بر اساس مریع بنا میشه: وفق مریع عددی مینامیده‌اند وفق مئینی نوع اخیر بشمار میرفته است . از یادداشت دسلان صفحه ۱۸۵ ح ۳ بنقل از شمس المعارف.

ایمان اصحاب رسول خدا(ص) و تمسک ایشان بکلمه خدا بوده است با آن معارضه کرده است از اینرو هر گونه گره افسون و جادو که در آن تعییه کرده بودند گشوده شد و پایدار نماند و آنچه میکردند باطل گردید^۱ اما شریعت میان ساحری و طلسمات و شعبدہ تقاوی قائل نشده و همه آنها را در یک باب حرام عنوان کرده است.

زیرا افعالی را که شارع برای ما مباح شمرد آنها بی هستند که یا در دینمان مهم است وصلاح آخر تمان در آن است و یا در معاشران بصلاح دنیای ماست. و افعالی که در هیچیک ازدو منظور یاد کرده بکار نیایند از دو صورت بیرون نیست: اگر در آنها زیان یانوعی زیان باشد مانند سحر که روی دادن آن زیان میرساند و همچنین طلسمات، چه اثر هر دو یکی است و مانند منجمی که در آن از لحاظ اعتقاد به تأثیر نوعی زیان است و در نتیجه عقیده ایمانی را بسبب بازگردانیدن امور بغیر خدا فاسد میکند . در این صورت اینگونه افعال بنسبت زیان آنها حرام است.

و اگر افعالمان نه برای مامهم باشند و نه زیانی بر سانند آنوقت بهتر نیست آنها را برای تقرب بخدا فرو گذاریم؟ چه «در خبر است»: از حسن اسلام شخص این است که کاری را که با مربوط نیست ترک گوید از اینرو شریعت ساحری و طلسمات و شعبدہ را در یک باب قرار داده زیرا همه آنها زیان بخش هستند و این باب را به عنوان حرام و منوع اختصاص داده است. و اما فرق میان معجزه و ساحری در شریعت بر حسب گفتار متکلمان بتحدی باز میگردد و تحدی عبارت از دعوى وقوع معجزه بر وفق مدعاست. و (متکلمان) گفته اند^۲: و روی دادن معجزه بر وفق دعوى کاذب ممکن نیست

۱ - و بطل ما کانوا یعلمون .س ۷۰ (الانعام) ۶ ۱۱۵ - و ساحر از اینگونه تحدی رو گردان است و بدین سبب معجزه از وی صادر نمیشود. (چاپهای مصر و بیروت).

زیرا دلالت معجزه بر صدق دلالت عقلی است چه صفت نفس آن تصدیق است و بنابراین اگر با دروغ وقوع یابد، راستگو مبدل بدروغگو خواهد شد و این محال است. و از اینرو معجزه از کاذب مطلقاً صادر نمیشود.

و اما فرق میان معجزه و ساحری در نزد حکماً چنانکه یاد کردیم همان فرق میان خیر و شر در نهایت دو طرف است چنانکه از جادوگر یا ساحر خیر صادر نمیشود و آنرا در موجبات خیر بکار نمیرد و از صاحب معجزه شر صادر نمیگردد و آنرا در موجبات شر بکار نمیرد و گوئی آن دو در اصل فطرتشان در دو طرف نقیض خیر و شر واقع شده‌اند. و خداهر که را بخواهد رهبری میکند^۱

فصل

و دیگر از قبیل اینگونه تأثیرات روحی چشم زدن است و آن تأثیریست از نفس شخص چشم شور^۲ هنگامی که بچشم خود یکی از دوات یا کیفیات را ببیند و آنرا نیکو شمرد و در استحسان خود افراط کند آنگاه از اینگونه نیکو شمردن و شگفتی حسدی بر میخورد و بدان سلب آن چیز را از کسی که متصف باان است میطلبید و در نتیجه فساد آن تأثیر می‌بخشد. و اینگونه چشم زخم رساندن امری ذاتی و طبیعی است و فرق میان این جیلت و تأثیرات^۳ نفسانی این است که صدور آن فطری و جبلی است، بهیچرو چشم زدن وی تحالف نمیکند و باختیار صاحب آن نیست و ممکن نیست آنرا کسب کند، ولی دیگر تأثیرات^۴ هر چند برخی از آنها اکتسابی نیستند لیکن صدورشان با اختیار فاعل آنها باز میگردد، و قوهای که در آنها هست فطری است نه خود صدور تأثیر.

۱ - س : ۲ (بقره) آ، ۱۳۶ - پایان فصل در چاپهای مصر و بیروت پس از آیه هزببور چنین است؛ و اوست توانای غالب «س، ۴۲ (الشوری) آ، ۱۸» پروردگاری جز او نیست.

۲ - ترجمه «معیان» است بمعنی کسی که سخت چشم زخم برساند. و در فارسی باینگونه کسان چشم شور میگویند.

و بهمین سبب «فقهاء» گفته‌اند: کسی که با ساحری یا اکرامت دیگری را بکشد کشته می‌شود، ولی کشنه با چشم کردن کشته نمی‌شود. و این تنها بدان سبب است که این کار وی در شمار اعمال اختیاری باشد که بدان قصد و اراده می‌کنند یا آنرا فرو می‌گذارند، بلکه وی در صدور آن بحکم سرش^۱ مجبور است و خدا داناتر است^۲.

فصل ۲۳

در دانش اسرار حروف^۳

و در این روز گار این دانش را سیمیا مینامند و این لفظ در اصطلاح صاحبان تصرف متصوفه از طلسمات باین کلمه «سیمیا» نقل شده است و کلمه بنوع استعمال عام در خاص بکار رفته است و این دانش در ملت مسلمان پس از سپری شدن صدر اسلام و ظهور غالیان (غلات) متصوفه پدید آمده است که گروه مزبور هتمایل بکشف حجاب حس و پدید آوردن خوارق و تصرفات در عالم عناصر شدند و بتدوین کتب و اصطلاحات و پندارهای خود در باره تنزل وجود از واحد و ترتیب آن پرداختند و گمان کردند که مظاهر کمال اسماء ارواح افلاک و ستارگان است و طبایع و اسرار حروف در اسماء ساری است و بنابراین طبایع و اسرار مزبور بر حسب همین نظام در کائنات هم جریان دارد. و کائنات از آغاز نخستین ابداع در مراحل خود انتقال می‌یابند و اسرار خویش را آشکار می‌سازند و بدین سبب دانش اسرار حروف بوجود آمده است و آن از شعب علوم سیمیاست نه موضوع آن را میتوان کاملاً تعیین کرد و نه تمام مسائل آنرا میتوان شمرد و محدود ساخت. بونی و ابن‌عربی و دیگر کسانی که آثار آن دو تن را تبعیج کرده‌اند در باره آن تألیفات متعدد دارند

۱ - مجبور (نسخه خطی بنی جامع) و نسخه خطی B متعلق به کاترمن ن. ل، مجبول.

۲ - خدا سبعانه و تعالی به آنچه در نهان هست داناتر است و بر ضمایر و نیت‌ها آگاه است. چاپهای مصر و بیروت.

۳ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست، از «پ» ترجمه شد.

و نتیجه و ثمرة این دانش در نزد ایشان عبارت از تصرف کردن نقوص ربانی در عالم طبیعت بیاری اسماء حسنی و کلمات الهی است که از حروف ناشی میشوند. و این حروف با ساری که در کائنات جریان دارد محیط هستند سپس در ماهیت و چگونگی سرّ تصرفی که در حروف^۱ وجود دارد اختلاف کرده‌اند چنانکه گروهی از ایشان آن راز را مزاج ترکیب حروف قرار داده و حروف را بر حسب اقسام طبایع مانند عناصر به چهار گونه تقسیم کرده‌اند و هر طبیعتی بصفی از حروف اختصاص یافته است که تصرف در طبیعت آن خواه فعلایا اتفاعالاً بسب این صفت روی میدهدو از این روحروف بر حسب تقسیم عناصر بقانوی صناعی که آنرا تکسیر^۲ مینامند با اقسام: آتشی و هوائی و آبی و خاکی منقسم شده است چنانکه (الف) به آتش و (ب) به هوا و (ج) به آب و (د) به خاک اختصاص یافته است و بهمین ترتیب باز پی در پی حروف را به عناصر تقسیم میکنیم تا پایان پذیرند و بنابراین برای عنصر آتش هفت حرف الف، ها، طاء، ميم، فا. شين^۳ و ذال و برای عنصر هوا نيز هفت حرف: با، وا، يا، نون، تا، ضاد و ظاء^۴ و برای عنصر آب هم هفت حرف: جيم، زا، کاف، سين^۵ قاف^۶ تا و ظا. و برای عنصر خاک نيز هفت حرف: دال، حاء، لام، عين، راء، خاء و غين^۷ تعیین کرده‌اند. و حروف آتشی را بدفع بیماریهای سرد (بارد) و دو چندان کردن قوئه حرارت اختصاص داده‌اند، اما در جائی که دو چندان کردن حرارت چه بطور حسی «بفعل» یا حکمی «بقوه» لازم شود چنانکه در جنگها و خونریزی و کشتار دو برابر کردن قوای مریخ اقتضا میکند.

- ۱ - ترتیب طبایع حروف از نظر دانشمندان مغرب بجز ترتیبی است که در نزد دانشمندان مشرق و از آن جمله غزالی متدالول است. چنانکه مغربیان در شش حرف از حروف جمل نیز با مغربیان اختلاف دارند و صاد در نزد آنان با «٦٠» و ضاد با «٩٠» و سین با «٣٠» و ظا با «٨٠» و غین با «٩٠» و شين با «١٠٠» برابر است. «از گفتوار نصر هودینی» این حاشیه در چاپ پاریس نیست . ۲ - رجوع به حاشیه ص ۲۲۷ ج ۱ همین ترجمه شود . ۳ - سین (ن . ل). ۴ - ظا در چاپ پاریس نیست و فقط شش حرف است، ولی در نسخه خطی «ینی جامع» وجود دارد. ۵- صاد (ن ، ل). ۶ - تاوجین (ن ، ل). ۷ - شين (ن ، ل).

و حروف آبی را نیز برای دفع بیماریهای گرم از قبیل تبها و جز آن و دوچندان کردن قوای بارد تعیین کرده‌اند لیکن در جائی که دو برابر کردن آن بفعل یا بقوه ایجاب کند مانند دو برابر کردن قوه ماه و امثال اینها.

و برخی سرّ تصرفی را که در حروف یافت میشود از نسبت عددی دانسته‌اند زیرا حروف ابجد چه از لحاظ وضع و چه از نظر طبیعت بر اعدادی دلالت میکنند که معمولاً با آنها اختصاص یافته‌اند و از اینرو بخاطر تناسب اعداد میان حروف نیز تناسب مستقلی وجود دارد چنان‌که میان (ب) و (ك) و (ر) چنین تناسبی هست، زیرا هر یک از سه حرف مزبور در مرتبه خود بر دو دلالت میکند بدینسان که (ب) در مرتبه آحاد و (ك) در مرتبه عشرات و (ر) در مرتبه مئات، دو را نشان میدهدند مانند تناسبی که میان (د) و (م) و (ت) یافت می‌شود، زیرا هرسه عدد مزبور در مرتبه خود بر چهار دلالت میکنند . و میان چهار و دو نسبت دو برابر بودن است . و برای اسمها هم وفق‌های «طلسمها» درست کرده‌اند چنان‌که از اعداد طلس و وفق میسازند و هر صدقی از حروف بدسته‌ای از وفقهایی که از حیث عدد شکل یا عدد حروف مناسب آنهاست اختصاص دارند و تصرف سرّ حرفی و سرّ عددی بسبب تناسبی که میان آنها وجود دارد باهم در آمیخته است .

ولی فهمیدن سرّ تناسبی که میان این حروف و ترکیبات طبایع یا میان حروف و اعداد برقرار است امری دشوار بشمار میرود، زیرا از نوع دانشها و قیاسهای نیست بلکه مستند و دلیل آن در نزد ایشان ذوق و کشف است . بونی گوید: «باید گمان کنی سرّ حروف از مسائلی است که با قیاس عقلی میتوان بدان رسید، بلکه این امر بطریق مشاهده و توفیق الهی است .» و اما تصرف در عالم طبیعت بوسیله این حروف و اسمائی که از آنها ترکیب می‌یابند و تأثیر یافتن آنها در کائنات از مسائل انکار ناپذیر است، زیرا اینگونه تصرفات بوسیله بسیاری از آنان (صوفیان) از راه تواتر بثبوت رسیده است . و ممکن است کسانی گمان کنند که تصرف اینگروه «در موجودات

اینجهان» با تصرف اهل طسمات یکسان است در صورتیکه چنین نیست، زیرا بر حسب دلایلی که هوی خواهان طسمات اقامه کرده‌اند حقیقت طسم و تأثیر آن، قوائی روحانی از «منبع» جوهر قهر است و این قوه در هرچه برای آن فراهم می‌آید بصورت قهر و غلبه عمل می‌کند و تأثیر آن بیاری اسرار آسمانی و نسبتهاي عددی و بخوراتی است که روحانیت را بسوی طسم می‌کشد در حالیکه با همت آن قوه «روحانی» را نیرو می‌بخشد.^۱

و فایده آن ربط دادن طبایع برین «علوی» بطبایع فرودین «سفلی» است. و به عقیده اهل طسمات مانند خمیره‌ای هر کب از مواد زمینی و هوائی و آبی و آتشی است که در مجموعه آنها پدید می‌آید. و آنچه در آن حاصل می‌شود تغییر می‌پذیرد و در ذات آن تصرف می‌کند و آنرا بصورت خود در می‌آورد. اکسیر نیز برای اجسام معدنی مانند خمیره‌ای است که از راه استحاله بهر معدنی سرایت کند آنرا بذات خود مبدل می‌سازد و بهمین سبب می‌گویند موضوع کیمیاحسد در جسد است، زیرا کلیه اجزای اکسیر جسمانیست. و در خصوص طسم می‌گویند: موضوع آن روح در جسد است، زیرا خاصیت طسم ربط دادن طبایع برین بطبایع فرودین است. و طبایع فرودین جسد و طبایع برین روحانی هستند. و تحقیق درست در باره تفاوت میان تصرف اهل طسمات و اهل اسماء (متضوفه) هنگامی بدست می‌آید که بدانیم کلیه تصرفات در عالم طبیعت اختصاص به نفس انسانی و همتهای بشری دارد، زیرا نفس انسانی بر طبیعت محیط و بالذات بر آن فرمانرواست؛ لیکن تصرف اهل طسمات در این است که روحانیت افلاک را فرود آوردو آنها را باشکال یا نسبتهاي عددی ارتباط دهد تا بسبب آن نوعی ترکیب حاصل آید که به طبیعت خود به استحاله پردازد و آنچه در آن حاصل آمده است مانند خمیره تأثیر بخشد و تصرف اهل اسماء

۱- دیلان مینویسد: «من این عبارت را کلمه بكلمه ترجمه کردم، زیرا نه تئوری آن قابل فهم است و نه متکی باصول و قواعدی فنی است مترجم ترک نیز بعین همان لغات عربی را بکار برده است.»

(متضوفه) بسبب استعدادی است که برای آنان در نتیجهٔ مجاہده و کشف نورالهی و مدد ربانی حاصل میشود و آنگاه از اینراه طبیعت را چنان مسخر فرمان خود میسازند که فرمانبر آنان میشود و بهیچرو از ارادهٔ آنان سرپیچی نمیکند.

و بیاری قوای فلکی و جز آن نیازمند نیستند، ریرا مددی که با آنان میرسد از اینگونه یاریهای برتر است. و اهل طلسمات بهاند کی ریاضت نیازمنداند تا برای فروآوردن روحانیت افلاک سودمند افتاد و چقدر وجههٔ ریاضت را آسان میشمرند و در آن سهل انگاری میکنند. بر عکس اهل اسماء (متضوفه) که بیزرنگترین ریاضتها همت میگمارند و ریاضت ایشان بقصد تصرف در کائنات نیست، زیرا چنین قصدی بمنزلهٔ حجاب است «میان ایشان و حقیقت» بلکه تصرف برای آنان بطور عرضی «نه اصلی» و همچون کرامتی ازسوی خدا نسبت بایشان است و بنا بر این اگر صاحب اسماء (صوفی) از معرفت اسرار خدا و حقایق ملکوت که نتیجهٔ مشاهده و کشف است کوتاهی ورزد و تنها به مناسبات میان اسماء و طبایع حروف و کلمات اکتفا کند و از این حیث بتصرف پردازد. که بنا بر آنچه مشهور است، چنین کسانی اهل سیمیا هستند – آنوقت تفاوتی میان او و اهل طلسمات نخواهد بود؛ بلکه شیوهٔ صاحب طلسمات هم از وی اطمینان بخشتر بشمار خواهد رفت، زیرا وی باصولی طبیعی و علمی و قوانین مرتبی رجوع میکند.

لیکن اگر صاحب اسرار اسماء کشفی را که بدان پرحقایق کلمات و آثار مناسبات آگاه میشود بعلت عدم خلوص و صمیمیت در وجهه از دست بددهد و قانونی برهانی هم از علوم مصطلح در دست نداشته باشد که بدان متکی شود. در اینصورت حال او در مرتبه‌ای ضعیفتر از اهل طلسمات هم قرار خواهد گرفت.

و گاهی صاحب اسماء «صوفی» قوای کلمات و اسماء را با قوای ستارگان ممزوج میسازد و برای ذکر اسماء حسنی یا آنچه از و فقهای (طلسمات) آن ترسیم میکند و بلکه هم برای کلیه اسماء او قاتی (ساعات مناسبی برای پر کردن طلسم) بر میگزیند

و این اوقات باید از موقع سعد و حظوظ ستار گانی باشد که مناسب آن اسم هستند چنانکه بونی این عمل را در کتاب خود موسوم به (انماط) انجام داده است^۱. و این مناسبت بعقیده ایشان از پیشگاه حضرت عمائی^۲ است و آن مرتبه بزرخ کمال اسمائی میباشد.

و تقسیم آن مناسبت بر حقایق «موجودات» از آن مرتبه فرود میآید بی- آنکه هیچگونه تغییری در آن روی دهد و همچنانکه مناسبت در آن مرتبه هست بر موجودات فرود میآید.

و اثبات این مناسبت در نزد ایشان تنها بحکم مشاهده است و هر گاه صاحب اسماء از این مشاهده کوتاهی ورزد و این مناسبت را بتقلید از دیگران «صاحبان طلسما» فرو گذارد، آنوقت عمل او بمثابه عمل صاحب طلس خواهد بود، بلکه چنانکه یاد کردیم شیوه اهل طلس از وی مستحکمتر است.

