

شرح خطبه
حكمة الإشراف

شیخ شهاب الدین سهروردی

درس های استاد حشمت پور
پیاده شده دروس بدون ویراستاری تحقیقی
منوچهر محمدی

[الخطبة]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ تَبَرُّكََا وَتَيْمَّنًا بِهِ ۱ جَلَّ ذَكَرَكَ اللَّهُمَّ ۲، هُوَ
 مِنَ الْجَلَالَةِ ۳، وَ هِيَ كِبِيرُ الْقَدْرِ وَ فَخَامَةُ الْأَمْرِ. [فخامت به معنای بزرگی،
 بلندی و ارتفاع است. امر هم معانی مختلف دارد، در اینجا به معنای شأن
 است، یعنی شأن بزرگی دارد.] وَ الْمَعْنَى ۴: كِبِيرُ ذَكَرَكَ، اللَّهُمَّ، بِمَا تُذَكِّرُ [چرا
 ذکر تو - حالا چه ذکر زبانی و چه ذکر یادی - بزرگ است؟ بِمَا تُذَكِّرُ...
 «باء» بَاءٌ سَبَبِيَّةٌ است، مِنَ الْأَسْمَاءِ وَ الصِّفَاتِ بَيَانُ «مَا» هَسْتَنْدُ بِنَابِرِ اَيْنِ
 بِجَايِ «مَا» نِهَادَه مِي شُونَد، يَعْنِي بِه سَبَبِ اَسْمَاءِ وَ صِفَاتِي كِه تُو بِه وَسِيلَه
 آَنهَا يَادِ آوَرِي مِي شُوِي؛ چُون آَنهَا بَزْرَگِ اَنْدِ وَ آَنهَا وَسِيلَه ذَكَرَ تُو هَسْتَنْدِ،
 پَس ذَكَرَ تُو هَم بَزْرَگِ اَسْتِ.] بِه مِنَ الْأَسْمَاءِ وَ الصِّفَاتِ الْوَارِدَتَيْنِ فِي كَلَامِ
 النُّبُوَاتِ. [اسماء و صفاتی که در کلام وحی و در سخنان ناشی از وحی
 وجود دارد. در سخنان صادر از مقام پیغمبری وجود دارد، نه در ذهن
 خودمان و ساخته‌های کتب فلسفی و کلامی. چون ما باید خدا را به اسمایی
 بخوانیم که خودشان اجازه دادند که به آن اسماء بخوانیم نه اینکه خودمان
 اسم اختراع کنیم مثلاً بگوئیم یا صِبَاغُ در حالیکه خدا بهترین رنگرز است،
 بهترین رنگها را بر موجودات ایجاد می‌کند، در عین حال ما حق نداریم به
 خدا بگوئیم یا صِبَاغُ، چون این نرسیده است. یا ما می‌دانیم که خدا از علم

۱. به بسم الله.

۲. اللَّهُمَّ جَانَشِينِ يَا اللَّهُ اَسْتِ، جَلَّ ذَكَرَكَ يَا اللَّهُ.

۳. يَعْنِي جَلَّ مُشْتَقٌّ اَسْتِ مِنَ الْجَلَالَةِ.

۴. يَعْنِي مَعْنَايَ مَتْنِ كَبِيرَ ذَكَرَكَ اللَّهُمَّ اَسْتِ.

خودش، از بزرگی خودش، از فعل خودش لذت می برد همانطوری که هر موجودی اینچنین است، اما ما نمی توانیم به خدا بگوئیم یا مُلِدَّ، زیرا اسماء اجازه می خواهد، پس اسماء باید وارد باشد فی کلام النبوات، از طریق وحی به ما برسند تا ما اجازه پیدا کنیم که از این اسماء استفاده کنیم و خدا را به توسط این اسماء یاد کنیم.]

شرح: جل ذکرک مقول قال است، مصنف بعد از اینکه بسم الله الرحمن الرحيم را تبرکاً و تیمناً ذکر کرد، بعد از اینکه متبرک شد و متیمن شد به بسم الله گفت «جل ذکرک اللهم».

انسان اسماء و صفات الله را یا به زبان می آورد یا اینکه اسماء و صفات را در ذهنش خطور می دهد، هر دو را ما ذکر می گوئیم، اگر چه اولی که ذکر به زبان است نباید خالی از دومی که ذکر به خاطر است باشد، ولی در عین حال دو تا حساب می شود یکی ذکر به زبان و یکی ذکر به خاطر. و هر دو هم چه ذکر به زبان باشد و چه ذکر به خاطر باشد مربوط می شود به اسماء و صفات الهی.

ما ذات را نمی توانیم در ذهنمان بیاوریم و یادش کنیم و نه می توانیم بر زبان جاری کنیم، آنچه که ما در ذهنمان خطور می دهیم یا بر زبان مان جاری می کنیم اسماء و صفات است و این اسماء و صفات دارای عظمت اند. بنابراین این چون وسیله ذکر ما هم آنها هستند جل ذکرک، ذکر خدا جلیل و بزرگ می شود، چون از طریق اسماء و صفات انجام می گیرد که اسماء و صفات هم جلیل و بزرگ اند.

و عظم قدسک، آی: طهارتک، و هی تنزهه عن المواد الجسمانیة و الهیولی الجرمانیة، [مواد جسمانیه و هیولای جرمانیه تقریباً می شود گفت که تفاوتی ندارند و دو تعبیر است که گاهی در این مقدمات گفته می شود برای زینت دادن به عبارت و تفنن در عبارت است؛ نه اینکه هر کدام مطلبی را افاده کند. و می شود هم بینشان فرق گذاشت چنانچه در هیئت گفتند که در لغت جسم و جرم هر دو به یک معناست اما در اصطلاح هیوی جسم به اجسام عنصری گفته می شود و جرم به اجسام فلکی گفته می شود، در اصطلاح اینطور قرار گذاشته شده که جسم به عنصریات گفته بشود و جرم به فلکیات، آنوقت ماده و هیولی در هر دو مشترک است. پس تنزه دارد از مواد جسمانیه یعنی ارتباطی با این عنصریات ندارد، خوب کانه کسی توهم می کند که شاید ارتباط با فلکیات داشته باشد بعد می فرمایند و الهیولی الجرمانیه، با هیولای جرمانیه هم ارتباط ندارد، پس با هیچ ماده ای ارتباط ندارد چه ماده اش جسم عنصری باشد و چه جرم فلکی باشد.] **إذ لیس منطبعا فیها** [چرا متنزه است؟ چون در مقابل تنزه دو حالت است، یکی حلول در جسم و یکی تعلق به جسم و خدا سبحان هیچکدام را ندارد.] **و لا متعلقا بها نوع تعلق.** [نوع تعلق اشاره دارد به آن نوع تعلق نفس، چون نفس به بدن تعلق دارد اما تعلقش تعلق تدبیری است؛ نه تعلقهای دیگر.] **و المجردات العقلیة** [آن عقول عالیه حالا چه طولیاتشان و چه عرضیاتشان، چون اشراق معتقد است به عقول طولیه و عقول عرضیه؛ برخلاف مشاء که فقط عقول طولیه را قبول دارد و این عقول را منحصر می کنند در ده تا،

۱. ضمیر در فیها و بها به مواد الجسمانیة و الهیولی الجرمانیة بر می گردد.

اشراق اولاً عقول طولیه را بی نهایت می داند و به ده تا منحصرش نمی کند، ثانیاً به عقول عرضیه در کنار عقول طولیه قائل است و معتقد است که اصلاً عقول در عالم بی نهایت اند چه طولیاتشان و چه عرضیاتشان، و روایات هم قول اشراق را تأیید می کند. [و **إِنْ كَانَتْ كَذَلِكَ**، ولو اینها هم اینچنین اند یعنی نه منطبق در ماده اند و نه متعلق به ماده اند لکن طهارتشان خالی از یک نوع خلطی نیست.] **لَكِنْ طَهَارَتُهُمْ لَا تَصْفُو عَنْ شُوبٍ، وَ لَوْ لَمْ يَكُنْ إِلَّا الْإِمْكَانَ الَّذِي هُوَ مَصْدَرُ الْاِحْتِيَاجِ وَ مَنَبِعُ الْفَقْرِ.** [به قسم چهارم از موجودات اشاره می کنند که آیا شما که طهارت خدا را عظیم شمردید آیا طهارت عقول به آن عظمت نیست؟ می فرمایند نه، عقول اگر چه این تنزه را دارند یعنی تنزه دارند از حلول در اجسام و تعلق به اجسام ولی تنزه از امکان ندارند و امکان هم کم آلودگی نیست، تمام احتیاجها و تمام فقرها از همین امکان بر می خیزد، پس نمی شود عقول را با خدا مقایسه کرد چون خدا از این منبع الفقر و الاحتیاج که امکان مبراست در حالی که عقول مبرا نیستند.]

شرح: برای توضیح این مطلب لازم است بیان شود که ما پنج نوع موجود داریم:

۱. موجودی که جسم است.
۲. موجودی که حلول در جسم و ماده کرده است، جسمانی است مثل صور جسمیه و صور نوعیه.
۳. موجودی که حلول در جسم و ماده نکرده، بلکه تعلق به جسم و ماده دارد، مثل نفوس انسانیه که در جسم حلول نکردند ولی با جسم ارتباط دارند.

۴. موجودی که نه جسم است و نه در جسم حلول کرده و نه تعلق به جسم دارد ولی دارای نقص امکان است مثل عقول که اینها نه جسم اند و نه در جسم حلول کردند و نه با جسم ارتباط دارند، ولی فقط اشکالشان این است که نقص امکان را دارند.

۵. موجودی که از همه مواردی که در چهار قسم فوق گفته شد مطهر است، نه جسم است، نه در جسم حلول کرده و نه با جسم ارتباط دارد و نه نقص و شوب امکان را دارد و این واجب تعالی است.

این پنج قسم موجود در عالم هستند، موجود اول جسم است خودش آلودگی است، نه اینکه آلوده است؛ خودش آلودگی است و جسمانی در مرتبه دوم از آلودگی است چون در آلوده فرو رفته است. نفس هم که متعلق است باز هم یک نوع آلودگی دارد که ارتباط دارد، امکان هم یک نوع نقص است. تنها موجودی که از همه این آلودگی‌ها پاک است خداست. پس طهارت به معنای واقعی بر خدا اطلاق می‌شود بقیه موجودات اگر از لحاظی طهارت دارند بلحاظ دیگر نقص و آلودگی دارند. این است که می‌گوید و عظم قدسک یعنی طهارت تو بزرگ است چون تو از همه چیز مطهری، هیچ آلودگی برای تو نیست (البته منظور از طهارت طهارت معنوی است).

و عزّ جارک، من العزّة والقوّة و الامتناع. آی: قوی جاره و امتنع من الدّلّ و نحوه، اللّازمین للمادّیات، لبعده و قربه من الله، [اگر ضمیر بعده و قربه را به دو چیز برگردانیم متعلّق هر می‌شود من الله، و اگر ضمیر بعده و قربه را به یک چیز برگردانیم متعلّق بعده را محذوف می‌گیریم، من الله را متعلّق به قربه می‌گیریم (و همین دومی بهتر است). اگر ضمیرها را مختلف

برگردانیم بُعد یعنی بُعد موجود مادی و قربه یعنی قرب این موجود عقلی در این صورت متعلق هر دو من الله است. لُبُعد المادیات من الله و لقرب العقلیات من الله. چون مادیات از خدا دورند و عقول به خدا نزدیک ترند. آنها یعنی مادیات دارای ذُلّ اند و نحو ذُلّ که لازمین للمادیات است، اما عقول از ذُلّ و نحو ذُلّ خالی هستند لقربه من الله چون نزدیک خدا هستند. (این یک صورت که خیلی خوب نیست ولی غلط نیست). اما به قرینه بعدی باید صورت دوم را اختیار کنیم. صورت دوم این است که هر دو ضمیر را برگردانیم به موجود عقلی، در این صورت باید متعلقاتها را متعدد کنیم، لُبُعد العقل من المادة و قربه من الله. چون این موجود عقلی - این جار - بعید من المادة و قریب من الله است به این مناسبت مطهر است از ذُلّ و نحو ذُلّ که لازم مادیات است. این صورت بهتر است به دلیل قرینه بعدی که «لأنّ قربه و بُعده لیس بالمسافة» که لأنّ تعلیل برای این است که چرا اینها قوی اند، چرا اینها ممتنع من الذلّ اند؟ دقت کنید این تعلیل تعلیلی است که احتیاج به توضیح دارد. این چه نوع تعلیلی است؟ چون قرب و بُعد اینها به مسافت نیست بنابراین اینها قوی اند و عزیز، این چطور تعلیل می شود؟ بیان مطلب این است که قرب مسافتی هیچ کمالی برای ذات انسان نمی آورد. فرض کنید که اگر ما عوام بوده و همسایه یک عالمی باشیم این هیچ استفاده ای برای ما ندارد. یعنی از نظر ذاتی استفاده ای برای ما ندارد، با وجود چنین همسایگی کمالی در ذات ما ایجاد نمی شود، همسایه مسافتی بودن با یک عالم ارزش ذاتی ندارد، ممکن است ارزش داشته باشد ولی ارزشی که ذات من را به کمال برساند ندارد. ولی اگر من از نظر صفتی با این عالم نزدیک بودم، علم

نزدیک بود، کمالاتم نزدیک بود، خوب این ارزش ذاتی دارد برای من. پس اگر قرب به یک کمال قرب مسافتی باشد این ارزش ندارد، اما اگر قربِ قربِ صفتی باشد ارزش پیدا می‌کند و این همسایه‌های خدا نه قربِ مسافتی بلکه قربِ صفتی دارند که عبارت از تجرد است. چون قربِ صفتی دارند برای آنها قوت و امتناع من الذلّ پیدا شده است. پس معلوم شد که چگونه این دلیل به قبل پیوند پیدا می‌کند، اینها قوی‌اند یعنی عقول قوی‌اند، ممتنع من الذلّ‌اند چون قربشان مسافتی نیست بلکه قربشان صفتی است و قربِ صفتی باعث کمال آن قریب می‌شود. یعنی وقتی که آن موجود کامل است کسی هم که قرب معنوی به آن موجود دارد بهره‌ای از کمال او را واجد است. [لأنّ قربه و بعده لیس بالمسافة، بل بالصّفة، و هی التّجرّد. فما هو أتمّ تجرّداً و أكثر تبرّأً، [من المادّة و الجسمانیات. [فهو أشدّ قرباً منه [من الله تعالی. [و تجاوزاً، [و أشدّ تجاوزاً. [و أعظم عزّاً و تمانعاً. [همسایگی‌اش شدیدتر و نزدیکتر است، آن وقت در نتیجه عزتش بیشتر و تمانعش از ذلت و ظلمت و امثال ذلک فراوانتر.]

شرح: جار معانی مختلف دارد ولی در اینجا یک معنا مناسب است و آن همسایه است یعنی همسایه تو هم قوی و ممتنع النفوذ است. منظور از همسایه، همسایه مسافتی نیست یعنی فرض کنید که نزدیک به توست، مسافتش با تو کم است و منزلش دیوار به دیوار است. بلکه منظور همسایه در اوصاف و کمالات است. یعنی در اوصاف و کمالات همسایه توست و به تو نزدیک است. همسایه تو مثل موجوداتی که فاقد خیلی از کمالات‌اند نیست بلکه تا حدی کمال دارد و در بین موجودات دیگر از جهت کمال

پُرتر است و لذا به تو که کمال نامتناهی داری شباهت زیادی دارد البته شباهت به معنای اینکه نزدیک است نه شباهت به معنای مثل. منظور از همسایه ملکوتیان است، عقول است که اینها بخاطر داشتن تجرد تام به خدا نزدیک اند و از مادیات دورند. این نزدیکی همانطور که بیان شد نزدیکی در صفات است یعنی نزدیکی در تجرد است. هر موجودی که تجردش بیشتر باشد کمالش بیشتر است، قربش به الله بیشتر است و در نتیجه عزتش یعنی قوتش و امتناعش از ذلت و خواری بیشتر است.

پس عزّ جارک یعنی همسایه‌های تو هم عزیزند، عزیزند یعنی قوی اند، یا به معنای دیگر یعنی ممتنع از خواری اند، امتناع دارند و خوار نمی‌شوند، هیچ نقصی غیر از امکان ندارند که باعث خواری‌شان بشود، نقص امکانشان هم افتخار برای آنهاست چون به تو محتاج‌اند نه به دیگران.

و علت^۱ سبحاتک^۲، آی: ارتفعت جلالک و عظمتک علی سائر

الممکنات، [سائر در اینجا به معنای جمیع است، چون اگر به معنای بقیه بگیریم یعنی تو ممکن الوجودی و بر بقیه ممکنات عظمتت ارتفاع دارد و این درست نیست، بلکه تو واجب الوجود هستی که بر جمیع ممکنات عظمتت ارتفاع دارد. چرا عظمت خدا فوق همه ممکنات است؟ لأنّ جلالها و عظمتها رشح... جلال و عظمت ممکنات ترشح و نمی‌است از عظمت و جلال خدا، بنابراین خود خدا دارنده این عظمت است که به آنها ترشحی داده و کسی که دارنده عظمت است فوق آن کسی است که گیرنده عظمت است.] لأنّ جلالها

۱. إرتفعت، بالا رفته.

۲. عظمت تو.

و عظمتها رشح من جلاله و عظمته. و تعالی جدگ، آی سمت عظمتک. [تعالی به معنای ارتفعت است و سمت از ماده سُمُو به معنای ارتفاع است. سماء را هم که سماء می گویند چون مرتفع (بلند) است.] و منه [از همین قبیل که جدّ به معنای عظمت است، چون جدّ معانی مختلف دارد یک معنای آن عظمت است، قول خداست در سوره جن.] قوله تعالی: «تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا» [الجن، ۳]، آی علت عظمة ربّنا.

شرح: چون ممکنات بعضی هاشان عظیم اند یا به اعتبار انتسابی که به واجب تعالی دارند؛ همه شان عظیم اند ولی عظمتشان از واجب تعالی ترشح کرده، خودشان ذاتاً عظمت ندارند چون ذاتاً هیچی ندارند تا چه برسد به عظمت. پس آنی که مُعطی عظمت به تمام عظیم هاست خودش اولی به عظمت است، بنابراین علت عظمتک یعنی تو نه تنها عظیمی بلکه عظمت تو هم عالی هست، مرتفع هم هست، فوق عظمت همه است و تو معطی همه عظمت های.

صلّ، آی: إرحم، لأنّ الصلّاة من الله رحمة، و من الملائكة استغفار، و من البشر دعاء. علی مصطفیک، آی: ارحم المختارین من بریتک، لأنّه [این لأنّ دلیل برای این است که چرا مصطفیک را به معنای مختارین گرفتیم. می گوید چون مصطفین جمع است و إصطفی هم به معنای اختیار است. پس من اگر این جمع را بخواهم به معنای اصلش برگردانم باید به معنای مختارین بگیرم.] جمع مصطفی، من: اصطفیته: إذا اخترته، و أهل رسالاتک عموماً، و خصوصاً علی محمّد المصطفی، سیّد البشر و الشّفیع

۱. لأنّ دلیل برای تفسیر است که چرا من صل را به إرحم تفسیر کردم.

المشفع في المحشر، [مشفع یعنی کسی که شفاعت شده، خدا همه را شفاعت می‌کند از جمله ایشان را و شفاعت خدا هم تنها انحصار به بخشش ندارد که بگوئیم پیغمبر که گناه ندارد، چطور خدا شفاعتش می‌کند و می‌بخشد او را؟! شفاعت دو نوع است: . یکوقت شفاعت وسیله می‌شود برای بخشش گناه. ۲. و یکوقت وسیله می‌شود برای ارتفاع درجه. خوب خدا در آنجا پیغمبر را نمی‌آمرزد چون پیغمبر گناهی ندارد و احتیاجی به آمرزش ندارد بلکه در آنجا به او ارتفاع درجه می‌دهد، مقام واقعی پیغمبر را آنجا اظهار می‌کند. پس پیغمبر آنجا می‌شود مشفع. اینجا مقام واقعی او معلوم نبود لذا خیلی‌ها با او درگیر می‌شدند چون نمی‌دانستند که او کیست و یا اینکه قبولش نداشتند ولی در آنجا چنان مقام او ظاهر می‌شود که کسی نمی‌تواند انکار بکند. پس می‌شود مشفع، علاوه بر اینکه مقام به او می‌دهد؛ مقامش را هم اظهار می‌کند، پس هم شفیع است و هم مشفع فی‌المحشر. **علیه و علیهم** [بر پیغمبر و بر کل اهل رسالات]. **الصلاة والسلام**.

شرح: صلّ را شارح به معنای إرحم می‌گیرد و بعد تعلیل می‌آورد که چرا صلّ را به معنای إرحم گرفته است. می‌فرمایند که چون این صلاة صلاة از خداست و صلاة از خدا به معنای رحمت است، صلاة از ملائکه به معنای استغفار است و صلاة از بشر به معنای دعاست. پس صلاة سه معنا دارد منتهی باید ببینیم که به چه چیزی نسبت داده می‌شود. چون اینجا به خدا مربوط شده به معنای رحمت گرفته می‌شود به همین جهت هم من صلّ را به معنا إرحم گرفتیم.

و اجعلنا بنورک من الفائزين. من الفوز، و هو الظفر بالخیر، أی: اجعلنا من المشاهدين لنورک. و مشاهدة نوره: إمّا لمشاهدة ذاته أو لبعض المجردات، فإنّها أيضاً، بل کلّ ما فی العوالم، من نور ذاته.

شرح: تو ما را از کسانی قرار بده که فائز به نور تو باشم. فوز به معنای ظفر است اما ظفر بالخیر نه ظفر به هر چیزی، مثلاً اگر ما به یک کار شری دست یافتیم نمی‌گویند ظفر پیدا کرد، مگر اینکه شر را بالاعتبار خیر حساب کنند. حالا شخص منحرفی اینرا خیر حساب کند و بگوید تو ظفر یافتی و الا هیچکس دسترسی به شر را اطلاق ظفر نمی‌کند، بلکه ظفر همیشه اطلاق می‌شود بر دسترسی به خیر؛ و چه چیزی بهتر از نور خداست که ما به آن دسترسی پیدا کنیم لذا مناسب است که در اینجا فائزین بکار برود و اجعلنا من الفائزين بنورک، از کسانی که به نور ظفر یافتند.

اما حالا منظور از نور چیست؟ منظور از نور یا این است که خودت را مشاهده کنیم، چون بالاخره نور قابل مشاهده است. ما را ظفر بده به نور خودت یعنی پیش ما طوری جلوه کن، چشم ما را طوری قرار بده که بتوانیم این نور مشهود تو را که تا حالا نسبت به آن نابینا بودیم ببینیم. که منظور این است که نور خدا هیچوقت پوشیده نیست، از طرف خدا تاریکی نیست ما هستیم که نمی‌بینیم، خورشید همیشه نورانی است، آن موجودی که در روز چشمش نابینا می‌شود یا آن حیوانی که شبکور به حساب می‌آید آن نمی‌تواند ببیند نه که این نور مخفی است، خدا هم اینچنین است، خدا از شدت ظهورش مخفی شده، و این جمع بین تقیضین نیست، این مطلب را می‌توان در نورهای حسی تجربه کرد خورشید که خیلی ظهور دارد و نورش

زیاد است نمی شود آن را نگاه کرد، اما چیزی که خیلی ظهور ندارد یک آتش معمولی، یک لامپ معمولی را می شود نگاهش کرد. اما لامپ با نور خیلی شدید را نمی شود نگاهش کرد. برای اینکه لامپ با نور شدید ظهورش زیاد است. پس هر چه ظهور زیادتر باشد خفاء بیشتر می شود، علتش هم این است که قوای مدرکه ما ناقص است، حالا ما از خدا می خواهیم که قوای مدرکه ما را از نقص در بیاورد. البته نه این چشم ظاهری بلکه آن چشم باطنی را باز کند تا بتوانیم آن نور شدید خدا را مشاهده کنیم. این در صورتی است که ما نور را عبارت بگیریم از نور خدا. می توانیم بگوئیم منظور از نورک، نور موجودات ملکوتی است که آنها هم بالاخره پرتویی از نور خداست لذا مناسبت دارد که ما بگوئیم نورک، اضافه به خدا می کنیم از این باب است که آنها هم بالاخره ترشحی از خدا هستند و ما منظورمان هم این است که مشاهده خودت را که شاید مثلاً خیلی قابلیت نداشته باشیم، مشاهده ملکوتیانت را نصیب ما بکن که نور آنها را مشاهده کنیم که نور آنها هم چون ترشح نور توست؛ در واقع نور توست.