همچنین گاهی صاحب طلسما علیات خویش و قوای ستار گان را با قوای دعاهائی ممزوج میکند و این دعاها از کلمات مخصوصی برای مناسبت میان کلمات و ستار گان ترکیب میشود اما مناسبت دعاها در نزد ایشان مانند مناسبتی نیست که صاحبان اسماء درحال مشاهده بدان آگاهی می‌یابند، بلکه دعاهای صاحبان طلسما بهاموری راجع میشود که اصول روش جادو گری آنان اقتضا میکند از قبیل تقسیم ستار گان بجمعیع موجوداتی که در عوالم آفرینش یافت میشود مانند جوهرها و عرضها و ذات و معنی‌ها^۳ و حروف اسماء را هم از جمله این موجودات بشمار می‌آورند و به هر یک از ستار گان قسمتی از این موجودات را اختصاص داده اند و این قواعد را بر مبانی شگفت‌آور منکری مبتنى کرده‌اند مانند: تقسیم سوره‌ها و آیات

۱ - دسان مینویسد: بونی در مجموعه بزرگ موسوم به شمس المعارف نیز این نکته را در نظر گرفته و ساعات هر طلسی را معین کرده است. ۲ - ظاهرآ مرتبه حضرت عمائی، بزرخی است میان عالم مادی و عالم روحانی و حقایقی که در آنجا قدرت فضیلت کامل و صحیح بدست می‌آورند. رجوع به حاشیه ص ۹۸۶ شود. ۳ - معادن. (ن. ل).

قرآن برهمنین شیوه چنانکه مسلمه مجریطی در «الغایه» این روش را بکاربرده است. و آنچه ظاهر کیفیت کتاب «انماط» (بونی) نشان میدهد وی هم این شیوه را در نظر گرفته است، زیرا اگر کسی کتاب «انماط» را مورد بررسی قراردهد و دعاها را که در آن مندرج است مشاهده کند و تقسیم آنها را بر ساعات ستار گان هفتگانه در نگرد و سپس کتاب الغایه را بخواند و قیام‌های ستار گان را موردمطالعه قراردهد یعنی دعاها را که بهر ستاره‌ای اختصاص دارد و آنها را قیام‌های ستار گان مینامند بعبارت دیگر دعا و مناجاتی که بدان برای منظور خود قیام می‌کند. آنوقت بدین ادعا گواهی خواهد داد. «مطابقت میان دو کتاب الغایه و انماط» و این مطابقت را خواه در ماده و اصول مطالب او و خواه در تناسبی که در اصل ابداع و برزخ^۱ علم وجود دارد میتوان بدست آورد و بتمام نکاتی که ما تذکر دادیم حکم کرد.

و هر دانشی را که شرع حرام کرده نمیتوان منکر ثبوت آن شد، زیرا ثابت شده است که جادوگری و سحر واقعیت دارد با آنکه حرام میباشد، ولی مارا بس است همان دانشها را که خدا آنها را بما آموخته است. و بجز اندک از دانش اعطای نشید.^۲

[(تحقیق و نکته) چنانکه ثابت شد سیمیا نوعی سحر و جادوگری است که از راه ریاضتهای شرعی حاصل میشود، چه در صفحات پیش یاد آور شدیم که تصرف در عالم هستی برای دو گونه از اصناف بشر روی میدهد و آنها عبارتند از پیامبران و تصرف ایشان بقوه خدائیست که ایزد آنانرا فطرة بر آن آفریده است و گروه دیگر ساحرانند و تصرف آنان بقوه‌ای نفسانی است که بر آن سرشنه شده‌اند.^۳

و گاهی هم برای اولیا تصرفی دست میدهد و اکناسب آن بسبب مجموعه عقاید ایمانیست که از نتایج تجرید است، ولی آنها قصد تحصیل آنرا ندارند، بلکه

۱ - در همه نسخه‌ها چنین است. دسلان و مترجم ترک نیز بهمین صورت ترجمه کرده‌اند.

۲ - وما اوتیم من العلم الاقلیلا. س، ۱۷ (الاسرى) ۸۷. ۳ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست و از چاپ پاریس (از ص ۱۴۶ تا ص ۱۴۷) ترجمه و با نسخه خطی «بنی جامع» مقابله شد.

بی آنکه در طلب آن باشد برای ایشان روی میدهد و آنان که راسخ قدم میباشدند هر گاه چنین حالاتی برای ایشان دست دهدار آن دوری میجویند و بخدا پناه میبرند؛ چنانکه گویند با یزید بسطامی شب هنگام یکنار دجله رسید و سر دوپا بنشست، ناگاه دو کناره رود برای او بهم پیوست اما او بخدا پناه برد و گفت: بهره خویش را از خدا در برابر دانگی نمیروشم. و در کشتی نشست و همراه ملاحان از رود گذشت. واما در باره سحر و افسون باید دانست کسانیکه فطرة افسونگرند ناگزیر باشد ریاضت بکشند تا آن استعداد را از مرحله قوه بفعال برسانند و گاهی بطورغیر- فطری و از راه اکتساب، افسونگری را میآموزنند و اینگونه بجز افسونگری فطريست والبته در این گونه هم باید مانند نوع نخستین بممارست و تمرین در ریاضت بکوشند. و اینگونه ریاضتهای مخصوص ساحری معروف است و انواع و کیفیات آنها را مسلمه مجری طی در کتاب «الغايه» و جابر بن حیان در رسائل خود آورده و دیگران هم در باره آنها گفتگو کرده‌اند و بسیاری از کسانیکه قصد اکتساب ساحری دارند آنها را بکار میبرند و ریاضتهای مزبور را موافق قوانین و شرایط آنها میآموزنند،^۱ ولی ریاضتهای ساحرانها ایراکه پیشینیان انجام میدادند پر از کفریات

۱ - از اینجا تا پایان فصل مطالب نسخه خطی «ینی جامع» با چاپ پاریس اختلاف دارد و ترجمه آن (از ورق ۲۱۷ و ۲۱۸ نسخه عکسی مزبور) چنین است: و بسیاری از مردم آهنگ حصول تصرف میکردنند، ولی از ممارست در سحر و نام و وضع آن اجتناب میورزیدند و برای این منظور ریاضت شرعی خاصی از قبیل ادعیه و اذکاری که مناسب ریاضت ساحری بود از نوع توجه و جنس کلمات بر میگزینند و وقت طوال را بر حسب روش آن گروه تعیین میکردنند و در وجهه خود از قصد ضرر دوری میجستند تا از این راه از سحر پرهیز کنند اما آنها بسی از مرحله دور بودند، زیرا وجهه‌ای که بقصد تصرف باشد، خود عین سحر است.

گذشته از اینکه اگر بیندیشیم ریاضت آنان بریاضت ساحری منجر میکردد و از میان کلمات آنگروه برگزیده میشود چنانکه در انماط بونی و بلکه سایر کتب او این نکته را می‌بابیم. و اما اگر کسانی بغلط گمان کنند که چنین ریاضتی برای حصول تصرف مشروع است، باید از آن پندار بر خذر بود و لازم است بدانیم که تصرف از آغاز آن نامشروع است و اکابر اولیا از آن دوری می‌جسمه‌اندو اولیائیکه آهنگ آن میکرده‌اند بفرمان (خداد) از قبیل الهام یا جز آن بوده است. گذشته از اینکه تصرف اولیا بوسیله کلمه‌ایمانی بوده است نه بقوله نفسانی چنین است تحقیق علم سیمیا. و این علم جنانکه دیدیم از شعب و فنون سحر است. و خدا بکرم خود راهنمای آدمی بسوی حقیقت است.

بود مانند اینکه بستار گان روی میآوردند و انواع ادعیه برای آنها میخوانند و دعاهای مزبور را «قیامات» مینامیدند تا از این راه روحانیت ستار گان را جلب کنند. دیگر از ریاضتهای کفر آمیز آنان این بود که در بطری دادن فعل به طالعهای نجومی و بمقابلة ستار گان در برجها برای تحصیل اثر مطلوب اعتقاد داشتند و جز خداع اولم دیگری را مؤثر میشناختند و از اینرو بسیاری از کسانیکه قصد تصرف در عالم کائنات داشتند از این شیوه پرهیز کردند و برای بدست آوردن آن راهی بر گزیدند که آنانرا از نزدیکی بکفر و ممارست در آن دور سازد و ریاضتهای مزبور را بوسیله ذکرها و تسبیحها و دعاهایی از قرآن و احادیث نبوی بصورتی شرعی در آوردن تا آنانرا بشناختن قسمت هایی که برای حاجت ایشان مناسب است رهبری کند و چنانکه در صفحات پیش یاد کردیم آنها مجبور بودند همه موجودات عالم را به ذوات و صفات و افعال بر حسب آثار ستار گان هفتگانه تقسیم کنند و باهمه اینها برای تقسیم موجودات مزبور روزها و ساعات مناسب با آن تقسیم را جستجو میکردند و این عملیات را در زیر ریاضتهای شرعی نهان میساختند تا مبادا به ساحری معلومی که کفر است آلوده شوند یا بدان نزدیک گردند و برای تعمیم و خلوص آنها بوجه شرعی متول میشنند چنانکه یونی در کتاب «انماط» و دیگر کتب خود و کسانی جز او بدین شیوه گرائیده و آنرا «سیمیا» نامیده اند تا بدین وسیله بطور مبالغه آمیزی از نام ساحری پرهیز کنند، ولی آنها در حقیقت همان معنی و مفهوم ساحری را پیش گرفته اند هر چند وجهه شرعی آنرا بدست آورده اند و چندان هم از اعتقاد به تأثیری جز خدا دور نشده اند.

گذشته از این آنها بر آنند که در عالم کائنات تصرف کننده صورتیکه از نظر شارع چنین تصرفی حرام و ممنوع است.

و اما تصرفی که از راه معجزات برای پیامبران روی داده است بامر خدا و خواست او بوده است و آنچه برای اولیاء پدید آمده است نیز بفرمان خداست

که در ایشان از راه آفریدن علم ضروری بوسیله الهام و جز آن حاصل میشود و آنها هیچگاه بی اذن خدا در صدد کسب آن بر نمی آیند. پس نباید به زراندویهای این گروه در باره علم سیمیا اعتماد کرد، چه این علم چنانکه یاد کردم از فنون ساحری و توابع آن است و ایزد به کرم خود راهنمای آدمی بسوی حقیقت است.]

فصل

و از فروع دانش سیمیا بعقیده آنان استخراج پاسخها از پرسشهایت. و این امر بوسیله روابطی است که میان کلمه‌های مرکب از حروف «یعنی نوشتنی» برقرار است و بتوجه آنها، این روابط اساس معرفت مسائلی است که میکوشند در باره آینده کائنات بدست آورند و گفته‌های ایشان تنها به معماها و مسائل بفرنج و نامفهوم شباهت دارد. و ایشان را در این باره سخنان بسیاری از قبیل (ادعیه) و اوراد است.

و شگفت‌آورتر از همه زایچه عالم سبتي است که ذکر آن گذشت.^۱

[و در اینجا بیاد کردن نکاتی می‌پردازیم که در باره چگونگی عمل کردن باین زایچه میباشد و قصیده منسوب به سبتي را که بگمان ایشان در این باره است می‌آوریم و سپس صفت زایچه^۲. و دایره و جدولی را که در پیرامون آن میکشند یاد میکنیم آنگاه به کشف حقیقت آن می‌پردازیم و ثابت میکنیم که زایچه مزبور از مسائل غیبی نیست، بلکه تنها مطابقت میان سؤال و جواب است که از اسلوب خطابی آن بدست می‌آید و [آن از اشعار نمکین «ملح»^۳ است و در استخراج پاسخ از پرسش بصنعتی که آنرا تکسیر مینامند شگفت‌آور است]^۴.

۱ - رجوع به ص ۲۱۹ ببعد شود. ۲ - از چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع».

۳ - در هتن نسخه خطی «ینی جامع» ملحه‌من الملح است و ظاهرآ تحریفی دراین ترکیب روی داده و اصل ملحه‌من الملاح بوده است. ۴ - خدا توفیق دهنده است؛ (ن.ل.)

و در صفحات پیش بدان اشاره کردیم.

و ما روایتی در دست نداریم که در صحبت این قصیده بدان متکی شویم.
منتها سعی کردیم صحیح‌ترین نسخه را بظاهر امر بدست آوریم^۱ و قصیده این است:

توضیح مترجم

بقیه این فصل از این رو که مؤلف از صفحه ۲۱۹ تا صفحه ۲۳۰ همین ترجمه در باره این زایچه و طرز بکار بردن آن بتفصیل گفتگو کرده و بدلا لیلی که یاد خواهد گردید ترجمه نشد و برای توضیح متذکر میگردد که مؤلف در این فصل عین قصیده سبتي^۱ را که بر حسب چاپ پاریس ۱۰۸ و بر طبق نسخه خطی «ینی جامع» ۱۱۵ و بنابر چاپ دارالکتاب‌اللبنانی ۱۱۶ بیت است نقل کرده و در اواسط ابیات عبارات منثوری از قبیل «سخن در باره استخراج نسبت و کیفیت اوزان و مقادیر مقابل آنها و قوه درجه ممیزه»^۲ نسبت به موضع معلق امتزاج طبایع، و علم طب یا صناعت «کیمیا»، و «طب روحانی». و «مطالع»^۳ شعاعات درموالید پادشاهان و شاهزادگان، و «انفعال روحانی و انقیاد ربانی». و «مقام محبت و میل نقوس». و مجاهدت و طاعت و عبادت و حب و تعشق و فنا و توجه و مراقبت و حلة^۴ دائمه - الفعال طبیعی». و وصیت و تنجیم.^۵ و ایمان و اسلام و تحریرم و اهلیت^۶ و جزاینها بعنوان سر فصلهای بالای ابیاتی معین دیده میشود و گذشته از این در ذیل یا بالای ابیات خاصی از قصیده مزبور فرمولهای رمزی و معماها و حروف مقطع و ارقام گوناگونی آمده است و پس از پایان ابیات و رموز مزبور شرحی ذیل عنوان: «طرز -

- ۱ - در صفحه ۲۲۵ مؤلف یکی از اشعار این قصیده را نقل کرده و آنرا بمالک بن وهب نسبت داده است و حاجی خلیفه هم در کشف‌الظنون شعر را بمالک بن وهب منتسب کرده، ولی در این فصل قصیده را به سبتي نسبت میدهد و مطلع قصیده هم حاکی است که گوینده آن سبتي میباشد چه قصیده بدینسان آغاز میشود: يقول سبتي و يحمد ربها مصل على هاد الى الناس ارسلاء
- ۲ - متمیزه. (ن.ل). ۳ - مطاریح (ن.ل). ۴ - خلة (ن.ل). ۵ - تختم. ختم - حم-(ن.ل). ۶ - وابهلهت (ن.ل).

کار استخراج پاسخهای پرسشها از زایچه عالم بحوال و قوت خدا» دیده میشود و در آغاز این فصل مؤلف میگوید: برای هر پرسش میتوان ۳۶۰ پاسخ بدست آوردنگاه در باره ارزش حروف و ارقامی که در جدولها نوشته شده توضیحاتی داده و بتفصیل طرز کار بدست آوردن پاسخ را بیان کرده است.

وبرای آزمایش این سؤال را مطرح کرده است که: آیا علم زایچه جدید است یا قدیم؟ و بر حسب نظریه مندرج در این فصل هر مسئله‌ای ۳۶۰ جواب دارد زیرا یکی ازموادی که باید درپاسخ داخل گردد و بدان عمل شود به اصطلاح منجمان طالع است و مؤلف بعنوان طالع نخستین درجه قوس را بـ گزیده سپس بتفصیل طرز عمل این موضوع را بدین سان بیان کرده است: حروف و تر رأس القوس و نظیر آن از رأس الجوزا و سوم آن و تر رأس الدلو را تا حد مرکز قرار میدهیم و حروف سؤال را بدان میافزائیم و به شماره آن در مینگریم حد اقل آن ۸۸ و حد اکثر آن ۹۶ میباشد که مجموع دور صحیح است بنا بر این در سؤال ما ۹۳ حرف بوده است و اگر افزون بر ۹۶ حرف باشد سؤال را مختصر میکنیم بدان سان که جمیع ادوار دوازده گانه آنرا ساقط می کنیم و باقیمانده آنرا نگاه می داریم. در سؤال ما هفت دور باقی بود تا هنگامی که طالع به ۱۲ درجه نرسد ۹ را در حروف ثبت کن لیکن اگر طالع به ۱۲ درجه برسد آنوقت نه برای آن شماره‌ای ثبت میشود و نه دوری. سپس اعداد آنرا نیز باید ثبت کرد بشرط آنکه طالع در وجه سوم از بیست و چهار افزون گردد آنگاه طالع که واحد است و سلطان طالع که چهار است و دور اکبر که واحد است نیز ثبت میشود و باید طالع و دور را که در این سؤال دو می باشند جمع کرد و آنچه را از آن دو خارج می ماند باید در سلطان برج که به هشت میسد ضرب کرد و باید سلطان را به طالع افزود آنگاه پنج میشود. بنا بر این هفت اصل پدید می آید و آنچه از ضرب طالع و دور اکبر در سلطان قوس بدست آید تا هنگامی که به ۱۲ نرسد باید آنرا در ضلع هشت پائین جدول در حال صعود داخل کرد.

این عمل همچنان بتفصیل تمام ادامه می‌یابد تا حرفی بدست می‌اید و آنرا یادداشت می‌کنند سپس دو باره عمل را ادامه میدهند و درباره تمام حروفی که سؤال را تشکیل میدهند عمل می‌کنند بدین‌سان حروفی مجلزاً بدست می‌اید که میتوان آنها را با یکی از ابیات قصیده تطبیق کرد بدین ترتیب حروف را چنانکه بتوان از آنها کلمات عربی بدست آورد بهم می‌پیونددند، ولی باید در نظمی که هنگام عمل بدست آمده کوچکترین تغییر داده نشود. این کلمات حاوی جواب است و جواب یکی از ابیات همان قصیده خواهد بود این است جوابی که این خلدون درباره سؤال زایچه بدست آورده است:

تروحن روح القدس ابرز سرها
لادریس فاسترقابها مرتفعا العلا

از این شعر چنین فهمیده می‌شود که زایچه دارای ریشه‌ای بسیار قدیمی است و مخترع آن ادریس بوده است که بعضی از علمای اسلام او را با اختیخ Enoch یکی میدانند بقیه فصل نیز بعملیات دیگری اختصاص یافته است که با همین مسئله زایچه میتوان آنها را انجام داد و فصل با عبارتی پایان می‌یابد که مؤلف در آن طرز کشف روابط اسرار آمیزی را که میان حروف و عناصر چهارگانه وجود دارد بیان کرده است و مینویسد: با اینکه این فصل از آغاز قصیده سبتو پر از اصطلاحات و عبارات آمیخته به معما و مطالب بسیار پیچیده و تصورات موهوم بود، من به امکان ترجمة آن معتقد بودم و مخصوصاً بسیار علاقه داشتم عمل طولانی و بسیار مفصل را که مؤلف توسط آن بیافتن این جواب موفق گردیده است ادامه دهم و آنرا خود نیز محقق سازم و بهمین قصد به مقابله متن چاپ پاریس و نسخه‌های خطی (C و D) با چاپ بولاق آغاز کردم آنگاه دریافت که من نسخه صحیحی از این قصیده که کاترمر آنرا دیده بوده است در دست ندارم گو اینکه وی نیز بمیزان وسیعی در

چاپ خویش نسخه بدل بدست داده بود. نسخه‌های خطی کتابخانه سلطنتی و چاپ بولاق نیز نسخه بدل‌های فراوان دیگری بر آن افزود و متن همین منظومه که از روی نسخه خطی قسطنطینیه توسط مترجم ترک در دسترس قرار داده شده بود درسها جدید دیگری بمن آموخت و تعداد فراوانی نسخه بدل که بوسیله این دانشمند داده شده بود بر شماره پیشین افزود نسخه‌های خطی به شماره‌های ۱۱۶۶ و ۱۱۸۸ کتابخانه سلطنتی دارای شرحهای مختصری درباره زاییچه بود و در آنها نیز نسخه دیگری از منظومه مشاهده شد و از این راه نیز ابیات و درسها تازه‌ای آموختم وقتی باین تعداد عظیم نسخه بدل‌ها مجهز شدم کوشیدم این متن را که بر اثر بی اعتنائی و جهل نساخ قلب ماهیت کرده بود از نو تصحیح کنم اما دیدم با تمام این وسائل نمیتوانم نتیجه رضایت‌بخشی بدست آورم.