و لآلائک، آی: و لنعمک الباطنة، [نعم باطنه عبارتند از حواس باطنه و حواس باطنه پنج تا هستند: ۱. حس مشترک. ۲. خزانه خیال. ۳. قوه متخیله. ۴. قوه واهمه. ۵. خزانه وهم، که ذاکره و متذکره و مسترجعه و حافظه هم نامیده می شود و به اضافه عقل. حواس باطنه که پنج تا هستند به اضافه عقل، اینها نعم باطنه اند اما اینها تنها نعم باطنه نیستند بلکه آنچه که با اینها درک می شود آنها هم همه جزء نعم باطنه هستند.] **و هی الحواس الباطنة و العقل و ما أدرك بها من الأمور الموافقة،** [امور موافق یعنی

صورت متخیله موافق است با قوه متخیله، معانی موهومه موافق است با قوه واهمه، صورت عقلیه موافق است با قوه عاقله. این امور موافقه همه جزء نعم باطنه حساب می آیند. [بخلاف النعم الظاهرة، فَإِنَّهَا الحواسّ الظّاهرة و ما أدرك بها من الأشياء الملائمة. [اشیاء ملائمه یعنی اشیایی که مناسب با باصره هستند مبصراتند، اشیایی که مناسب با سامعه هستند مسموعاتند، اشیایی که مناسب با ذائقه هستند مذوقاتند، اشیایی که مناسب با لامسه هستند ملموساتند، اشیایی که مناسب با شامه هستند مشمومات و رواجاند، آنوقت تمام موجودات خارج را که شما ملاحظه بکنید همه داخل در یکی از این نعم اند، نعم ظاهره یا باطنه. [و إليه أُشير في الكتاب الإلهي: «وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَ بَاطِنَةً» [لقمان، ۲۰]. من الذّاکرین، [ما را از ذاکرین قرار بده، ذاکرین دو معنا دارد: ۱. یکی اینکه یادمان باشد، همیشه یاد نعم تو باشیم. ۲. یکی اینکه نه تنها یاد نعم تو باشیم، بازگو هم بکنیم و به دیگران بگوئیم، نعمت تو را برای دیگران بازگو کنیم. (هیچ عیبی ندارد که ما ذاکرین را به هر دو معنا بگیریم)] فَإِنَّ التّحَدَّثَ [یعنی حدیث کردن که حدیث گاهی حدیث نفس است و گاهی حدیث کردن با دیگران است، بنابراین فَإِنَّ التّحَدَّثَ... تعلیل برای هر دو نوع حدیث کردن می تواند باشد. [بالتّعم شکر، و هو يستوجب المزيد، [و شکر باعث افزایش می شود، حال اگر قوا تعدادش بیشتر نمی شود ولی قویتر می شوند، وقتی قویتر شدند آن چیزهایی که در اختیارشان قرار می گیرد، صور معقوله که در اختیارشان قرار می گیرد، صور

۱. هر یک از نعم ظاهره و باطنه.

۲. کامل کرد، تمام کرد.

موهومه درست و صور متخیله درست که از عالم بالا در اختیارشان قرار می‌گیرد بیشتر خواهد شد. پس هرچه بیشتر تحدُّث به این نعم داشته باشیم هم این قوا قویتر می‌شوند و هم حاصلی که در اختیار قوا قرار داده می‌شود بیشتر می‌شود. [لقوله تعالی: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» [ابراهیم، ۷].

شرح: نعمت‌ها را همینطور که شارح بیان می‌کند دو قسم است: ۱. نعمتهای باطنه. ۲. نعمتهای ظاهره. نعمتهای باطنه عبارتند از مدارک باطنی انسان مثل قوه خیال، قوه واهمه، قوه عاقله و آنچه که این مدارک درک می‌کنند مثل صور معقوله، صور خیالیه و معانی موهومه. (منظور از موهومه معانی‌ای است که وهم بدرستی درک می‌کند نه آن معانی موهومه که در مغالطات بکار می‌رود که آنها باطلند و منظور نیست) اینها نعم خدا هستند یعنی معانی موهومه، صور متخیله و صور یا معانی معقوله، اینها جزء نعم باطنه‌اند، خود مدارک اینها هم جزء نعم باطنه‌اند.

نعم ظاهره عبارت‌اند از همین حواس ظاهره ما و آنچه که به حواس ظاهره ما درک می‌شود یعنی موجودات خارجی مادی، همه نعم ظاهره هستند که با حواس ظاهره ما درک می‌شوند.

مصنف در «و لاَ لَآتِكُ مِنَ الذَّاكِرِينَ» نعم باطنه را اراده کرده است و در عبارت بعدی «و لنعمائک من الشاکرین» نعم ظاهره را اراده کرده که ما نسبت به نعم باطنه تو ذاکر و یادآور باشیم و نسبت به نعم ظاهره‌ات شاکر باشیم.

و لنعمائک آی: و لنعمک الظاهرة، من الشاکرین، آی: من المستعملین کلّ شیء فیما خُلِقَ لأجله^۱، علی الوجه الأصلح [بطور کامل بکار ببرند، مثلاً فرض کنید اگر دایر بشود که انسان با این قوه عاقله اش برود یک مسائل غیر الهی را یاد بگیرد بهتر است یا مسائل الهی را یاد بگیرد بهتر است؟ خوب، این بهتر است که برود سمت مسائل الهی. عاقله برای هر دو ساخته شده و هر دو هم استفاده در ما خُلِقَ لأجله است، ولی استفاده از عاقله برای مسائل الهی استفاده اصلح است، پس سعی کند که اینرا همیشه در اصلح بکار ببرد.] **الأوفق** [ما از کدام عالم آمدیم؟ از عالم ملکوت، پس عالم ملکوت موافق ماست و ما آنجایی هستیم، پس باید این ابزاری را که خدا به ما داده صرف کارهایی بکنیم که وفقش با آن عالم ملکوت زیادتز است، یعنی ما را بیشتر به آن عالم که کمال است می برد و به عبارت دیگر باعث کمال بیشتر ما می شود.] **المطابق للعقل الموافق للنقل**، [که این کارهایی که ما انجام می دهیم هم مطابق عقل عملی باشد و هم موافق نقل و روایات و آیات باشد، که قهراً اگر مطابق عقل و موافق نقل شد می تواند اصلح باشد و می تواند اصلح نباشد. ممکن است آن صالحش مطابق نقل و عقل باشد ولی ما سعی کنیم که باز اصلحش را انتخاب کنیم.] **کاستعمال القوى و الحواسّ و الأعضاء و الأرواح فی تحصیل کمال النفس**، [انسان مرکب از اعضاء است، این اعضاء که جسم مادی و کثیف انسان است، در این اعضاء یک جسم لطیفی نفوذ دارد که به صورت بخار است، اسمش را می گذارند روح بخاری، جسم است؛ مجرد نیست اما خیلی لطیف است به

۱. بکار ببرند هر چیزی را در آن عملی که این چیز برای آن عمل خلق شده.

طوری که در تمام این جسم کثیف می‌تواند نفوذ پیدا کند و در تمام این جسم می‌تواند جریان داشته باشد که اسم اینرا می‌گذارند روح بخاری که می‌گویند خلاصه و خالص و برگزیده خون و سودا و بلغم و صفرا مخلوط شده و شده روح بخاری. روح بخاری صفحه این اخلاط اربعه است، یعنی منتخب و برگزیده، اینقدر خالص است که به صورت بخار در آمده، به صورت لطیف در آمده است. این روح بخاری در همه بدن هست ولی سه شاخه دارد که این سه شاخه سه مرکز دارد. یکی روح نفسانی است که مرکزش مغز است، یکی روح حیوانی است که مرکزش قلب است، یکی روح نباتی است که مرکزش کبد است. روح نباتی کارهای مربوط به نبات از قبیل رشد و ... را بعهده دارد و روح حیوانی کارهای مربوط به ادراک و حرکت را بعهده دارد و روح نفسانی کارهای مربوط به تخیل و تعقل، آن کارهایی که مربوط به انسان است را انجام می‌دهد. روح نفسانی را می‌شود گفت روح انسانی البته گفتند روح نفسانی. پس هر انسان سه تا روح دارد: یک روح نباتی و یک روح حیوانی و یک روح نفسانی که البته یک روح است سه تا شاخه دارد. لذا اینجا می‌بینید که جمع گفته «و الارواح» بخاطر این جمع آورده است که در هر انسانی سه شاخه از روح موجود است که در سه مرکز هستند. البته روح مرکزش این سه تا است ولی در همه بدن پخش است. خوب، تا اینجا دو مطلب بیان شد: یکی اینکه انسان دارای اعضاء است و این اعضاء اعضاء کثیفه بدنش است (و یکی اینکه دارای اخلاط است - که اینجا نگفته - که آن برزخ بین این دو جسم است) و یکی هم ارواح است که لطیف این سه جسم است. بعد از اینکه ارواح گفته شد آنوقت قوا را مطرح

می‌کنیم و می‌گوئیم قوا بر روی ارواح سوارند یعنی وسیله فعالیت این قوا را می‌گویند ارواح است. اگر در یک عضو روحی از بین برود و اختلال پیدا کند، قوه آن عضو اختلال پیدا می‌کند چون آن روح مرکب این قوه است اگر مرکب از کار بیفتد قوه دیگر توان عمل ندارد، پس قوا هم منسوب به ارواح‌اند، یکی از قوا هم حواس است لذا ایشان همه را ذکر کرده، «کاستعمال القوى» اعم از مدرکه و غیر مدرکه «و الحواس» که نوعی از مدرکه هستند، «والاعضاء» که عبارتند از قسمتهای ضخیم و غلیظ بدن انسان «و الارواح» که روح‌های سه‌گانه بخاری است. تمام اینها را انسان بکار ببرد در تحصیل کمال نفس و نفس چیز دیگری است غیر از قوا و حواس و ارواح؛ که اینها می‌توانند مکمل نفس باشند. ما آمدم در این دنیا فقط برای اینکه نفسمان را کامل کنیم، این ابزار را که به ما دادند برای این است که تحصیل کمال برای نفس کنیم اگر اینکار را کردیم شاکر اصطلاحی هستیم و الانه. [فإن حقيقة الشکر هی الاستعمال المذكور^۱، کالسمع لتلقى الإنذارات^۲، و البصر لتحصیل الاعتبارات^۳، إلى غیر ذلک. و لهذا وصف الله تعالى الشاکرین بالقلة^۴،] چون شکر به این معنایی که گفتیم کم هست، به معنای اینکه وسایلی که در اختیار ما گذاشته شده در آنچه که گفتند بکار ببریم و افرادی که این وسایل را در راه خودش بکار می‌برند کم هستند به

۱. بکار گرفتن مذکور یعنی قوا را برای تحصیل کمال نفس بکار گرفتن؛ این می‌شود حقیقت شکر.

۲. برای دریافت آنچه که از انبیاء، از وحی می‌رسد.

۳. یعنی آنچه که مایه اعتبار و عبرت است، پند آموزی.

همین جهت خدا توصیف کرده شاکرین را به کمبود. [**حيث قال: «وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ»** [سبا، ۱۳].

شرح: شکر دو معنا دارد: ۱. شکر لغوی. ۲. شکر اصطلاحی، شکر لغوی این است که آدم به زبان بگوید الحمد لله، شُكراً لله و امثال ذلك که اینرا می گویند خوب است اما به اهمیت شکر اصطلاحی نیست. شکر اصطلاحی این است که تمام نعمتی را که خدا به ما داده هر یک را در همان راهی که خودش گفته مصرف کنیم نه در راه عصیان او، بلکه در راه طاعت او و در راه رسیدن به کمال مصرف کنیم نه در راه سقوط و انحطاط خودمان. یا به قول شارح هر شیئی را «فی ما خُلِقَ لِأجله» بکار ببریم. و اینکه در قرآن خداوند می فرماید «وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ» اینجور شکر را اراده کرده نه آن شکور را، زیرا مردم را می بینیم که بیشترشان دارند شکر می کنند ولی با صرف گفتن زبانی شکور نمی شود. آن شکوری که آیه قرآن به آن اشاره دارد طبق نظر آقایان شکور اصطلاحی است. یعنی کم هستند کسانی که تمام ابزاری که من در اختیارشان گذاشتم در راهی که من گفتم استفاده کنند و هیچوقت در معصیت من بکار نبرند. البته هیچ عیبی ندارد که ما اینجا شاکر را به هر دو معنا بگیریم، هم شکر اصطلاحی و هم شکر لغوی، هم شکر بکنند که این نعم در اختیارشان قرار گرفته و هم این نعم را در مورد لازم بکار ببرند و استفاده کنند.

و بعد، اعلموا، و فی نسخه: «أما بعد، فاعلموا» و فی نسخه: «و بعد، فاعلموا». و الكلّ متقارب، و الأوسط خیر **إخوانی، إن كثرة اقتراحكم،** [طلب زیاد شما در اینکه من بنویسم و تبیین کنم حکمت اشراق را، آن

تصمیمی که بر نوشتن داشتم سست کرد و مرا وادار کرد که بنویسم. [أی: طلبکم و سؤالکم المُلزم المُلحّ، فی تحریر^۳ حکمة الإشراق آی: الحکمة المؤسّسة علی الإشراق الّذی هو الكشف، أو حکمة المشاركة الّذین هم أهل فارس [حکمة الاشراق را دو معنا می‌کنند: ۱. معنای اول این است که حکمة الاشراق حکمتی است که تأسیس شده است بر کشف که کشف هم اشراق است، یعنی از جانب بالا اشراق است و از جانب ما کشف است. برای ما مطلبی کشف می‌شود بتوسط اشراقی که از عالم بالا می‌شود، حکمتی که مبتنی شده بر این کشف و اشراق اسمش حکمت اشراق است.] و هو أيضا يرجع إلى الأوّل، لأنّ حکمتهم کشفیّة ذوقیّة، فُنسبت إلى الإشراق [حالا چه از مشارقه گرفته شده باشد و چه مبتنی بر کشف و اشراق باشد علی ای حال نسبت این حکمت به اشراق نسبت درستی است.] الّذی^۴ هو ظهور الأنوار العقليّة و لمعانها و فیضها بالإشراقات علی الأنفس [علی الانفس علی نحو التنازع متعلق است به هر سه: ۱. ظهور الانوار العقلية علی الانفس. ۲. لمعانها علی الانفس. ۳. فیضها بالاشراقات علی الانفس.] عند تجرّدها. [عند تجرّدها هم شرط هر سه است، یعنی: ۱. وقتی نفس مجرد است انوار عقلیه بر او ظاهر می‌شوند. ۲. وقتی نفس مجرد است انوار عقلیه لمعان و درخشش دارند. ۳. وقتی نفس مجرد است انوار عقلیه به وسیله اشراقات ریزش دارند. فیض یعنی ریزش آن انوار به وسیله اشراقات، نه ریزش مثل

۱. وادار کننده.

۲. پیوسته.

۳. تبیین، تحقیق، نوشتن، بیان کردن.

۴. اشراق را معنا می‌کنند که اشراق یعنی چه؟.

ریزش باران، ریزش مثل ریزش نور، ریزش پرتو خورشید، پس وقتی نفس مجرد است این انوار عقلیه شعاع‌شان و ریزش‌شان بر انفس ادامه دارد.] و **كان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق و الكشف.**

و کذا قدماء يونان، خلا أرسطو و شيعته، فإن اعتمادهم كان على البحث و البرهان، لا غير. **أوهنت عزمي، أي: أضعفته، لأنّ و هن العظم ضعفه.**

[چرا اوهن را به معنای ضعف گرفتید؟ لأنّ و هن العظم ضعفه، در لغت و هن استخوان را به معنای ضعف استخوان گرفتند ما هم در اینجا عزم را به منزله یک استخوان استوار گرفتیم و اوهنت را که به آن نسبت دادیم به معنای ضعف قرار دادیم. در اکثر نسخ اوهن به صورت مذکر آمده است، چرا؟ چون کلام مصنف این است که «کثرة اقتراحکم» کثرت درست است که مؤنث است و ضمیر باید به آن مؤنثاً برگردد ولی این کثرت به اقتراحی که مذکر است اضافه شده و در اضافه هم کسب تأنیث است و هم کسب تذکیر، اگر مذکری به مؤنث اضافه بشود کسب تأنیث می‌کند و بعکس اگر مؤنثی به مذکر اضافه بشود کسب تذکیر می‌کند. اینجا کثرت که به ظاهر بخاطر داشتن تاء مؤنث است وقتی اضافه شده به اقتراح کسب تذکیر کرده و جا دارد که ما ضمیری را که به کثرت بر می‌گردانیم مذکر برگردانیم.] **و فی أكثر النسخ:**

«أوهن» لاكتساب الكثرة التذكير بالإضافة إلى الاقتراح، في الامتناع،

[فی الامتناع متعلق به عزم است، یعنی عزمی که من در امتناع از نوشتن این کتاب (عن تحریرها) داشتیم بر اثر اصرار شما سست شد.] **أي: عن تحریرها،**

و أزلت، و فی أكثر النسخ: «و أزال»، لما ذكرنا، میلی إلى

الإضراب عن الإسعاف، [من میل داشتیم به اینکه منصرف باشم از اینکه

خواسته شما را برآورده کنم ولی این اصرار شما ازاله این میل مرا، میل مرا زایل کرد. من میل داشتم که این حاجت و خواست شما را برآورده نکنم ولی اصرار شما باعث شد که من از آن میل خودم دست بردارم و میلم ازاله بشود.] **أى: الى الإعراض عن قضاء حاجتكم.**

و لو لا حقّ لزّم، [می‌فرمایند با وجود این همه اصرارها باز هم فکر نکنید که اصرارها تمام المؤثر بود در نوشتن این کتاب، بلکه عوامل دیگری هم دخالت داشتند از جمله عوامل این بود که: ۱. خدا از علماء میثاق گرفته که علمشان را اظهار کنند و کتمان نکنند.] **و هو أخذ الله میثاقه علی العلماء و الحكماء أن یرشدوا المستعدّین و لا یکتّموا عنهم شیئا، و کلمة سبقت،** **و هی ما قضی فی الأزل و قدر فی لا یزال^۱، فإنّ القدر و هو لا یزالی تفصیل القضاء الذی هو أزلّی،** [قضاء امر کلی است و قدر امر جزئی، قضاء ثابت و لایتنغیر است و قدر قابل تغییر است، قضاء ازلی است و قدر لایزالی است، یعنی قضاء از همان ازل انجام شده و قدر لایزالی است چون گاهی تغییر هم می‌کند. البته اصلش که همان قضاء است در ازل انجام گرفته، تنزلش که قدر است بتدریج تنزل پیدا می‌کند.

توضیح کوتاه مطلب این است که خدا به آنچه که قرار بود انجام بدهد عالم بود قبل از اینکه انجام بدهد. همه آنچه را که می‌خواست بسازد می‌دانست که چیست، تمام موجودات را، اعمال موجودات را، خاصیت‌ها و هیئت‌ها را همه را می‌دانست و تمام آنچه که قرار بود در آینده حاصل بشود در موطن علم الهی موجود بود و خدا از روی این موطن که الگو بود موجودات را

۱. زمان‌های بعدی.

ساخت، همانطور که ما اینکار را می‌کنیم اول یک چیزی را در ذهنمان ترسیم می‌کنیم بعد در بیرون پیدایش می‌کنیم خدا هم اینچنین بوده چون بالاخره فاعل عالم است، فاعل عالم عن علم کار می‌کند، حالا به چه نحو عالم بود کاری نداریم، نحوه‌اش با نحوه ما فرق می‌کند اما همانطور که ما وقتی عن علم کار می‌کنیم اول علم داریم بعد کار انجام می‌دهیم خدا هم چون عن علم کار می‌کند اول علم دارد بعد کار انجام می‌دهد، علم او می‌شود قضای او، علم او به اینکه این چیزها اتفاق می‌افتد می‌شود موجودات کلی، حالا این در عالم عقل است، در عالم اعیان ثابت است، در هر جا هست اینها مسائل اختلافی است که فعلاً مورد بحث ما نیست، پس عالم قضاء یعنی عالم علم، یعنی همه موجودات به وجود علمی و به وجود کلی و به وجود دفعی و خالی از ماده، همه در آنجا حاضرند. اما قدر تنزل همان علم است در عالم ماده و در عالم خارج، وقتی این موجود آفریده می‌شود این می‌شود قدر، حالا اندازه‌گیری می‌شود و مقدرات این شروع می‌شود، اینها در لایزال انجام می‌گیرند اما اصل قضاء که آن وجود علمی است در ازل انجام شده است. مصنف می‌فرماید که در ازل قرار بود که من این کتاب را بنویسم در لایزال هم قرار شد که این کتاب نوشته بشود (تقدیر مطابق قضاء قرار شد) و اگر نبود این قضاء و قدر من تصمیم به نوشتن نمی‌گرفتم.

پس قضاء امر کلی است و وقتی اینرا تفصیل می‌دهند و جزئیش می‌کنند می‌شود قدر، پس قدر جزئی آن کلی است، یعنی تفصیل آن کلی است. [و
أمر ورد من محلّ، آی: من العالم العلویّ و الروحانیّ، یُفْضی

عصيانه، أی: مخالفة ذلك الأمر، الى الخروج عن السبيل، أی: إلى أن أخرج عن سبيل الحق.

شرح: بعد از اینکه حمد و صلاة تمام شد مقدمه بحث را شروع می‌کنند و می‌فرمایند که من تصمیم داشتم و تصمیم محکم که کتابی در زمینه حکمت اشراق نویسم و عزمم بر این بود که خواسته شما را که می‌خواستید این کتاب نوشته بشود برآورده نکنم. (خطاب به فلاسفه زمان خودش است)، اما کثرت طلب و سؤال شما که پیوسته بود مرا وادار کرد که این کتاب را بالاخره از باطن به ظاهر بیاورم و آنچه را که در خلوات نصییم شده در اختیار شما بگذارم.

بعد اشاره می‌کنند به اینکه چند چیز باعث شده که این کتاب نوشته بشود:

۱. یکی اینکه آن میثاقی که خدا از علماء گرفته که علمشان را از دیگران کتمان نکنند.

۲. دوم قضاء و قدری که اینچنین مقدر شده که ما این کتاب را بنویسیم.

۳. سوم اینکه امری از محل عالی به من صادر شد که اگر بخواهم آن امر را عصیان بکنم از مسیر حق منحرف شدم.

اگر این امور نبود و آن اصرار شما هم ضمیمه نمی‌شد، من این کتاب را همینطور مکتوم نگه می‌داشتم و نمی‌نوشتم. چون این کتاب مانند دیگر کتب نیست که به آسانی قابل دسترسی باشد. هم مشتمل بر برهان است که هر کسی قدرت تحمل برهان را ندارد و هم مشتمل بر کشف و ذوق است که اکثر مردم از این حالت محروم‌اند، چون بیشتر انس‌شان با طبیعیات و مادیات و متخیلات است، براهین را نمی‌توانند بپذیرند و کشفیات را بطریق

اولی. بنابراین جا انداختن این کتاب در اذهان دیگران بسیار مشکل است و با انکار شدید روبرو خواهد شد. به این جهت من تصمیم نداشتم این کتاب را اظهار کنم ولی این عواملی که بیان شد؛ اینها باعث شدند که کتاب اظهار بشود و نوشته بشود.

حالا چه مقدار در این کتاب نوشته می‌شود؟ به اندازه‌ای که طالب نصیب دارد، خودش را طالب فرض می‌کند، طالب یعنی آن کسی که تازه وارد راه شده، طلبه است، یک نصیبی از عالم بالا به او می‌دهند، آن مقدار نصیبی که به من دادند من در اختیار شما می‌گذارم.

بعد شارح می‌گوید که این شکسته نفسی است، ایشان در حد اجتهاد بوده و از مراحل طالب بودن و امثال ذلک بسیار دور شده بوده ولی در عین حال تواضع می‌کند و می‌گوید که من به اندازه سهمی که یک طالب دارد دریافت کردم و در اختیار شما گذاشتم.

لما كان لي داعية الإقدام على إظهاره، فإنّ فيه^۱ من الصّعوبة ما

تعلمون. [از صعوبت آن مقداری است که می‌دانید. این «ما» مای موصوله

است و مای موصوله در جایی که می‌خواهد کثرت و مبالغه را افاده کند مبهم می‌آید. موصول باید همیشه معین باشد اما گاهی مبهم می‌آید مثل «فغشيهم من اليمّ ما غشيهم» که «ما» در اینجا موصوله است ولی مبهم است، یعنی دریا آنها را پوشاند آن مقداری که پوشاند، یعنی تعیین نمی‌کند بخاطر اینکه مبالغه کند و ایجاد وحشت در مخاطبین کند که آنها هم عبرت بگیرند. در اینجا مصنف اینطور می‌گوید فأنّ فيه من الصّعوبة ما تعلمون، آن مقداری که

^۱. در اظهار این کتاب.

می دانید سخت است، نمی گوید چه مقدار سخت است مبهم می گذارد تا مبالغه شده باشد.] و ذلك^۱ لكونه علما بما وراء المحسوسات و المتوهّمات المألوفة^۲ الغالبة على الطّبائع الإنسيّة و محتاجا إلى برهان صحيح^۳ و كشف صريح. [که بازی خیال نباشد، چنانچه بعداً خواهد آمد بعضی کشف‌ها کشف‌هایی است که احتمال الغاء شیطانی در آن هست و احتمال اینکه تخیل من آن کشف را پیشم جلوه داده باشد هست، آنها بدرد نمی خورد. کشف صریح لازم است که من بفهم آنچه که رسیده به من از عالم بالا رسیده است.] و في كلّ منهما^۴ موانع و شبه يعسر^۵ على أكثر الخلق التّخّصّ عنها، لصعوبتها، إلّا من أيّد بروح قدسيّة تريه الأشياء كما هي، [روح قدسی را می توانیم به معنا لغویش بگیریم و می توانیم به معنای اصطلاحی بگیریم، در معنای لغوی روح قدس یعنی روح پاک، روحی که از آلودگی‌های ماده پاک باشد. خوب روحی که از آلودگی‌های ماده پاک باشد و یا بعداً بر اثر یاضت پاک بشود، پیداست که دیگر دخالت‌های ماده در او حاصل نیست و یا اگر هم باشد خیلی ضعیف است. دخالت‌ها همه دخالت‌های عقلی است یعنی موجودات مقدس که عقول‌اند در این نفس تصرف می‌کنند نه موجودات نامقدس که مادی‌اند، چون این روح خودش را از ماده بری کرده

۱. یعنی اظهار این علم صعوبت دارد.

۲. مأنوس.

۳. که در آن مغالطه راه پیدا نکرده باشد.

۴. برهان صحیح و کشف صریح.

۵. سخت می‌باشد.

و مقدس کرده، بنابراین هیچ موجود مادی را در خودش راه نمی‌دهد و اجازه تصرف به آنها نمی‌دهد ولی اجازه تصرف به عقول می‌دهد، عقول مجرد در او تصرف می‌کنند و عقول مجرد هم هیچگاه خطا القاء نمی‌کنند همیشه صحیح القاء می‌کنند. آنوقت هر چه که این کشف کرد و هر برهانی را که به دست آورد، هم می‌شود کشف صریح و هم می‌شود برهان صحیح، اینها کسانی هستند که مؤید بنور قدسی هستند، این به معنای لغوی. / اما به معنای اصطلاحی روح قدسی به قوه شدید حدس گفته می‌شود (در اصطلاح قوم) یعنی می‌گویند که انسان‌هایی هستند که باید دنبال حد وسط بگردند در خزانه خیالشان یا در حافظه‌شان تفحص کنند و صور و معانی‌ای را که مورد حاجتشان است به دست بیاورند، این صور و معانی را با اصغر و اکبر ترکیب کنند و ببینند کدامیک از این صور و معانی می‌تواند با هر دو ترکیب بشود و شأنیت حد وسط دارد آن را انتخاب کنند به عنوان حد وسط، بعد از این همه زحمت یک قیاس تشکیل بدهند که قیاس مشککش اصغر و اکبر نیست، اصغر و اکبر را از اول در اختیار ما می‌گذارند، مشکل قیاس پیدا کردن حد وسط است. یعنی یک صورتی یا یک معنایی را به دست بیاوریم که هم با اصغر ارتباط داشته باشد و هم با اکبر که بتواند اصغر را به اکبر متصل کند، حالت لولایی داشته باشد بین اصغر و اکبر که آن پیدا کردنش سخت است. انسان‌هایی در خزانه خیالشان که مخزن صور است یا در حافظه‌شان که مخزن معانی است جستجو می‌کنند تا آن حد وسط را که می‌تواند شأنیت لولا بودن و ارتباط دادن بین اصغر و اکبر را داشته باشد را پیدا کنند. خوب، بعضی‌ها که استعدادشان متوسط است معلوم است که خیلی زحمت می‌کشند

تا این حد وسط را پیدا کنند، اما کسانی که قوه حدس دارند معتقدند که اینقدر سریع این حد وسط در ذهنشان حاضر می‌شود که گویا اصلاً فحصى انجام نگرفته و گویا اصلاً القاء شده است. هر چه حدس قویتر باشد این حد وسط زودتر احضار می‌شود و حد وسطی هم که احضار می‌شود حد وسط صحیح است لذا برهانی که تشکیل می‌شود برهان درستی است. پس کسی که مؤید به روح قدسی است یعنی کسی که دارای قوه حدس باشد حد وسط را بسرعة و بصحة انتخاب می‌کند و بدون مشکل. [و لصعوبة العلم الإلهیّ. قال سقراط: «لا یعلم العلم الإلهیّ إلّا کلّ ذکیّ صبور»، لآنه لا یجتمع الصّفتان إلّا علی التّدرة،] می‌فرمایند که افراد غالباً ذکیّ‌اند و صبور نیستند، یا صبورند و ذکیّ نیستند، این دو تا صفت کمتر در یک نفر جمع می‌شود، چون ذکیّ بودن احتیاج دارد به یک مزاج پر حرارت و صبور بودن احتیاج دارد به یک مزاج پر برودت و حرارت و برودت دو تا نقطه مقابل هم هستند. مزاجی که هم حار باشد و هم بارد یعنی حالت اعتدال کامل بین حرارت و برودت را تأمین کرده باشد کم پیدا می‌شود. مزاجی که حرارت داشته باشد به سمت ذکاوت می‌رود، زود مطلب را درک می‌کند و آنی که برودت دارد صبور است، این دو تا چون در افراد کمتر به صورت تعادل یافت می‌شوند لذا انسانی که جامع بین این دو صفت باشد کمتر پیدا می‌شوند پس لا یعلم العلم الالهی مگر کسی که این دو صفت را جمع کرده باشد و اینها کم هستند. [إذ الذكاء یكون من میل مزاج الدماغ إلى الحرارة، و الصبر یكون من میله إلى البرودة، و قلما یتفق الاعتدال الذی یتویان فیہ و یقومان به^۱.

^۱. که حرارت و برودت در آن اعتدال مساوی‌اند و هر دو به این اعتدال قائم‌اند.

شرح: [در توضیح سخن سقراط] می‌فرمایند که افراد غالباً ذکی‌اند و صبور نیستند، یا صبورند و ذکی نیستند، این دو تا صفت کمتر در یک نفر جمع می‌شود، چون ذکی بودن احتیاج دارد به یک مزاج پر حرارت و صبور بودن احتیاج دارد به یک مزاج پر برودت و حرارت و برودت دو تا نقطه مقابل هم هستند. مزاجی که هم حار باشد و هم بارد یعنی حالت اعتدال کامل بین حرارت و برودت را تأمین کرده باشد کم پیدا می‌شود. مزاجی که حرارت داشته باشد به سمت ذکاوت می‌رود، زود مطلب را درک می‌کند و آنی که برودت دارد صبور است، این دو تا چون در افراد کمتر به صورت تعادل یافت می‌شوند لذا انسانی که جامع بین این دو صفت باشد کمتر پیدا می‌شوند پس لا یعلم العلم الا الهی مگر کسی که این دو صفت را جمع کرده باشد و اینها کم هستند.

اگر حرارت مزاجی بدن زیاد باشد شخص عصبانی است یعنی پر تلاش است، تحملش کم است، اما اگر حرارت مزاجی مغز زیاد باشد ذکاوت زیاد است. مزاج آن کیفیت متوسطی است که در یک مرکب عنصری پدید می‌آید. مرکبات عنصری لا اقل از دو عنصر و حداکثر از چهار عنصر تشکیل می‌شوند و هر کدام از این عناصر اربعه کیفیت خودشان را دارند، مثلاً آتش کیفیتش حرارت است و هوا برودت است، آب رطوبت است و خاک یبوست است، البته هر کدامشان دو تا کیفیت دارند مثلاً نار را می‌گویند حار یابس است منتهی چون مشخصه اصلی‌اش همان حرارت است، حرارت را مطرح می‌کنند. نار را می‌گویند حار یابس، خاک را می‌گویند بارد یابس است و آب بارد رطب و هوا حار رطب است، اما اینها مهم نیست، مهم این است که

مشخصه‌شان این است که آب رطوبت دارد، خاک یبوست دارد، هوا برودت دارد و آتش حرارت، این کیفیت‌های مختلف را وقتی ملاحظه می‌کنید با هم که ترکیب می‌شوند کسر و انکسار می‌کنند، مثلاً حرارت شدید آتش وقتی با برودت هوا ترکیب می‌شود آن حرارت از آن شدت می‌افتد و برودت هوا هم از آن شدت می‌افتد بر اثر کسر و انکسار این کیفیت‌ها یک کیفیت متوسطی پیدا می‌شود، آن کیفیت متوسط را می‌گویند مزاج. مزاج کیفیت متوسطی است که از امتزاج عناصر و انفعالات کیفیات این عناصر پدید می‌آید. آنوقت هر مرکبی یک مزاجی دارد، در یک مزاج می‌بینید حرارت غالب است و اعتدال کاملاً پیش نیامده، در یکی برودت غالب است و در یکی اعتدال هست. اعتدال کم اتفاق می‌افتد، تازه اعتدال هم باز عرض عریضی دارد و در وسط یک دایره‌ای قرار گرفتند، درون این دایره باز می‌بینید که یک مرکز دارد و نقاط فراوان دیگری که از مرکز فاصله دارند و مرکز دایره اعتدال تام است و فلاسفه معتقدند که اعتدال تام در ترکیبات عنصری مال بدن پیغمبر آخر الزمان است و لذا بهترین روح هم به این بدن افاضه شده، چون بهترین بدن و معتدل‌ترین بدن را دارد که از نظر مزاج کیفیتش کاملاً اعتدال دارد یعنی درست در نقطه مرکز است. بعضی‌ها در اطراف این مرکزند که اینها هم اعتدال دارند ولی کم و زیاد، آنی که از این دایره اعتدال بیرون می‌آید گاهی حرارتش بیشتر است و گاهی برودتش بیشتر است و گاهی رطوبت و یا یبوست بیشتر است، بالاخره یک جوری است که اعتدال کامل را ندارند. لذا انسان‌ها مختلف می‌شوند، علتش هم - آنطوری که مشاء می‌گویند - اختلاف مزاج است، چون مزاج‌ها مختلف‌اند استعدادهای بدن مختلف است و

روح‌هایی که افاضه می‌شود طبق استعدادها مختلف است و چون روح‌ها مختلف است انسان‌ها هم مختلف‌اند. ولی فخررازی نظر دیگری دارد او معتقد است که انسان‌ها انواع مختلف‌اند، انسان یک نوع نیست بلکه انسان جنس است و تحت او انواع هستند.

و ما زلتم^۱، یا معشر صحبی^۲ — وفقکم الله لما یحبّ و یرضی —
تلتسون منی ای: تطلبون، أن أکتب لکم کتاباً أذکر فیہ ما حصل لی
بالذوق فی خلواتی، ای فی حال إعراضی عن الأمور البدنیّة و اتّصالی
بالمجرّدات التّوریّة، [توجه داشته باشید که این دو یعنی اعراض از امور
بدنی و اتصال به مجردات نوری به یک معنا هستند، دو چیزند ولی در یک
آن اتفاق می‌افتند، ممکن نیست کسی اعراض از امور بدنی بکند و متصل به
مجردات نشود. بالاخره انسان یا به این طرف مرتبط است و یا به آن طرف،
اگر اعراض از امور بدنیه نکند، از مجردات دور می‌ماند، به محضی که
اعراض کرد از امور بدنیه، اتصال به مجردات را پیدا می‌کند و بعکس اگر
اتصال به مجردات پیدا کرد حتماً از امور بدنیه اعراض کرده است. این دو تا
لازم و ملزوم هم‌اند ولو دو چیزند ولی منفک شدنی نیستند. توجه به این
نکته ضروری است که هر کس که از امور مادیه ببرد بر حسب لیاقتش
اتصال پیدا می‌کند، حالا یا به عالم مجردات تامه که این برای هر کسی میسر
نیست، یا عالم ملکوت اسفل که مال متوسط‌هاست و یا حداقلش ملائکه
جسمانیه و یا پائین‌تر جن، به همه اینها اتصال پیدا می‌کنند. اگر کسی از

۱. دائماً.

۲. همراهانم.

امور مادیه ببرد بالاخره با یکی از این امور مجردات، حالا یا مجردات برزخی و یا مجردات تام متصل می‌شوند. هر کسی که از امور بدنیه‌شان اعراض می‌کنند قهراً به یک جا متصل می‌شوند و به همین جهت است که از غیب خبر می‌دهد و یک چیزهایی می‌گوید. منتهی آن مرتاض غیبی که می‌گوید، غیب دنیایی است چون با اجنه سر و کار دارد و آنها هم از همین دنیا برایش خبر می‌آورند. اما نبی‌ای که از جانب خدا ارسال شده این با بالاتر تماس می‌گیرد، از مافوق هم می‌تواند خبر بدهد، از قیامت هم می‌تواند خبر بدهد.^۱ [لأنَّ حقیقة الخلوۃ هی ترک المحسوسات و المألوفات^۱ الجسمانیة و قطع الخواطر الوهمیة و الخیالیة. [چرا شما خلوت را به معنای اعراض از امور بدنیه و اتصال به مجردات نوریه گرفتید؟ لأنَّ حقیقة الخلوۃ... انسان‌ها وقتی در یک جایی می‌نشینند غالباً آن تخلی‌شان و توهمشان مشغول فعالیت است، صورتی که در گذشته دیدند، اینها را با هم تلفیق می‌کنند، احضار می‌کنند. بخصوص در وقت نماز که می‌بینید وقتی انسان وارد نماز می‌شود غالباً - اگر خودش را ادب نکرده باشد - این اخطار خیالی و وهمی سریعاً هجوم می‌آورند و انسان مشغول اینها می‌شود و یکوقت متوجه می‌شود که نماز تمام شده است. خیالات با انسان مأنوس‌اند و انسان هم با آنها مأنوس است، اگر کسی که بخواهد در حال خلوت باشد باید این حالات را قطع کند، اصلاً خیالات نباید بیاید، نه اینکه خیالات نباشد اینگونه خیالات نباید باشد. در نمط نهم اشارات اشاره دارد به اینکه خیالاتی که سازنده هستند و مُعین عقل‌اند در رسیدن به الله تعالی، آنها باید وجود داشته باشند، مثلاً مثل اینکه ما به یکی از خلق خدا توجه می‌کنیم و

۱. مأنوسات.

تخیل ما شروع می‌کند به فعالیت که این ساخته خداست و چه قدرتی در ظریف ساختن این بکار رفته و بعد هم عاقله ما همین مطلب را از خیال می‌گیرد و پیش می‌رود، می‌بینید که در اینجا متخیله مُعین عاقله می‌شود. چون اگر به شیء دنیایی نظر می‌کند به عنوان آیت بودن خدا نظر می‌کند و چون به این عنوان نظر می‌کند باعث پیشرفت عقل می‌شود، اینها مزاحم نیست و نباید قطع بشود و باید وجود داشته باشد، تخیلات جسمانی باید قطع بشود، تخیلاتی که انسان را از عالم مجردات دور می‌کند باید قطع بشود که غالب تخیلات انسان‌ها از قبیل مزاحم است، قبیل غیر مزاحم را کمتر دارند.] و **إِلَّا فُلُو كَان فِي بَيْتِ خَالٍ، وَ الْقُوَّةُ الْوَهْمِيَّةُ وَ الْخِيَالِيَّةُ عَمَّالَتَانِ، فَهُوَ بَعْدَ فِي فِرْقَةٍ، لَا فِي خُلُوَّةٍ، وَ مَنَازِلَاتِي، أَيْ: وَ فِي الْأَحْوَالِ السَّانِحَةِ** [ظاهره، عارضه. (سانح اصطلاحاً به چیزی گفته می‌شود که از طرف راست انسان وارد می‌شود، عارضی که از طرف راست می‌آید می‌گویند سانح در مقابل بارح که از طرف چپ می‌آید. عرب‌ها از سانح فال نیک می‌گرفتند و به بارح فال شوم می‌زدند، اگر چیزی از طرف چپ می‌آمد به فال بد می‌گرفتند، اگر چیزی از طرف راست می‌آمد به فال نیک می‌گرفتند. سوانح یعنی آن عوارضی که از طرف راست می‌آید و جا دارد که به فال نیک گرفته بشود اینها را می‌گویند احوالی که «سانحة لی» یعنی احوالی که بر من عارض می‌شود اما از طرف راست می‌آید یعنی احوال مبارکی است، احوال شومی نیست.]) **لِي عِنْدَ اتِّصَالِي بِعَالَمِ الرَّبُّوبِيَّةِ أَوْ بِبَعْضِ الْعُقُولِ الْمَلَكُوتِيَّةِ.** [منازله از باب مفاعله است و به معنای نزول طرفینی است، اما به تصریح خود عرفا در اینجا نزول از دو طرف انجام نمی‌گیرد بلکه یکی نزول است و یکی صعود است و چون همین صعود منشاء توفیق و به دست آوردن

نزولات است به این هم نزول گفته می‌شود، آنوقت طرفین را منازل می‌گوئیم. از طرف عالم ملکوت یا عالم ربوبیت فیضی و امری از امور شریفه نازل می‌شود، از طرف عبد هم به وسیله ریاضت و تجرد نفس؛ صعود و ترقی نفس و تکامل پیدا می‌شود، اینها در یک محلی به هم برخورد می‌کنند، آن نزول می‌کند، این صعود می‌کند، در یکجا آن فیض با این انسان برخورد می‌کند آن محل را می‌گویند منزل. منزل آن محلی است که عارف سالک بعد از صعود به آن منزل می‌رسد بعد در آن منزل فیضی نصیبش می‌شود. خوب معلوم است که منازل فرق می‌کند، بالاترین منزل منزل پیغمبر آخرالزمان است و بعد منزل ائمه و بعضی از پیامبران اولوالعزم به ترتیب هستند تا می‌رسد به این منزل‌های پائین که سالکین اگر چیزی گیرشان بیاید آن پائین پائین‌ها گیرشان می‌آید، یک مقدار صعود از جانب سالک و بقیه‌اش فیض از جانب عالم ربوبی یا عالم ملکوت است

پس منازل به معنای نزول فیض از عالی یعنی عالم ربوبی یا عالم ملکوت - یکی از این دو تا - از جانب اینها فیض نازل می‌شود و از جانب بنده هم صعود بر اثر تجرد و تکامل پدید می‌آید در محلی که این دو تا با هم ملاقات می‌کنند فیض دریافت می‌شود آن محل را اصطلاحاً می‌گویند منزل، که توجه کردید منزل عرفا با منزل کملین فرق می‌کند با همدیگر. منازل از «نزل به امر من الامور» مشتق می‌شود، می‌گویند بر فلانی امری نازل شد، یک چیزی؛ شیئی برایش کشف شد، نزولش حاصل شد، چون شخصی که موفق به منازل می‌شود امری از امور ملکوتی بر او نازل می‌شود به این مناسبت اسم این حادثه را هم منازل نامیدند. پس منازل به دو جهت نامیده می‌شود: یکی به این جهت که از جانب فیض نزول است و از جانب عبد هم

صعودی است که به منزله نزول به حساب می آید لذا منازل نامیده می شود. دوم اینکه منازل گفتند از باب اینکه در این حالت به انسان چیزی نزولاً داده می شود یعنی چیزی تنزل می کند، فیضی و امری از عالم بالا به انسان نازل می شود، به این مناسبت اسم این حالت را می گذارند حالت منازل.

عالم ربوبی بالاتر از عالم ملکوت است، عالم ربوبی را عالم لاهوت هم می گویند، عالم ملکوت عالم پائین تر است، از ملکوت پائین تر عالم جبروت است، آنوقت ملکوت را به دو قسم تقسیم می کنند. به غیر از مشاء که عالم ملکوت را یکی می گیرد ولی حکمت متعالیه و حکمت اشراق ملکوت را به ملکوت اعلی و اسفل تقسیم می کنند، ملکوت اعلی محل مجردات عالیه مثل عقول است، ملکوت اسفل عالم مثل است، مثل را چون مشاء قبول ندارند دیگر ملکوت را به دو قسم اعلی و اسفل تقسیم نمی کنند. در اینجا عقول ملکوتیه منظور ملکوت اعلی است. [و هی أقسام: فمنها منزلة أنا و أنت، و منزلة أنا و لا أنت، و منزلة أنت و لا أنا، إلی غیر ذلک،] [منازله أنا و أنت را دو جور تفسیر می کنم که تفسیر اول با عبارت سازگار نیست، ولی تفسیر دوم مانعی ندارد و عبارت هم برمی دارد. اصل منازل روشن شد که چیست، عبارت بود از اینکه فیضی از بالا نزول کند، عبد از پائین صعود کند و اینها در یک محلی به هم برسند، آن محل را منزل می گویند. آن حالتی را که برای عبد به دست آمده و آن اموری که بر عبد فرو ریخته منازل نامیده می شود، آن حالت را منازل می گویند که در آن حالت اموری به عبد داده می شود، خود آن حالت را منازل می گویند. محل برخورد عبدی که صاعد است و فیضی که نازل است منزل نامیده می شود، خود این حالتی که پدید می آید منازل نامیده می شود.

معنای اولی که برای منازل می‌کنیم که این معنا هم با عبارت سازگار نیست، در فتوحات آمده که گاهی عبد صعود می‌کند و فیضی نصیبش می‌شود، خوب فیض همیشه نزول می‌کند، از طرف فیض نزول هست چون معنا ندارد که آدم برود فیض را در آن موطن اله دریافت کند، مگر کسی به آن موطن می‌رسد که فیض را دریافت کند؟! بالاخره یک مقداری پائین تر از آن موطن است و لو قاب قوسین أو أدنی باشد، بالاخره یک مقدار از آن موطن پائین تر است. بنابراین فیض باید حتماً از عالم ربوبی تنزل بکند به عبد برسد، در همان موطنی که هست عبد نمی‌تواند دریافتش کند، پس تنزل همیشه هست، ولی صعود گاهی از عبد حاصل می‌شود و گاهی حاصل نمی‌شود. البته منازل انا و انت و این سه تایی که شارح نقل کرده در هیچیک از کتب عرفانی که تفحص کردم پیدا نشد، نه در فتوحات بود و نه در منازل السائرین و نه در کتب دائرة المعارفی مثل کشاف اصطلاحات الفنون، دستور العلماء و نه حتی کتبی که کاشانی در زمینه اصطلاحات تصوف نوشته است. حتی بعضی‌ها منازل را هم نداشتند تا چه برسد به منازل انا و انت. بنابراین از مطاوی کلمات فتوحات مطالبی به دست می‌آید که آنها را بیان می‌کنم که اولی‌اش مناسب کتاب نیست ولی دومی‌اش مناسب است.

اگر فیض نازل شد، عبد هم صاعد شد این منازل انا و انت است، هم از جانب انا که عبد است صعودی رخ داده و هم از جانب انت که فیض است نزولی رخ داده، این منازل انا و انت است یعنی هر دو فعالیتی کردند، هم فیض فعال شده و تنزل کرده و هم عبد مجرد شده و صعود کرده، این می‌شود منازل انا و انت.

منازله انت و لا انا این است که فیض تنزل بکند، عبد صعود نکند، گاهی حالت معمولی برای ما پیش می آید، می بینیم در آن حالات یک برقی زده می شود حالا یا به ذهن ما یا به دل ما، یک چیزی خطور می کند که اصلاً در فکرش هم نبودیم و یک چیزی کشف می شود که آن چیز شاید قبلاً معضل ما بود ولی الان برایمان روشن شد، این فیضی است که بدون صعود من نصیبم شده، این منازله انت است و لا انا.

گاهی منازله انا هست و لا انت، من فعالیت خودم را می کنم، ریاضت می کشم اما ریاضت باطل است، فیضی نصیب نمی شود ولی دست خالی هم بر نمی گردم بالاخره از طرف شیاطین و اجنه دستم پر می شود. این مرتاض های هندی ریاضت کشیدند، نفسش را به کمالی رسانده از راه های باطل و چیزی هم نصیبش می شود اما فیضی از ملکوت نمی گیرد، از عالم ربوبی نمی گیرد، بلکه از همین اطراف خودش از اجنه و شیاطین می گیرد و درست هم می گیرد چون آنها از کره زمین مطلع اند، از سماوات مطلع نیستند، اینها را که دقت بکنید از سماوات اطلاع نمی دهند، اگر دزدی چیزی برده باشد خبر می دهند، اگر چیزی گم شده باشد اطلاع می دهند، اینجور مسائل را می گویند، یا بین زن و شوهر و یا بین دو دوست فرقت می اندازند یا التیام ایجاد می کنند که همه اینها کارهای دنیایی است، کارهای آخرتی را نمی توانند انجام بدهند مرتاض های باطل، ارتباطشان با ملکوت نیست، ارتباطشان با عالم ملک است، پس منازله انا هست ولی منازله انت نیست.