جمله‌های پیچیده‌ای که سبتو در این قصیده بکار برد بود تا بوسیله آنها معنی قصیده را مفهم سازد، بطرزی ناصحیح نوشته شده بود بطوری که تصحیح آنها غیر ممکن مینمود و با وجود نسخه بدل‌های بیشماری که در دست داشتم، بنظرم آمد که باید از دست زدن بدین ترجمه صرف نظر کنم، زیرا کوشیدم شخصاً بر طبق توضیحاتی که ابن خلدون داده بود عمل کنم و طرز کار آنرا بفهمم، اما پیش از مشغول شدن باین کار متوجه شدم که باید نسخه‌ای از زاییچه زیر نظر داشته باشم و موضوع شگفت این است که هیچیک از نسخ خطی و چاپهای موجود آنرا نداشت یک نسخه خطی کتابخانه‌الجزیره چند دایره جدول مانند داشت، ولی هیچیک با توضیحاتی که ابن‌خلدون داده بود مطابقت نمیکرد. چندی بعد ترجمه ترکی مقدمه توسط جودت-افندی بدستم افتاد و در آن صفحه‌ای بزرگ یافتم که بر هر دو روی آن دو جدول یکی مدور و دیگری مربع چاپ شده و ذیل جدول مربع نوشته شده بود (زاير جة-العالم) جدول نخستین که ازدوایر متعدد المرکز تشکیل شده بود بوسیله اشعاری قسمت‌گردیده و چهار دایره کوچکتر در درون آن بود و در داخل دایره درونی

عده بسیاری ارقام و حروف و رموزی که بعضی از آنها به الفبای رمزی موسوم به «رسم الزمام» و بقیه به الفبای موسوم به «رسم الغبار» نوشته شده بود دیده میشد جدول دیگر بصورت مرتب و بوسیله خطوط موازی بچند هزار خانه «بیش از هفت هزار» تقسیم شده بود که تقریباً نیمی از آنها حاوی ارقام حروف و رموز بود سرانجام فکر کردم وسیله‌ای را که آرزو کرده بودم یافتم دو باره متن این خلدون را بدست گرفتم و برای عملی که شرح داده بود مشغول تحقیق شدم بزودی دریافت که این جدول‌ها نیز نتایجی را که مؤلف بیان کرده است بدست نمیدهد آنگاه در باره صحت زایچه عالم شک و تردید بن دست داد و جدول مربع شکل را با توضیحات مقدمه تطبیق کردم و دیدم که بجای داشتن هفت هزار و دویست و پنج خانه بیش از هفت هزار و چهل خانه ندارد و سه ستون پنجاه خانه‌ای آن مفقود شده است این قضیه‌امید بنتیجه رسیدن کوشش مرا بنویمیدی مبدل ساخت، زیرا محققًا من آن جدولی را که این خلدون مطالب خود را از روی آن شرح داده بود در دست نداشتم گذشته از این نسخه‌های خطی و چاپی در بسیاری از اعداد و رموز باهم تطبیق نمیکرد تمام این اغلاط که بدانها اشاره کردم و پیچیدگی موضوع و ابهامی که سراسر قسمتهای متن را فرا گرفته بود و خاصه نبودن نسخه خوبی از جدول‌ها را از کاری که نتیجه رضایت بخشی در بر داشته باشد مایوس کرد و این امر بسیار قابل تأسف نیست، زیرا اصول موضوع نیز از لحاظ واقعیت یا از نظر علمی دارای اهمیتی نیست و سبتو هنگامی که این مسئله را طرح می‌کرده محققًا چیزی جز اغفال خوانندگان خود در نظر نداشته است.^۱

۱- بقیة فصل من بورکه ترجمه نشده از ص ۹۱۳ تا ص ۹۵۰ چاپ دارالكتاب اللبناني (۳۷) صفحه را فراگرفته است - واتفاقاً در چاپ (ك) فصل علوم السحر و الطلسمات که مطابق چاپ پاریس ۶۷ صفحه میباشد بکلی حذف شده است .

فصل ۷۴

در دانش کیمیا

در این دانش از ماده‌ای گفتگو می‌شود که بدان زر و سیم به روش مخصوصی بوجود می‌آید و عملی که باین نتیجه منتهی می‌گردد تشریع می‌شود چنانکه کلیه موالید را پس از شناختن ترکیبات و قوای آنها مورد تحقیق قرار میدهند تا مگر بر ماده‌ای دست یابند که برای این منتظر مستعد باشد.

کیمیا گران نه تنها در باره معادن بکنجدکاری می‌پردازند، بلکه آنها حتی مواد حیوانی مانند: استخوان و پر [ومو] و تخم و مدفوع آنها را هم با آزمایش می‌گذارند.

آنگاه اعمالی را تشریع می‌کنند که بوسیله آنها این ماده از قوه بفعل در می‌آید. حل کردن اجسام بوسیله تسعید^۱ و تقطیر^۲ برای بدست آوردن اجزای طبیعی آنها و جامد کردن ماده مذاب از راه تکلیس^۳ و نرم کردن جسم سخت بوسیله هاون و صلایه^۴ و مانند اینها. و بگمان ایشان با کلیه این عملیات جسمی طبیعی بدست می‌آید که آنرا اکسیر مینامند و این جسم را بر هر جسم معدنی فروزین ند که در آن استعداد قبول صورت زر یا سیم بیانند و استعداد آن نزدیک به فعل باشد مانند ارزیز و روی و مس پس از حرارت دادن در آتش، تبدیل به زرب می‌شود.

و هر گاه کیمیا گران بخواهند بصورت رمز و معما اصطلاحات خود را بیان کنند روح را کنایه از «اکسیر» و جسد را کنایه از «جسم» قابل (یعنی جسمی

۱ - تسعید (Sublimation) اجزای لطیف بعض ادویه را بتایید آتش منجمد ساختن چنانکه نوشادر و کافور و غیره را کنند از (غیاث). ۲ - تقطیر (distillation) قطره قطره چکاندن و از انبیق گذراندن. ۳ - بحال آهک در آوردن (Calcination) یا باصطلاح امر و روز حرارت دادن جسم جامدی در مجاورت هوا. ۴ - صلایه : سنگ پهن که بر آن داروسایند یا سنگی که بدست گیرند و آرد سایند.

که اکسیر را بر آن می‌افکنند) می‌آورند بنابراین تشریح این اصطلاحات و صورت عمل صناعی که این اجسام مستعد را بشکل زر و سیم در می‌آورد، دانش کیمیا می‌نامند. مردم از روزگارهای قدیم تا این عصر در این دانش بتألیف پرداخته‌اند و چه بسا که گفتارهای مربوط باین دانش را بکسانی نسبت داده‌اند که اهل آن نبوده‌اند و پیشوای تدوین کنندگان در این فن جابر بن حیان است و حتی این دانش را با اختصاص می‌دهندو آنرا دانش جابر مینامند. ووی در این دانش (۷۰) رساله نوشته است که همه آنها شبیه به لغز و معماست و میگویند کلید این دانش را کسی بدست نمی‌آورد مگر آنکه بجمعیع مطالب آن رساله‌ها احاطه‌یابد. و طغرائی^۱ را از حکماء متاخر مشرق نیز در این باره دیوانها و مناظراتی با اهل آن دانش است و مسلمه مجریطی از حکماء اندلس نیز در این باره کتابی بنام «رتبة الحکیم» نوشته است و آنرا قرین کتاب دیگر خویش در علم ساحری و طلسمات موسوم به «غایۃ الحکیم» قرار داده و گمان کرده است که این دو صناعت نتیجه حکمت و ثمره دانش‌ها هستند و هر که بر آنها واقف نشود، فاقد ثمره کلیه دانشها و حکمت خواهد بود و سخنان مسلمه در کتب مزبور و گفتارهای کلیه مؤلفان این دانش همچون لغزهای است که فهم آنها بر کسانیکه در اصطلاحات ایشان تمرين و ممارست نکرده باشند دشوار است و ما سبب عدول ایشان را باین رموز و لغزها یادخواهیم کرد و ابن مغیربی^۲ از پیشوایان این فن را کلماتی شعری است هر تب بر حسب حروف الفباء از بدیعتین نمونه‌های شعر لغزی است و همه آنها بصورت چیستان و معماست و کمتر ممکن است معانی آنها را درک کرد. و برخی

۱ - حسين بن علي مؤيد الدين ابو اسماعيل اصفهاني (٤٥٣ - ٥١٥) شاعر ودبیر نامور دربار سلجوقيان صاحب قصيدة اصالقالر اى صانتنى عن الخطأ - وحلية الفضل زانتنى لدى العطل، معروف به لامية المعجم که گذشته از استادی در ادب و حسن خط و انشاء وپرا در صناعت کیمیا نیز تألیفاتی است همچون : جامع الاسرار و تراکیب الانوار وحقایق الاستشهادات و ذات الفواید والردعلى ابن سينا فی ابطال- الكیمیاء و جز اینها. رجوع به لنتمامه دخدا شود. ۲ - منزبی . «ینی».

هم تأليفاتی در این باره بغزاالی (رح) نسبت میدهدن، ولی نظر آنان درست نیست چه مدارک عالی این مرد بزرگ نه آنچنان بود که بر خطای عمل و طریقه کیمیا-گران واقع نشود تا آن حد که خود هم شیوه آنان را پیش گیرد و به کیمیا گری پردازد. و چه بسا که بعضی از شیوه‌ها و گفتارهای این فن را به خالد بن یزید بن معاویه ناپسری مروان بن حکم نسبت میدهدن، ولی بطور آشکار معلوم است که خالد از نسل عرب بشمار میرفته و بروز گار با دیه نشینی نزدیک بوده است و چنین کسی که بکلی از علوم و صنایع بهره‌ای نداشتداست چگونه میتواند در دانشی که از مقاصد شگفت بحث میکند و مبتنی بر شناختن طبایع اجسام مرکب و قرکیبات و خواص آنهاست بتحقیق پردازد، بویشه که کتب متفکران این فنون از قبیل طبیعت و طب در آن روز گار هنوز متدائل نشده و کسی آنها را ترجمه نکرده است، مگر اینکه بگوئیم خالد بن یزید یگری که نامش با او شباهت داشته در زمرة اهل این فن و هنر بشمار میرفته است.

و من در اینجا از رساله‌ای بوبکر بن بشرون^۱ که آنرا در این صناعت نوشته و برای ابن‌السمح فرستاده است نقل میکنم و آنها هر دو از شاگردان مسلمه « مجریطی » بوده‌اند و اگر خواننده بشایستگی در آن بیندیشد بر حسب شیوه‌ای که مؤلف مزمور در این فن بر گزیده از گفتار وی بدان رهبری خواهد شد.

ابن بشرون پس از ذکر دیباچه رساله که خارج از مقصودی باشد می‌گوید: و مقدمات ایسن صناعت شریف را پیشینیان آورده و جمیع آنها را اهل فلسفه روایت کرده‌اند از قبیل: شناختن تکوین معادن و سرشت سنگها و گوهرهای گرانبها و طبایع سرزمین‌ها و اماکن. و شهرت آنها ما را از ذکر آن بازمی‌دارد.

۱- حاجی خلیفه درکشف الظنون از یکتن سیسلی بنام ابن‌بیرون گفتگومیکند و مجموعه‌ای بهمی نسبت میدهد، اگر این شخص همان باشد که ابن‌خلدون از وی نام برده باید گفت در پایان قرن‌جهاره هجری میزیسته و تحصیلات خود را در اندلس بپایان رسانیده است (از حاشیه دسلان).

اما من برای خواننده از این صنعت مسائلی را که مورد نیازمیباشد و نخست باید بشناختن آنها آغاز کند تشریح میکنم.

اهل فن گفته‌اند: شایسته است طالبان این دانش نخست سه خصلت را بدانند.

۱ - آیا کیمیا وجود دارد؟

۲ - چگونه حاصل میگردد؟

۳ - از چه چیز بدنست می‌آید؟

و هر گاه جوینده این دانش سه پرسش یاد کرده را بشناسد و به استواری فراگیرد آنگاه در مطلوب خویش پیروزی می‌یابد و بنها یت آن میرسد.
اما در باره جستجو کردن و استدلال از بوجود آمدن کیمیا کافی است که خواننده بداند ما برای او مقداری اکسیر فرستاده‌ایم.

و اما اینکه از چه چیزی تکوین می‌شود، مقصود اهل فن از این مسئله جستن حجری است که بوسیله آن بدن آوردن اکسیر اعظم امکان پذیر می‌شود هر چند اکسیر به قوه در هر چیزی موجود است.^۱ چه آن از چهار طبع است، نخست از آنها ترکیب می‌یابد و سرانجام هم با آنها باز میگردد لیکن در برخی از اشیاء اکسیر تنها بقوه پدید می‌آید نه بفعل، زیرا دسته‌ای از اشیاء تجزیه پذیر و دسته‌ای دیگر تجزیه ناپذیر می‌باشند و اشیائی که تجزیه پذیر ند میتوان آنها را بکار برد و مورد آزمایش قرار داد و اکسیر آنها از مرحله قوه بمراحله فعل در می‌آید، ولی دسته‌ای که تجزیه ناپذیر ند بکار نمی‌رود و مورد آزمایش قرار نمیگیرند، زیرا اکسیر در آنها تنها بقوه وجود دارد. و علت اینکه اشیاء مزبور تجزیه ناپذیر می‌باشند این است که بعضی از طبایع (مواد) آنها سخت باهم در آمیخته و قوه مواد بیشتر آنها بر

۱ - در اینجا عبارات ابن‌بیرون مخالف قیاس و دارای رموزی است از قبیل ارجاع ضمیر مؤنث به مذکور و بر عکس، و بکار بردن اصطلاحات غیر متداوی همچون استعمال کلمه «عمل» بجای اکسیر و غیره بهمین سبب دسان این شیوه را ناشی از مبهه‌گوئی کیمیاگران دانسته و در تلاش ابن‌بیرون در اثبات مسائل بدلائل نا معقول در سراسر این فعل در شکفت شده است.

قوه مواد کمتر فزونی و برتری یافته است.

پس ترا اسراست (خداترا کامیاب کند) سازگارترین احجار تجزیه پذیر را که بتوان از آنها کسیر «کیمیا» بدهست آورد، بشناسی و به جنس و قوت و خاصیت آنها پی ببری و بتدا بیر و آزمایش‌های علمی حل و عقد (ذوب و انجماد) و تنقیه (تصفیه) و تکلیس و تنشیف^۱ و تقلیب (استحاله معادن)^۲ آشنا باشی. چه هر که این اصول را که همچون پایه و ستون این صنعت است نشناسد کامیاب نمی‌شود و هیچگاه به نتیجه نیکی دست نمی‌یابد.

و سزاست که بدانی آیا ممکن است چیز دیگری را هم بیاری آن «حجر»- کیمیا» بر گزیدیا باید تنها به همان اکتفا کرد؟ و آیا آن «حجر» از آغاز یک ماده بوده یا مواد دیگری را هم در ترکیبات آن شرکت داده‌اند و در نتیجه عملیات کیمیا گران یک ماده شده است و آنگاه آنرا «حجر» نامیده‌اند. و هم سزاست که چگونگی عمل و کمیت اوزان (مقادیری که باید بکار روند) و اوقات آن را بدانی و آگاه شوی که چگونه روح در آن آمیخته است و نفس چگونه در آن داخل شده است.

و آیا پس از درآمیختن ممکن است آتش آن را تجزیه کند؟ و اگر ممکن نیست علت آن چیست؟ و سبب آن کدام است؟ چه دانستن این امر مطلوب می-- باشد، و بنابراین باید این نکته را نیک دریافت.

و باید دانست که کلیه فلاسفه نفس را ستوده و گمان کرده‌اند که نفس مدبر و حامل و مدافع جسد است وفاعل در آن است، زیرا هر گاه نفس از جسد بیرون رود، جسد می‌میرد و سرد می‌شود و قادر بر حرکت نیست و نمی‌تواند از خود دفاع

۱ - در لغت بمعنی آب چیزی را با کهنه گرفتن است، ولی دسلان آنرا به کلمه (Maceration) ترجمه کرده که خیس کردن چیزی با آب یا مایع دیگریست. ۲ - Transmutation.

کند، چه دیگر از نعمت زندگی و روشنایی بی بهره است. و اینکه از جسد و نفس نام بردم بدان سبب است که این صنعت همانند جسد انسان است که ترکیب آن وابسته به خوراک و ناشتا و شام است، ولی قوام و کمال آن بسبب نفس زنده تابنا کی است که بوسیله آن کارهای بزرگ انجام میدهد و بیاری و نیروی زنده‌ای که در آن هست اشیاء متضاد و متقابلی بوجود می‌آورد که موجود دیگری قادر بر آنها نیست.

و انسان از اینرو منفعل می‌شود^۱ که ترکیب طبایع او باهم اختلاف دارد و اگر طبایع او سازگار و موافق می‌بود و از عرضها و تضاد مصنون می‌ماند، آنگاه نفس او قادر نمی‌بود که از جسد خارج شود و موجودی باقی و جاویدان بشمار میرفت. و منزه است خدای تعالی مدبیر اشیاء و باید دانست طبایعی (موادی) که از آنها این اکسیر حادث می‌شود در آغاز کیفیت دفع کننده‌ایست که متصاعد می‌شود و نیازمند پیایانی است و دارای این خصوصیت نیست که اگر بجسمی منتقل گردد با آنچه از آن ترکیب یافته استحاله شود چنانکه در سطور پیش در باره انسان گفتیم، زیرا اجزای طبایع (مواد) این گوهر بیکدیگر نیازمند هستند و ماده واحدی را تشکیل میدهند که از لحاظ قوت و تأثیر بتنفس و از نظر ترکیب و ابزار حس به جسد شباهت دارند. در صورتیکه گوهر مزبور نخست، طبایع (مواد) مستقل و ساده‌ای بوده است. شگفتان از خواص و افعال طبایع! «بیینید» چگونه به «جنس» ضعیف نیرو و قوت اختصاص میدهد که بر تجزیه و ترکیب و تکمیل اشیاء توانا می‌شود و از اینرو من موضوع قوی و ضعیف را «برای مفهوم نفس و جسد» بکار بردم.