پس منازله انا و انت این است که هم از جانب عبد صعودی بشود و هم از جانب فیض از عالم ملکوت نزولی بشود و در یکجا اینها به هم برخورد می کنند که آنجا را منزل می نامند. دوم که منازله انت باشد و منازله انا نباشد

یعنی عبد حرکتی نکرده باشد ولی فیض تفضلاً به صورت برق لامع خطوط کرده باشد و رد شده باشد و این شخص را روشن کرده باشد و معضش را حل کرده باشد، این شدنی است. سوم اینکه منازله انا باشد و انت نباشد که گفتیم ریاضت‌های باطله، منازله از طرف عبد هست ولی از طرف فیض نیست، فیض در این صورت نزول نمی‌کند، اگر چه این شخص بخاطر زحمت‌هایی که کشیده است دست پر بر می‌گردد اما چیزی از عالم ملکوت نصیبش نمی‌شود.

این تفسیر را تأیید نمی‌کنیم بخاطر اینکه در آخر کتاب داریم «فإنها (یعنی منازله) عبارة عن احوال تلحق السالك عند التجرد» اصل منازله را شارح می‌گوید مشروط به تجرد است، مشروط به این است که سالک سلوک کند و به تجرد برسد پیداست که کسی که از طریق باطل رفته و به تجرد نرسیده اطلاق منازله صحیح نیست. پس منازله یعنی احوالی که به سالک می‌رسد عندالتجرد، آنوقت باید اینجور احوال را تقسیم کنیم که به منازله انا و انت، انت و لا انا، انا و لا انت تقسیم بشود، پس بهتر است که ما این سه قسم را به نحو دومی که بیان خواهد شد تفسیر کنیم، نحو اول اگر چه درست بنظر می‌رسد ولی با عبارت سازگار نیست، نحو دوم تفسیر درستی است.

تفسیر دوم این است که بگوئیم در هنگام منازله که منازله مطلقاً صعود من العبد و نزول من الفیض است دیگر سه قسمش نمی‌کنیم یا در این حالت منازله یکی از سه حالت پیش می‌آید یا منازله انا و انت است، یعنی از حالات انا و حالتی از حالات انت کشف می‌شود یعنی در منازله هم به انسان حالت خودش را نشان می‌دهند که آینده‌ات چیه و هم به او عالم ملکوت را که انت هست نشان می‌دهند یا بعضی از اسماء ربوبی را به او

نشان می دهند. دو امر بر او نازل می شود هم امر آنایی که مربوط به خودش است و هم امر انتیی که مربوط به عالم ملکوت است. آن دوتای دیگر هم روشن است، گاهی انا به او داده می شود، انت داده نمی شود، گاهی انت داده می شود و انا داده نمی شود.

نقل شده که آقای خوئی در ماه رضانی مکاشفه‌ای برایش حاصل شده که در آن مکاشفه تمام آینده خودش را تا هنگام مرگش را دیده است، این مکاشفه انا بود. مکاشفه انت که انا در آن نباشد هم زیاد اتفاق می افتد کسانی که به عالم ملکوت تماس می گیرند و به حالات خودشان هم توجه ندارند، آنها فانی اند بطوری که اصلاً خودشان را نمی بینند تا چه رسد به حالات خودشان، آنها وقتی به عالم ملکوت سر می زنند فقط آنچه را که در عالم ملکوت است می بینند. و بعضی ها هم هر دو نصیبشان می شود هم انا و هم انت. [مما هو مذکور فی کتب أرباب التصوّف من أقسام المنازلات^۱، فإنّها عبارة عن أحوال تلحق السّالک عند التّجرّد، فيلحظ عندها^۲ أمورا شريفة. من قولهم: «نزل به أمر من الأمور». [این منازله از کجا گرفته شده؟ از قول عرب که گفتند «نزل به امر من الامور» چون در منازلات همیشه نزولی است، امری نازل می شود، امری از امور بالا یا امور انا و یا امور مربوط به انت کشف می شود به این مناسبت اسم اینرا گفتند منازله، این وجه تسمیه‌ای است که شارح می گوید. وجه تسمیه این است که چون امر شریفی

۱. در فتوحات ۷۷ منازله را شمرده است از باب ۳۸۴ فتوحات شروع شده تا ۷۷

باب بعدی، در جلد سوم از صفحه ۵۲۳ تا آخر.

۲. عند الأحوال.

نازل می‌شود از عالم بالا به این عبد، به این مناسبت به این حالت گفتند حالت منازل ولی فتوحات جور دیگری می‌گوید، می‌گوید چون نزول طرفینی است.]

شرح: مصنف می‌فرماید شما کسانی که با من ارتباط داشتید دائماً از من می‌خواستید که آنچه را که در خلواتم و منازلتم به دست آوردم در اختیار شما قرار بدهم.

[توضیح خلوات] خلوت نشینی که عارف دارد بر خلاف آنچه که به ذهن ما تبادر می‌کند این نیست که برود در یک اتاق بنشیند و درب را به خودش ببندد و ارتباطش را با همه قطع کند، این خلوت نشینی نیست. درست است که از نظر ظاهر خلوت است ولی حالا اگر این شخص آمد و توی اتاق نشست و درب را به روی خود بست ولی با خیالات خود مشغول شد، این خلوت نیست. این تازه او را بیشتر از راه و مسیر حق دور می‌کند، خلوت این است که ولو در جمع است ارتباطش را با ماده و دنیا ببرد، این می‌شود خلوت. مثلاً فرض کنید انبیاء و ائمه علیهم‌السلام اینها همیشه در حال خلوت بودند ولو حشر و نشر داشتند، مردم نزد اینها می‌آمدند و اینها با مردم حرف می‌زدند ولی همیشه در حال خلوت بودند.

یعنی اینکه انسان ارتباطش را با ماده کم کند و به عالم مجرد زیاده کند، این می‌شود خلوت ولو اینکه در جمع باشد. خلوت به این معنا نیست که دور و بر خودش را خالی کند و با خیالاتش و با تأثیرات دنیای اش مشغول باشد؛ این خلوت نیست بلکه درست مقابل خلوت است.

پس بطور خلاصه خلوت یعنی اینکه انسان از امور بدنیه اعراض داشته باشد و لزومی هم ندارد که در جای خلوت هم باشد، اگر حشر و نشر هم داشت و ارتباطش با عالم طبیعت کم بود و یا اصلاً ارتباط نداشت یعنی متعلق و وابسته به ماده نبود اینجا خلوت صدق می‌کند. ضمناً باید افزود به اینکه اگر حشر و نشر با مردم داشت هنوز هم در حال خلوت است مال کسانی است که همت قوی داشته باشند که حشر و نشر با مردم آسیبی به آن حالت درونی آنها نرساند و الا اگر افراد معمولی باشند اینها باید خلوت هم بگیرند برای اینکه ارتباط با مردم برای اینها اشتغالات خواهد آورد و اشتغالات مانع آن کمالاتی می‌شود که اینها در نظر دارند. آن کسی که ارتباط با مردم منافات با خلوتش نیست آن کسی است که به مقام عالی رسیده باشد مثل انبیاء که اینها در عین اینکه حشر و نشر با مردم دارند و تبلیغ رسالتشان را می‌کنند در عین حال به آن خلوت خودشان که آن حالت معنوی است ادامه می‌دهند. پس اینکه بیان شد خلوت با حشر و نشر منافاتی ندارد اینطور نیست که برای همه منافات نداشته باشد، برای بعضی‌ها منافات ندارد ولی برای بعضی‌ها منافات دارد. دیگر شخص خودش می‌داند که چه خلوتی را انتخاب کند، باید اشتغالات برایش پدید نیاید حالا این اشتغالات اگر با وجود حشر و نشر هم پدید نیامد، خوب حشر و نشر به او اجازه داده می‌شود و الا این باید حشر و نشرش را هم در زمان خلوت کم کند یا نفی کند.

[توضیح منازل] منازل از باب مفاعله است و طرفینی است، موجود مجرد فیضش را نزول می‌دهد به سمت انسان، انسان مرتبه‌اش پائین‌تر از مجرد

است، مجرد اگر بخواهد فیضش را بدهد باید تنزل بدهد، انسان اگر بخواهد فیض را بگیرد باید ترقی کند. از طرفین باید نزدیک شدن باشد تا فیض دریافت بشود. اگر او تنزل بکند و فیضش را تنزل بدهد ما ترقی نکنیم چون ما قابلیت نداریم فیض را نمی‌گیریم. اگر ما ترقی بکنیم او فیض نرساند و مددی نرساند ما فیضی نمی‌گیریم، برای اینکه فیض گرفته بشود هم باید او تنزل کند و هم ما باید ترقی کنیم، او نزول، ما صعود، اینرا اصطلاحاً می‌گویند منازل. اما توجه دارید که از یک طرف صعود است، از یک طرف نزول است و این صحیح نیست که طرفین را نزول حساب کنیم و صیغه منازل را بکار ببریم. با وجود اینکه خودشان متوجه بودند گفتند ما با وجود این؛ اسم اینرا می‌گذاریم منازل، بخاطر اینکه غلبه در طرف مجرد است، بخاطر غلبه طرف مجرد ما اینرا می‌گوئیم منازل با اینکه یک طرف صعود و یک طرف نزول است.

آنوقت منازل را به اقسام مختلف تقسیم می‌کنند، منازل یعنی اینکه او تنزل کند و فیضش را در اختیار من بگذارد و من ترقی کنم و آن فیض را دریافت کنم. فیض گاهی به صورت کلام است و گاهی به صورت به رویت رساندن است و گاهی به صورت‌های دیگر است. بالاخره به هر ترتیبی شده فیض را به یک نحو به من می‌رساند. آنوقت این منازل اقسام مختلف پیدا می‌کند حدود چهل و اندی قسم برای منازل شمردند که ایشان در اینجا فقط به سه قسمش اشاره می‌کنند.

و لکل نفس طالبة قسط من نور الله، عزّ وجلّ، قلّ أو کثر، لأنّ [این

لأنّ دلیل برای قلّ أو کثر است، چرا می‌گوئید کم و زیاد؟ مگر همه طالبین

یکسان نمی‌گیرند؟ می‌فرمایند کم و زیاد است چون مراتب سالکین و مراتب طالبین کم و زیاد است. [الطَّالِبُ يَبْتَدِئُ مِنَ الْحَوَاسِ، ثُمَّ يَرْتَقِي إِلَى عَالَمِ النَّفْسِ، ثُمَّ إِلَى عَالَمِ الْعَقْلِ، ثُمَّ إِلَى عَالَمِ الرَّبُّوبِيَّةِ]. [عالم نفس عالم تفصیل است، درست است که عالم تجرد است ولی تفصیل هست، عالم حس که عالم تفصیل است و ماده، یعنی در آنجا زید و عمرو و بکر از هم جدا هستند ولی جدایی مادی. اما وقتی می‌رسیم به عالم نفس که عالم مثال است در آنجا زید و عمرو و بکر موجودند مفضلاً؛ منتهی مجرداً، آنجا که عالم تفصیل است منتهی با تجرد. به عالم عقل که می‌رسیم می‌شود عالم اجمال، یعنی زید و عمرو و بکر، اینها همه در یک کلی‌ای بنام انسانیت مندرج‌اند و ما در عالم عقل این کلی را درک می‌کنیم، کلی‌ای که اگر باز بشود می‌شود این جزئیات. پس عالم نفس و عالم عقل هر دو مجردند با این تفاوت که عالم نفس عالم تفصیل است و عالم عقل عالم اجمال است. بعد به عالم ربوبیت می‌رسیم که دیگر آنجا اجمال شدید و نورانیت قوی‌ای هست. خوب می‌بینید که اینها درجات طالبین است و درجات مختلف هم هست، چون درجات مختلف است نوری هم که از جانب خدا افزوده می‌شود نیز مختلف است.]

فبحسب سموّ السَّالِكِ [ای علوّ السالک]. [یشتدّ نوره] [از نظر کیفی]. [و یكثر، [از نظر کمی].] و بحسب نزوله یضعف و یقلّ. [بحسب نزولی که سالک دارد ضعیف می‌شود این نور بلحاظ کیفی و یقلّ بلحاظ کمی.]

و المعنى: أنهم سألوني أن أكتب لهم ذوقى، و أنا طالب، و لكلّ طالب قسط، فأنا أكتب لهم ذلك القسط الذى حصل لى. و هو تواضع منه، و إنّما فالقسط الذى ذكره هو قسط العلماء المنتهين، لا قسط الفقراء المبتدئين.

و لكلّ مجتهد، أى: مرتاض مجدّ، ذوق نَقْصَ أَوْ كَمْلٍ، [بعد مصنف اضافه می کند «لكل مجتهد ذوق نقص او كمل» که در اینجا دیگر از حالت تواضع بیرون می آید و حقیقت را می گوید و دیگر شکسته نفسی نمی کند، می گوید هر مجتهدی بالاخره یک کشفی دارد، آن کشفش هم کم و زیاد است، چون مجتهدها فرق می کنند، آنهایی هم که اصل اند بعضی ها وصولی دارند کامل، بعضی ها وصالشان کامل نیست. بعضی توجه بالکلیه الی الحق دارند، یعنی وارد نماز که می شوند اگر تیر هم از پایش بیرون بکشند متوجه نمی شود، چون توجه بالکلیه الی الحق دارد. بعضی ها توجه بالکلیه الی الحق ندارند و وقتی متوجه الی الحق می شوند توجه شان توجه تام نیست، توجه هست اما توجه تام نیست. در اشارات آمده که گاهی یک صدای آرام مثل صدای بال کبوتر که صدای آرامی است آنها را از حال بیرون می کند، صدای همس از حال بیرونشان می کند یعنی توجه تام است اما آنطور نیست که تیر از پایش بکشند و متوجه نشود، بلکه صدای بال کبوتر او را از حال بیرون می کند و جلوی وصالش را می گیرد. به هر صورت افراد مختلف اند؛ بعضی ها را می بینید که توجه شان حالت تمرکز دارد، بعضی توجه شان تمرکز ندارد و به زحمت حواس را جمع کرده است. البته آن کسانی که به درجات عالی می رسند کم کم زحمتشان کم می شود، حواس را با اندک اراده ای جمع می کنند و احتیاج ندارد که خیلی به خودشان فشار

بیاورند، ولی بالاخره باز هم روشن است که تفاوت در بین انسان‌ها هست. پس ذوقی هم که نصیب انسان‌های مجتهد و انسان‌های واصل می‌شود مختلف است، بعضی‌ها کمتر می‌گیرند، بعضی‌ها بیشتر می‌گیرند، چرا؟ چون مراتبشان مختلف است، بنابراین هر سهمی که از بالا می‌آید چه به طالب برسد و چه به مجتهد برسد کم و زیاد می‌شود بر حسب آن درجه‌ای که آن طالب یا آن مجتهد دارد.] **لأنَّ المجتهدین و إن اشترکوا فی وقوعهم فی المراتب العالیة،** [همه مجتهدین از این نظر که در مراتب عالیه و در مرتبه وصال‌اند شریک‌اند، همه‌شان وصال پیدا کردند، واصل به الله شدند و مرتبه‌شان مرتبه عالی است ولی در عین حال قرب و بُعدشان به خدا مختلف است، یکی قریب آنقدر است که فاصله‌اش قاب قوسین او ادنی است و یکی هم فاصله‌اش خیلی زیاد است.] **لکنهم علی التّفاوت، فإن کانت المرتبة أعلّاهما فهو^۱ فی أكمل الأذواق، و إن کانت^۲ أدناها فهو^۳ فی أنقصها^۴.**

شرح: انسان‌هایی که به سمت عرفان تمایل پیدا کردند به دو قسم تقسیم می‌شوند - انسان‌هایی که اصلاً در فکر عرفان نیستند آنها را ما به حساب نمی‌آوریم - یا طالب‌اند و یا مجتهد و واصل‌اند، طالب را در اصطلاح خود عارف مرید هم می‌گوئیم، یعنی اراده کرده که این راه صعب را طی کند و به وصال حق نائل بشود، آنوقت وقتی شروع کرد به اجتهاد و تلاش و ریاضت

۱. این مجتهد.

۲. آن مرتبه.

۳. این مجتهد.

۴. فی انقص المراتب الاذواق است.

به او می گوئیم مرید و طالب، اگر واصل شد به او می گوئیم مجتهد و واصل که دیگر وقتی فانی شد می شود واصل.

پس دو قسم عارف داریم: ۱. عارف مرید یا طالب. ۲. عارف مجتهد و واصل، و معلوم است که از این دو قسم آنی که مجتهد و واصل است عالی تر از آن طالب است، شیخ در اینجا می گوید که هر طالبی از عالم بالا نصیبی دارد کم یا زیاد، به بعضی طالبین بیشتر داده می شود و به بعضی طالبین کمتر که توضیحش خواهد آمد که چرا؟ همچنین مجتهدین هر کدام نصیبی از عالم بالا دارند، آنها هم باز نصیبشان کم و زیاد دارد. اینجا منظورش این است که من آنچه را که در اختیارم قرار داده شده در اختیار شما قرار می دهم.

بعد می گوید هر طالبی نصیبی دارد، معنایش این است که آنچه که نصیب من شده به تو می دهم و من یکی از طالبین هستم و آنچه که نصیب شده در این کتاب در اختیار شما می گذارم ولی فکر نکنید حالا خیلی زیاد نصیب من شده است، بلکه آن اندازه که نصیب طالب می شود؛ نصیب من شده است.

شارح می گوید که شیخ دارد تواضع می کند والا ایشان جزء طالبین نیست بلکه جزء واصلین است، تواضعاً دارد می گوید که هر طالبی سهمی دارد و من آن سهم خودم را که سهم یک طلبه است در اختیار شما گذاشتم و در واقع سهم یک طلبه نیست، سهم یک واصل است، وقتی به مطالب کتابش مراجعه می کنید می بینید مطالبش از کُمَلین واصلین است که نصیب هر طالبی نمی شود بلکه نصیب هر مجتهدی نمی شود ولی در اینجا دارد تواضع می کند. اما چرا قسط طالب کم و زیاد می شود، علتش این است که طالبها مراحل مختلفی را باید بگذرانند از اول که وارد می شود یکدفعه به آن مرحله آخر

که نمی‌رسد، این مراحل را باید یکی پس از دیگری طی کند، ابتدا که اراده می‌کند بیاید سالک بشود و توی مسائل عرفانی وارد بشود، می‌شود مرید. این هنوز توی عالم محسوسات زندگی می‌کند باید از عالم محسوسات بیرون برود و برود در عالم نفس که تا حدی تجرد است، بعد از عالم نفس برود به عالم عقل که در آنجا تجرد بیشتر می‌شود. بعد از عالم عقل به عالم ربوبی برسد، در عالم ربوبی که رسید دیگر آنجاها وصال حاصل می‌شود و در همانجا این سیر فی‌الحقش را شروع می‌کند که گفتیم سیر نامتناهی است. پس می‌بینید سالکی هم که طالب است درجاتی را باید طی کند یک درجه این است که از محسوس بیرون بیاید. یک درجه این است که از نفس هم ترقی کند و به عقل برسد. درجه بعدی از عقل هم ترقی کند و به ماوراء عقل یعنی عالم ربوبی برسد. اینها همه درجات سالک است، درجات طالب است. در هر درجه‌ای بر حسب ارتفاع آن درجه نصیبی نصیبش می‌شود. گاهی سهم بیشتری به او می‌دهند اگر درجه‌اش بالاتر باشد و یا سهم کمتری به او می‌دهند اگر درجه‌اش پائین‌تر باشد. خوب پس توجه می‌کنید که سهمی که نصیب طالب می‌شود، سهم مساوی نیست، سهم متفاوت است. لذا قلَّ أَوْ كَثُرُ، کم یا زیاد می‌شود بر حسب درجه‌ای که که خود طالب دارد. بنابراین حالا روشن شد که چرا سهم طالب این راه کم و زیاد است و هم روشن شد که در اینجا مصنف چرا این مطلب را گفته است ابتدا گفت آنچه را که در خلوات و منازل به من دادند در اختیار شما می‌گذارم بعد برای اینکه روشن کند که چی به او دادند می‌گوید لکل نفسٍ طالِبَةٍ قسطٌ، هر

طالبی یک سهمی دارد کنایه از اینکه من هم طالبم و مجتهد واصل نیستم، من هم طالبم سهمی دارم آن سهم را در اختیار شما می گذارم.

فليس العلم وقفاً على قوم، هو ردّ على قوم يقولون: إنّ الحكمة كانت عند الأوائل، و كذا التّصوّف، و إنّ الأوائل لا يبلغون إلى مراتب الأوائل، ليغلق بعدهم باب الملكوت و يمنع المزيد عن العالمين، أی: و يمنع عنهم أن يزيد المتأخّر على المتقدّم.

شرح: کأنّه کسی فکر می کند که خوب، حالا شما رسیدی، اولاً شما چطور رسیدی در حالی که خدا همه نصیبها را به شما داد، برای ما متأخرین چیزی باقی نگذاشت، شما که جزء متأخرین هستید به کجا رسیدی؟! چه ادعایی می کنی؟! هر کشفی بود مال شما بود، در اختیار متأخرین چیزی قرار نگرفت، مگر یک مقدار از ترشحات شما. خوب حالا بر فرض که شما نصیبی پیدا کردید ما که متأخرتر از شما هستیم به ما چی می دهند، اگر کتاب شما را بخوانیم چی نصیب ما می ود؟ علم منحصرأ مال شما بود دیگر به ماها چیزی نمی دهند، هر چه بود مال شما بود.

این مطلب گاهی توی ذهن ماها هم می آید حتی در فقه و اصول، می گوئیم هر چه که بودند قدیمی ها بودند، ماها که کاری نمی توانیم بکنیم. ولی فکر نمی کنیم که ما با قدیمی ها چه فرقی داریم، درست است که اشتغالات ما بیشتر است، حواس پرتی های ما بیشتر است ولی بالاخره همان استعدادی که خدا در قبل تقسیم می کند منتهی با این تفاوت که البته تفاوتش خیلی مهم است که برکت در آخرالزمان از زمین برمی دارد، و برکت هم نه فقط برکت مال باشد، برکت علم هم برداشته می شود، نصیبها کم می شود.

بعضی‌ها اینطور فکر می‌کردند که علم وقف قدما بوده و متأخرین نصیبی ندارند و بعضی هم گفتند که اگر هم متأخرین نصیبی داشته باشند مزید نصیبی ندارند، یعنی افزایشی ندارند همانی است که قدما دارند چیزی به اینها اضافه نمی‌دهند.

مصنف در اینجا می‌خواهد اینها را رد کند، می‌گوید اگر طالبین سهمی دارند، مجتهدین سهمی دارند، این سهم همیشه برقرار است اینطور نیست که مخصوص قدما باشد و متأخرین و متأخرین المتأخرین چیزی داده نشود، بلکه به قدما داده شده، فیض درش بسته نشده، دو مرتبه به ماها هم داده می‌شود، چه بسا به ما اضافه هم داده بشود که گاهی ایشان مزید را در بین کلماتش می‌آورد. پس این توهم باطلی است که علم وقف شده بر قدما و به متأخرین کم داده می‌شود و یا هیچی داده نمی‌شود.

بعد اضافه می‌کنند که بلی اینرا داریم که زمان‌ها متفاوت است ولی فیض همیشه یکسان است، انسان‌ها خودشان را متفاوت در مقابل فیض قرار می‌دهند. یکی کاملاً خودش را در مقابل فیض قرار می‌دهد و هر چه فیض می‌آید دریافت می‌کند و یکی نه، بالاخره هر کسی به اندازه همت خودش، زمان فرق می‌کند، اشتغالات مادی اگر بیشتر شد خوب انسان در معرض فیض کمتری قرار می‌گیرد علتش هم خودش است نه اینکه از جانب بالا امساک شده باشد، از جانب خودش کوتاهی شده است. بلی زمان‌ها فرق می‌کند، شرُّ القرون قرنی است که در آن راه سلوک بسته بشود که احتمالاً این قرون را هم داشته باشیم، حالا بسته می‌شود یا خیلی کم می‌شود که مثل بسته شدن است که هر چه می‌گردیم یک سالکی پیدا کنیم، یک اصلی پیدا

کنیم که به دنبالش برویم پیدا نمی‌کنیم، اگر هم هستند مخفی شدند کأنه راه بسته شده است، اما یک زمانی می‌بینید که به اغلب مردم که رجوع می‌کنید سالکند که نقل می‌شود در بعضی از زمان‌ها حتی بعضی کسبه معمولی و حتی بعضی از عوامشان هم جزء سالکین به حساب می‌آمدند؛ یعنی اینطور نبوده که فقط علماء سلوک را شروع کنند، غیر عالم هم سالک بوده. یک زمانی زیاد بودند، یک زمانی کم بودند ولی فیض در همه حال هست بخلی در کار نیست، همیشه فیض یکسان است منتهی دریافت‌ها مختلف است بخاطر اینکه قابلیت‌ها در زمان‌های مختلف مختلف است.

ثم أضرب عن ذلك بقوله: **بل واهب العلم، أي: العقل الفعّال، الّذي هو بالأفق المبين،** [افق به جای بلند و دور دست را می‌گویند، در بیابانی که دشت باشد و هیچ کوه و ارتفاعی نداشته باشد؛ بایستید، آن انتهای بیابان، آنجایی که آسما به زمین متصل بنظر می‌رسد، آنجا را می‌گویند افق. یا بالاسر را هم افق می‌گویند، پس افق به معنای بالا و مرتفع و دور دست گفته می‌شود. حالا افق عالم عقل آن دور دست‌های عالم عقل است. این واهب العلم هم مقام عالی دارد و هم مقام نازل دارد، تنزل می‌کند به صورت دحیه کلبی و اعرابی در می‌آید و همه مردم می‌بینند او را، پیغمبر می‌بیند او را، به این تنزلات مادی در می‌آید، آن مرتبه عالی را هم دارد که دیگر جایگاه اصلی‌اش، آن عالیترین درجه‌اش افق مبین است یعنی آن جاهای دور دست عالم عقل، جاهای بلند و مرتفع عالم عقل، این دیگر حدش است، نهایتش است، نهایتش آنجاست؛ پائین‌ترینش از نظر تنزل همین اعرابی و دحیه کلبی است که تنزل و ترقی دارد، مرتبه عالی‌اش افق مبین

است. [أى: فى أفق عالم العقل، و هو حدّه و نهايته، ما هو على الغيب بضنين أى: على ما غاب عنك، بل عن الأوائل من الأمور الخفية و الإنذارات الكونية ببخيل. [من الامور الخفية بيان برای «ما» است در «ما غاب عنك»، امور مخفيه يعنى امورى كه هستند و مخفى اند، يعنى از نظر ما مخفى اند؛ بخاطر پرده‌هایی كه روى چشم‌های ماست نه روى آنها. انذارات كونية يعنى پيش آگاهی‌هایی كه مربوط به عالم كون يعنى عالم جسمانی است، يعنى حادثاتی كه اتفاق نيافته و بعداً می‌خواهد حادث بشود.]

شرح: بعد مصنف إضراب کرد و گفت نه تنها باب ملكوت بسته نشده و خدا بخل نمی‌کند بلکه واهب‌العلم هم كه یکی از مخلوق‌های خداست، او هم بخل نمی‌کند، او هم دائماً فیضش را از جانب خدا می‌گیرد و افاضه می‌کند، نه تنها در ملكوت را خدا نبسته، در این واهب‌العلم هم كه مدبر عالم ماده است هم بسته نشده، واهب‌العلم همان عقل دهم است كه اینها تفسیر می‌کنند كه جبرئیل است، حالا ما كاری به درستی و نادرستی تفسیرشان نداریم. واهب‌العلم يعنى عقل فعال يعنى عقل دهم، يعنى حضرت جبرئیل، يعنى آنی كه مدبر عالم ناسوت است او هم در فیض بسته نیست، منتهی ما باید ببینیم كه چه عكس‌العملی در مقابل این در باز داریم.

گفتند كه علم دو قسم است: ۱. علم ذاتی. ۲. علم غیر ذاتی. علم ذاتی يعنى علم بلا معلم و علم غیر ذاتی يعنى علم با معلم. علم ذاتی منحصرأ در يك موجود است و آن خداست، علمش ذاتی است يعنى معلم ندارد، بقیه همه معلم دارند، همه علم‌ها غیر ذاتی است، همه معلم دارند. آن عالیترین عقل معلمش خداست تا می‌رسد به عقل دهم كه معلمش عقل قبلی است و علم

ما انسان‌ها تماماً معلم‌مان جبرئیل است، معلم‌مان واهب‌العلم است، اینکه به او می‌گویند واهب‌العلم به این مناسبت است چون معلم کل بشر است، معلم عالم ناسوت - عالم ماده، عالم جسمانی - است، معلم‌های بالاتر معلم ملائکه‌های دیگر هستند ولی ایشان معلم بشر است، لذا اسمش را گذاشتند واهب‌العلم، پس علم ذاتی که احتیاج به وهب و بخشش ندارد؛ مخصوص خداست بقیه علم‌ها غیر ذاتی‌اند، احتیاج به معلم دارند و معلم‌ها متفاوتند، معلمی که برای عالم ماده خدا تعیین کرده واهب‌العلم است یعنی عقل فعال - جبرئیل - است.

و شرّ القرون ما طوی^۱ فيه بساط الاجتهاد، أي: السیر و السلوک إلی الله تعالی. لأنّ خیرها ما بسط فيه بساطه. و لهذا قال النّبیّ ﷺ: «خیر القرون قرنی»، لأنّه^۲ كان فيه^۳ أجلّ المجتهدین^۴، ثمّ الذی یلیه، لأنّ فيه بقیّة من أصحابه، و هكذا یقلّ الخیر و یضعف الاجتهاد بتزاید القرون. و القرن ثمانون سنة، و قیل: ثلاثون سنة. و إنّما ذکر البساط^۵، لأنّه ممّا یجلس علیه و یتمکن عند القعود علیه من الأمور الاجتهادیّة و غیرها^۶.

۱. طوی یعنی پیچیده شده باشد، بساط پیچیده شده باشد یعنی جمع شده باشد.

۲. شأن این است.

۳. در قرنی که پیغمبر زندگی می‌کردند.

۴. اعظم السالکین.

۵. چرا مصنف بساط را در اینجا ذکر کرد.

۶. کارهای سیر و سلوک یعنی عبادت، ریاضت و کارهای غیر یعنی کارهایی که متوقف بر سیر و سلوک است مثلاً کارهای خارق العاده از قبیل إخبار عن الغیب.

شرح: بحث این بود که بعضی‌ها گفته بودند که علم را خدا به قدیمی‌ها داده و از جدیدی‌ها منع کرده و یا اگر هم علمی را که به آنها داده و منع نکرده، مزید و اضافه را به جدیدی‌ها عطاء نکرده، مصنف اینرا رد کرد و گفت که اینچنین نیست، در ملکوت و در رحمت خدا همیشه رو به انسان‌ها - تمام خلق - باز است و فیض دائماً در حال افاضه و جریان است، ما هستیم که گاهی از اوقات راه را بر خودمان می‌بندیم و بخاطر همت کوتاهی که داریم از این فیض عظیم خودمان را محرم می‌کنیم، حتی واهب‌العلم هم که عقل اول است آن هم بخیل نیست تا چه رسد به خالق واهب‌العلم که از نظر جود بی‌نهایت است؛ هرگز بخلی نمی‌کند و علمی را در اختصاص گروهی دون گروهی قرار نمی‌دهد. رسیدیم به اینجا که خود ما ممکن است کاری انجام بدهیم، در قرنی قرار بگیریم، اشتغالاتی در جامعه بوجود بیاید که مانع بشود از پیشرفت ما و مانع بشود از اینکه ما از آن انوار ملکوتی استفاده کنیم، ولی این نه بخاطر بخلی در جانب ملکوت باشد بلکه بخاطر نقصی در جانب خود گیرنده است، به این مناسبت وارد بحث می‌شوند و می‌گویند که بدترین قرن‌ها قرنی است که بساط اجتهاد - سیر و سلوک - و افکار و مکاشفه و مشاهده برچیده بشود، قرنی که در آن قرن این امور اتفاق نیفتد، اجتهاد حاصل نباشد، سیر افکار انجام نگیرد، مکاشفات و مشاهدات هم تحقق نپذیرد؛ این بدترین قرن است، اما نه اینکه در اینچنین قرنی در بسته می‌شود، در هیچوقت بسته نمی‌شود، این قرن‌ها مربوط به خود ماست، در قرون مختلف، ما حالات مختلف پیدا می‌کنیم، خودمان را محروم می‌کنیم یا خودمان را در اختیار این فیض قرار می‌دهیم. اجتهاد یعنی سیر و سلوک،

اگر راه اجتهاد بسته بشود قرنِ قرنِ تاریکی می‌شود یعنی راه سیر و سلوک بسته بشود، مردم کمتر به سمت سیر و سلوک بیایند، این قرن قرن خوبی نیست.

در عبارت دارد که بساط اجتهاد برچیده بشود، بساط در لغت به زمین فراخ و وسیع گفته می‌شود، اما در اصطلاح به آن پُست تختی گفته می‌شود که سالک در یک محلی قرار می‌دهد و روی او می‌ایستد و ریاضتش را انجام می‌دهد، عبادت می‌کند، نماز می‌خواند، دعا می‌کند و قرآن می‌خواند و ذکرش را می‌گوید، چله نشینی می‌کند، بالاخره این کارهایش را روی آن پُست تخت انجام می‌دهد. چون داریم که در یک محل خاصی عبادت‌تان را انجام بدهید، برای عبادت‌های واجب‌تان محل خاصی را انتخاب کنید، مستحب‌تان را در جاهای مختلف انجام بدهید و معلوم می‌شود خود جا هم اثر دارد، جایی که چند بار تویش نماز خواندیم کأنه برکت پیدا می‌کند، اگر ما اینجا ادامه بدهیم خود آن مکان هم در رسیدن به کمال ما را کمک می‌کند، همانطور که زمان دخالت دارد؛ مکان هم دخالت دارد. گاهی می‌بینید که بعضی از عرفا روی آن مکان خاص که می‌نشینند می‌توانند از غیب خبر بدهند، می‌توانند کارهای خارق‌العاده‌ای انجام بدهند و اگر از آن مکان بیرون بیایند ولو شاید بتوانند انجام بدهند ولی به آن آسانی نیست، بیشتر اینها سعی‌شان در این است که در یک مکان خاصی بنشینند. البته بعضی مُبطلین هم این کار را می‌کنند، در یک جای خاصی می‌نشینند و یک ترفندی در همان محل بکار بردند که در خارج از آن محل آن ترفند را ندارند و نمی‌توانند کار انجام بدهند، آنها که حسابشان جداست ولی عرفا هم

سعی می‌کنند که بر یک پُست تخت خاصی بنشینند و کارهای خارق‌العاده‌شان را آنجا انجام بدهند حالا کارهای سیر و سلوکشان را که حتماً، کارهی خارق‌العاده‌شان را همچنین. ایشان می‌گویند بساط اجتهاد برچیده بشود، بساط یعنی آن پُست تخت اجتهاد را برچینند یعنی دیگر یک محل خاصی نداشته باشند برای سیر و سلوک، کنایه از اینکه سیر و سلوک انجام نگیرد، این بدترین قرن است. بعد شارح می‌گوید بهترین قرن قرنی است که پیغمبر در آن زمان حضور داشتند چون به همه کسانی که تصمیم سیر و سلوک داشتند ایشان راه را نشان می‌دادند و انسان‌ها به آسانی وارد این راه می‌شدند، خوب معلوم است وقتی که معلم و مرشد کاملی مراقب انسان باشد، انسان در سیر و سلوکش زودتر به نتیجه می‌رسد، راه کوتاهتری را می‌رود و به هدف عالیتری می‌رسد در صورتی که معلم قوی‌تر باشد و چه معلمی قوی‌تر از پیغمبر. بنابراین زمان ایشان بهترین زمان برای سیر و سلوک بوده و لذا غالب اصحاب ایشان اهل سیر و سلوک بودند و بعد از ایشان زمان متصل به ایشان که هنوز یک تعداد از اصحاب باقی ماندند و باز قدرت سیر و سلوک تا حدی برقرار بود و بعد همینطور بتدریج قرون رو به ضعف می‌رفتند تا به زماننا هذا رسیده که تقریباً خیلی ضعیف شده و از این به بعدش هم ضعیف‌تر خواهد شد تا وقتی که بالاخره دو مرتبه معلم حقیقی و معلم و مرشد کامل ظهور کند انشاءالله که دیگر بعد از آن دوباره آن بساط سیر و سلوک برقرار خواهد شد.

و انقطع فيه سیر الأفكار، [انقطع عطف بر طوی است، سیر افکار هم

قطع بشود یعنی دیگر فلسفه هم کنار برود، فکر کنار برود، انسان‌ها دیگر

اهل فکر نباشند که با فکرشان به حقایق برسند، حکمت بحثی سعی می‌کند با فکرش به حقایق برسد، حکمت ذوقی با کشف به حقایق می‌رسد، حالا اگر ما کشف را نداشتیم لااقل فکر را داشته باشیم، اگر کشف جمع شد، فکر هم جمع شد دیگر وضع خیلی خراب می‌شود. [أی: سیرها المؤدی إلى الحکمة البحثية، لأنّ الفكر] چرا شما سیر الافکار را به معنای حکمت بحثیه گرفتید؟ چرا سیر افکار را گفتی که یعنی مسیری که مؤدی باشد الی الحکمة البحثية؟ لأنّ الفكر... می‌فرماید چون فکر اینطور است، سیر افکار همیشه به سمت کشف مجهولات از طریق معلومات است و این یعنی حکمت بحثیه، پس ما اگر سیر الافکار را به معنای سیری که مؤدی الی الحکمة البحثية گرفتیم؛ معنای درستی کردیم، بخاطر اینکه قانون فکر این است که همیشه از معلومات مجهولات را به دست بیاورد و به دست آوردن مجهولات از روی معلوم حکمت است. [ترتیب أمور معلومة مناسبة ترتيباً خاصاً لیتأدی منها إلى المجهولات، و انحسم باب المکاشفات، أی: انسدّ بابها المؤدی إلى الحکمة الذوقية التي هي معاينة المجردات و أحوالها العقلية. [احوال عقلیه احوالی هستند کلی و ثابت برای مجردات، مجردات هم مثل ماها دارای احوال اند، منتهی ما احوال جسمانی داریم که تغییر و تبدل می‌پذیرد اما مجردات احوال عقلیه یا به تعبیر شیخ اشراق هیئات نوریه دارند که تغییر و تبدیل نمی‌پذیرند، آنها دارای روابط نوریه هستند، دارای هیئات نوریه هستند، مثلاً علمشان، علم یکی از احوال عقلیه آنهاست؛ تغییرپذیر هم نیست، یکی از هیئات نوریه‌شان است. پس برای مجردات هم احوال عقلیه هست همانطور که برای ما احوال عقلیه و غیر عقلیه هست، منتهی احوال

غير عقليه تغيير مى كند و احوال عقليه ثابت است. [و المكاشفة: ظهور الشىء للقلب باستيلاء ذكره من غير بقاء الرّيب، أو حصول الأمر العقلىّ بالإلهام دفعة من غير فكر و طلب،] بدون اينكه ما فكر كنيم و برويم حدوسط را طلب كنيم، چون در قياس هاى معمولى ما فكر مى كنيم، با فرمان حرکت مى كنيم به سمت حدوسط و حدوسط را پيدا مى كنيم و اين مدتی طول مى كشد، تدريجاً به حدوسط مى رسيم، اما در الهام اينطور نيست دفعتاً به ما همه چيز داده مى شود. [أو بين النّوم و اليقظة،] اين «بين النوم و اليقظة» هم به «ظهور الشىء للقلب» مربوط مى شود و هم به «حصول الامر العقلى» هر دو ممكن است بين النوم و اليقظة برای انسان پيش بيايد، هم ظهور، هم علم. [أو ارتفاع الغطاء، حتى يتّضح جليّة الحال] جليّه آن خبر يقينى را مى گویند، آن امر روشن را مى گویند که ديگر در آن شکی نيست، اگر انسان آن را مشاهده کند برايش هيچ مبهمی باقى نمى ماند. جليّة الحال روشن بشود يعنى واضح بشود يعنى ديگر ابهامی باقى نماند، آنچه که هست روشن بشود، البته اين ارتفاع غطاء مربوط به امور آخرتى است. [فى الأمور المتعلقة بالآخرة اتّضاحاً يجرى مجرى العيان الذّى لا يشكّ فيه، و انسداد طريق المشاهدات. المشاهدة أخصّ من المكاشفة، و الفرق بينهما ما بين العامّ و الخاصّ.]

شرح: شارح ابتدا مكاشفه و مشاهده را معنا مى كنند به معنایی که رایج است و بعد مى گویند معنای ديگرى هم مصنف در يکی از نوشته هایش برای مكاشفه و مشاهده آورده که آن معنا اندک اختلافی با معنای رایج دارد. بنابراین برای مكاشفه و مشاهده دو معنا ذکر مى شود، يك معنای رایج و

یک معنایی که مصنف در بعضی از نوشته‌هایش گفته است. بعد در پایان برای مشاهده معنای سومی هم ذکر می‌کنند که مجموعاً دو معنا برای مکاشفه ذکر می‌شود و سه معنا برای مشاهده ذکر می‌شود.

ابتدا حکمت ذوقیه را تعریف می‌کنند بعد مکاشفه را. حکمت ذوقیه عبارت از حکمتی است که به ما اجازه می‌دهد که ما مجردات را معاینه و مشاهده کنیم، نه اینکه حکمتی باشد که به ما اجازه می‌دهد که در باره مجردات فکر کنیم و به توسط فکرمان و قوانین عقلیه‌مان مجردات را و احوال نوری مجردات را کشف کنیم، بلکه به ما اجازه می‌دهد که رو در رو مجردات را مشاهده کنیم و از احوالشان با مشاهده آگاه بشویم که بسیار قوی‌تر از فکر است و مطمئن‌تر و خالی‌تر از شک است، چون بالاخره فکر ممکن است در وقت تطبیقش اشتباه بشود، فکر ممکن است در استفاده از قواعدش اشتباه بشود ولی مشاهده اشتباه نمی‌شود، مشاهده همیشه درست است، اگر چه آن کسی که مشاهده کرده بعد از اینکه از حالت مشاهده بیرون می‌آید و می‌خواهد مشاهده‌اش را ترجمه کند گاهی ترجمه‌اش غلط در می‌آید، گاهی با آن مأنوسات و مألوفات فکری خودش ترجمه می‌کند و اشتباه می‌شود آنچه را که مشاهده کرده بر طبق مأنوساتش ترجمه می‌کند، این اشتباه می‌شود، اما اشتباه در اصل مشاهده نیست، اشتباه در ترجمه است. بر خلاف فکر که خود گاهی از اوقات اشتباه رخ می‌دهد، بخاطر اینکه تطبیقات اشتباه می‌شود، اگر چه عقل اشتباه نمی‌کند. خوب، پس حکمت ذوقیه از حکمت بحثیه بهتر است به دلیل اینکه حکمت بحثیه با فکری سر و کار دارد که اگر چه این فکر مصون است منتهی با به بعضی مشکلات مبتلا است، اما

حکمت ذوقیه این ابتلاها را ندارد، اگر انسان روحیه‌اش هم پاک باشد، صفای باطن هم داشته باشد در ترجمه‌اش اشتباه نمی‌شود. حالا البته در خود مشاهده گاهی می‌شود شک کرد، کسی که اعتقادش فاسد باشد بعید است به آن مشاهدات حق برسد.

اما معنای اول مکاشفه این است که شیئی که انسان او را کشف می‌کند بر قلب انسان ظهور کند، قلب مقام اجمال انسان است. انسان نفسی دارد که مقام تفصیلش است، قلبی دارد که مقام اجمال است که اگر چیزی با قلب مشاهده شد به مراتب قوی‌تر از مشاهده نفس و عقل است، چون نفس و عقل اگرچه به تفصیل ملاحظه می‌کنند اما آن نفوذی که قلب در آن مدرک و مشاهد دارد؛ نفس و عقل ندارند، مثل حس که مشاهده می‌کند این کتاب را، این انسان را، عقل هم تعقل می‌کند، خوب مشاهده خیلی واضح است، آدم می‌بیند که اگر با عقلش بخواد زید را تعقل بکند خیلی خوب تعقل نمی‌کند ولی مشاهده خیلی خوب است. ظاهر مطلب همین است ولی باطناً اینطور نیست، عقل نفوذش بیشتر است، عقل این زید را ملاحظه می‌کند، جنس و فصلش را استخراج می‌کند، ذاتی و عرضی‌اش را استخراج می‌کند، تمام احوالش را استخراج می‌کند و تار و پود این انسان را کاملاً می‌شناسد در حالی که حس فقط رویه انسان را می‌بیند. دقت می‌کنید با حسی که بنظر می‌رسد خیلی ظاهر است، بالتفصیل دارد می‌بیند اما فقط ظاهر را می‌بیند، عقل به تفصیل نمی‌بیند، ممکن است مجماً انسان را ببیند ولی تا آن عمق انسان نفوذ می‌کند و همه چیز را حل می‌کند، پس اینطور نیست که هر جا تفصیل بود قوی‌تر ادراک بشود و هر جا اجمال بود ضعیف‌تر ادراک بشود

بلکه بالعکس است، اجمال در اینجا به معنای اجمال اصولی نیست، اجمال به معنای بساطت است، یعنی بسیطاً درک می‌کند ولی ناقداً نفوذ می‌کند. قلب هم در اینجا اینچنین است، قلب از عقل قوی‌تر درک می‌کند، عقل هم از نفس قوی‌تر درک می‌کند، پس اگر چیزی بر قلب ظاهر شد کامل ظاهر می‌شود، کامل‌تر از آن است که به وسیله فکر بر عقل ظاهر می‌شود.

می‌فرمایند که گاهی شیئی بر قلب ما ظاهر می‌شود و ظهورش هم به این ترتیب است که یادش بر قلب من مستولی می‌شود، نه دیدنش، یادش، یعنی مثل اینکه شما الان در نظر بیاورید خدا را و همیشه متوجه خدا باشید، یا غالباً متوجه خدا باشید یا لااقل در وقت نماز یاد خدا مستولی بر قلب شماست، استیلاء یعنی اینکه اجازه نمی‌دهد شما این قلب را به جای دیگر بفرستید، خودش مستولی است مثل اینکه غالب و قاهر شده بر این و این را تسخیر کرده، قلب را در تسخیر خودش گرفته، مکاشفه همین است که یک شیئی ظاهر می‌شود بر قلب ما، ظاهر شدنش هم به این نحو است که یادش بر قلب ما مستولی می‌شود، نه اینکه خودش را قلب ما ببیند، بفهمد، فهم و امثال ذلک نیست، استیلاء است، یعنی یادش بر قلب ما مستولی است، که این تجربه شده، مثلاً در عاشق‌ها که همه‌اش دلشان صرف معشوقه‌شان است، یعنی آن یاد معشوق مستولی بر قلب است، این همه‌اش مکاشفه است، مکاشفه معشوق است اما نه اینکه دیدن اوست، ممکن است بینشان فرسخ‌ها فاصله باشد، دیدنی نیست، اما یاد او همیشه مستولی بر قلبش است، این یک نوع مکاشفه است. در مکاشفات هم اینطور است، آن عالم ملکوت چنان بر ما کشف می‌شود که یادش بر قلب ما مستولی می‌شود، این استیلاء

گاهی اوقات چشم و گوش را هم از کار می‌اندازد، مثلاً مجنون هر کسی را که می‌بیند لیلاً می‌بیند، چشمش هم همانی را می‌بیند که توی دلش است، در حالی که چشم دارد کسان دیگر را می‌بیند ولی او همان را می‌بیند. علی‌ای حال اگر چیزی بر قلب مستولی شد؛ قوای دیگر را از کار می‌اندازد یعنی کاملاً نفوذ می‌کند، این یک مصداق برای مکاشفه است.

مصداق دیگر این است که امر عقلی‌ای برای انسان حاصل بشود ولی بالالهام دفعتاً، نه اینکه فکر کنیم و با تعیین حدوسط به این امر عقلی برسیم، بلکه دفعتاً بر ما الهام می‌شود و روح ما روشن می‌شود، مثل خطوراتی که مثل برق بر صفحه نفس انسان وارد می‌شود یا بر قلب انسان وارد می‌شود و مشکلی را لحظه‌اً حل می‌کند یا چیزی را در یک لحظه به ما نشان می‌دهد که آن چیز را اگر می‌خواستیم حس بکنیم یا تعقل بکنیم مدت‌ها طول می‌کشید. مثلاً عارفی نقل می‌کند که به استادمان در زمانی که سالک بودیم گفتیم که هر روز یا هر شب می‌آئید و برای ما مطلب را توضیح می‌دهید، خوب؛ ما می‌فهمیم اما این سال‌ها طول می‌کشد، خوب پرده را کنار بزن و ما یکدفعه ببینیم و تمام بشود، هر چیزی را که می‌خواهید بگوئی ما ببینیم، اجماًلاً ببینیم، نه اینکه تفصیلاً بشنویم. می‌گوید استاد به حرف ما گوش داد و پرده را کنار زد و آن حرف‌هایی که ما چند سال باید می‌شنیدیم در همان یک جلسه فهمیدیم و دیگر بعداً هر چه بود تأکید همان مشاهده بک لحظه‌مان بود، خوب اینطور پیش می‌آید که چیزی الهام می‌شود به آدم دفعتاً که آن الهام کارسازتر از سال‌ها فکر است.