و همانا روی دادن تغییر و فنا در ترکیب نخستین «جسد» بسبب اختلاف است ولی در ترکیب دوم «نفس» این امر بسبب اتفاق ناپدشده است. و برخی از

۱ - در متن چنین است، و اما المن فعل الانسان، دسلان بدینسان ترجمه کرد و در حاشیه مینویسد: معنی احتمالی آن این است که: انسان میمیرد، ولی بنظر نگارنده شاید در اصل «انفصل» بوده است یعنی انسان از هم میکشد و تجزیه میشود.

پیشینیان «حکما» گفته‌اند: تجزیه و جدا کردن در این حجر «اکسیر» زندگی و بقا و ترکیب مرگ و نابودیست. و این سخن دارای معنی دقیقی است، زیرا مقصود آن حکیم از «زندگی و بقا» پیرون آمدن آن از نیستی به هستی است، چه تاهنگامی که آن «حجر» برهمان ترکیب نخستین باشد ناگزیر فانی خواهد بود، ولی هنگامی که به ترکیب دوم درآمیزد آنگاه فنا از میان می‌رود، و ترکیب دوم تنها پس از تجزیه و جدائی پدید می‌آید و با بر این تجزیه و جدائی از مختصات این «حجر» است.

و از اینرو هر گاه گوهر محلول «نفس حجر» به جسد برخورد کند بسبب صورت در آن گسترش می‌یابد، زیرا انتقال گوهر مزبور به جسد «محلول» بمنزله نفسی است که دارای صورتی نباشد و سبب آن این است که گوهر مزبور وزن ندارد و ما در آینده باین نکته اشاره خواهیم کرد. ان شاء الله تعالى.

و سراست که جوینده این دانش بداند: اختلاط لطیف با لطیف آسانتر از درآمیختن غلیظ با غلیظ است و مقصود من از این نکته همانندی و سازگاری میان روحها و جسمدهاست، زیرا اشیاء به سبب همانندی اشکالشان بیکدیگر بهم می‌پیوندند و من این نکته را از اینرو یادآوری کردم تا بدانی که «حجر اکسیر» از طبایع روحانی آسانتر و سازگارتر بدست می‌آید تاطبایع غلیظ جسمانی. و گاهی بدعقل چنین می‌آید که احجار دربرابر آتش با مقاومت‌تر و تواناتر از ارواح اند چنانکه می‌بینی زر و آهن و مس در برابر آتش از گوگرد و جیوه و دیگر ارواح مقاومت بیشتری نشان می‌دهند.

و من می‌گویم اجساد هم در آغاز ارواح بوده‌اند، ولی همینکه گرمی طبیعت ایجاد گری بدانها رسیده است آنها را با جسد لزج غلیظی تبدیل کرده است و از اینرو بسبب بسیاری غلظت و لغزنندگی اجسام مزبور آتش نمی‌تواند آنها را نابود کند ولی هر گاه حرارت شدیدی به آنها داده شود اجسام مزبور را به ارواح

تبديل ميکند چنانکه در آغاز آفريش نيز برهمن صفت بودند و هرگاه بارواح لطيف آتش برسد مي گريزند و قادر نيستند بر ادامه آتش باقى بمانند. پس سزاست که بدانى چهچيز اجسام را بدین حالت و ارواح را بدان كيفيت در آورده است؛ چه اين نكته مهمترین اصلی است که باید آنرا بشناسی. و پاسخ اين پرسش اين است که اين ارواح گريخته و محترق شده اند ازاين رو که داراي اشتعال و لطفت هستند و بدان سبب برافروخته ميشوند که رطوبت بسيار دارند، زيرا هنگام يك آتش برسد بدان درمی آويزد چون رطوبت هوائي و مشابه آتش است و آتش از آن همچنان تغذيه ميکند تا سر انجام پيان پذيرد. همچنين است اجسام که بسبب رسيدن آتش بآنها وي گريزند^۱ بعلت کمي لرجي و غلظت آنها و اينگونه اجسام از اين رو برافروخته و مشتعل نميشوند که از زمين و آب تشکيل يافته اند که در برابر آتش مقاومت دارند. پس لطيف آنها با قسمت سبر «کثيف» بسبب امتداد طبخ (نضح و رسيدن) آرامي که اشياء را باهم درمی آميزد متعدد شده است. چه هر جسمی که قابل متلاشی شدن باشد از اين رو بوسيله آتش متلاشی ميگردد که قسمت لطيف آن از قسمت سبر جدا مي شود و اجزاي آن بدون تحليل و سازگاري با يكديگر ترکيب مي یابند و بنابراین بهم پيوستگي و تداخل آنها با يكديگر بصورت مجاورت است نه در آميختگي و امتزاج. و ازاين رو تجزيه و جدایي آنها از هم آسان مي باشد مانند آب و روغن و اجسام مشابه آنها. و اين موضوع را از آن سبب شرح دادم تا بدان به ترکيب و تقابل طبائع (مواد) با يكديگر راهنمائي شوي. و هرگاه اين مبحث را بطور كامل و نيكو بدانى از خرمن اين دانش بهره خويش را بدست مي آوري.

و سزاست که بدانى اخلاقى که طبائع (مواد) اين صناعت را تشکيل ميدهند همه با يكديگر سازگاراند و ازيك گوهر جدا شده اند قاعده و آين واحد و تدبیر

۱ - از «پ» در (۱) و «ك» بجای، ابقت (فتح همزه و کسر ب) (احست) است.

و چاره جوئی واحدی آنها را گرد هم آورده است هیچ قسم بیگانه‌ای به جزء یا کل آنها راه نمی‌یابد چنانکه فیلسوفی گفته است: «اگر بامهارت بکار بردن طبایع و چگونگی ترکیب شدن آنها را بدانی و ترکیبات بیگانه‌ای داخل آنها نکنی، (آنگاه در هر تجربه‌ای که بخواهی آنرا باستواری و مهارت بکاربری توانا خواهی شد، زیرا طبیعت هم آهنگ و یکتاست و هیچ بیگانه‌ای بدان راه ندارد و ازاینرو کسی که بیگانه‌ای را در آن داخل کند^۱ حتماً از طبیعت منحرف میشود و در پرتگاه لغزش فرومی‌افتد.» و باید دانست که هر گاه در این طبیعت جسمی که بدان نزدیک است آنچنانکه شایسته است حل گردد بدانسان که در رقت و لطافت همانند آن باشد، آنگاه طبیعت در آن جسم گسترش می‌یابد و با آن بهرجا که روان گردد جریان می‌یابد، زیرا تا هنگامیکه اجسام غلیظ و خشک باشند گسترش نمی‌یابند و با هم جفت نمیشوند و حل شدن اجسام بدون ارواح صورت نمی‌پذیرد پس (خدا ترا راهنمائی کند) این گفتار را دریاب و بدان که (خدا ترا راهنمائی کند) اینگونه حل شدن در جسد حیوان^۲ حقیقتی است که مض محل نمیشود و نقصان نمی‌پذیرد^۳ و این همان خاصیتی است که طبایع را دگرگون میکند و آنها را نگه می‌دارد و برای آنها رنگها و درخشندگی‌های شگفت‌آوری آشکار میسازد.

و هر جسدی که برخلاف این حل شود، آنرا نمیتوان حل تام و کامل دانست زیرا چنین حلی مخالف حیات است و حل آن بچیزی است که با آن سازگار باشد و سوختن آتش را از آن دفع کند تا غلظت آن زایل شود و طبایع از حالاتشان بر گرددند تا به مرحله‌ای برسند که از لطافت و غلظت تغییر پذیرند که مخصوص بآنهاست پس چون جسدها بنهایت تحلیل و تلطیف برسند در این هنگام برای آنها استعداد وقوه‌ای پدید می‌آید که نگه می‌دارد و فرمی روود و دگرگون میسازد و

۱ - قسمت داخل پرانتر در چاپ پاریس و نسخه خطی «بنی جامع» نیست. ۲ - دسلان مینویسد،

کلامه حیوان در اینجا باید دارای معنی خاصی باشد که جن‌محارم اسرار دیگران بدان بینمی‌برند.

۳ - و درهم شکسته نمی‌شود - نسخه خطی «بنی جامع».

نقوذ می کند.^۱

و هر عملی که در آغاز آن چنین مصادقی دیده نشود مایه خیر و بهره ای نخواهد بود.

و باید دانست که طبایع سردashیاء را خشک میکنند و رطوبت آنها را منجمد می سازند و طبایع گرم رطوبت اشیاء را آشکار و خشکی آنها را منعقد میکنند و من بدان گرمی و سردی را بخصوص یاد کردم چه آنها فاعل (تأثیر کننده) و رطوبت و خشکی متقلع (پذیر نده اثر) میباشد.

و بر حسب انفعال هر یک از آن دو (رطوبت و یبوست) در برابر نیروی تأثیر کننده اش (گرمی و سردی) اجسام حادث و تکوین میشوند هر چند خاصیت و تأثیر گرمی در این باره از سردی بیشتر است، زیرا سردی دارای نقل دادن و تحرک اشیاء نیست لیکن گرمی علت حرکت می باشد و هر گاه علت وجود و هستی که همان گرمی است ضعیف شود هیچ چیزی به هیچ رو انجام نخواهد یافت. چنانکه هر گاه گرمی بعد افراط بر چیزی بتاخد و در محیطی باشد که هیچ سردی یافت نشود آنرا خواهد سوت و نابود خواهد کرد. و بهسباب این علت در این اعمال نیاز به بارد پیدا شده است تا بوسیله آن هر ضدی در برابر ضد خود نیرو یابد و گرمی آتش را از آن دفع کند. و فلاسفه بیش از هر چیز آتشهای سوزنده را بیمناک شمرده و دستور داده اند که طبایع و نقوص را بایسد پاک و تطهیر کرد و ناپاکی و رطوبت را از آنها بیرون ساخت و آفات و آلود گیها را از آنها زدود. نظر و رأی ایشان «فلاسفه» بر این امر استوار است چه عمل آنان نخست با آتش است و سر انجام هم بدان پایان می پذیرد. و از این رو گفته اند: «از آتشهای سوزنده بپرهیزید.» و مقصود آنان از این گفتار نقی آسیبهایی است که در آتش وجود دارد و این آسیبها دو گزند در جسد گرد می آورند که بشتات مایه نابودی آن میشود.

۱ - در اینجا اختلاف نسخه بسیار است.

و همه‌چنین هر چیزی (از ذات خود)^۱ بسبب تضاد و اختلاف طبایع آن متلاشی و فاسد میگردد. چنانکه میان دو چیز واقع میشود و هیچ وسیله‌ای بدهست نمی‌آورد که آنرا نیرو بخشد و یاری کند جزا ینکه آفت بر آن غلبه می‌یابد و مایه نابودی آن میشود و باید دانست که حکما با رهاب بازگشتن ارواح را با جسداد یاد کرده‌اند تا اجساد بسبب روح پایدارتر شوند و برگشتن آتش یعنی این آتش عنصری هنگام انس و خوگرفتن با آن تواناتر گرددند. پس نکته را بدان^۲، اینک بیحث درباره حجری میپردازیم که ممکن است از آن اکسیر بدهست آورد و گفتار ما بر حسب نظریاتی است که فلاسفه آنها را یاد کرده‌اند.

و در باره حجر مزبور باختلاف عقیده گرائیده‌اند چنانکه گروهی از آنان گمان برده‌اند. (حجر مزبور در حیوان است^۳).

و بعضی پنداشته‌اند این حجر در گیاه میباشد و برخی تصور کرده‌اند در کلن‌هاست و دسته‌ای گفته‌اند در همه موجودات است و ما نیازی نداریم که در باره این دعاوی پی‌جوئی کنیم و با صاحبان آنها بمناظره پردازیم، زیرا سخن بیش از حد بدرازا کشیده میشود - و من در ضمن مطالب پیش گفتم که اکسیر در هر چیزی بقوه یافت میشود، زیرا در هر چیزی طبایع موجود است و بنا بر این اکسیر هم در آنها وجود دارد پس میخواهیم بدانیم که اکسیر، هم بقوه و هم ب فعل در چه چیزی یافت میشود و در اینجا بگفتار حرانی توجه میکنیم که میگوید: «کلیه رنگها یکی از دو رنگ است، یا رنگ جسد است مانند ذغفران در پارچه سبید که در آن نفوذ میکند، ولی پس از چندی از بین میرود و ترکیبات آن ناپدید میشود.

رنگ دوم تبدیل و تحول گوهر از گوهر ذات خود به گوهر و رنگ دیگری است مانند آنکه درخت خاک را بنفس خود تبدیل کند و تبدیل حیوان گیاه را

۱ - در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» نیست. ۲ - پس نکته را بکار بر. نسخه خطی «ینی جامع». ۳ - جمله داخل پرانتز از چاپ «ک» و نسخه خطی «ینی جامع» است.

بنفس خود بدانسان که خاک به گیاه و گیاه به حیوان تبدیل می‌یابد و این تغییر و تبدیل جز به روح زنده و طبیعت فاعلی (مؤثر) که تولید اجسام می‌کند و اعیان ۱۱ دگر گونه می‌سازد امکان پذیر نیست.

و هر گاه امر بر این منوال باشد پس میگوئیم که اکسیر ناگزیر یا در حیوان و یا در گیاه یافت میشود و برهان این است که طبیعت دو موجود مزبور بر تغذیه کردن آفریده شده است و قوام و کمال آنها بفذاست، اما در باره گیاه باید گفت که لطافت وقوتی که در حیوان هست در آن یافت نمیشود و بهمین سبب حکما کمتر در آن بکنجکاوی پرداخته‌اند. و اما حیوان آخرین و نهایت استحالات سه گانه است، زیرا کان به گیاه تبدیل میشود و گیاه به حیوان استحاله می‌یابد در صورتیکه حیوان بچیزی لطیفتر از خود استحاله نمیشود مگر اینکه بر عکس به غلظت باز می‌گردد. و گذشته از این در جهان چیزی جز حیوان یافت نمیشود که روح زنده بدان تعلق گیرد و روح لطیف ترین اشیاء جهان است و جز بسبب مشابهتی که میان حیوان و آن روح لطیف هست روح به حیوان تعلق نگرفته است.

اما روحی که در گیاه هست اندک و دارای غلظت و سبکی است و با همه‌این روح مزبور در گیاه بسبب غلظت آن و غلظت جسد گیاه فسر و رفته و نهفته است و گیاه بسبب غلظت خود و غلظت روحش قادر بحر کت نیست. و روح متحرك بدرجات لطیفتر از روح نهفته است، زیرا روح متحرك دارای پذیرش غذا و حسر کت از سوئی بسوئی و تنفس است در صورتیکه روح نهفته جز پذیرش غذا هیچ یک از خواص دیگر را ندارد و اگر با روح زنده مقایسه شود جریان آن مانند جریان زمین نسبت به آب خواهد بود. همچنین حرکت گیاه نسبت به حیوان بر همین منوال است؛ پس اکسیر در حیوان برتر و عالی تر و آسان تر است.

و بنا بر این سزاست که خردمند پس از شناختن این نکات بازمایش چیزی

دست یازد که آسان باشد و آنچه را که بین آن میروند دشوار باشد فرو گذارد^۱. و باید دانست که حیوان در نزد حکما با قسمی تقسیم شده است که عبارتند از امهات یا طبایع و مخلوقات جدید یا موالید و این معروف است و فهم آنها دشوار نیست و بهمین سبب حکما عناصر و موالید را با قسم زنده و مرد تقسیم کرده‌اند و هر متخر کی رافاعل (مؤثر) زنده و هرساکنی رامفعول مرد شمرده‌اند و این تقسیم را در همه اشیاء و اجسام گذازنده و مواد معدنی^۲ نیز توسعه داده‌اند و از این رو هرچه را در آتش گداخته شود و پرداز و مشتعل گردد، زنده و آنچه را برخلاف این باشد مرد مینامند و از حیوان و گیاه هرچه را به طبایع چهار گانه تجزیه شود زنده، و هرچهرا بدینسان تجزیه نگردد مرد میخوانند آنگاه ایشان (کیمیا-گران) همه اقسام زنده را جستند، ولی در آنها چیزی که با این صناعت سازگار باشد نیافتند یعنی از آنچه بطور آشکار و محسوس به طبایع چهار گانه تجزیه شوند بdst نیاوردن و سرانجام آنرا جز حجری که در حیوان وجود دارد نیافتند آنگاه به جستجوی جنس آن حجر پرداختند تا آنرا شناختند و بdst آوردن و بتدبیر و چاره جوئی آن آغاز کردند و سپس مطلوبی را که می‌جستند از آن سامان گرفت و گاهی نظیر آن حجر در کانها و گیاهان سامان می‌گیرد آنگاه که مواد دارویی گرد آید و در آمیخته شود آنگاه پس از آن تجزیه گردد، اما در باره گیاهان باید گفت که برخی از آن به بعضی از این نوع تجزیه‌ها تجزیه می‌شود مانند اشنان «غاسول» و در کانها نیز جسدها و روحها و نقوسی وجود دارد که هر گاه آنها را با هم درآمیزند و در تدبیر آنها بکوشند چیزی بdst خواهد آمد که دارای تأثیر

۱ - تا اینجا گفتار حزانی بود که ابن بشرون نقل کرده است. ۲ - در چاپهای مصر بجای «والذانیه» که در چاپ یاریس آمده، والاجدادالذانیة است یعنی اجسام گذازنده و من این ترکیدرا ترجیح دادم در نسخه خطی «بنی جامع» چون نقطه تدارمیتوان کلمه را بهر دو صورت خواند.

۳ - ترجمه «عقاقیر معدنی» است چون کلمه عقاقیر ج، عقار بر قسمی از گیاهان طبی اطلاق می‌شود که از آنها دارو بdst می‌آورند و افزودن کلمه معدنی پس از آن میرساند که مقصود موادی معدنی است که در کیمیا و پزشکی مورد استفاده واقع می‌شوند.

است و ما بتدبیر همه اینها پرداخته و بتجر به دریافتهایم که حیوان آن برتر و عالی تر است و تدبیر آن آسان تر میباشد. بنابراین سزاست که بدانی حجر موجود در حیوان چیست و راه بدست آوردن آن کدام است هاثابت کردیم که حیوان برترین موالید است و همچنین هرچه از آن تر کیب شود حتماً از خود آن لطیفتر است مانند گیاه که از خود زمین لطیفتر میباشد و علت آن این است که گیاه از گوهر صاف و جسد لطیف زمین بوجود می آید و ناگزیر بدین سبب دارای لطافت و رقت میشود. همچنین این حجر حیوانی بمنزله گیاه در خاک است. و خلاصه در حیوان بجز حجر مزبور چیز دیگری وجود ندارد که بطبایع چهار گانه تجزیه شود. پس این گفتار را دریاب، زیرا چنانکه من مطلب را باز گفتم کمتر ممکن است بر کسی پوشیده بماند مگر نادانی که درجه غوطهور باشد یا کسی که از نعمت خرد بی بهره باشد. من ماهیت این حجر را برای تو یاد کردم و ترا بجنس آن واقف گردانیدم و هم اکنون وجود تدبیر آن را آشکار میکنیم تا شرط اتصافی^۱ را که بر عهده گرفتهایم تکمیل شود. – ان شاء الله سبحانه.