بعد می‌فرمایند گاهی از اوقات هم اینطور است که مکاشفه بین خواب و بیداری حاصل می‌شود و این بین خواب و بیداری عجیب است، تجربه هم شده، درست است که انسان به سمت خواب می‌رود، مشاعر تقریباً دارند تعطیل می‌شوند ولی در همان لحظه مثل اینکه مشاعر فعالیت شدید خودشان را می‌کنند، اتفاق می‌افتد که انسان را به مطلبی دارد فکر می‌کند به نتیجه نمی‌رسد، وقت تنگ می‌شود هیجان پیدا می‌شود، هیجان گاهی اضطرابی می‌آورد که جلوی فکر کردن را می‌گیرد و گاهی فکر را تشدید می‌کند، آنوقت که فکر تشدید می‌شود مطلب حل می‌شود، البته گاهی اوقات هم که آدم حس می‌کند که وقت تنگ است اضطراب پیدا می‌کند و دیگر افکار بسته می‌شود، ولی در وقت دیگر اتفاق می‌افتد که فکر باز می‌شود و آن حالت هیجان فکر را به فعالیت شدید وا می‌دارد و انسان به نتیجه می‌رسد؛ در حال خواب و بیداری همینطور است، آدم می‌خواهد از حالت بیداری منتقل بشود به حال خواب کانه مدارک می‌فهمند که دارند تعطیل می‌شوند، وقت دیگر تنگ می‌شود، زود به فعالیت می‌افتند و مطلب را حل می‌کنند، بین خواب و بیداری در مسائل فکری همینطور است، خیلی از اوقات اتفاق می‌افتد که انسان بین خواب و بیداری یک مشکل را حل می‌کند، مشکلی که توی ذهنش است، الان در حال بیداری دارد فکر می‌کند حل نمی‌شود، می‌رود به سمت خواب، آن لحظه‌ای که هنوز وارد خواب نشده حل می‌شود، ولی حالا بحث درک نیست؛ بحث کشف است، ایشان می‌فرمایند گاهی بین خواب و بیداری برای انسان حالت مکاشفه پیدا می‌شود و اینرا خیلی‌ها گفتند که بین خواب و بیداری بودیم، چیزی دیدیم، نه خواب دیدیم، نه بیدار

بودیم، ولی یک مطلبی برای ما روشن شد و چیزی دیدیم که بعد هم می‌بینیم آن چیزی که او دیده اتفاق افتاد، پس مکاشفات گاهی بین خواب و بیداری می‌شود.

گاهی هم مکاشفه به این نحو است که پرده‌ای برکنار می‌شود، پرده برکنار می‌شود و انسان آن جلیه الحال را که پشت پرده هست می‌بیند، امور مربوط به معاد، امور مربوط به ملکوت را که تا حالا پرده‌ای بر چشم ما آویختند و نمی‌دیدیم از این به بعد می‌بینیم، نه اینکه آنها پرده دارند، آنها آشکارند، چشم ما پرده دارد، پرده را از روی چشم ما برطرف می‌کنند که قرآن می‌گوید «فكشفتنا عنك غطاءك» یعنی پرده‌ای که روی چشم تو بود برطرف کردیم، نه غطاء آن امور را، نه پرده آن امور را، آن امور پرده ندارند، ما پرده چشم تو را برداشتیم حالا چشم تو تیز می‌بیند و تمام امور قیامتی را می‌بیند والا قیامت همین الان هم ظاهر است منتهی ما که نمی‌بینیم چون چشم‌مان پرده دارد، پس پرده از روی چشم اگر بردارند جلیه الحال روشن می‌شود.

این تفسیری بود برای مکاشفه، پس مکاشفه یعنی ظهور اشیاء، یا بر قلب می‌شود یا استیلاء ذکر یا بالالهام دفعتاً به انسان افاضه می‌شود و یا بین نوم و یقظه بر انسان وارد می‌شود و یا اینکه با برطرف شدن پرده این ظهور حاصل می‌شود، تمام این مصادیق را می‌گوئیم مکاشفه.

اما در مورد مشاهده می‌فرمایند که اخص از مکاشفه است، آن هم همینطور است، ظهور است، اما اخص است، یک ظهور کاملتری است، مثل اینکه مثلاً فرض کنید که ما می‌توانیم با یکی از پنج تا حاسه حس کنیم، مشاهده کنیم

یعنی به یک معنا با بصر دیدیم و به یک معنا با همان پنج تا کاملتر دیدیم، چون در منطق مشاهده دو اطلاق دارد، یکوقت می‌گویند مشاهدات که یعنی مبصرات، یکوقت می‌گویند مشاهدات یعنی محسوسات و در مواد اقیسه ذکر شده که مشاهدات به معنای محسوسات است. می‌گویند ما دو قسم مشاهدات داریم، یکی محسوسات ظاهری و یکی محسوسات باطنی، همه را مشاهدات حساب می‌کنند، یا محسوسات ظاهری را می‌گویند مشاهدات و محسوسات باطنی را می‌گویند وجدانیات، مشاهدات را که می‌گویند مختص به مبصرات نیست، مسموعات و ... را هم می‌گیرد ولی فرد شاخصش مبصرات است، پس مشاهده در آنجا معنای خاص دارد و محسوس معنای عام دارد، اگر شاهد شامل هر پنج تا بشود. محسوس هم شامل هر پنج تا می‌شود و منتهی و وضوح بیشتر است از محسوس، در اینجا هم همینطور است، شاهد از مکاشف ظهور بیشتری دارد، پس اخص می‌شود از مکاشف، یا موارد کمتری دارد و یا اخص است یعنی کیفیتش بالاتر است، چون کیفیتش بالاتر است، نمونه‌اش کمتر اتفاق می‌افتد، پس یا افرادش کمتر است یعنی به چیزی کمتری تعلق می‌گیرد و یا اینکه چون قوی‌تر است موارد کمتری اتفاق می‌افتد، علی‌ای حال اخص است نسبت به مکاشفه. این معنای اول مکاشفه و مشاهده است.

هذا هو المشهور، لكنّ المصنّف قال في رسالته المسماة بـ كلمة التّصوّف: هي^۱ حصول علم للنفس إمّا بفكر أو حدس أو بسانح غیبی متعلّق بأمر جزئی واقع في الماضي أو المستقبل. و المشاهدة هي شروق الأنوار على النفس

۱. مکاشفه.

بحیث ینقطع منازعة الوهم. و قد خصّه^۱ بعض الناس بما یرقم^۲ من الصّور الغیبیة فی الحسّ المشترك، فیری ظاهرا محسوسا، و إن كان فی زماننا جماعة من الجهّال یظنون دُعابة^۳ المتخیلة إذا استهزأت بهم مشاهدة.

شرح: مصنف در رساله‌ای بنام کلمة التصوف مشاهده را اینطور معنا می‌کند: مشاهده یعنی علم نفس. مشاهده را معنا می‌کند به علم نفس منتهی علم از چه طریق؟ و علم به چه چیز؟ دو مطلب داریم، روش این علم چه روشی است و متعلّق این علم چه متعلّقی است، این دو تا بحث است. می‌گوید علمی که تعلق می‌گیرد به امور جزئی گذشته یا علمی که تعلق بگیرد به امور جزئی آینده، یعنی آنهایی که غیب‌اند، اینرا می‌گوئیم مکاشفه. مکاشفه عبارت از علمی است که تعلق بگیرد به جزئیات گذشته یا جزئیات آینده، این متعلّقش، اما در روشش علمی است از طریق فکر، علمی است از طریق حدس، علمی است از طریق یک حادثه غیبی، یا با فکرمان به امور آینده و گذشته مطلع می‌شویم چون هر فکری که ما را به گذشته و آینده منتقل نمی‌کند، فکری که از مصادیق مکاشفه باشد ما را به گذشته و آینده می‌رساند، یا حدس می‌زنیم، حدس همان علم است منتهی در فکر، حدس هم مثل فکر است، فکر تدریج است، حدس تدریج نیست، ولی هر دو رسیدن به مبحث است از راه تعقل، منتهی یکوقت تعقل صریح است که به

۱. این مشاهده، این شهود را.

۲. ترسیم می‌شود.

۳. دُعابه می‌شود مفعول اول یظنون و مشاهده می‌شود مفعول دوم [بازی متخیله را وقتی که متخیله آنها را استهزاء می‌کند؛ گمان می‌کنند بازی متخیله را مشاهده].

این می‌گوئیم حدس است، یکوقت تعقل بطئی است که به این می‌گوئیم فکر. راه سوم این است که حادثه غیبی اتفاق بیفتد، نوری بدرخشد، حالا یک چیزی بشود، یک جذبه‌ای پیدا بشود که انسان به سوی آن جذبہ برود و یکدفعه برایش مطلبی کشف بشود. پس مکاشفه یعنی از طریق علمی که نفس ما پیدا می‌کند عالم بشویم حالا یا از راه فکر علم پیدا کنیم و یا از راه حدس علم پیدا کنیم یا بر اثر یک جذبه‌ای و امثال ذلک علم پیدا کنیم، علم به امور جزئی که مربوط به قبل است یا مربوط به بعد است، اینرا می‌گوئیم مکاشفه. پس مکاشفه نوعی علم است. ما مکاشفه را تفسیر کردیم به ظهور یا علم، ایشان تفسیر کرده به علم، منتهی گفته علمی که راه و روشش یکی از این سه تا باشد و علمی که متعلقش یکی از دو چیز باشد: امر جزئی گذشته و امر جزئی آینده، این مکاشفه است.

اما مشاهده این است که نوری بر نفس بتابد، نه فکری در کار باشد، نه حدسی در کار باشد و نه حادثه‌ای اتفاق بیفتد، نوری بر نفس بتابد و نفس را روشن کند و انسان همه چیز را ببیند، بطوری که دیگر وهم هم با او در منازع نباشد، چون عقل به یک مطلبی می‌رسد وهم منازعه می‌کند، وهم مزاحمت می‌کند، مگر وهمی که رام شده باشد، تأدیب شده باشد مزاحمت نمی‌کند اما وهم انسانی که سرکشی‌اش باقی مانده باشد این همیشه با مدرکات عقلی مزاحمت می‌کند و یک مغالطه‌ای کنار آن فهمیده قرار می‌دهد. یعنی انسان با عقل چیزی می‌فهمد وهم دخالت می‌کند، یک مغالطه‌ای را جور می‌کند و غالباً اینطور است مگر وهمی که ادب شده باشد که دیگر دخالت در تصورات عقلی نمی‌کند. ایشان می‌فرمایند اگر شروق

غیبی بر نفس وارد بشود وهم دیگر منازعه نمی‌کند. البته وهم در اینجا هم ادب شده ولی بر فرض ادب هم نشده باشد اینقدر مطلب جلی است که وهم در مقابل جلی قدرت بر منازعه ندارد. این معنای دوم، هم برای مکاشفه و هم برای مشاهده.

پس تا حالا ما دو معنا برای مکاشفه داشتیم و دو معنا برای مشاهده. معنای سومی هم برای مشاهده گفته شده است و آن این است که گفتند مشاهده این است که صور غیبیه در حس مشترک وارد بشود و انسان آن صور غیبیه را با حس مشترک حاضر ببیند.

حس مشترک عبارت است از اولین حاسه باطنی انسان که تمام محسوسات ظاهری وارد این حس مشترک می‌شوند یعنی اگر ملموس هست، مذوقی هست، مبصری هست و ... در همه اینها آن صور مسموعه و مبصره و ... وارد حس مشترک می‌شوند و از این جهت است که به حس مشترک حس مشترک گفتند، چون مشترک بین همه محسوسات است، همه نوع محسوس را می‌گیرد، باصره فقط مبصر را می‌گیرد بقیه را نمی‌گیرد، سامعه فقط مسموع را می‌گیرد بقیه را نمی‌گیرد، اما حس مشترک همه را می‌گیرد به همین جهت به آن می‌گویند حس مشترک و محل این حس مشترک هم تجویف اول مغز است، بخش اول شیار اول مغز است که در جلوی مغز قرار گرفته است، تقریباً انتهای پیشانی، حدفاصل پیشانی و سر. حس مشترک هم از بیرون صورت قبول می‌کند و هم از درون صورت قبول می‌کند. وقتی از بیرون صورتی را ما می‌بینیم، وارد باصره می‌شود و از باصره وارد حس مشترک می‌شود و این همیشه برای ما اتفاق می‌افتد و خیلی مشکلی ندارد،

از درون هم صورت داده می شود مثلاً فرض کنید متخیله ما شروع می کند به صورتگری، و صورتی را درست می کند و مثلاً این صورت موجودی است که بدنه اش اسب است و سرش سر انسان است، این صورت را شخص توی عالم خودش دارد می بیند. خیال این صورت را درست می کند از خیال که امر باطنی است وارد حس مشترک می شود و در حس مشترک دیده می شود. گاهی فقط تخیل می شود آنوقتی که تخیل ما ضعیف می شود تخیل می شود، ولی گاهی دیده می شود مثلاً انسان های که می روند در قبرستان یکدفعه می بیند یک مرده ای به او حمله کرده، یک روحی به او حمله کرده، یک سفید پوشی به او حمله کرده، در واقع سفید پوشی در خارج نیست، خیالش ساخته و اینقدر قوی ساخته که به حس مشترک وارد شده و حس مشترک دارد می بیند چون حس مشترک حس می کند یعنی مثل دیدن و شنیدن را می ماند حتی می گویند دیدن از بیرون هم تا در حس مشترک وارد نشود کامل نمی شود، اگر کسی حس مشترکش خراب باشد دیدنش هم کامل نیست، شنیدنش هم کامل نیست، یعنی اگر بخواهند همین اشیای بیرونی هم دیده بشوند یا شنیده بشوند باید بیاید در حس مشترک، گاهی اوقات انسان صداهایی می شنود که دیگران نمی شنوند، متخیله شان می سازد و به حس مشترکشان می دهد، گاهی اوقات اشخاصی دیده می شوند که با کسی دعوا می کند در حالی که هیچکس نیست کسی را می بیند و فحش را هم دارد می شنود و در حالی کسی نیست، این متخیله اش دارد می سازد و به حس مشترکش می دهد، حس مشترک هم می بیند و هم می شنود. پس حس مشترک از باطن هم صورت قبول می کند. حالا صورتی از غیب، صورت

عقلی - چون صورت حسی در غیب نداریم، صورت حسی همیشه مشهود است، آشکار است، صورت‌هایی که عقلی‌اند غیبی‌اند - از غیب به نفس ما و قوه عاقله ما افاضه می‌شود، وقتی به قوه عاقله ما افاضه می‌شود، متخیله چون یک موجود متحرکی است زود به سمت مفاض حمله می‌کند و این صورت را می‌گیرد. یک نمونه و کپی از روی آن صورت برمی‌دارد، حکایتی از آن صورت برمی‌دارد، این حکایت را به حس مشترک می‌دهد، حس مشترک مشاهده می‌کند، اینرا می‌گویند مشاهده. مشاهده یعنی صورت غیبیه افاضه بشود بر باطن و عاقله انسان و تا وارد عاقله شد؛ خیال بیاید صورت برداری کند آن صورت عقلی را، خیال نمی‌تواند درک بکند چون کلی است، خیال جزئی درک می‌کند، خیال از آن نمونه برداری می‌کند، آن نمونه‌ای که برداشته در اختیار حس مشترک قرار می‌دهد، حس مشترک می‌بیند، انسان مشاهده می‌کند، مثلاً معتقدند که در بعضی موارد این جبرئیل که به صورت دحیه کلبی آمده اینطور نبوده که واقعاً یک دحیه کلبی بیرون باشد و همه او را ببینند. گاهی هم اتفاق می‌افتاد که همه می‌دیدند، آن تنزل در بیرون است، اما گاهی فقط پیغمبر می‌دید و بقیه نمی‌دیدند. معلوم می‌شود که جبرئیل نازل می‌شده بر عاقله، از عاقله به متخیله و از متخیله به حس مشترک و از حس مشترک بیرون نمی‌آمده که دیگران ببینند. فقط در حس مشترک خود پیامبر صلی الله علیه و آله بوده و خود پیامبر صلی الله علیه و آله واقعاً جبرئیل را به صورت دحیه کلبی می‌دیدند. اینجا می‌گویند که مشاهده است. مشاهده صورت غیبیه در حس مشترک. بعضی مشاهده را اینجور معنا کردند، مشاهده یعنی اینکه صورت غیبیه نازل بشود بر انسان و در حس مشترک رویت بشود.

بعد می‌فرمایند گاهی از اوقات صورت غیبیه بر عاقله افاضه نمی‌شود، اگر صورت عقلیه بر عاقله افاضه شد، خیال نمونه‌برداری کرد، تصرفی هم در نمونه نکرد و فرستاد به حس مشترک، انسان همانی را که به او افاضه شده می‌بیند، تخلف تویش نیست. اما گاهی متخیله‌اش متخیله مریضی است و از این صورتی که از غیب افاضه شده خلاف حکایت می‌کند و آن خلاف را به حس مشترک واگذار می‌کند، انسان یک چیزی را می‌بیند که به او افاضه نشده، یعنی ساخته متخیله است. گاهی از اوقات هم اصلاً چیزی به او افاضه نمی‌شود، خیالش همینطور شروع می‌کند به بافتن، می‌بافد و در اختیار حس مشترک قرار می‌دهد و حس مشترک می‌بیند و این شخص ادعای شهود می‌کند.

شارح می‌فرماید خیلی از این صوفی‌هایی که ادعای شهود می‌کنند از همین قبیل است، چیزی از بالا به آنها داده نشده، یا اگر هم داده شده متخیله مریضی داشتند عوض کرده است. یا خود متخیله ساخته و یا متخیله عوض و بدل را در اختیار حس مشترک قرار داده و این یک چیزی می‌بیند که مربوط به غیب نیست و آنوقت خبر هم می‌دهند و آن هم درست در نمی‌آید. گاهی هم جن به متخیله‌شان القاء می‌کند و آنوقت اینها فقط اختصاص به امور دنیایی دارد. امور دنیایی را به اینها القاء می‌کند و درست هم در می‌آید. اما امور اخروی و ملکوتی اگر به آنها القاء بشود و ادعا بکنند غالباً غلط در می‌آید، حالا یکوقت رجماً بالغیب اتفاق بیفتد و یک چیزی درست در می‌آید. ماها هم که ادعای مکاشفه نداریم یکوقت یک حرفی می‌زنیم و درست در می‌آید و این مهم نیست.

ایشان می‌فرمایند در زمان ما رسم شده که بعضی‌ها ادعای مکاشفه دارند، ادعای مشاهده دارند و اینها در واقع گرفتار بازی متخیله‌اند و فکر می‌کنند که شهود کردند، به تعبیر ایشان متخیله آنها را به استهزاء گرفته، مسخره‌شان کرده و آنها فکر می‌کنند که به شهود رسیدند.

و قد رتبت^۱ لكم قبل هذا الكتاب و فی أثنائه عند معاوذة القواطع [قواطع مثل سفر و خستگی و امثال ذلك]. [عنه كتباً على طريقة المشائين و لخصت فيها قواعدهم، و من جملتها المختصر الموسوم ب «التلويحات اللوحية و العرشية» المشتمل على قواعد كثيرة، و لخصت فيها القواعد مع صغر حجمه. و دونه^۲ اللحة، و فی بعض النسخ: «اللمحات». و هذا^۳ يدل على أنه شرع في «التلويحات» و «اللمحات» قبل حکمة الاشراق، و قبل إتمامها [تلويحات و لمحات]. [شرع فيها، [حکمة الاشراق]. ثم تممها [تلويحات و لمحات]. فی أثنائها [حکمة الاشراق]. عند معاوذة الأسفار [موانع سفر]. و الملل و نحوهما عنها. [عنها متعلق است به معاوذة یعنی در وقتی که اسفار و ملل و نحوهما ممانعت می‌کردند از حکمة الاشراق].

و صنفت غیرهما، کالمقاومات و المطارحات، و منها ما رتبته فی أيام الصبی، کالألواح و الهياكل و أكثر رسائله.

شرح: بعد از اینکه مقدمات خطبه تمام شد وارد توضیحی در باره کتاب می‌شوند که من این کتاب را چگونه نوشتم و مطابق چه آرایی است.

۱. مرتب نمودم.

۲. پائین‌تر از این مختصر.

۳. این عبارتی که شیخ اینجا آورده است.

می فرمایند که من قبل از اینکه کتاب حکمة الاشراق را شروع کنم کتب دیگری را بر طبق مبانی مشاء شروع کردم و هنوز آن کتب تمام نشده بودند که من حکمة الاشراق را نوشتم، ولی در وقت نوشتن این حکمت گاهی مسافرت‌هایی پیش می‌آمد، گاهی خستگی‌ها و یا اتفاق‌هایی پیش می‌آمد که من دست از نوشتن کتاب حکمة الاشراق بر می‌داشتم و آن کتاب‌هایی را که قبل از این حکمت شروع کرده بودم تکمیل می‌کردم، آنها تمام شدند و هنوز من در بین این بودم و بعد هم اینرا تمامش کردم، پس آنها زودتر شروع شدند؛ در وسط آنها حکمة الاشراق شروع شد و بعد در وسط حکمة الاشراق آنها تمام شدند و حکمة الاشراق ادامه پیدا کرد. بعضی از نوشته‌هایم هم در ایام کودکی نوشتم ولی این کتاب من با بقیه کتبم فرق می‌کند. این کتاب من کتابی است که بر طبق ذوق و کشف نوشته شده است، و بقیه کتب را من به فکر و طبق قوانین بحثی نوشتم، این کتاب کتابی بود که تمام مطالبش نه از طریق حجت بلکه از طریق کشف برایم روشن شد و بعد از اینکه از طریق کشف روشن شد؛ من آنها را استدلالی کردم و برایشان دلیل اقامه کردم، و اگر هم دلیلی پیدا نمی‌کردم نگران نبودم باز به مطالب این کتاب اعتقاد داشتم و یقین، زیرا وقتی چیزی را بالعیان دیده باشم جای شک در آن نیست ولو نتوانم بر آن اقامه حجت کنم، ولی خوشبختانه اقامه حجت هم انجام شد و من توانستم بر مطالب این کتاب حجت هم اقامه کنم و کتاب ممزوجی شد از کشف و حجت و به این ترتیب جزء بهترین کتبی که در نظر داشتم در آمد. و بعد اشاره می‌کند به این مطلب که در آنچه که من در این کتاب نوشتم تمام اهل کشف موافقت دارند، هیچ کسی در این مسائل

مخالف من نیست، چون اگر کسی آفتی بر ذوق و کشفش وارد نشده باشد با آن دیگری هم که ذوق سالم دارد یکسان کشف می‌کند. و هیچوقت در بین مسائل ذوقی و کشفی اختلاف نیست، اگر چه در بین مسائل فکری و بحثی اختلاف هست ولی در ذوقیات اختلافی نیست، اگر اختلافی هست حتماً آن کسی که اختلاف ایجاد می‌کند انحرافی در ذوق و کشفش به وجود آمده است و الا واقع یک چیز است و همه هم در وقت کشف به آن یک چیز می‌رسند و اختلافی پیش نمی‌آید، بنابراین آنچه که من در این کتاب به عنوان کشفیاتم ذکر می‌کنم نظر تمام اهل کشف است و کسی در این مسئله با من مخالف نیست. بعد هم اشاره می‌کند که این حرف‌هایی که من می‌زنم در این کتاب مطابق نظر افلاطون و بزرگان حکمت قبل از ارسطو نیز هست.

و هذا سياق^۱ آخر، لابتناؤه^۲ على الذوق و الكشف و مشاهدة الأنوار، [انوار - چنانچه بعداً خواهد آمد - عبارتند از مجردات، البته انوار استقلالیه، انواری که جوهر باشند مجرداتند، انوار عرضیه هم ایشان قائل است که عبارتند از آن موجودات نوری که قائم^۳ لغیره‌اند.] بخلاف سياق المشائین، لابتناؤه على البحث الصّرف، و طریق أقرب من تلك الطّريقة^۴، لأنّ المنطق المذكور فيه^۴ موجز محذوف عنه الفروع الكثيرة القليلة الاستعمال،

۱. روش.

۲. چون مبتنی است بر....

۳. از راه مشاء.

۴. در کتاب من.