تدبیر^۲

بر بر کت خدای تعالی حجر ارزمندرا بر گیر و آنرا در قرع وانبیق بگذارو طبایع چهار گانه آن یعنی آب و هوای خاک و آتش را تجزیه کن و آنها عبارتند از جسد و روح و نفس و رنگ. و چون آب را از خاک و هوای را از آتش جدا کرده آنوقت هر یک را جدا گانه بردار و در ظرف مخصوص آن بگذار و فرود آمده در پایین ظرف را که عبارت از کفك است بر گیر و آنرا به آتش سوزان بشوی تا آتش سیاهی را از آن بزداید و غلظت و کفك آن زایل گردد و آنرا کاملاً و باستواری

۱ - در نسخ جایی، انصاف و در «ینی» بی نقطه است و بقياس انصاف با مقام مناسب تراست اما این و این کلمه برگزیده شد. ۲ - از «ینی» در جایهای مصر و بیروت و «پ» چنین است. (تدبیر بر بر کت خدای تعالی).

سپید کن و فضولات رطوباتی را که در آن زندانی است^۱ از آن تبخیر کن، تاهنگامی که آب سفیدی باقی بماند آبی که نه در آن تیرگی و نه چرک و نه تصاد بجای میماند سپس بطابیع نخستینی که از آن صعود کرده است در نگر و آنها را نیز از سیاهی و تصاد پاکیزه ساز و چندین بار به شستن و تصحیح آنها اقدام کن تا لطیف و رقیق و صاف شوند.

اگر این عملیات را انجام دهی خدا راه را بدرودی تو گشوده است. آنگاه ترکیبی را که مدار عمل بر آن است آغاز کن. و آن این است که ترکیب صورت نمی‌پذیرد جز به وسیله جفت کردن^۲ و سایش^۳ اما جفت کردن عبارت از درآمیختن لطیف بغلیظ و سایش عبارت از تکان دادن و سائیدن است چنانکه همه اجزا بهم درآمیزند و جسم واحدی شوند که هیچ اختلاط و نقصانی در آن نباشد و بمنزله امتزاج در آب گردد در این هنگام غلیظ برای گرفتن لطیف قوت می‌یابد و روح بر مقابله با آتش و مقاومت در برابر آن نیرومندمیشود و نفس بر فرو رفتن و جریان یافتن در اجسام تقویت می‌گردد و این خواص از این و پس از ترکیب پدیده می‌آید که جسم محلول چون با روح جفت می‌شود بتمام اجزای خود در آن می‌آمیزد و اجزا بسبب مشابهت در هم داخل می‌شوند و در نتیجه ماده واحدی می‌گردد و از این آمیختگی لازم می‌آید که برای روح هم صلاح و فساد و بقا و ثباتی که بخار امتزاج عارض جسد می‌شود، پدید آید همچنین هنگامی که نفس با روح و جسد در آمیزد و بخدمت تدبیر در آن دو داخل شود، اجزای آن به جمیع اجزای روح و جسد در می‌آمیزد و نفس و آن دو (روح و جسد) یک چیز می‌گردند که هیچ اختلافی در آن نباشد مانند جزئی از کلی که طبایع آن سالم بمانند و اجزای آن سازگار باشد.

^۱ از «پ» که بصورت (مسجنه) است نه مستجنه. ^۲- تزویج «پ» تزویج «ک». ^۳- تعفن، یعنی عمل صلایه و سحق.

و بنا براین هر گاه این نوع مر کب به جسد محلول برخورد کند و حرارت دادن با آتش را بر آن ادامه دهنده و رطوبتی که در آن هست بر روی آن آشکار شود، آن رطوبت در جسد محلول^۱ ذوب می شود. و خاصیت رطوبت اشتعال و درآویختن آتش بدان است و هر گاه آتش بخواهد بدان درآویزد در آمیختگی آب بارطوبت آنرا از اتحاد با نفس منع می کند، زیرا آتش باروغن متعدد نمی شود تا خالص باشد.

همچنین از خواص آب این است که از آتش میگریزد و از اینرو هر گاه بخواهند حرارت آتش را بر آن ادامه دهند و بخواهند پردازد (یا تبخیر شود) جسد خشکی که با آن ممتزج میباشد آنرا در درون خود زندانی میکند و مانع پریدن آن میشود و بنا براین جسد علت نگهداری آب و آب علت بقای روغن و روغن علت ثبات [ماده رنگین و ماده رنگین علت ظهور رنگ است]^۲ و رنگ علت ظهور روغن و آشکار شدن چربی در اشیاء تیره ای است که نه زور و نه حیات داردند چنین است جسد مستقیم. بدینسان اکسیر بدست می آید و این همان تصفیه^۳ ای است که در باره آن سؤال کردی و حکما آنرا «بیضه» نامیده اند.

و مقصود آنان به چزو تخم مرغ نیست. و باید دانست که حکما ترکیب مزبور را بی آنکه معنی خاصی از آن اراده کنند بدین کلمه ننامیده اند، بلکه آنرا تشبيه کرده اند و من روزی این موضوع را از مسلمه پرسیدم که جز من کسی در نزد او نبود. و گفتم: ای حکیم فاضل بمن بازگوی چرا حکما مر کب حیوان را بیضه ننامیده اند؟

آیا این کلمه را بخصوص برای مفهوم مزبور بر گزیده اند یا معنی خاص آنرا بانتخاب آن و ادار کرده است؟ گفت برای معنی غامضی آنرا بر گزیده اند.

۱- همچنان دوام می یابد. «پ» صورت متن مطابق نسخه خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت است. ۲- از نسخه خطی «ینی جامع» و «پ». ۳- در «پ» بیضه است.

گفتم ای حکیم! چه سود و چه استدلال در باره این صناعت برای آنان پدید آمده است که آنرا تشبیه کرده و بیضه نامیده‌اند. گفت: برای شباخت و نزدیکی آن به مرکب. در آن بیندیش معنی آن بر تو آشکار خواهد شد. من همچنان اندیشمند در حضور او باقی ماندم و قادر نبودم بمعنی آن برسم. و وی هنگامیکه مرا امتفکر دید دریافت که همه توجهم بدان معطوف است بازوی مرا گرفت و آهسته مرا تکان داد و گفت ای ابو بکر؛ علت آن نسبتی است که میان این مرکب حیوان و بیضه در کمیت الوان هنگام امتزاج و فراهم آمدن طبایع وجود دارد.

و چون اپن سخن را بیان کرد تیرگی از ذهن دور شد و نور در دلم بتایید و خردم بر دریافتن آن توانائی یافت آنگاه برخاستم و خدای تعالی را سپاس گفتم و بخانه خویش باز گشتم.

و در باره گفتار مسلمه شکلی هندسی اندیشیدم که صحت گفتار ویرا با بر هان اثبات میکند و اینک آنرا در این نامه برای تو می گذارم؛ مثال آن این است که هر گاه مرکب انجام یابد و کامل شود، نسبت طبیعت هوائی که در آن و در بیضه وجود دارد مانند نسبت طبیعت آتشی است که در مرکب و بیضه یافت میشود. همچنین دو طبیعت دیگر خاک و آب نیز در آن بیک نسبت است و هردو چیزی که براین صفت باهم متناسب باشند بایکدیگر مشابه خواهند بود. برای مثال سطح بیضه را با حروف (ه - ر - و - ح)^۱ تعیین میکنیم و کمترین طبایع مرکب را که طبیعت خشکی است میگیریم و معادل آن طبیعت رطوبت را بدان می افزاییم و بتدبیر آنها می پردازیم تا طبیعت خشکی طبیعت رطوبت را بخود جذب کند و قوت آنرا بپذیرد. و گوئی در این سخن ابهام و رمز است، ولی موضوع بر تو پوشیده نخواهد ماند. آنگاه بر آن دو «خشکی و رطوبت» دو برابر هر یک روح یا آب می افزاییم و در نتیجه همه آنها شش «قسمت» معادل خواهد بود. و آنگاه که آنها را تدبیر و

^۱ - هزوج - نسخه خطی «ینی جامع».

عمل می‌کنیم بر همه آنها نمونه‌ای از طبیعت هوا می‌افزائیم که عبارت از نفس است و این سه جزء است پس همه آنها بقوه^۹ برا بر خشکی می‌شوند. وزیر هریک از دو ضلع این مرکبی که طبیعت آن بر سطح مرکب محیط است دو طبیعت قرار میدهم بدینسان که دو ضلع نخستین محیط بر سطح آنرا طبیعت آب و طبیعت هوا قرار میدهیم و آن دو عبارتند از دو ضلع: اح^{۱۰} ج^{۱۱} و سطح ابعد. و همچنین دو ضلعی که بر سطح بیضه محیط‌اند و عبارت از آب و هوا می‌باشد دو ضلع هر روح^{۱۲} می‌باشند. پس می‌گوییم که سطح ابعد مشابه سطح هر روح طبیعت هوایی است که آنرا نفس مینامند. و همچنین بح^{۱۳} از سطح مرکب. و حکما هیچ‌گاه چیزی را بنام چیز دیگری نمینامند مگر آنکه مشابه آن باشد.

در باره کلماتی که شرح آنها را ازمن پرسیده بودی: زمین مقدس، از طبیع
برین و فرودین منعقد است.

مس فلزی است که سیاهی آنرا بیرون ساخته و آنرا آنچنان نرم کرده‌اند که بصورت گردی در آمده است سپس آنرا با زاج سرخ کرده‌اند^{۱۴} تا سرانجام مس شده است.

و مغناسیا^{۱۵} حجر ایشان (کیمیا گران) است که ارواح را در آن می‌یابی^{۱۶} و طبیعت برینی که ارواح در آن زندانی می‌شوند آنرا خارج می‌سازد تا در برابر آتش قرار داده شود.

و فرفره رنگ بسیار سرخی است که طبیعت آنرا ایجاد می‌کند. و ارزیز سنگی است که دارای سه قوه مختلف بارز می‌باشد، ولی قوای مزبور با یکدیگر همانند و هم‌جنس هستند نخستین آنها قوه‌ای روحانی تابناک و صاف است و آن فاعله‌می‌باشد.

۱ - ح. د. (ک و ب). ۲ - هزوح «پ». ۳ - بج (رک) و «ب». ۴ - Magnesie.

۵ - نبدل، آن با زاج تخمیر کرده‌اند. ۶ - در چاپ «پ» و چاپهای مصر (تجمد) و در نسخه خطی B متعلق به کاتر من (تجهد) نسخه خطی «ینی جامع» (تجدد) ومن صورت اخیر را برگزیدم.

دوم— قوهای نفسانی و منحرک و حساس است لیکن از قوه نخستین غلیظتر است و مر کر آن هم پائین مر کر نخستین است.

سوم— قوهای زمینی زمخت^۱ و قابض است و بعلت سنگینی آن منعکس به مر کر زمین است و آن هر دو قوه روحانی و نفسانی را نگهدارد و با آنها محیط می‌باشد و اما دیگر موضوعات باقی، مسائلی اختراعی و ساختگی برای مشتبه ساختن و منحرف کردن جاهلان است و کسی که مقدمات را بداندازد یگر مسائل بی‌نیازمی شود. اینها کلیه موضوعاتی است که از من پرسیده بودی و من پاسخ همه آنها را با شرح و تفسیر نزد تو فرستادم و امیدوارم بتوفیق خدای تعالی در این فن بملکه بالاتری نائل آئی. و السلام. پایان سخن ابن بثرون: و او از شاگردان بزرگ مسلمه مجری طی پیشوای اندیسان در دانشگاهی کیمیا و سیمیا و ساحری در قرن سوم^۲ و پس از آن روزگار بوده است. و توابی خواننده می‌بینی که کلیه الفاظ این گروه در این صناعت آمیخته به رمز و لغز است بحدیکه تقریباً نمیتوان آنها را دریافت و این خود دلیل بر آن است که کیمیا صناعتی طبیعی نیست و آنچه باید در امر کیمیا بدان معتقد شد و عبارت از حقیقتی است که واقعیت‌هم آنرا تأیید می‌کند، این است که فن مزبور از نوع آثار نفوس روحانی است و تصرف آن در عالم طبیعت یا از قبل کرامت است اگر نفوس آنان نیکخواه باشد و یا از نوع ساحری است هنگامی که نفوس شریر بدکاری داشته باشند.

اما موضوع کرامت واضح است، ولی در باره امر ساحری باید گفت که جادو گر چنانکه در جای خود بثبتوت رسیده است اجسام مادی را بقوه افسون‌گری تغییر میدهد و ناگزیر باید با همه اینها در نزد وی ماده‌ای وجود داشته باشد که تأثیر افسون‌گریش بر آن واقع شود، مانند ساختن برخی از جانوران از ماده خاک^۳ یا

۱— از «ینی» که بجای حاسه در چاپهای مصر و بیروت (جاسنه) است. ۲— مسلمه در قرن چهارم میزیسته است. ۳— در «پ» و «ینی» ازموی.

درخت و گیاه و خلاصه از غیر ماده مخصوص آن. چنانکه ساحران فرعون در باره ریسمانها و عصاها انجام دادند^۱. چنانکه از ساحران سیاه پوست و هندیان در اقصای جنوب و ساحران ترک در اقصای شمال نقل می کنند که ایشان با قوë افسونگری بنزول باران و جز آن دست می بازند. و چون کیمیاگری هم عبارت از ساختن زر از چیزی بجز ماده مخصوص آن است از اینرو باید آنرا از قبیل ساحری دانست.

و کسانی که در این باره بیحث پرداخته اند از حکماء نامدار مانند جابر و مسلمه، و دیگر کسانی که پیش از آنان گفتگو کرده و از حکماء ملت‌های گذشته بوده‌اند نیز همین مقصد را دنبال می کرده‌اند. و آنها از بیم انکار شرایع بر سحر و انواع آن، سخنان خود را بصورت لغز و معما در آورده‌اند نه اینکه ابهام گوئی آنان بر حسب عقیده آنانکه در این باره بتحقیق پرداخته‌اند نتیجه بخیل و ضفت بدین فن بوده است. و اینکه مسلمه کتاب خویش را در این باره «رتبة الحکیم» و کتاب دیگر خود را در باره سحر و طسمات «غایة الحکیم» نامیده است خود اشاره به عمومیت موضوع کتاب «الغاية» و خصوصیت موضوع دیگری است، زیرا غایت برتر از رتبه است چنانگه گویی سبب مسائل کتاب «رتبه» برخی از مسائل کتاب «غاية» است یا در موضوعات با کتاب غایه مشارکت دارد. و اینکه مؤلف در هر دو فن گفتگو کرده دلیل بر اثبات گفتار ماست؛ و ما در فصول آینده غلط بودن نظریات کسانی را که می‌پندارند مشاعر و ادراکات این امر بوسیله صناعت طبیعی است بیان خواهیم کرد و خدا دانای آگاه است.^۲

فصل ۲۵

در ابطال فلسفه و فساد کسانی که در آن ممارست می‌کنند

این فصل و فصول ما بعد آن با اهمیت است، زیرا اینگونه دانشها «فلسفه و نجوم»

۱ - یعنی آنها را به مار تبدیل کردنند . ۲ - س : ۶ (انعام) آ : ۱۸

و کیمیا» در اجتماع پدید می‌آید و در شهرهای (بزرگ) توسعه می‌یابد و زیان عظیمی به دین میرساند.

از اینرو لازم است در باره آنها آشکار گفتگو شود و اعتقاد درست و مطابق با حقیقت در خصوص آنها کشف گردد، زیرا گروهی از خردمندان نوع انسانی گمان کرده‌اند که ذوات و احوال کلیه عالم وجود خواه حسی و خواه ماورای حسی با اسباب و علل آنها بوسیله نظریات فکری و قیاسهای عقلی ادراک می‌شود و تصحیح عقاید ایمانی نیز باید از ناحیه نظر و اندیشه باشد نه از طریق شنیدن «روایت و تقلی» زیرا شنیدن، قسمتی از ادراکات عقلی است. و این گروه را فلاسفه می‌نامند که مفرد آن فیلسوف است و در زبان یونانی به معنی دوستدار حکمت می‌باشد.

آنها ببحث در این دانش پرداختند و برای تحقیق در آن آماده شدند و بر اصابت غرض از آن گرد آمدند و قانونی وضع کردند که خرد در نظر و اندیشه خود به باز شناختن حق از باطل بدان رهبری شود و آن قانون را منطق نامیدند و حاصل و نتیجه آن این است که اندیشه و نظری که افاده باز شناختن حق از باطل می‌کند همانا برای ذهن است، در معانی متنزع از موجودات شخصی بدینسان که نخست از موجودات مزبور صور تھائی تجربید می‌کند که بر جمیع افراد منطبق می‌شوند همچنانکه مهر بر همه نقش و نگارهای که بر روی گل یا موم ترسیم می‌کند منطبق می‌گردد. و این تجربید شده از محسوسات را معقولات نخستین مینامند. آنگاه اگر این معانی کلی با معانی دیگری مشترک باشند و ذهن آنها را از یکدیگر باز شناسد معانی دیگری را که با معانی نخستین شرکت دارند تجربید می‌کند. و باز اگر با معانی دیگری شرکت داشته باشند دو باره و سه باره همچنان تجربید می‌کند تا سرانجام تجربید به معانی بسیط و کلی منطبق بر جمیع معانی و افراد منتهی می‌شود. و پس از آن دیگر ذهن نمی‌تواند از آن تجربید کند و آنچه بدینسان تجربید کرده است اجناس عالی هستند و کلیه این مجرداتی را که از غیر محسوسات اند

و از لحاظ گرد آمدن برخی از آنها بایکدیگر آنها را برای بدست آوردن دانشها بکار میبرند، معقولات دوم مینامند.

و هر گاه اندیشه بدین معقولات مجرد در نگرد و از آنها تصور وجود را چنانکه هست بجاید، در این هنگام ذهن ناگزیر باید با برهان عقلی یقینی، برخی از آنها را بهم نسبت دهد و دسته‌ای را از دسته دیگر نفی کند تا تصور وجود بطور صحیح و مطابق با واقع بدست آید و چنانکه گذشت این در صورتی است که بوسیله قانون صحیحی باشد.

و دسته معلومات تصدیقی که عبارت از نسبتدادن و حکم است در نزد ایشان بر دسته معلومات تصوری از لحاظ نهائی مقدم است، و تصور از نظر بدایت و تعلیم بر تصدیق مقدم است، زیرا تصور تمام در نزد ایشان عبارت از غایت طلب ادراک است و تصدیق وسیله‌ای برای آن میباشد و آنچه در کتب منطقیان می‌شنویم که تصور مقدم و تصدیق متوقف بر آن است به معنی شعور است نه بمفهوم دانش تمام. و این شیوه و نظریه ارسسطو بزرگ و پیشوای فیلسفه‌دان است.

آنگاه فلاسفه گمان می‌کنند که سعادت در ادراک‌کلیه موجودات بیاری اینگونه بحث و نظر واينگونه برهان است خواه در عالم حس باشد یا در ماورای حس.

وحاصل مشاعر و ادراکات ایشان در باره وجود بطور کلی و آنچه بدان «ادراک» بازگردد و آن همان مبحثی است که قضایای نظریات خویش را متفرع بر آن قرار داده‌اند این است که آنها نخست بر جسم فرودین (اجسام مادی) بحکم شهود و حس آگاه شده‌اند و سپس ادراک ایشان اند کی ترقی یافته و بوجود نفس از جانب حرکت و حس در حیوانات پی برندند سپس قوای نفس را احساس کرده و بدان حاکمیت عقل خود را درک کرده و ادراک ایشان بازایستاد. آنگاه بقياس بر ذات انسانی کمداری نفس و عقل است برای جسم عالی آسمانی هم نفس و عقل

قابل شدن و بعقیده ایشان لازم است فلکهم مانند انسان دارای نفس و عقلی باشد. سپس عقل را (از لحاظ عده) به نهایت شماره آحاد رسانیدند که ده باشد، نه عقل ذواتشان از هم جداست، ولی همگی جمع هستند^۱ و یکی نخستین مفرد است که دهم^۲ «عقل یا فرشته» باشد و گمان میکنند که سعادت در ادراک وجود براین شیوه داوری است. با تهذیب نفس و متخلق شدن آن بفضایل و هر چند شرعی برای باز شناختن فضیلت از رذیلت پدید نیاید این امر «تهذیب نفس» بمقتضای خرد و اندیشه و میل آدمی به صفات و کردارهای پسندیده و اجتناب وی از رفتارهای ناپسند بر حسب فطرت بشری برای او امکان پذیر است هر گاه این ادراک برای نفس حاصل آید شادی ولذتی بدان دست میدهد و جهل بدان فضائل عبارت از بدبختی جاوید است و معنی نعیم و عذاب در آخرت بعقیده آنان همین است. و دیگر اشتباهاتی که ایشان را در این باره هست و در سخنان آنها معروف است و پیشوای این شیوه‌ها و عقایدی که مسائل آنها بدست آمده و دانش آنها تدوین گردیده و حجت‌های آنها نوشته شده است در آن روزگار چنانکه ما آگاه شده‌ایم ارسطوی مقدونی است که از مردم مقدونیه از کشور روم و از شاگردان افلاطون بوده است و او معلم اسکندر بوده و ویرا بر اطلاق معلم اول می‌نامیده‌اند و مقصودشان

۱ - بن حسب عقیده متقدمان عالم همه یک کره است مرکز مرکز زمین و افلاک دیگر همه‌مانند بودت بیازبرگرد آن میباشدند . ۲ - ده عقل در نزد حکماه‌مکی ده فرشته‌اند باینطورکه اول حق تعالی یک فرشته پیداکرد پس از آن فرشته دیگر و یک آسمان و پس از او فرشته دوم یک فرشته ویک آسمان و همچنین ده فرشته و نه آسمان پیدا شدند و فرشته دهم همه عالم را بحکم حق تعالی پیداکرد و عقل در اصطلاح حکما آن است که در شروع آنرا ملک یا فرشته نامند. (از غیاث) - حکما گویند صادر اول از باری تعالی عقل کل است و او را سه اعتبار است وجود آن در خودش. وجود آن نسبت بغير و امکان آن بناش و بنابراین از عقل کل بهر یک از سه اعتبار هزیور امری صادر میشود، چنانکه باعتبار وجودش عقل دومی و باعتبار وجودش نسبت بغير نفسی و باعتبار امکانش جسمی که فلک الافلاک باشد از آن صادر میشود . همچنین از عقل دوم، عقل سوم و نفس دوم و فلک دومی صادرگردد و همچنین تا عقل دهم که در منته نهم نسبت با فلک است یعنی فلک قمر و این عقل را عقل فعال و در زبان اهل شرع جبرئیل (ع) نامند. (کشاف اصطلاحات الفنون) و رجوع به غیاث ذیل ده عقل شود .

از این لقب معلم صناعت منطق بوده است، زیرا پیش از ارسطو کسی صناعت مزبور را تهذیب نکرده و او نخستین کسی بوده است که قوانین منطق را مرتباً کرده و به تکمیل مسائل آن پرداخته و بخوبی این دانش را بسط داده است و این قانون را بدلاً خواه خود نیکو تنظیم کرده است اگر مقاصد ایشان (فلسفه) برادر الهیات تضمین کند.^۱ آنگاه پس از وی در اسلام هم کسانی عقاید و نظریات او را فراگرفتند و رأی و روش او را گام بگام بجز در موارد قلیلی پیروی کردند، زیرا هنگامی که در روزگار عباسیان کتب آن گروه متقدمان را از زبان یونانی به زبان عربی ترجمه کردند بسیاری از مسلمانان بکنجکاوی در آنها پرداختند و مذاهب یا شیوه‌های ایشان را کسانی از منتبسان به علم که خدا آنان را گمراه کرده بود فراگرفتند و بیحث و مجادله در آنها پرداختند و در مسائلی از شعب دانش‌های مزبور اختلاف نظر پیدا کردند و نامدارترین آنان عبارت بودند از ابونصر فارابی در قرن چهارم بروزگار سیف الدوله و ابوعلی بن سینا در قرن پنجم بروزگار خاندان بویه که در اصفهان فرمانروائی میکردند و جز آنان.

و باید دانست که راهی که آنان بر گزیده و رائی که بدان معتقد شده‌اند از همه وجوه باطل است. چه اینکه کلیه موجودات را به عقل اول^۲ نسبت داده و در ترقی بمقام واجب^۳ بهمان اکتفا کرده‌اند قصوریست از پیجوانی مراتب خلق خدا که در ماورای آن «عقل اول» یافت میشود. چه دایره وجود از این پهناورتر است. و (ای-زد) آنچه را شما نمیدانید می‌آفریند^۴. و گوئی آنان در اکتفا کردن به اثبات عقل تنها و غفلت از آنچه در ماورای آن است بمتابه طبیعیان هستند که بویشه به اثبات اجسام اکتفا کرده و از نفس و عقل دوری جسته‌اند و معتقدند که در

۱ - یعنی تضمین نمیکند. ۲ - عقل اول: فرشته‌اول وجوه اول نیز آنرا گفته‌اند (از غیاث).

۳ - مقصود واجب الوجود است؛ و آن ذاتی است که وجودش از ذات خود او باشد و بهیچ چیز هرگز نیاز نداشته باشد. (از تعریفات جرجانی). ۴ - و خلق مالتعلمون س، ۱۶ (النحل) آ، ۸.

ماورای جسم از لحاظ حکمت وجود^۱ چیزی نیست، اما بر اینین را که گمان میکنند بر مدعاهای خود در باره موجودات اقامه میکنند و آنها را بر معیار منطق و قانون آن عرضه میدارند نا رساست و برای مقصود وافی نیست. و اما دلیل نارسانی قسمتی از این بر این در باره موجودات جسمانی که آنها را داشت طبیعی مینامند، این است که: مطابقت میان این نتایج ذهنی که بگمان خودشان آنها را به حدود «تعاریفات» و قیاسها استخراج میکنند، و آنچه در خارج وجود دارد مبتنی بر یقین نیست، زیرا حدود قیاسها احکامی ذهنی وکی و عمومی است در صورتیکه موجودات خارجی به موادشان مشخص هستند و شاید در مواد مزبور چیزی باشد که از مطابقت ذهنی کلی با خارجی جزئی ممانعت کند مگر در مواردی که حس گواه بر آن است و در این صورت دلیل آن همان گواهی حس است نه آن بر این. و بنابراین یقینی را که در بر این خود می یابند در کجاست؟

و چه بسا که تصرف ذهن هم در معقولات اولی^۲ مطابق جزئیات بوسیله صورت-های خیالی است نه در معقولات ثانوی^۳ که تجربید آنها در مرتبه دوم است و در این هنگام حکم یقینی است و بمتابه محسوسات میباشد، زیرا معقولات اول به مطابقت با خارج نزدیکتراند چه در آنها کمال انطباق یافت میشود در این صورت دعاوی ایشان را در این باره می پذیریم، ولی سزا است که از اندیشیدن و توجه در آنها اعراض کنیم چه اعراض از نگریستن در علم طبیعی از قبیل این است که: فرد مسلمان اموری را که برای او سودمند نیست فرو گذارد^۴، زیرا مسائل طبیعتی نه در دین و نه در معاش بکار مان آید و از این روالازم است آنها را فرو گذاریم.

۱ - حکمت خدا (ن. ل). ۲ - معقولات اولی، آنهاست که در بر ابرشاران موجودی در خارج وجود داشته باشد مانند طبیعت حیوان و انسان که میتوان آنها را بر موجود خارجی حمل کرد و گفت، زیدانسان است و اسب حیوان است (از تعاریفات جرجانی). ۳ - معقولات ثانوی، آنهاست که در بر ابرشاران چیزی در خارج نباشد مانند نوع و جنس و فصل، که نمیتوان آنها را بر موجودی خارجی حمل کرد (از تعاریفات جرجانی). ۴ - اشاره به حدیث، من حسن اسلام الماء ترکه مالایینه . در این چند سطر اخیر نسخ دارای اختلافات بسیار است .

و اما آنچه از براهین ایشان در باره موجوداتی باشد که در مأورای حس هستند یعنی روحانیات که آنها را دانش الهی و دانش ما بعد الطبیعه مینامند، ذوات آن موجودات بكلی مجھولند و دستری بآنها امکان ناپذیر است و نمیتوان برای آنها برهان آورد، زیرا تجربید معقولات از موجودات خارجی جزئی تنها هنگامی برای ما امکان دارد که بتوانیم آنها را درک کنیم در صورتیکه ما ذوات روحانی را ادراک نمیکنیم تا بتوانیم ماهیت‌های دیگری از آنها تجربید کنیم از این‌رو که میان ما و آنها پرده حس کشیده شده است پس نه ما میتوانیم برهانی برای آنها بیاوریم و نه بطورکلی در اثبات وجود آنها چیزی درک کنیم مگر آنچه را که در برای خود می‌بایم در باره: امر نفس انسانی و احوال مدارک آن و بویشه در عالم روئیا که برای هر کس امری و جدانی است^۱، ولی پی بردن به مأورای این یعنی حقیقت و صفات نفس انسانی امری غامض است که هیچ راهی به آگاهی یافتن بر آن نیست.

چنانکه محققان فلاسفه در جاییکه بر آن شده‌اند هرچه دارای ماده نباشد نمی‌توان برای آن برهان آورد، باین نکته تصریح کرده‌اند، زیرا یکی از شرایط مقدمات^۲ برهان این است که ذاتی^۳ باشند. و افلاطون که از بزرگان فلاسفه بشمار می‌رود می‌گوید: «الهیات»^۴ مارا بیقین^۵ و اصل نمیکنند، بلکه در این دانش سزاوارتر و اولی یا بعبارت دیگر ظن را در نظر می‌گیرند.

و هر گاه پس از رنجبردن و دشواری فراوان تنها ظن را بدست آوریم در این صورت برای ما همان ظنی که در آغاز داشتیم کافی است. پس این دانشها و اشتغال

۱ - وجودانی چیزی است که با حواس باطنی ادراک شود. (از تعریفات جرجانی). ۲ - مقدمه عبارت از جملاتی است که صحت دلیل متوقف بر آنهاست. (از تعریفات جرجانی). ۳ - ذاتی برای هر چیزی آن است که بدان اختصاص یابد و آنرا از مساوی آن متمایز کند و گویند ذات چیز، نفس و عین آن است و آن خالی از عرض نمیباشد و فرق میان ذات و شخص این است که ذات از شخص اعم است، زیرا ذات هم بر جسم و هم بر شخص اطلاق میشود، ولی شخص جز بر جسم اطلاق نمیگردد. (از تعریفات جرجانی). ۴ - متأفیزیک *Métafisique* ۵ - از «پ» و نسخه خطی «ینی» در «ک» اینین است.

بآنها چه سودی برای ما خواهد داشت در صورتی که توجه ما این است که در باره موجودات ماورای حس یقین بدست آوریم. این است هدف وغایت افکار انسانی در نزد فلاسفه.

و اما اینکه میگویند: سعادت در این است که وجود موجودات را چنانکه هستند (یعنی مطابق واقعیت) بیاری این براهین درک کنیم، گفتارهای ناسره و هر دود است بدین شرح که انسان سر کب از دو جزء یکی جسمانی و دیگری روحانی است که بدان درآمیخته است و هر یک از دو جزء یاد کرده دارای مدارک و مشاعری مخصوص بخود هستند، ولی ادراف کننده در وی یکی است که همان جزء روحانیست و آن که گاهی مشاعر روحانی و باز دیگر مشاعر جسمانی را درک میکند ولی با این تفاوت که مدارک روحانی را بذات خود بیواسطه ای درک میکند لیکن مدارک جسمانی بوسیله ابزارهای جسم است همچون دماغ و حواس. و بهر ادراف کننده ای بسبب ادراف چیزی که آن را در می یابد شادمانی و بهجهت دست میدهد. و این امر را باید در حالت کودک در آغاز مدارک جسمانی وی در نظر گرفت که چگونه بسبب دیدن روشنایی و شنیدن آوازها شادمان میشود و مسرت باو دست میدهد. و بنا بر این شکی نیست شادمانی و مسرت وقتی بسبب ادرا کی دست دهد که برای نفس ذاتاً و بیواسطه حاصل میگردد بدرجات شدیدتر و لذت بخش تر خواهد بود. از این رو هر گاه نفس روحانی بوسیله ادراف خاصی که در ذات نفس هست و بیواسطه ای چیزی را دریابد، شادمانی و مسرتی بدان دست میدهد که وصف ناشدنی است و این ادراف بهاندیشه و دانش بدست نمی آید، بلکه بسبب کشف حجاب حس و فراموشی کلیه مشاعر جسمانی حاصل میگردد و متصوفه بسیاری از اوقات برای دست دادن شادمانی یاد کرده به حصول این ادراف برای نفس، توجه میکند و از این رو بیاری ریاضت بکشتن قوای جسمانی و مشاعر آن حتی اندیشه ناشی از دماغ همت می گمارند تا برای نفس ادرا کی که مخصوص به ذات آن است هنگام

است که نفس در ماورای حس دارای مدرک دیگری است که بیواسطه «حوال» ادراک میکند و بسبب این ادراک شادمانی شدیدی بدان دست میدهد، ولی این امر برای ما تعیین نمی کند که شادمانی مزبور ناگزیر و حتماً عین سعادت اخروی است، بلکه آن حالت از جمله لذت‌های است که بسعادت اخروی اختصاص دارد.

و اما گفتار ایشان درباره اینکه سعادت وابسته با ادراک این موجودات است

چنانکه هست (یعنی درک واقعیت آنها) قولی باطل است بنابر آنچه در فصول پیش آن را یاد کردیم^۱ و گفته‌یم که در اصل توحید آن را اغلاظ و اوهامی است درباره اینکه وجود در نزد هر ادراک کننده‌ای منحصر در مدارک او است و ما فساد این رأی را آشکار کردیم و یاد آور شدیم که موجود وسیع تر از آن است. که بتوان بر آن احاطه یافت یا کلیه آنرا خواه روحانی یا جسمانی کاملاً درک کرد. و از جمیع مطالبی که درباره عقاید ایشان بیان داشتیم این نتیجه بست می‌آید که هر گاه قسمت روحانی از قوای جسمانی مفارق است، بنوعی ادراک نائل می‌شود که ذاتی آن است و به نوعی از مدارک مختص است و آنها عبارت از موجوداتی هستند که علم ما بر آنها احاطه یافته است و این ادراک در همه موجودات عمومیت ندارد، زیرا موجودات بیشمار و نا محدوداند و آنگاه بآن قسمت روحانی بسبب اینگونه ادراک شادمانی شدیدی دست میدهد همچنانکه کودک از مشاعر حسی خود در آغاز پرورش شاد می‌شود. پس چگونه با این وصف ما خواهیم توانست همه موجودات را درک کنیم؟ یا بسعادتی که شارع آنرا بما وعده داده است می‌توانیم نائل آئیم اگر برای آن کوشش نکنیم؟ دور است دور آنچه وعده داده می‌شود^۲ و اما گفتار ایشان در باره اینکه: «انسان در تهذیب نفس و اصلاح آن بوسیله گرائیدن بخوبی پسندیده و دوری از صفات ناپسند مستقل می‌باشد» مبنی بر این است که می‌گویند شادمانی نفس بسبب

۱ - رجوع به فصل تصوف شود. ۲ - هیهات هیهات لماتوعدون. س، ۲۳ (المؤمنون) آ، ۳۸ دسان متجه نشده جمله مزبور از آیات قرآن است.

ادراک ذاتی آن، عین سعادتی است که بدان وعده داده شده است، زیرا رذایلی که برای نفس بسبب ملکات و رنگهای جسمانی حاصل می‌شوند در برآ بر ادراک ذاتی نفس بطور کاملی عایقی بشمار می‌روند و حال اینکه ما بیان داشتیم اثر سعادت و بد بختی از مواردی ادراکات جسمانی و روحانی است. و سود این تهدیبی که به معرفت آن نائل آمده‌اند در شادمانی و مسرتی است که در نتیجه ادراک روحانی بدست می‌آید، ادراکی که بر مقیاسها و قوانینی مبنی است لیکن مواردی سعادت آن که شارع ما را بدان وعده فرموده و وابسته باعمال و اخلاقی کرده که ما را به امثال آن دستور داده است، امری است که مشاعر بشر بدان احاطه نمی‌یابد.

و پیشوای ایشان ابوعلی بن سینا بدین حقیقت متوجه شده و در کتاب مبداؤ معاد در این باره بگفتگو پرداخته است که مفهوم گفتار وی چنین است: «معاد روحانی و احوال آن از اموری است که به براهین عقلی و قیاسهای بدان میرسند، زیرا این امر بر حسب نسبت طبیعی محفوظ و طریقهً واحدی است و از این رو براهین ما در این باره بسیار است، ولی معاد جسمانی و احوال آنرا نمی‌توان با برهان درک کرد، زیرا این امر بر حسب نسبت واحدی نیست و شریعت برحق محمدی آنرا برای ما بطور مبسوط یاد کرده است پس با یاد در این باره بگفته‌های شارع نگریست و در خصوص احوال آن بشرع مراجعه کرد». پس این دانش چنانکه دیدی برای مقاصدی که فلاسفه بر آن گردآمدند وافی نیست گذشته از اینکه در آن مسائلی هم هست که با شرایع و ظواهر آن مخالف است و چنانکه ما دریافته‌ایم داشت فلسفه تنها دارای یک ثمره است که عبارت است از تشحیذ ذهن در ترتیب دلیل‌ها و حجت‌ها برای بدست آوردن ملکه نیکو و درست در براهین، زیرا تنظیم و ترکیب قیاس‌ها بشیوه استواری و اتقان هنگامی میسر نمی‌شود که بر حسب شرایط حکما در صناعت منطق^۱ باشد و آنها اینگونه قیاس‌ها را در علوم حکمت از قبیل طبیعتات و تعالیم

۱ - و بروفق گفتار آنان در علوم طبیعی (ن. ل).