فبَيَّن فِيهِ أَشْيَاءَ كَانَتْ فِي طَرِيقَتِهِمْ غَيْرَ مُحَصَّلَةٍ ۱ و لا مهذبّة ۲. و لهذا قال:
 و أنظّم ۳ و أضبط ۴ و أقلّ إِتعاَباً فِي التَّحْصِيلِ ۵، لانضباط هذه الطّريقة
 لتحرير قواعدها و تهذيب مطالبها و تلخيص زبدها ۶ عن زبدها ۷، و لم
 يحصل ۸ لي أوّلاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر. [این کتاب اینطور
 نبوده که با فکر برای من بدست بیاید، من اول کشف کردم؛ بعد کشفیاتم را با
 فکر استدلالی کردم، پس فکر ملحق شد به کتاب من، نه اینکه سابق بر
 کتاب من باشد.] آی: بالذّوق و الكشف، لما ارتكبه من الرياضات و
 المجاهدات ۹. ثم: بعد حصوله ۱۰ لی بالذّوق و الكشف، طلبت
 الحجّة، [أى البرهان] بالفكر عليه ۱۱، حتّى لو قطعت النّظر عن الحجّة،

۱. محصل نبود یعنی محقق نبود.

۲. مهذب نبود یعنی از زواید پاک نشده بود.

۳. نظم بهتری پیدا کرد.

۴. ضبط بهتری پیدا کرد.

۵. کمتر شما را در به دست آوردن مطالب به زحمت می اندازد.

۶. تبیین، تثبیت.

۷. زبده: چکیده، منتخب، مختار، آنهایی که مطلوب است و اختیار می شود.

۸. کفی که روی یک مایعی قرار می گیرد و قابل استفاده نیست.

۹. این کتاب، این سیاق.

۱۰. بخاطر ریاضات و مجاهداتی که مرتکب شدم.

۱۱. این کتاب.

۱۲. این کتاب.

مثلاً، ما كان يُشكَّنِي فيه^۱ مشكَّك، لأنَّ حصول اليقين كان بالعيان لا بالبرهان، ليتمكن أن يتشكَّك فيه بما يورده الخصم^۲.

شرح: اینها همه کتبی بودند که مثلاً طبق نظریه مشاء بودند یا بالاخره یک رابطه‌ای با نظریه آنها داشتند اما «و هذا سياق آخر» این کتابی که من بنام حکمة الاشراف نوشتم روشش با روش بقیه کتب فرق می‌کند، این کتاب ذوقی است و ایشان می‌فرمایند که من در این کتاب آنچه در کشفیات نصیب شد نوشتم. منتهی بعد از اینکه کشف حاصل شد؛ استدلالی‌اش هم کردم، نه اینکه از طریق استدلال به این

مطالب برسم، بلکه استدلال را بعد از کشف آوردم. بنابر این کتاب ممزوجی شد از کشف و استدلال، کشفی که سابق بود و استدلالی که لاحق بود.

گذشته از اینکه کشف از استدلال زودتر انسان را به هدف می‌رساند و راه کشف اگر چه صعب است اما کوتاهتر از راه استدلال است، گذشته از این بسیاری از مطالب مشاء چون اضافه بود حذف شد و بنابراین راهی که من رفتم اقرب الی الهدف است، هم اینکه از طریق کشف رفتم، کشف نزدیکتر به هدف است، و هم اینکه زوایدی که مورد حاجت نبود حذف کردم، آنچه که در این کتاب آوردم چیزهایی است که دانستن و علم به آنها لازم است، آنچه را هم که لازم نبود ترک کردم.

بعد شروع می‌کند به توضیحی در باره منطق که من این منطق را خلاصه نوشتم، در کتب منطقیه مشاء زواید زیاد بود، مطالبی که باید تحقیق می‌شد؛

۱. در این کتاب.

۲. شک وارد بشود بر این کتاب بتوسط آن ایرادهایی که خصم وارد می‌کند.

تحقیق نشده بود، مطالبی که باید از زواید و از اضافات مهذب می‌شد، تهذیب نشده بود، من این دو کار را انجام دادم هم آن تحقیق نشده‌ها را تحقیق و تثبیت کردم و هم آن اضافاتی که مورد حاجت نبود و فقط یک دقت‌های علمی در آن بود، آنها را حذف کردم. بنابراین کتاب منطقی که من نوشتم از کتب منطقی آنها بهتر شد و راهی که این منطق من به هدف دارد راه نزدیکتری است از آن راه منطق دیگران و همچنین در بین آن انواری که ذکر کردم سعی کردم همه‌اش مرتب، منظم و دارای استفاده و فایده باشد.

بعد از اینکه این کتاب برای من با ذوق و کشف حاصل شد از طریق فکر برهان را طلب کردم بر این کتاب، و اگر من نمی‌توانستم برهان بیاورم باز هم این کتاب مورد اعتقاد و یقینم بود، زیرا که من بالعیان مطلب را دیده بودم، چیزی که بالعیان دیده شده مورد یقین است ولو حجت هم بر آن اقامه نشود، حتی اگر قطع نظر می‌کردم از حجت مثلاً، در این کتاب هیچ مشککی مرا به شک نمی‌انداخت یعنی از یقینم دست بر نمی‌داشتم ولو حجت پیدا نمی‌کردم یا ولو حجتی برخلافش اقامه می‌شد باز هم دست بر نمی‌داشتم چون دیده بودم، من از طریق عیان یقین پیدا کرده بودم نه از طریق برهان که با برهان مخالف از بین برود.

و ما ذکرته، من علم الأنوار^۱ ك معرفة المبدأ الأوّل و العقول و النفوس

و الأنوار العرضیة [شیخ اشراق وجود را نور می‌داند و چون موجوداتی را که قابل علمند موجودات نوری می‌نامد، نفوس و عقول و مبدء الاول، همه را می‌گوید نور، چون اینها عالمند، موجودی که عالم به خودش باشد ایشان

۱. الهیات بالمعنی الاخص.

اسمش را می‌گذارد نور، آنوقت در بین این نورها اختلاف است، نفوس را می‌گوید انوار اسفهدیه، عقول را می‌گوید انوار قاهره، واجب تعالی را می‌گوید نور الانوار و انوار عَرَضِیَه انواری هستند که لغیره‌اند نه لِنَفْسِه، در صفحه ۲۹۸، فصل ۷ می‌فرماید: «و الی نور فی نفسه و هو لغیره» که شارح می‌گوید «و هو العارض»، نوری که لغیره باشد نور عارضی (عَرَضِی) است، پس نور عرضی نوری است که لغیره باشد و ایشان معتقد است که نور لغیره مدرک نیست، نور لِنَفْسِه مدرک است، نورها همه فی نفسه هستند اما دو قسم‌اند، یکی لِنَفْسِه است که عالم به خودش است و یکی لِنَفْسِه نیست بلکه لغیره است و این عالم به خودش نیست، پس انوار عَرَضِی یعنی انواری که لغیره‌اند. [و أحوالها،] یعنی احوال مبدء اول، احوال عقول، احوال نفوس و احوال انوار عَرَضِیَه. [و بالجملة کلّ ما یدرک بالكشف و الذوق، و جمیع ما یتنی علیه] ای علی علم الأنوار، كأكثر العلم الطّبیعیّ و بعض الإلهیّ، و بالجملة أكثر ما یدرک بالفکر، و غیره، ای: و غیر ما یتنی علی علم الأنوار، كبعض المسائل الطّبیعیّة و الإلهیّة المبنیّة علی غیر علم الأنوار، یساعدنی^۱ علیه کلّ من سلك سبیل الله عزّ و جلّ من الحکماء المتألّهین [حکماء الهیین در الهیات بحث می‌کردند، حکماء متألّهین نه تنها در الهیات بحث می‌کردند؛ خودشان هم متخلق به اخلاق الهی قرار می‌دادند که اهل کشف می‌شدند. [و العرفاء المتزّهین،] عرفایی که از نظر عمل متزّه‌اند. عرفا اشاره به بخش نظر دارد، متزّه هم اشاره به بخش عمل دارد، که این تفسیر در اشارات جلد ۳، نمط هشتم، فصل ۱۴، با این عبارت شروع

۱. مساعد می‌کند، کمک من است، مؤید من است.

می‌شود: «والعارفون المنتزهون ... خواجه می‌فرماید یرید بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية و بالمنتزه الكامل بحسب القوة العملية.» [لأن الأذواق إذا لم يكن فيها آفة، تطابقت و توافقت^۱، فيصدق بعضها بعضاً.

شرح: می‌فرماید مطالبی که در فلسفه این کتاب نوشتیم چه مربوط به انوار - علم الهیات بالمعنى الاخص - بود و چه مربوط به طبیعیات بود، تماماً چون مبتنی بر کشف است مورد توافق همه اهل کشف است، یعنی آنچه که من نوشتیم مقبول همه است، چون همانطور که مطرح شد در کشف اختلاف نیست، در برهان ممکن است اختلاف باشد، در حکمتهای بحثی اختلاف هست ولی در مکتبهای کشفی یا در عرفان اختلاف نیست، همه‌شان یک حرف می‌زنند، البته بیان‌ها مختلف است، اصطلاحات ممکن است مختلف باشد ولی اصل مطلب هم در عرفان و هم در حکمت کشفی یکسان است، یکنواخت است، فرقی بین اهل کشف نیست، اگر هم کسی فرقی ایجاد کرد، مطلبی خلاف آنچه که بقیه دیدند گفت، می‌گویند این ذوقش انحراف دارد، آفت دارد، و إلاً اگر انحراف نداشته باشد همه یکسان می‌فهمند.

باید به این نکته هم دقت داشت که منظور از این مطلب که می‌گوید: «و غیر ما یبتنی علی علم الأنوار» این نیست که علم الانوار اینها را به ما نشان نمی‌دهد، مبتنی بر علم الانوار نیست، بلکه یعنی از راه دیگر هم تحصیل می‌شود، ولی من همه را از علم الانوار به دست آوردم، من همه را از راه کشف به دست آوردم، نمی‌خواهد بگوید بعضی مسائل این کتاب از طریق

۱. چرا همه با من مساعدند؟ لأن الأذواق....

۲. تطابقت و توافقت این ادواق.

کشف به دست آمده و بعضی‌ها از غیر کشف، می‌گویند بعضی‌هایش متوقف‌اند که حتماً از این طریق به دست بیایند، و بعضی از راه‌های دیگر هم به دست می‌آید ولو من همه را از طریق کشف به دست آوردم، لذا بعد می‌گوید «یساعدنی علیه کل من سلک سبیل الله عز و جل» همه اهل کشف در این مسائل با من موافقت در حالی که اگر مسائل فکری بود ممکن بود در آن موافقت نباشد، مسائل همه‌اش کشفی است، منتهی بعضی‌هایش راهش منحصر در کشف است، بعضی‌ها هم راه دیگر دارد ولی چون من همه را از طریق کشف به دست آوردم بنابراین اهل کشف همه با من موافق خواهند بود.

و هو **أی المذكور من علم الأنوار ذوق إمام الحكمة و رئيسها أفلاطون** [می‌فرمایند آنچه که من در این کتاب نوشتم مطابق رأی افلاطون هم هست و بعد از افلاطون تعریف می‌کند]. **لأنه موافق للمذكور فی کتبه، كالكتاب المسمى بطيماوس و بفاذن و فی رسائله أيضا، و مطابق لحكاية بعض معارجه،** [مطابق عروجها و معراج‌های افلاطون هم هست چون افلاطون مدعی است که من معراج‌هایی هم داشتم و به عوالم بالا از جهت کشفی یک عروج روحانی داشتم، در آن معراج و در آن کشفیاتم نصیبیایی پیدا کردم، آن نصیب‌هایش را اگر شما مطالعه کنید می‌بینید که حرف‌های ما مطابق با آنها هم هست]. **صاحب الأيد و التور أي النعم الظاهرة و الباطنة،** [تفسیر الأید است، چرا الأید را به معنای نعم ظاهره و باطنه گرفتید؟ لأن ایدی جمع ید است و ید به معنای نعمت است پس ایدی می‌شود نعم، ولی چرا در اینجا ایدی با یاء نیامده؟ می‌گویند لغتی است]. **لأن**

الأیدی جمع الید، و هو النعمة، و إنّما حذف الیاء لآنه لغة لبعض العرب، یحذفون الیاء من الأصل مع الألف و اللّام، فیقولون فی المهتدی: المهتد. و هو^۱ کقوله تعالی: «أولی الأیدی و الأبصار» (ص، ۴۵) آی: «البصائر»، و هی شدة نور الباطن النفسی الذی هو السبب فی إدراک الحقائق، و هی معنی النور^۲.

شرح: می فرماید آیدی که در عبارت مصنف آمده در قول خدا هم هست، در عبارت مصنف نور آمده در عبارت خدا ابصار آمده، پس نوری که در عبارت مصنف است به معنای ابصار در اینجاست، ما ابصار را معنا می کنیم و بعد می گوئیم معنای نور همین است که الان گفتیم. آیدی تا حالا معنا شد، نور را هم که می خواهیم معنا کنیم ابتدا ابصار را که در آیه آمده معنا می کنیم بعد می گوئیم معنای نور هم همین است که معنای ابصار بود. ابصار یعنی بصائر، بصائر آن نور باطنی است، بصیرت آن نور باطنی است که در نفوس است، نور باطنی نفس است که انسان بوسیله او حقایق را درک می کند، و این از عاقله قویتر است، همانی که وسیله و ابزار کشف به حساب می آید. بصائر شدت نور باطنی نفسی است که سبب ادراک حقایق می شود و همین بصائری که در آیه قرآن آمده معنای نوری است که در عبارت مصنف آمده است.

۱. یعنی این عبارت «صاحب الأید و النور».

۲. یعنی لفظ نوری که در عبارت مصنف آمده است.

و إنّما كان «إمام الحكمة»، لأنّ الإمام هو القدوة^۱. و قدوة الباحثين [هو] أرسطو، و هو حسنة من حسنات أفلاطون و ممّن لزمه نيّفاً و عشرين سنة، [و ارسطو از کسانی است که ملازم افلاطون بود بیست و خورده‌ای سال، نیّف یعنی خورده، بین یک و نه را می‌گویند نیّف، یعنی بیست و خورده‌ای سال.] و كان لأفلاطون، مع البحث الصّحيح و الكشف الصّريح، [کشف صریح یعنی کشفی که اختلاطی از ناحیه وهم و خیال تویش نیست، چون گاهی کشف حاصل می‌شود و وهم و خیال دخالت می‌کنند، آنها این کشف را کدر می‌کنند و انحرافش می‌دهند، اما کشف اگر صریح باشد هیچوقت انحراف ندارد؛ همیشه مطابق واقع است، چون آن نور بصیرت آن را کشف کرده و نور بصیرت درست کشف می‌کند، اما کشف اگر صریح نباشد خیلی از افراد ممکن است کشف صریح نداشته باشند ارزشی برای کشفشان نیست، یعنی کشف می‌کند اما آن وهم و تخیلش دخالت می‌کنند. علاوه بر اینکه بحث صحیح داشته یعنی استدلال‌های درست داشته و کشف صریح و مصون از اختلاط وهم و تخیل داشته و دارای ذوق تام و تجردی بوده که فوق او تجردی تصور نمی‌شود برای بشر [حالا یک تعریف ظاهراً زایدی است نمی‌شود گفت که فوقش تجردی نیست، بر فرض اگر او نبی هم باشد مگر بالاترین نبی است] البته می‌شود توجیه دیگری کرد به اینکه لیس وراءه تجرد یعنی به مقام تجردی رسیده که فوق او دیگر تجردی برای بشر نیست نه اینکه در آن مرحله تجرد هم ایشان به کمال تجرد رسیده، چون تجرد برزخی داریم و تجرد تام، و از تجرد تام دیگر بالاتر نداریم، آنوقت تجرد

۱. مقتدا.

تام عرض عریضی دارد، ممکن است افلاطون به آن نواحی ابتدایی این تجرد تام رسیده باشد، مقام عالی تجرد مال انبیاء است. [الذوق التام و التجرد الّذی لیس وراءه تجرد. فلهذا كان إمام الحکمة النظریّة. و رئیس الحکمة العمليّة.]

شرح: حالا شما چرا افلاطون را امام حکمت گرفتید؟ شارح می‌فرماید حکمت دو قسم است: حکمت بحثی و حکمت ذوقی، اینکه افلاطون امام حکمت ذوقی بوده حرفی در این نیست، چون پیداست که در حکمت ذوقی همه به او اقتدا می‌کردند، امام یعنی مقتدا، در حکمت ذوقی همه به او اقتدا می‌کردند. مهم این است که ببینیم امام حکمت بحثی هم بوده یا نه؟ چون ایشان اهل بحث که نبوده، ایشان حکمتش حکمت ذوقی و کشفی بوده، حکمت بحثی نداشته و چندان از او حکمت بحثی ظاهر نیست، پس چرا ایشان را امام مطلق حکمت گرفتید؟ هم امام حکمت بحثی گرفتید و هم امام حکمت ذوقی، نگفتی امام الحکمة الذوقیة، گفتی امام الحکمة.

ایشان می‌فرمایند که ارسطو امام حکمت بحثی است و افلاطون مقتدای ارسطو است، اگر ارسطو مقتدای همه اهل بحث است پس افلاطون هم مقتدای اهل بحث خواهد بود. پس مقتدای اهل کشف است بخاطر اینکه خودش اهل کشف است، مقتدای اهل بحث است چون شاگردش مقتدای اهل بحث است، پس می‌شود مقتدای کل حکمت.

و کذا من قبله [عطف بر امام الحکمة است، پس ذوق بر سرش می‌آید و هو ذوق من قبله.] من زمان والد الحکماء هر مس إلی زمانه [أی: زمان

أفلاطن] من عظماء الحكماء و أساطين^۱ الحكمة، مثل أنباذقلس و فيثاغورس و غيرهما

أى: كذا هو ذوق جميع الحكماء الذين كانوا قبل أفلاطن من زمن هرمس الهرامسة المصرى المعروف بإدريس النبى، عليه السلام، إلى زمان أفلاطن و العظماء الذين بينهما، كأبذاقلس، و تلميذه فيثاغورس، و تلميذه سقراط، و تلميذه أفلاطن، و هو خاتم أهل الحكمة الذوقية. و من بعده فشّت الحكمة البحثية^۲، و ما زالت^۳ فى زيادة الفروع الغير المحتاج إليها، حتى انطمست^۴ الأصول المحتاج إليها. و إنما سمى هرمس والداً، لأنه أول من دون الحكمة و النجوم و الطلسمات و كثيراً من العجائب، ثم تداولت^۵ حكمته بين تلامذته و انتشرت منهم حتى انتهت إلى هؤلاء العظماء. و لأن الأسطوانة: ما يقف و يعتمد عليها السقوف و الأبنية. و هؤلاء الأجلّة، عليهم اعتمدت الحكمة، و بهم ثبتت قواعدها، فسماهم^۶ أساطين [الحكمة] استعارة.

شرح: مى فرمايند قاعده اين است كه ستون برپا مى كنند و بعد سقف را روى آن مى نهند، بنا بر اين تمام فروعاً يك بنا بر ستون كه اصل است بنا

۱. بزرگان.

۲. استوانه ها، ستون های حكمت.

۳. شايع شد حكمت بحتى.

۴. دائماً.

۵. محو شد.

۶. يعنى دست به دست داده شد.

۷. پس ناميد مصنف آنها را.

می‌شود، چون این افراد ستون فلسفه هستند و تمام فلاسفه بعدی از اینها استفاده کردند، اینها را اساطین نامیده و اساطین به معنای اساتید نیست، به معنای ستون‌هاست و ستون را که پایه بنا هست استعاره آورده برای فلاسفه‌ای که پایه فلسفه هستند.

و کلمات الأولین مرموزة، فإن هرمس و أنباذقلس و فیثاغورس و سقراط و أفلاطن كانوا يرمزون في كلامهم، إمّا تشحيذاً^۱ للخاطر باستكداد^۲ الفكر، أو تشبهاً بالباري تعالى و أصحاب النواميس [نواميس یعنی قواعد، قوانین، شرایع، اصحاب نوامیس یعنی انبیاء، انبیایی که صاحب کتاب‌اند] فیما أتوا^۳ به^۴، من الكتب المنزلة المرموزة، لتكون أقرب إلى فهم الجمهور، [چرا اصحاب نوامیس اینکار را کردند؟ لتكون اقرب الى فهم الجمهور] فينتفع الخواص بباطنها و العوام بظاهرها، و يكون بعضها^۵ سبباً لردعهم عن الرذيلة و بعضها^۶ سبباً لتصور أمور وهمية، تكون موجبة لسعادة وهمية أيضاً. و لو خوطبوا بصريح الحق لما أمكنهم فهمه، فيجدونه، و ربما يكون ذلك سبباً لهلاكهم؛ أو ثلثاً يطلع عليها من ليس لها أهلاً، فتصير الحكمة

۱. تیز کردن.

۲. به مشقت انداختن فکر، به تلاش واداشتن فکر.

۳. در کتابی که آوردند.

۴. من الكتب بیان «ما» در «فیما أتوا» است.

۵. بعضی این کلمات و بعضی این مطالبی که در این کتب آمده.

۶. امور مربوط به جهنم.

۷. امور مربوط به بهشت.

عدّة^۱ له على اكتساب الشّرور و الفجور، و يُفْضَى^۲ ذلك إلى فساد العالم، و
 ثلثًا يتوانى^۳ طالبها^۴ الذّكيّ عن بذل الجهد في اقتنائها^۵، لظهورها، [تعليل
 يتوانى^۱ است، یعنی تعلیل برای منفی است، چرا سستی بکند؟ لظهورها، یعنی
 به بهانه ظهور سستی نکند، بلکه وقتی دید قامض است تلاش بکند.] بل
 يقبل بالكلية^۶ عليها، لغموضها و أمّا البليد^۷ و الكسلان^۸ و من ليس لها أهلا،
 أهلا، فيستصعبها لدقتها^۹، فلا ينحو نحوها.

و لهذا [و لهذا برمی گردد به کل مطلب و اشاره است به کل مطلب، چون باید
 کلمات را رمز نوشت به یکی از این جهات چارگانه، ارسطو که رمز نوشت
 مورد اعتراض و سرزنش افلاطون قرار گرفت، [تفسیر دیگر] یا چون طالب
 ذکی به سمت مطالب سنگین می آید و از دره ها و پرتگاه ها به سلامت عبور
 می کنند اما شخص بلید و کسل و من لیس لها اهلاً در دره ها سقوط می کنند،
 چون سخت می شمارند و به سمتش نمی روند به این جهت وقتی افلاطون به
 ارسطو اعتراض کرد، ارسطو در جواب گفت که من در کتابم اگرچه ظاهر

۱. ابزار.

۲. نقشه می کشد.

۳. سستی نکند.

۴. مطالب.

۵. در کسب مطالب.

۶. کاملاً به آن اقبال کند، شش دُنگ حواسش را به مطلب بدهد.

۷. کودن.

۸. کسل.

۹. صعب و مشکل می شمارند بخاطر دقتشان.

کردم مطالب را؛ اما دره‌ها و پرتگاه‌هایی قرار دادم که شخص نااهل نتواند سراغش بیاید، که این تفسیر دوم با جواب ارسطو جور در می‌آید و این بهتر است. [لَمَّا عَذَلَ^۱ أَفَلَاطُونُ أَرَسْطَالِيْسَ عَلَي إِظْهَارِهِ الْفَلْسَفَةَ، أَجَابَ بِأَنِّي وَ إِن كُنْتُ أَظْهَرْتُهَا وَ كَشَفْتُهَا، لَكِنْ قَدْ أُوْدَعْتُ فِيهَا مَهَاوِي^۲ وَ أُمُوراً غَوَامِضَ، لَا يَطَّلِعُ عَلَيْهِ إِلَّا الشَّرِيدُ^۳ الْفَرِيدُ مِنَ الْحِكَمَاءِ، وَ هُوَ إِشَارَةٌ إِلَى مَا رَمَزَهُ فِيهَا.]

شرح: می‌فرمایند که کلمات قدما و بیاناتشان تماماً به صورت رمز بوده و به مطلب اشاره می‌کردند صراحتی در بیان نداشتند، عامل اینکه اینها رمز بکار می‌بردند یکی از سه چیز و یا یکی از چهار چیز بود:

اول اینکه اینها بخاطر اینکه خواننده یا شنونده بیشتر فکر کند و فکر را با مشقت بکار بگیرد و نتیجه‌اش تیز فکر شدن باشد این کار را کردند، یعنی این کار را کردند که تا خواننده یا شنونده قوت فکر پیدا کند چون هر انسان بیشتر فکر می‌کند و بیشتر این قوه را بکار می‌اندازد عاید بشتری نصیبش می‌شود و استعدادش قویتر می‌شود و اینها بخاطر اینکه شنونده‌شان به چنین مسئله‌ای برسد این کار را کردند.