(ریاضیات) و دانش‌های ما بعد آن دو بسیار بکار می‌برند و در نتیجه کسی که در این دانشها بتحقیق می‌پردازد بسبب کثرت استعمال برآهینه که واجد شرایط لازم‌هستند، در بحث و استدلال ملکه واستعداد اتقان و صواب را بدست می‌آورد و در آن مهارت می‌یابد، زیرا قیاسهای منطقی هر چند برای مقاصد فلاسفه وافی نیست، ولی چنان‌که ما در یافته‌ایم در عین حال صحیح‌ترین قوانین اندیشه و مسائل نظری بشمار می‌روند. این است ثمرة این صناعت، با آگاهی بر عقاید و آراء اهل دانش و زیان‌های آن بنا بر آنچه دانستی بنا بر این جوینده حکمت باید بکوشد که از پر تگاه‌های آن احتراز جوید و باید نخست بطور کامل و جامع علوم شرعی را بخواند و از تفسیر و فقه آگاه شود آنگاه بحکمت گراید و بهیچ رو نباید کسی که از علوم اسلامی بی‌بهره است رو به حکمت آورد؛ زیرا کمتر ممکن است چنین کسی از مهالک آن در امان بماند. و خدا توفیق دهنده انسان برآه راستی است و راهنمائی به او است. و ما هدایت نمی‌یافتیم اگر خدا ما را رهبری نمی‌فرمود.^۱

فصل ۲۹

در ابطال صناعت نجوم و سستی مدارک و فساد غایت آن

نجوم صناعتی است که بذعiem اصحاب آن کائنات را در عالم عناصر پیش از حدوث آنها می‌شناسند و می‌پندارند این آگاهی از راه معرفت ستارگان و تأثیر آنها در آفریندهای عنصری خواه مفرد و خواه مجتمع بدست می‌آید و بهمین سبب اوضاع افلاک و ستارگان هر نوع از انواع کائنات کلی و جزئی را که حادث خواهد شد نشان میدهد. و متقدمان ایشان معتقد بودند که معرفت قوای ستارگان و تأثیر آنها به تجربه حاصل می‌شود در صورتی که این امری است که اگر همه عمرها را روی هم بگذارند باز هم برای بدست آوردن آن کوتاه می‌باشد، زیرا تجربه بی‌شك

۱ - وماکنا لنهندی لولان هدانالله : س، ۷ (الاعراف) آ، ۴۱.

از راه تکرار بدفعات متعدد بدست می‌آید تا سرانجام از آن علم یا ظنی حاصل آید و برخی از ادوار ستارگان باندازه‌ای دراز است که تکرار آنها نیاز به روزگارها و قرون ممتدی دارد که نسبت به اعمار عالم کوتاه بنظر می‌آید.^۱ و چه بسا که برخی از منجمان کوته نظر بر آن شده‌اند که معرفت قوای ستارگان و تأثیرات آنها بوسیلهٔ وحی بوده است. و این رأی خطا و ضعیف است و آنها (منجمان) مارا بس است که به ابطال آن رأی پردازیم و بهترین دلایل روشن در این باره این است که بدانیم انبیا (ع) از همه کس از صنایع دورترند و ایشان هیچگاه متعرض خبر دادن از غیب نشده‌اند مگر آنکه از جانب خدا باشد. پس چگونه ممکن است ایشان مدعی استنباط غیب گوئی بوسیلهٔ صناعت بشوند و این امر را برای مردمی که پیرو ایشان هستند مشروع بدانند؛ واما بطلمیوس و متاخرانی که ازوی پیروی کرده‌اند معتقدند که دلالت ستارگان بر اینگونه امور دلالتی طبیعی از ناحیهٔ ترکیب یا مزاجی است که برای ستارگان در کائنات عنصری (مادی) حاصل می‌شود. «بطلمیوس»^۲ گوید: «زیرا فعل (خاصیت) و تأثیر نیزین (خورشید و ماه) در مواد عنصری^۳ آشکار است و هیچ کس نمیتواند آنرا انکار کند مانند فعل خورشید در تغییر فصول و مزاج آنها و رسیدن میوه‌ها و کشته‌ها و جز اینها. و فعل ماه در رطوبتها و آب و رساندن مواد فساد پذیر و میوه‌های نوع خیار^۴ و دیگر افعال آن» پس گوید: «و برای ما پس از خورشید و ماه در بارهٔ دیگر ستارگان دو طریقه وجود دارد: نخست تقلید از کسی که دربارهٔ آنها از پیشوايان صناعت موضوعی نقل کرده است، ولی این شیوه برای نفس مقنع نیست.

دوم حدس و تجربه از راه قیاس کردن هریک از آنها به نیز اعظم (خورشید) که طبیعت و اثر آنرا بطور واضح شناخته‌ایم، پس می‌نگریم که آیا این ستاره

۱ - از «ینی». ۲ - یعنی موادی که از عناصر چهارگانه ساخته می‌شوند. ۳ - قناء بجائی قناء (ن.ل.).

هنگام قرآن از لحاظ قوت و مزاج آن فزو نی می یابد تا موافقت در طبیعت یا کمبودش از آن شناخته شود و به تضادی که در آن هست پی ببریم سپس ۱ گرقوای مفرد آنرا بشناسیم، آنگاه بقوای مرکب آن هم پی خواهیم برد و این هنگام تناظر آن باشکال تثیل و تربیع و جز آنهاست و شناختن آن نیز از ناحیه طبایع بروج بقياس کردن آنها به نیز اعظم (خورشید) است و هر گاه قوای کلیه ستار گان را بشناسیم در خواهیم یافت که قوای مزبور در هوا مؤثر است چنانکه این امر آشکار است. و مزاجی که از آن برای هوا حاصل می شود برای مخلوقات پائین آن نیز حاصل میگردد و نطفه ها و تخمه ها بدان متعلق می شوند و در بدن موجودات تکوین شونده از آن و نفس متعلق ببدن حالي می گردد، نفسی که بر بدن فیض بخش است و از آن کسب [كمال] میکند و نیز آن مزاج در احوالی که تابع نفس و بدن میباشد تأثیر می بخشد زیرا کیفیات تخم و نطفه موجوداتی هستند که از آنها تولید می شوند و بوجود دمی آیند و نیز گوید: «و آن مزاج با همۀ اینها ظنی است و بهیچ رو از امور یقینی بشمار نمیرود و هم از قضاي الهی یعنی قدر نیز محسوب نمی شود، بلکه از جمله اسباب طبیعی مخلوق بشمار میرود. و قضايا سر نوشت الهی بر هر چیزی سبقت دارد. چنین است خلاصه سخن بطلمیوس واصحاب وی. و این سخنان نص نظریات اوست که آنها در کتاب چهار (اربع) و دیگر تأییفاتش یاد کرده است و اذاین سخنان سنتی اصولی که این صناعت بر آنها بنیان نهاده شده است آشکار میگردد، زیرا علم یا ظن به کائنی از علم به کلیه اسباب آن مانند فاعل و قابل و صورت و غایت بdest می آید چنانکه در موضع خود بیان شده است. در صورتی که قوای نجومی بر حسب مسائلی که بیان کرده اند تنها فاعل میباشند و قسمت عنصری قابل (پذیر نده) است گذشته اذاین قوای نجومی بجمله آن علل (چهار گانه) مؤثر نیستند، بلکه در اینجا قوای دیگری است که با آنها در جزء مادی مؤثر است مانند قوه تولیدی که مخصوص به پدر است و

۱ - در تمام نسخ حال بی تشدید است. ۲ - از «ب».

نوعی که در نقطه وجود دارد و قوای خاصی که بدانها یکایک اصناف از نوع باز- شناخته میشوند و جز اینها. بنا بر این اگر قوای نجومی بکمال حاصل آید و علم بدان روی دهد، آنوقت همان فاعل یا مؤثر واحد از جمله اسباب مؤثر در کائن بشمار خواهد رفت. سپس می بینیم که با علم بقوای نجوم و تأثیرات آنها شرط میکنند که باشد حدس و تخمين بسیاری هم باشد تادر آن هنگام بوقوع کائني ظن حاصل آید. در صورتیکه حدس و تخمين قوائی هستند که مخصوص به جوینده یا بیننده این قوای نجومی است و این قوا در اندیشه او میباشد و از علل و اسباب کائن بشمار نمیروند و از اینرو هر گاه شخص فاقد این حدس و تخمين بشود درجه ظن او بهشك تنزل خواهد کرد. و این همه در صورتی است که علم بقوای نجومی بطور استوار حاصل آید و در برابر آن آفته روی ندهد در صورتیکه این امر دشوار است، زیرا برای حصول آن بمعرفت محاسبات ستارگان در سیر و حرکت آنها نیازمند هستند تا بدان اوضاع ستارگان را بشناسند و از اینرو که دلیلی در دست نیست تا هر ستاره ای را بقوه ای اختصاص دهنده و دلیل بطلمیوس در اثبات قوای کواكب پنجگانه از روی قیاس آنها به خورشید نظریه ضعیفی است، زیرا قوه خورشید بر همه ستارگان غالب و مستولی بر آنهاست و از اینرو کمتر میتوان هنگام مقارنه چنانکه او گفته است بفزونی یا کمی قوه آن پی برد. و اینها همه مورد قدح است در شناختن^۱ کائنات واقع در عالم عناصر بدین صناعت گذشته از این تأثیر کواكب در موجودات فروتر از آنها باطل است، زیرا در باب توحید بهروش استدلالی ثابت شده است که جز خدا هیچ مؤثر و فاعلی نیست چنانکه بنظر خواننده رسیده است و علمای علم کلام در این باره بقدرتی استدلال کرده اند که نیازی به بیان آنها نیست از قبیل اینکه کیفیت نسبت دادن اسباب به مسببها مجھول است و عقل درباره قضاوتنی که در نخستین نظر نسبت به تأثیر میکند متهم میباشد از اینرو که شاید استناد آنها بصورتی

۱ - تحصیل. تعریف (ن ل) ولی در نسخه خطی «ینی جامع» تعرف است.

جز صورت متعارف باشد وقدرت الهی رابطه‌ای است میان آن دو چنانکه همه کائنات برین و فرودین را بهم ربط میدهد، بویژه که شرع همه حوادث را به قدرت خدای تعالی بازمی‌گرداند و جز قدرت او را از ایجاد حوادث دور میکند و نبوتها نیز منکر کیفیت نجوم و تأثیرات آنهاست و تبع و استقرار شریعت گواه بر این امر میباشد چنانکه میفرماید (پیامبر): «خورشید و ماه برای مرگ یا زندگی هیچکس خسوف نمیکنند». و قول (خدای تعالی در حدیث قدس) است: «برخی از بندگان نسبت بهن مؤمن و برخی کافر گردیدند آنکه بگویند بفضل و رحمت خدا باران برمانا نازل شدن سبب بهن مؤمن و سبب بستار گان کافرند، ولی کسانیکه بگویند سبب نوء^۱ فلان، باران برمانا نازل گردید، آنها نسبت بهن کافر و نسبت بستار گان مؤمن‌اند» (رجوع به) حدیث صحیح (کن). پس بطلان این صناعت از طریق شرع و سنتی دلایل آن از راه عقل آشکار گردد.. گذشته از اینکه صناعت مزبور در اجتماع بشری دارای زیانهای است چه هر گاه احکام آن برخی از اوقات بر حسب اتفاق درست در آید مایه فساد عقاید عوام میشود در صوتیکه در اینگونه موقع صحت آن تصادفی است و بهیچ دلیل و تحقیقی باز نمیگردد، لیکن کسانی که معرفتی ندارند بدان فریفته میشوند و گمان میکنند که این صحت شامل همه احکام آن میشود و عمومیت دارد، ولی گمان آنان درست نیست پس از اینگونه کسان (که معرفتی بدان ندارند) رد اشیاء به فاعلی جز آفرینش آن روی می‌دهد؛ آنگاه غالب اوقات (در نتیجه پیشگوئیهای ستاره شناسان) در دولتها انتظار (وقایع بدی از قبیل) راهزنیها پدید می‌آید و آنچه این انتظار (کسان را) بر آن و امیدارد همچون دست درازی دشمنان و مدعیان دولت که به خونریزی و انقلاب دست می‌یازند و ما نظایر اینو قایع را بسیار دیده‌ایم.

۱ - نوء، (بفتح ن) ستاره مایل بفربود یا آن طالع است و آن منزلی است قمر را از منازل بیست و هشت... و عرب باران و باد و گرماد سرما را به انواع نسبت میدهند. از (منتهی‌الارب).

پس سزاست که این صناعت بر همهٔ اهل اجتماع و شهرنشینان ممنوع و حرام شود چه زیانهای بسیاری از آن به دین و دولتها میرسد و در این باره طبیعی بودن وجود آن برای بشر بمقتضای مدارک و علومشان نکوهش نمی‌شود. آری خیر و شر هم هردو طبیعی هستند و در این جهان وجود دارند و نمی‌توان آنها را ریشه کن کرد، بلکه ما مکلف هستیم که در موجات حصول آنها دقت کنیم. از اینرو واجب است در اکتساب خیر از راه اسباب آن پکوشیم و اسباب شرها و زیانها را از خود برانیم. و این تکلیف بر کسی که مفاسد و مضار این دانش (احکام نجوم) را میداند واجب است. و باید دانست که این صنعت بفرض که ف-ی نفسه درست باشد ممکن نیست هیچیک از اهال اسلام بر علم آن وقوف یابد و ملکه آنرا بدست آورد بلکه اگر جوینده‌ای آنرا مورد بحث قرار دهد و گمان کند بر آن احاطه یافته است. شکی نیست که وی در واقع و نفس الامر در نهایت قصور و عجز می‌باشد، زیرا هنگامیکه شریعت تحقیق در آنرا حرام کرد در اهل اجتماع کسی یافت نمی‌شد که آنرا بخواند یا سزاوار تعلیم آن باشد و در نتیجه شیفتگان آن بسیار اندک و انگشت شمار بودند و ناگزیر می‌شدند برای مطالعه کتب و مسائل این صنعت به کنج خانه خود در حال استثار پناه برند و از نظر عامه دور باشند. گذشته از اینکه صناعت مزبور دارای شب و فروع بسیار می‌باشد و فهم آنها دشوار است، پس در چنین شرایطی چگونه جوینده آن از مطالعه خود سودی بدست می‌آورد در حالیکه ما می‌بینیم دانش فقه که هم به دین و هم بدنیا سود دارد و فراگرفتن آن از کتاب و سنت آسان است و جمهور مردم بخواندن و تعلیم دادن آن روی می‌آورند با همهٔ این جویندگان آن پس از تحقیق و گردآوری مسائل و ادامه دادن تحصیل و رفتن به مجالس گوناگون در آن دانش، سرانجام در طی اعصار و نسلها یکسی پس از دیگری در آن مهارت می‌یابند پس چگونه جویندگان نجوم می‌توانند دانشی را فراگیرند که شریعت آنرا کنار گذاشته و در جلو آن سد تحریم بسته شده و از عامهٔ مردم باید تحصیل

خود را مکتوم دارند و منابع و مآخذ آن دشوار است و مجبور ند پس از ممارست و تحصیل اصول و فروع آن بمیزان بسیاری حدس و تخمين که آنها را از هرسواحاطه کرده دست یازند. و پیش‌بینی کنند؛ در چنین وضعی با اینهمه مشکلات چگونه آن را بدست می‌آورند و در آن مهارت می‌یابند؟ درحالیکه مدعی آن در نزد مردم مردود است و هیچ‌گواهی ندارد که بر ادعای خود اقامه کند بسبب غراحت این فن در میان ملت (اسلام) و دانندگان آن اندکند، با در نظر گرفتن این نکات صحبت نظریه ما بر خواننده آشکار می‌شود. و خدا دانای غیب است و هیچ‌کس را بر غیب خود آگاه نمی‌کند.^۱ و در این معنی برای بعضی از یاران ما در همین عصر پیش آمده است (قصیده‌ای) بهنگام غلبه عرب بر شکریان سلطان ابوالحسن که اورا در قیروان محاصره کردند و اخبار و پیشگوئیهای نادرست و وحشت‌انگیزی از جانب دوستان و دشمنان هر دو دسته دمدم انتشار می‌یافتد و در این باره (وی) ابوالقاسم رحوی^۲ از شاعران تونس می‌گوید:

هردم از خدا آمرزش می‌جویم. خوشی و گوارائی زندگی رخت بر بسته است.
من بامداد و شام را در تونس می‌گذرانم و بامداد و شام از آن خداست. فتنه و وبا،
بیم و گرسنگی و مرگ بیار آورده است. مردم درستیزه جوئی و پیکاراند و چگونه
میتوان امید بست که ستیزه جوئی سود بخشد. هواخواهان احمدی^۳ پیش‌بینی
می‌کنند که علی بزودی چار نابودی و نیستی می‌شود. و دیگری گفت: در آینده
نzedیکی بسبب علی نسیمی از گوارائی و وسعت زندگی بسوی شما خواهد وزید -
ولی برتر از هر دو دسته خداست که آنچه بخواهد بیندگان (احمد و علی) خود
حکم می‌کند. ای رصدبانان ستارگان سیار^۴ این آسمان چه هنری کرده است؟

۱- عالم النیب فلا یظهر على غیبه احد. س، ۷۲ (لجن) آ، ۲۶ ۲- ابوالقاسم الروحی. (ن.ل).

۳- شاهزاده حفصیه که عربهای بادیه نشین هواخواه وی بودند و او را بنام احمد بن عثمان می‌خوانند و نام سلطان ابوالحسن «علی» بود. (حاشیة دسان لج ۳ ص ۲۴۸ ینقل از تاریخ برق).

۴- اشاره با یه ۱۵ و ۱۶ س، ۸۱ (التکوین) فلا اقسام بالخنس الجوار الکنس.

و عده‌هایی را که بما دادید بتأخیر انداختید و گمان می‌کنید هنوزهم توانگر و توانا هستید؟ پنجه‌شنبه بر پنجه‌شنبه گذشت و شنبه و چهارشنبه آمد. و نیمی از ماه و دهیک دوم و سوم آن سپری گردید. لیکن جز گفتار دروغ «ازشما» نمی‌بینیم آیا این نادانی «شما» یا تحقیر «بما» است. ما بخدا پناهی بریم و میدانیم که هیچ‌چیز سر نوش او را رد نمی‌کند. من بخدا خشنودم، من خدائی دارم که مرا از ماه و خورشید شما بی نیاز می‌کند این ستار گان سر گردان بجز بند گان یا کنیز کانی (دربار گاه خدا) بیش نیستند آنها زیر فرمان دیگری هستند و خود فرمانی ندارند و در مردم هیچ تأثیری نمی‌بخشد خردهایی گمراه شده است (حکما) که قدیم می‌بینند آنچه را که حال آن خرابی^۱ و نیستی است و عالم وجود را ناشی از طبیعت میدانند که آب و هوای آنرا احداث می‌کند. آنها هیچ شیرینی را در برابر تلغی ملاحظه نکرده‌اند مگر اینکه می‌گویند خاک و آب آنها را پرورش داده است. پروردگارمن خدادست. و نمیدانم جوهر فرد کدام و خلاً چیست. و نه هیولی را – (می‌شناسم) که فریادمی کند نیست مرا صورتی بر همه. و نه وجود عدم و نه ثبوت و فنا را – میدانم. من درباره کسب^۲ چیزی نمیدانم جز آنچه وسیله خرید و فروش است و همانا مذهب و دین من نبوده که مردم باهم همچون دوستان بودند چه (در آن زمان) نه فضول و نه اصولی بود و نه جدال و نه ریائی^۳ وجود داشت آنچه را در صدر «اسلام» پیروی می‌کردند و ما هم از آن پیروی کردیم. و چه خوش است این پیروی. مردم آن روزگار برشیوه‌ای بودند که آنرا از بزرگان دین فرامیگرفتند و اینهمه هذیان گوئی^۴ در آن روزگار نبود. ای اشعری این روزگار بمن خبر داده است تاستان و زمستان (مرا تجربه آموخته)، من بدی را به بدی کیفر میدهم و نیکی نیز بمثل

۱- ن.ل: جرم. حزم. ۲- کسب در تداول علمای کلام فعلی است که منجر به جلب سود یا دفع زیان شود و فعل خدا را نمی‌توان به کسب وصف کرد، زیرا فعل خدا از جلب سود و دفع زیان منزه است. (تعریفات جرجانی). ۳- «ب» و «ینی» ارتیاء. معنی تأمل و تفکر. ۴- «ب» و «ینی» هراء، پرگو.

آن پاداش دارد. واگر من مطیع «خدا» باشم کامیاب میشوم واگر نافرمانی کنم باز هم امیدوارم. من زیر فرمان پروردگاری هستم که عرش و زمین او را فرمانبری کرده‌اند. آنچه روی میدهد در نتیجه نوشته‌های شما نیست بلکه حکم و سرنوشت (خدا) آنها را تقدیر کرده است اگر با شعری درباره کسانی که خویش را به رأی او نسبت میدهند، خبر بدھند. خواهد گفت: به آنها بگوئید که من از گفته‌های شما بیزارم.

فصل ۲۷

در انکار ثمرة کیمیا «اکسیر» و محال بودن وجود آن و مفاسدی که از ممارست در آن بوجود می‌آید

باید دانست بسیاری از کسانی که عاجز از کسب معاش هستند آزمندی آنان را به ممارست در این صنایع بر می‌انگیزد و معتقد می‌شوند که این صنعت نیز یکی از شیوه‌ها و طرق معاش است و گمان می‌کنند بdst آوردن ثروت از این راه برای جوینده آن آسانتر است.

وازاينرود را در این راه ساخته‌ایا و رنج‌های بسیار مرتفع می‌شوند و تحمل دشواری‌های می‌کنند و از حکام جوروستم می‌بینند و در راه مخارجی که افزون بر میزان رسیدن آنها بمقاصد شان می‌باشد ثروت‌های هنگفتی از دست میدهند و سرانجام اگر نومیدی بر آنها چیره گردد دچار نابودی می‌شوند^۱ «ومی‌پندارند که بس نیکوکاری می‌کنند»^۲ آگاه می‌باشند و آنچه آنان را در این باره بطعم می‌اندازد این است که می‌بینند برخی از معادن بوسیله ماده مشترک آنها بیکدیگر تبدیل می‌شوند و ازاينرو می‌کوشند از راه تدبیر و صنعت سیم را به زر و مس و قلع را به سیم تبدیل کنند و می‌پندارند که این کار از

۱- عبارت در اینجا مشوش است. ۲- از آیه ۱۰۴ سوره کهف (۱۶) وهم يحسبون انه محسنون صنعاً (ترجمه از کشف الاسرار است).

مکنات عالم طبیعت است. آنها در عملیات و چاره‌جوئی این فن طرق مختلفی دارند زیرا آنان را شیوه‌های مختلفی است در اعمال و صورت آن وهم در ماده‌ای که برای انجام دادن کار موسوم به حجر مکرم در دسترس آنان است. چنانکه در ماده مزبور عقاید متنوعی وجود دارد برخی آنرا بکارت (خون) و گروهی خون و دسته‌ای مو و جمعی تخم «مرغان» میدانند و برخی علاوه بر اینها آنرا از اشیاء دیگری می‌پندارند.

و همگی تدبیر در نزد ایشان پس از تعیین ماده این است که آنرا بر روی سنگ صلایه می‌سایند و بر روی آن سنگ سخت صیقلی در اثنای سائیدن ماده را آب می‌دهند و آنگاه مقداری داروها و ادویه‌ای که مناسب مقصود آنهاست و در انقلاب و تبدیل آن بمعدن مطلوب مؤثر می‌باشد بر آن می‌افزایند، آنگاه پس از آب دادن یا شستن آنرا در آفتاب خشک می‌کنند یا بوسیله آتش می‌زنند یا برای استخراج آب یا خاک آن به تصحیح یا تکلیس آن می‌پندارند و آنگاه که در چاره‌جوئی آن همه‌این عملیات بطور رضامندی انجام می‌یابد و تدبیر آن بر حسب مقتضیات اصول آن صنعت پایان می‌پذیرد از کلیه این تدبیر خاک یا مایعی بدست می‌آید که آنرا «اکسیر» مینامند و گمان می‌کنند هر گاه آنرا روی سیم داغ شده در آتش بریزند بهزرتبدیل می‌شود یا اگر آنرا روی مس داغ شده در آتش بریزند بر حسب قصد ایشان بسیم مبدل می‌گردد. و محققان ایشان می‌پندارند این اکسیر ماده‌ای مرکب از عناصر چهار گانه است که در نتیجه‌این چاره‌جوئی خاص و عملیات ایشان در آن مزاج و ترکیبی دارای قوای طبیعی حاصل آمده است، و آنچه در آن حاصل گردیده بهر ماده دیگر داخل شود شکل خاص خود را بدان می‌بخشد و آنرا بصورت و ترکیب خود مبدل می‌سازد و کیفیات و قوائی که در آن حاصل آمده است در آن ثابت و پایدار می‌ماند مانند خمیر— مایه برای نان که خمیر را بذات خود مبدل می‌سازد و در آن خاصیت نرمی و سستی ایجاد می‌کند تا هضم آن در معده آسان شود و بسرعت بفذنا تبدیل یابد. اکسیر زد

و سیم نیز چنین است که به مرعدنی داخل گردد آنرا بیکی از دوفلز منبور (زروسیم) تغییر میدهد و بصورت زروسیم مبدل می‌سازد. چنین است خلاصه پندارایشان. و چنانکه می‌بینیم این گروه از اینرو در این کار بمعارضت دائمی می‌پردازند که روزی و معاش خود را از آن بجایند احکام و قواعد آنرا از کتب پیشوایان گذشته این صناعت نقل می‌کنند و در میان خود معمول میدارند و در فهم معماها و لغزهای آنها به بحث و اندیشه می‌پردازند و بکشف اسرار آنها همت می‌گمارند زیرا بیشتر تأییفات آنها شبیه چیستان و معماست مانند تأییفات جابر بن حیان در رسائل هفتاد گانه‌اش و نوشته‌های مسلمه مجریطی در کتاب رتبه‌الحکیم و آثار طغرائی و قصاید مغیری که در منتهای استحکام سروده شده است. و امثال اینها - و پس از همه اینها هیچ سودی از صناعت مزبور عاید آنان نمی‌شود چنانکه روزی من با شیخمان ابوالبرکات بلقیقی سرور مشایخ اندلس در این باره گفتگو کرد و یکی از تأییفات کیمیا را به او داد او مدتی آنرا مورد تفحص و کنجکاوی قرارداد و سپس آن را بمن‌مسترد داشت و گفت: من ضمانت می‌کنم که «خواننده این کتاب» جز با نومیدی بخانه خود باز نگردد. سپس باید دانست که گروهی از این کیمیا گران تنها به زراندودی و حیله‌گری اکتفا می‌کنند بدینسان که یا آشکارا به زراندود کردن فلزات می‌پردازند مانند اینکه فلز سیم را به زر یا مس را به سیم می‌اندازند و یا سیم و زر را بنسبت یک یا دو یا سه قسمت با فلز دیگری در می‌آمیزند و یا بنهان کاری می‌پردازند و بطور صناعی از میان فلزات اشیائی شبیه زر و سیم می‌سازند مانند سفید کردن مس و نرم ساختن آن به وسیله حیوه تتعید شده. آنوقت به جسمی فلزی شبیه به سیم مبدل می‌شود و جز صرافان ماهر نمی‌توانند آنرا بازشناسند و این نیرنگ سازان از سیمهای تقلیلی خود سکه‌های می‌سازند و آنها را در میان مردم رواج میدهند و با نیرنگ سازی و اشتباه کاری بر مردم مهر سلطان را هم بر روی سکه میزند این گروه از لحاظ پیشه‌فروماهه‌ترین مردم‌اندو بدفر جامترین کسان نیز بشمار می‌روند، زیرا آنها به نیرنگ بازی اموال مردم را میرایند چه این

حیله گران بجای سیم، مس و بجای زر، سیم میپردازند تا از آن بهره برداری کنند. پس چنین کسی دzd یا بدتر از دzd است. ویشتر این گروه در سرزمین مایعیت غرب از طلاب بر براند که دور از سرزمین های پر جمعیت در مرزها و نزدیک مساکن مردمان ابله بسر میبرند و به مساجد با دیه پناه میبرند و تو انگران^۱ آنان را فریب میدهند و چنین وانمود می کنند که به صفت کیمیا گری آشنا هستند و میتوانند از فلزات زر و سیم بسازند و چون نقوص مردم در دوست داشتن این دوفلز گرانها حریص میباشد و در راه بدست آوردن آنها مبالغ بسیاری خرج می کنند از این و کیمیا گران هنوز بور واسیله معاش خود را از آنان بدست می آورند. سپس در نزد ایشان با ترس و لرز به طلبیدن کیمیا شروع می کنند تا هنگامیکه ناتوانی آنان آشکار می شود و کار به رسوائی می کشد آنوقت به جایگاه دیگری میگریزند، و حالت تازه ای بخود میگیرند و باز مطامع کسانی از اهل دنیا را برمی انگیزند و آنان را به نیر نگی که وسیله فریقتن اینگونه کسان قرار میدهند متمایل میسازند. ما با این صفت سخنی نداریم چه آنها در نهایت جهل و پستی میباشد و دzd را پیش خود ساخته اند و تنها راهی که برای زیشه کن ساختن ماده فساد آنان وجود دارد این است که حکام نسبت بآنها سختگیری کنند و در هر جا آنان را بایا بند دستگیر سازند و هنگامی که با اینگونه اعمال می پردازند دست آنها را همچون دست در زدن قطع کنند، زیرا عملیات این گروه مایه تباہی سکه ایست که مورد نیاز عمومی است و در حقیقت ثروت کلیه مردم بشمار می رود. و سلطان مکلف باصلاح و مراقبت در وضع آن میباشد و باید نسبت بکسانیکه مایه فساد آن می شوند منتهای سختگیری را بکار برد.

اما روی سخن ما با کسانی است که این صناعت را پیش میسازند و به نیر نگ سازی و حیله گری تن نمیدهند، بلکه از آن سر باز میزند و خود را از تباہ کردن

۱- در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» اغفیا و در چاپ «پ» اغفیا «کودنان» است و من صورت نخست را برگزیدم.

سکه و پسول رایج مسلمانان منزه میدارند، بلکه در جستجوی آنند تا بدینگونه عملیات و ازراه بدست آوردن اکسیری که عاید آنان میشود سیم را به زر و مس و قلع را به سیم تبدیل کنند، ما با این گروه و درباره وسائل آنان بحث و گفتگو داریم با اینکه میدانیم هیچکس از مردم اینچهان بدین مقصود نرسیده یا مطلوب خویش را از آن بدست نیاورده است، بلکه عمر خویش را در تدبیر و ساییدن و صلاحیه کردن و تصحیح و تکلیس و بر گزیندن خطرات برای گردآوری داروها و جستجوی از آنها بباد می‌دهند و در این باره حکایاتی از دیگر کسانی که به مقصود نائل آمده یا مطلوب را بدست آورده‌اند نقل می‌کنند و بشنیدن اینگونه حکایات و گفتگوی درباره آنها قانع می‌شوند و در باور کردن آنها هیچ شک و تردید بخود راه نمیدهند و همچون کسانی هستند که شیفته و دلداده اخبار و سوسمانی‌گذار آنچه بعده دارند می‌باشند. و هر گاه از ایشان سؤال شود که آیا یا بچشم خود دیده‌اید؟ پاسخ منفی میدهند و می‌گویند ما شنیده‌ایم ولی ندیده‌ایم. وضع این گروه در هر عصر و نسلی چنین بوده است و باید دانست که پیشه کردن این صنعت در جهان تازه نیست و از روزگارهای قدیم وجود داشته است و دانشمندان از متقدمان گرفته تا متأخران در این باره سخن گفته‌اند. و اینک ما عقاید ایشان را در این باره نقل می‌کنیم و آنگاه بدبانی آن تحقیقاتی را که برای ما درباره واقعیت و ماهیت امر آشکار می‌شود یاد آور می‌شویم و خدا توفیق دهنده آدمی بدراء صواب است.

پس می‌گوییم که مبنای اساس سخن در این صناعت در نزد حکما در باره کیفیت معادن هفتگانه یا «هفت جوش»^۱ یعنی: زر و سیم و سرب و قلع «ارزیز» و مس و آهن و روی است که آیا اینها از لحاظ فصل^۲ با هم مختلف‌اند و هر یک از آنها نوع مستقلی است که بذات خود قائم است یا اینکه اختلاف فلزات مزبور در خواصی

۱ - در فارسی فلزات مزبور را هفت جوش می‌گویند رجوع به غایاث اللغات شود.
۲ - مقصود: فصل در برابر جنس است که در تعریفات منطقی متدائل است.

از کیفیات آنهاست و کلیه آنها صفت‌هایی از یک نوع میباشد^۱ و اختلاف آنها در کیفیاتی از قبیل رطوبت و بیوست و نرمی و سختی و در رنگ مانند زردی و سفیدی و سیاهی است. و کلیه آنها اصنافی برای این نوع واحداند، ولی نظر ابن‌سینا که حکماء مشرق هم از او پیروی کرده‌اند این است که فلزات مزبور از لحاظ فصل با هم مختلف‌اند و انواع متباینی میباشد و هر یک از آنها مستقل و قائم بخود میباشد و بحقیقت خود تحقق می‌یابد و آنرا فصل و جنس خاصی است مانند دیگر انواع. وابونصر فارابی بر حسب عقیده خود باینکه فلزات مزبور از لحاظ نوع متفق‌اند با مکان انقلاب و تبدیل برخی از آنها بیکدیگر قائل شده است، زیرا در این هنگام تبدیل عرضها بیکدیگر و چاره جوئی و تدبیر آنها از طریق صنعت امکان پذیر خواهد بود. و از این‌رو صناعت کیمیا در نزد او ممکن و داری مأخذ آسانی است، ولی ابوعلی بن‌سینا بنابر اعتقاد باختلاف نوع آنها منکر این صنعت است و وجود کیمیا را محال و غیر ممکن میداند و نظر او مبنی بر این است که بوسیله صناعت نمیتوان به فصل راه یافته، بلکه فصل هر نوعی را آفریننده و تقدیر-کننده اشیاء می‌آفریند که خدای عزوجل است و حقایق فصلها بطور کلی و اساساً مجھول‌اند و بتصور در نمی‌آیند پس چگونه میتوان آنها را بغلط نسبت ساخت، ولی طغرائی که از بزرگان این صناعت است این گفتار ابن‌سینا را بغلط نسبت داده و آنرا بدنیان ردد کرده است که تدبیر و چاره جوئی برای آفریدن وابداع فصل نیست، بلکه این امر مخصوصاً برای آماده ساختن ماده جهت قبول آن است و فصل پس از آماده ساختن از جانب آفریننده و خدای آن پدید می‌آید چنان‌که پس از صیقلی کردن و آب دادن نور و درخشندگی ایجاد می‌شود و ما را نیازی در این باره به تصور و معرفت آن نیست. «طغرائی» گوید: و هر گاه ما بر آفریدن بعضی

۱- در اینجا در چاپهای مصر و نسخه خطی «ینی‌جامع» این عبارات افزوده شده است که در تعریفات ابونصر فارابی بر این عقیده است که فلزات مزبور نوع واحدی هستند و حکماء اندلس نیز از وی پیروی کرده‌اند.

از حیوانات با جهل به فصلهای آنها آگاه باشیم مانند کژدم از خاک و کاه^۱ و مارهای تکوین یافته از مو و همچون سخنانی که صاحبان فلاحت در باره تکوین زنبور انگیین یاد میکنند و میگویند هر گاه این زنبور نایاب شود میتوان آنرا از لاشه^۲ گوسالهای تکوین کرد. وایجاد نی از شاخهای حیوانات سم دار «بطریق کاشن» و تبدیل آن به نی شکر بوسیله پر کردن شاخها از عسل هنگام کاشن آنها، در این صورت چه مانع وجود دارد که بر نظر اینها در زرو سیم [در معادن]^۳ آگاه شویم. [و اینها همه از راه صناعت انجام می یابد والبته موضوع آنها ماده است، لیکن تدبیر و چاره جوئی، آن را تنها به قبول این فصلها آماده میسازد نه خلق فصول. «طغرائی» گوید: بنابراین ما هم نظیر اینگونه عملیات را در]^۴ زرو سیم میجوئیم و ماده ای بدست می آوریم که آنرا مورد عمل و چاره جوئی قرار دهیم البته بشرط آنکه در آن نخستین استعداد قبول صورت زرو سیم وجود داشته باشد. آنگاه در چاره جوئی آن می کوشیم تا در آن استعداد قبول آن فصل را بكمال رسانیم. (پایان سخن طغرائی بمعنی).

و گفتاری را که طغرائی در رد بر ابن سینا یاد کرده صحیح است، لیکن ما بر رد صاحبان این صناعت (کیمیا گری) مأخذ دیگری داریم که بسبب آن عدم امکان وجود کیمیا و بطلان پندارهای همه ایشان خواه طغرائی و خواه ابن سینا آشکار میشود. بدینسان که خلاصه چاره جوئی آنها این است که پس از آگاهی بر ماده آماده به نخستین استعداد آنرا موضوع قرار میدهند و در تدبیر چاره جوئی آن شیوه طبیعت را در برابر جسم معدنی پیش می گیرند تا آنرا به زر یا سیم تبدیل کنند و قوای فاعله و منفعله را دوچندان می سازند تا در زمانی کوتاهتر انجام پذیرد زیرا در جای خود آشکار شده است که دوچندان کردن قوّه فاعلّه از زمان فعل

۱ - در چاپهای بیروت، نتن بجای ، تبن است. ۲ - کلمه متن نوعی کشک یا پنیر از شیر

ترشیده هم هست، ولی دسان معنی نخست را آورده بخصوص که در چاپ «ک»، من عجاجیل البقر است.

۳ - از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «ب».