دوم اینکه بخاطر تشبه به باری تعالی این کار را کردند چون خدا هم در کتابهایی که بر انبیاء نازل کرده رمز بکار برده است، البته یک ظاهر آشکاری را در اختیار کل افراد قرار داده ولی در تحت این ظاهر باطنی است که هر

۱. سرزنش کرد.

۲. دره‌ها.

۳. یعنی فرید، یکتا، بی‌مانند، [شرید تقریباً تأکید فرید است].

کسی متوجه آن باطن نمی‌شود، آن باطن به صورت رمز اعلام شده، اگر چه ظاهر معلوم است، خدا این کار را کرده که بشر چون به دو گروه تقسیم می‌شوند: افراد ساده و افراد عمیق، آن ساده‌ها از ظاهر استفاده کنند و عمیق‌ها هم از باطن استفاده کنند، پس خدا رمز بکار برده یعنی آن مطلب باطنی را با اشاره فهمانده تا افراد عمیق بفهمند و افراد معمولی هم به همین ظاهری که صریح است اکتفا کنند، علما هم تشبهاً به باری تعالی سعی کردند که کارشان اینچنین باشد یک ظاهری درست کنند و یک باطنی، ظاهر را هر کس که می‌خواند می‌فهمد، باطن برای افراد عمیق باشد.

جهت سوم اینکه دیدند مطالب مطالب عمیقی است و در شأن هر فکری نیست اگر صریح و آشکار بیان کنند هر فکری به سمت این مطالب جذب می‌شود و چه بسا منحرف بشود یا منحرف بکند، گفتند که ما سنگین بیان می‌کنیم، رمز بیان می‌کنیم تا کسانی که اهلیت و لیاقت دارند متوجه بشوند و آن کسانی که لیاقت ندارند خود بخود عقب بنشینند.

جهت چهارم که شاید اینرا تتمه جهت سوم هم بتوانیم حساب کنیم لذا اول گفتیم به سه جهت یا چهار جهت، ولی شاید هم بشود جدا حساب کرد، افراد با ذکاوت اگر مطلب آسان در اختیارشان قرار بگیرد به سرعت آن مطلب را جذب می‌کنند و قدرش را چندان که باید؛ نمی‌دانند، اما اگر در کسبش به زحمت بیفتند، خوب ذکاوت دارند بالاخره این مطلب را استخراج می‌کنند اما با زحمت استخراج می‌کنند، اگر با زحمت استخراج کنند قدرش را می‌دانند و بیشتر به آن اقبال می‌کنند و با فکر بهتری استخراجش می‌کنند؛ به

این جهت سعی کردند که مطلب را آسان در اختیار این با ذکاوتها هم قرار ندهند. پس علت رمز گفتن یکی از چهار تاست. بعد اشاره می‌کند به اعتراضی که افلاطون به ارسطو می‌کند که چرا مطلب را در اختیار هر کس قرار دادی، چرا اینقدر آسان بیان کردی، مطلب را اینقدر توضیح دادی، حالا حرفهای ارسطو را هیچکس نمی‌فهمد با وجود این افلاطون می‌گوید چرا اینقدر آسان در اختیار افراد قرارش دادی، ارسطو جواب می‌دهد که درست است که ساده بیان کردم ولی دره‌ها و پرتگاه‌هایی در این بین گذاشتم که بعید می‌دانم اشخاص معمولی سالم از اینجا بیرون بیایند.

و ما رَدَّ عَلَيْهِمَ عَلَى الْأَوَّلِينَ، وَ إِن كَانَ مُتَوَجِّهًا عَلَى ظَاهِرِ أَقَاوِيلِهِمْ لَمْ يُتَوَجَّهْ عَلَى مَقَاصِدِهِمْ، فَلَا رَدَّ عَلَى الرَّمَزِ لِنُتَوَقَّفَ الرَّدَّ عَلَى فَهْمِ الْمَرَادِ. لَكِنَّ الْمَرَادِ، وَ هُوَ بَاطِنُ الرَّمَزِ، غَيْرُ مَفْهُومٍ، وَ الْمَفْهُومُ^۱، وَ هُوَ ظَاهِرُهُ، غَيْرُ مَرَادٍ. فَالرَّدُّ يَكُونُ عَلَى ظَاهِرِ أَقَاوِيلِهِمُ الْغَيْرِ الْمَرَادَةِ، دُونَ الْمَقَاصِدِ الْمَرَادَةِ، فَلِهَذَا لَا يُتَوَجَّهْ عَلَى الرَّمَزِ. وَ قَدْ ذَكَرَ هَذَا اللَّفْظَ بَعِينَهُ - وَ هُوَ أَنَّ «لَا رَدَّ عَلَى الرَّمَزِ» - سُورِيَانُوسُ فِي مَنَاقِضَةِ أَرِسْطُو طَالِيْسَ لِأَفْلَاطُنِ.

شرح: گفتیم قدما رمز بکار بردند متأخرین آمدند و کلام قدما را رد کردند و گفتند این حرفها باطل است، مثلاً فیثاغورس گفت خدا یعنی عدد یک، یکی آمد و گفت خدا یکجور آتشی است، هر کس یک چیزی گفت، در اسفار جلد ششم در فصول آخر کتاب رموز متقدمین را ذکر می‌کند، که متقدمین در مورد خدا چه رمزهایی بکار بردند و متأخرین بر آنها اشکال کردند که آتش

۱. یعنی آنچه که فهمیده شده.

عنصر است؛ مگر می شود خدا عنصر باشد، بعد ملاصدرا می گوید که منظورشان از آتش آن عنصر نیست و منظورشان از واحد عدد نیست، خلاصه به یک نحوی توجیه می کند، می فرماید ظاهر کلمات متقدمین مرادشان نبوده، باطن مرادشان بوده که اشکالات هم بر باطن وارد نمی شود، پس در واقع اصلاً بر رمز نمی شود اشکال کرد، اصلاً رمز قابل نیست که مورد اشکال واقع بشود، چون رمز را اول باید فهمید؛ بعد باید اشکال کرد، آقایانی که اشکال کردند رمز را نفهمیدند و بر ظاهر اشکال کردند، ظاهر هم که مراد گوینده نبوده، پس بر مراد گوینده اشکال نکرده بلکه بر فهم خودش اشکال کرده، بر آنچه که خودش فهمیده اشکال کرده، نه بر آنچه که گوینده گفته و لذا می گوید اشکال بر رمز اصلاً جا ندارد.

و علی هذا یبیتنی قاعدة الشّرق فی النّور و الظّلمة الّتی^۱ کانت طریقة حکماء الفرس، مثل جاماسف و فرشاد شتر فی بعض النسخ: «فرشاد شیر» و برزجمهر و من قبلهم آی: و علی الرّمز یبیتنی قاعدة أهل الشّرق، و هم حکماء الفرس القائلون بأصلین، أحدهما نور و الآخر ظلمة، لأنّه^۲ رمز علی الوجوب و الإمكان. فالنور قائم مقام الوجود الواجب، و الظّلمة مقام الوجود الممكن، لا أنّ المبدأ الأوّل اثنان، أحدهما نور و الآخر ظلمة، لأنّ هذا لا یقولہ عاقل، فضلاً عن فضلاء فارس

۱. بر همین رمز.

۲. الّتی صفت قاعده است.

۳. نور و ظلمت.

الخائضين^١ غمرات^٢ العلوم الحقيقية. و لهذا قال النبي عليه السلام في مدحهم: «لو كان الدين بالثريا لتناولته^٣ رجال من فارس». و قد أحيى المصنّف حكمهم و مذاهبهم في هذا الكتاب؛ و هو^٤ بعينه ذوق فضلاء يونان، و هاتان الأمتان متوافقتان في الأصل.

و هم^٥، كما ذكر، مثل جاماسف تلميذ زردشت، و فرشاد شتر، و بزرجمهر المتأخر، و من قبلهم، مثل الملك كيومرث و طهمورث و أفریدون و كيخسرو و زرادشت من الملوك الأفاضل. و قد أتلف حكمهم حوادث الدهر، و أعظمها زوال الملك عنهم، و إحراق^٦ الإسكندر الأكثر من كتبهم و حكمهم. و المصنّف لما ظفر بأطراف منها^٧، و رآها موافقة للأمور الكشفيّة الكشفيّة الشهوديّة، استحسناها و كملها.

شرح: مطلب بعدی این است که حکمای شرق و حکمای فرس گفتند که در جهان دو موجود است، یکی نور، یکی ظلمت، دیگران فکر کردند که منظور این است که دو مبدء در جهان است، یک مبدء نورانی که مبدء خیرات است و یک مبدء ظلمانی که مبدء شرور است، گفتند پس حکمای شرق قائل به

١. فروروندگان، غور کنندگان.

٢. مشکلات.

٣. لأخذته.

٤. مذهب و حکم آنها.

٥. «و هم» (مبتدا) و «من الملوك الأفاضل» [پادشاهان درس خوانده] (خبر).

٦. عطف بر زوال است.

٧. گوشه‌ای از این کتب.

دو خدا شدند، در حالیکه اینها هم رمز گفتند و ما گفتیم بر رمز اشکال نیست، رمزشان را اگر بشکافید منظورشان از نور واجب الوجود است و منظورشان از ظلمت ممکن الوجود است، جهان را دو موجود تشکیل می‌دهد؛ یکی واجب الوجود، یکی هم ممکن الوجود، از واجب الوجود تعبیر کردند به نور و از ممکن الوجود تعبیر کردند به ظلمت و حرف هم درست است، منتهی اگر رمز را ما بفهمیم اشکال نمی‌کنیم، هیچکس این مطلب را اشکال نمی‌کند که جهان مشتمل بر دو نوع موجود است، یکی واجب الوجود که خالق است و یکی ممکن الوجود که مخلوق است، اینرا هیچکس اشکال نمی‌کند چون رمزی تویش نیست اما اگر بگوئیم جهان دارای نور و ظلمت است، فکر می‌کنند که ما داریم می‌گوئیم نوری است که سازنده خیرات و ظلمتی است که سازنده شرور، و می‌گویند شرک است، اهل شرق یعنی حکمای فرس اینها غرضشان رمز گویی بوده، صریح نگفتند، لذا اشکال بر آنها وارد نمی‌شود. بعد می‌فرماید این مطلب را که نور یک خداست و ظلمت یک خدای دیگر است، همین نور و ظلمت است که ما می‌بینیم این دو تا خدا هستند؛ اینرا هیچ عاقلی نمی‌گوید تا چه برسد به حکیم، آن حکیم فرسی که پیغمبر در موردشان فرمود که اگر دین به ثریا برود رجالی از فرس این دین را می‌گیرند، اخذ می‌کنند، یعنی اینقدر توانایی دارند، آنوقت اینها با این همه توانایی مطلبی را بگویند که عوام هم نگفته، این شدنی نیست، پس حتماً منظورشان از اینکه موجودات را به دو قسم می‌کردند همان ممکن و واجب بوده نه اینکه این نور و ظلمت معمولی دخالتی در خلق داشته باشند. بعد خود ایشان می‌گوید که بلی بعضی مجوسی‌ها انحراف

پیدا کردند و از مطالب حکمای شرق مطلب را نفهمیدند، مبادی الحادی و شرکی را استوار کردند، آنها منشاء شدند که این خطا به حکمای فرس هم اسناد داده بشود، فکر شد که حکمای فرس هم اینچنین گفتند در حالی که آنها اینطور نمی گفتند، این کسانی که برداشت غلط کردند اینچنین فهمیدند.

وَهِيَ اى قاعدة الشَّرِّ فى النُّورِ و الظُّلْمَةِ لىست قاعدة كفره المجوس^۱ القائلين بظاهر النُّورِ و الظُّلْمَةِ و أَنهما مبدءا آن أولان، لأنَّهم^۲ مشركون، لا موحدون. و كذا كلٌّ من يثبت مبدأين مؤثرين فى الخير و الشرِّ، كالتدريية، حكمهم^۳ حكمها^۴. و كأنَّه إلى هذا المعنى^۵ أشار بقوله عليه السلام: «التدريية مجوس هذه الأمة». و إلحادمانى أى و لىست أيضا قاعدة إلحادمانى، البابلى، الذى كان نصرانىّ الدين، مجوسىّ الطّين، و إليه ينتسب الثنوية القائلون بالهين، أحدهما إله الخير و خالقه، و هو النُّور، و الآخر إله الشرِّ و خالقه، و هو الظُّلْمَة. و الإلحاد: تجاوز الحقّ و تعديّه، لتجاوزه عن الواحد الحقّ و تعديّه إلى التثنية الباطلة.

و ما يفضى إلى الشُّرك بالله، تعالى و تنزّه أى و لىست أيضا قاعدة ما يفضى إلى الشُّرك بالله تعالى و تنزّه، كقواعد مذهب بعض المشركين من الملىين و غيرهم. و يجوز أن يجعل إلحادمانى خبر «لئس» فينصب. و هكذا

۱. این نسخه بهتر است.

۲. كفره مجوس.

۳. حكم من يثبت مبدأين....

۴. كفره مجوس.

۵. يعنى به الحاق قدریه به مجوس.

[یعنی با نصب یافتم آن را، مقیداً یعنی علامت گذاری کرده بود، یعنی فتحه را رویش گذاشته بود، مقیدش کرده بود یعنی مشخص کرده بود.] وجدته مقیداً فی نسخة مكتوبة من نسخة مقروءة علی المصنّف مضبوطة^۱. و علی هذا فيكون ما يفضى [إلى الشّرك بالله] منصوب المحل^۲. و سأشير إلى هذه النّسخة إن احتجت إليه بقولي: «و في تلك النّسخة كذا»^۳، لتكون [النّسخة] علی ذكرك و لا تحتاج إلى التّطويل في التّعريف^۴.

شرح: می فرمایند که این قاعده‌ای که برای اهل شرق تعریف کردیم و گفتیم مثل قاعده مجوسی‌ها و مانی و مشرکین دیگر نیست که آنها نور و ظلمت را به همین معنای ظاهری حمل می‌کنند و آن دو تا را مبدء قرار می‌دهند، آنها دیگر رمزی بکار نمی‌برند، ظاهر نور و ظلمت را در اینجا می‌گویند و مبدء بحساب می‌آورند، آنها مشرکند و موحد نیستند و اهل شرق موحد بودند و مشرک نبودند بنابراین نباید قاعده اهل شرق را تطبیق بدهیم بر قاعده مجوسی‌ها یا بر قاعده مانی و امثال ذلک که اینها قائل به دو مبدء‌اند و این دو مبدء را هم به همان معنای ظاهری می‌گیرند و رمزی قرار نمی‌دهند.

[در مرود قدریه در لسان شریعت آمده که «القدریّة مجوس هذه الأمّة» و در این باره اختلاف زیاد شده، معتزله می‌گویند منظور از قدریه اشاعره است، به

۱. از نسخه خواننده بر مصنف نوشته شده بود.

۲. چون «ما» فتحه قبول نمی‌کند در محل نصب قرار می‌گیرد.

۳. از این به بعد اگر «تلك النسخة» یا «النسخة» گفتیم منظور من «و هكذا وجدته... مضبوطة» است.

۴. فی التعریف (ذلک النسخة).

دلیل اینکه آنها معتقدند به قضا و قدر و می‌گویند همه کارها طبق قضا و قدر انجام می‌شود، هیچکس نمی‌تواند از قضا و قدر بیرون برود و جبر در تمام عالم حاکم است، بنابراین آنها قدره‌اند، اشاعره می‌گویند که خدا قدرتِ کار را به بنده داده و خودش کار را به بنده واگذار کرده و دخالتی در کار نمی‌کند، در هر صورت طرفین همدیگر را متهم می‌کنند به قدریه هذه الامة، چون مطمئن‌اند که این روایت صادر شده و مطمئن‌اند که این نکوهش است لذا سعی بر این دارند که خودشان را مشمول این روایت قرار ندهند، هر کدام دیگری را متهم می‌کند به این مطلب. حالا قدریه کسانی هستند - ظاهراً آنطوری که ایشان دارد توضیح می‌دهد - که کارهای خیر را به خدا نسبت می‌دهند بدون اینکه بنده در آن دخالت کند و کارهای شر را به عباد نسبت می‌دهند بدون اینکه خدا در آن دخالت داشته باشد، بنابراین برای کارهایی که در جهان خارج واقع می‌شود اعم از خیر و شر، دو مبدا قائلند، یک مبدا خیر که خداست و یک مبدا شر که عبادند، اینها چون دو مبدا قائلند برای افعال، کفره بحساب می‌آیند، البته فلاسفه و عرفا و نیز شیعه و غیر اشاعره هم معتقدند که کار به دست عبد است منتهی خدا هم این زمام کار را بعهده دارد یعنی اینطور نیست که کار را به عبد واگذار کرده باشد و خودش کاملاً کنار کشیده باشد چنانچه مفوضه می‌گویند، مفوضه معتقدند که کار را به عبد واگذار کرده و هیچ دخالتی هم ندارد، ولی اشاعره می‌گویند تمام کار دست خداست، عبد هیچ دخالت ندارد، شیعه و فلاسفه و عرفا همه معتقدند که کار دست عبد هم هست منتهی فلاسفه مشاء می‌گویند خدا مِنْ ورائهم محیط است یعنی در دور دست‌ها علة العلل است، مباشرتی با کار

ندارد، مباشر خود عبد است، اما حکمت متعالیه می گوید که خدا هم علته العلی است و هم مباشر است، یعنی در همانجایی که عبد، همان موطنی که عبد فاعل است؛ خدا هم در همان موطن فاعل است.

و لا تظنّ أنّ الحکمة فی هذه المدّة القریبة کانت^۱ لا غیر، بل العالم ما خلا قطّ عن الحکمة و عن شخص قائم بها عنده الحجج و البیّنات لأنّ العنایة الإلهیّة کما اقتضت وجود هذا العالم فهی تقتضی صلاحه، [عنایت همانطور که اقتضاء کرده وجود این عالم را بجوهره و اعراضه، همچنین اقتضاء کرده صلاح این عالم را که روابط این عالم هم منظم باشد و آنچه که صلاح این عالم است و بر این عالم فایده دارد حاصل بشود و بطریق اولی آنچه که واجب است حاصل بشود. اگر فایده‌ها را خدا بعنایتش حاصل می‌کند؛ واجب‌ها را بطریق اولی حاصل می‌کند.] و هو^۲ بالحکماء المتألّهین الشّارعین للشّرائع أو المؤسّسین للقواعد فوجب أن لا تخلو الأرض عن واحد أو جماعة منهم، یقومون بحجج الله و یؤدّونها إلى أهلها عند الاحتیاج، [اقامه می‌کنند آنهایی را که خدا به وسیله آنها احتیاج می‌کند که چرا اینرا عمل نکردی و چرا به آن اعتقاد نداشتی و برسانند آنها را به اهلش عند الاحتیاج.] بهم یدوم [بهم یدوم صفت برای این جماعت یا این حکماء است، حکمایی که به وسیله آنها نظام عالم دوام پیدا می‌کند، نظام عالم به وسیله اینها برقرار می‌شود بخاطر اینکه اینها واسطه فیض‌اند و فیض اگر به عالم

۱. کانت تامه است، فکر نکن که حکمت در این زمان نزدیک تحقق پیدا کرده لا

غیر.

۲. صلاح عالم.

نرسد همانطور که در حدوث عالم گرفتار می شود در بقاء هم گرفتار می شود، یعنی اگر فیض نرسد عالم حادث نمی شود و اگر فیض نرسد عالم باقی هم نمی ماند. نظام عالم هم همینطور است، اگر فیض نرسد نظام عالم برقرار نمی ماند، هرج و مرج پیش می آید و چون فیض وسیله اش این حجج هستند، اگر این حجج نباشند و وسیله نباشند فیض نمی رسد و قهراً نظام بهم می خورد. [نظام العالم و يتصل فیض الباری]. [و فیض باری به وسیله اینها متصل می شود یعنی فیض از خدا که می آید از طریق اینها عبور می کند و به ما می رسد پس اینها واسطه اتصال فیض از خدا به ما هستند.]

و لو خلا زمان ما عنهم، لعظم الفساد و هلک الناس بالهرج و المرج، و العنایة الأزلیة [الازلیة قید توضیحی است نه احترازی، عنایت ازلی خدا یعنی عنایتی که از ازل بوده و قبل از خلق بوده؛ ابا دارد که هرج و مرج در نظام آفرینش به وجود بیاید، او نظام را احسن آفریده که هرج و مرج نباشد.] تأباه. إذ من المعلوم أنّ الحاجة إلى شخص به یکمل نظام عموم الناس، أشدّ من الحاجة إلى إنبات الشّعرا^۱ على الأشفار^۲ و على الحاجبین، و إلى تقعیر^۳ الأخصین^۴، و أشياء آخر من المنافع التي لا ضرورة إليها فی البقاء، بل هی نافعة فيه^۵ نفعاً ما. و إذا أمکن وجود هذا الشخص، فلا يجوز

۱. رویدن مو.

۲. پلک چشم.

۳. گود کردن.

۴. گودی ته دو پا.

۵. در بقاء.

أن تكون العناية الإلهية تقتضى هذه المنافع، و لا تقتضى ما هو أكثر منفعة منها. [اگر ممکن باشد که یک چنین شخصی را خدا وجود بدهد (این شخص حجت را) پس جایز نیست که خدا این منافی را که شمردیم به واسطه عنایتش ایجاد بکند ولی این شخص حجت را که منفعتش بسیار عظیم تر از منافع مذکور است ایجاد نکند.] هذا مع أن العقل السليم يحكم به^۱ على سبيل الحدس.

و هو خليفة الله في أرضه لأنه يخلفه في العلم و الرياسة و إصلاح العالم، [در سه چیز خلیفه و جانشین خداست روی زمین، یکی علمش همانطوری که خدا عالم به کل زمین است او هم باذن الله و به تعلیم خدا عالم به کل موجودات زمین است. یکی ریاست دارد همانطور که خدا نفوذ دارد در کل زمین او هم نفوذ دارد، ریاست دارد نه اینکه در انسانها ریاست دارد، در عناصر هم ریاست دارد، می تواند مثلاً به درخت اشاره کند و بگوید بیا و او هم خواهد آمد و دیگری اینکه عالم را اصلاح و تدبیر می کند باذن الله.] إذ لا بدّ للباری تعالی فی کلّ عالم من ذات یكون أقرب إلیه من الباقی، یصل الفیض إلیهم^۲ بتوسطه^۳. [چرا این خلیفه لازم است؟ می فرمایند بخاطر اینکه واجب تعالی فیض را مستقیم به موجودات عنصری نمی رساند؛ این

۱. خذ ذا.

۲. با اینکه وجود حجت لازم است.

۳. به باقی.

۴. به توسط آن اقرب، آن ذاتی که نزدیکتر است.

وسائط فیض باید باشند تا از آن وسایط آن فیض عبور کند و به موجودات عالم عنصری برسد.]

و كما أنّ حَقَّاطَ الْمَلِكِ و صَلَّاحَهُ^۱ عَلَى الْمُلِكِ خَلْفَاؤُهُ، فَكَذَا^۲ حَقَّاطَ الْعُلُومِ الْحَقِيقِيَّةِ و الْقَائِمُونَ بِحُجْجِ اللَّهِ و بَيِّنَاتِهِ و مَصْلُحُوا بِرَيْتِهِ^۳ خَلْفَاءَ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ عَلَى خَلْقِهِ.

و هكذا يكون لله في الأرض خليفة ما دامت السماوات و الأرض.

[اختصاص به زمان ما و قبل از زمان ما ندارد، مادامی که زمین و آسمان برقرارند خدا خلیفه اش در زمین هست؛ بعداً خواهد آمد که انواع عنصریه تا وقتی هستند محتاج اند به حجت و تا زمین و آسمان هست انواع عنصریه هست، پس تا زمین و آسمان هست احتیاج به حجت هست.] **لما سيظهر من دوام الأنواع العنصرية بدوام السماوات و الأرض،** [خلاصه مطلب اینکه عنصریات احتیاج به حجت دارند، عنصریات مادامت السماوات و الارض هستند پس احتیاجشان به حجت هم مادامت السماوات و الارض هست، بنابراین خدا تا وقتی که زمین و آسمان هست حجتش روی زمین باید باشد.] **و يلزم من دوام الأنواع مع العناية الإلهية دوام الخلافة و الخليفة**

۱. صلاح به معنای رستگاران است که به وظیفه خودشان عمل می کنند، شاید بتوانیم به معنای کارگزاران بگیریم.

۲. می فرماید همانطوری که نگهبانان خلفاء پادشاه حساب می آیند، همچنین نگهبانان علوم حقیقیه خلفاء خدا در زمین حساب می آیند.

۳. نگهبانان، حفظ کنندگان.

۴. خلق خدا [نظم و انضباط بین خلق خدا بر پا می کنند].

أيضاً، و هو المطلوب. [گفتیم انواع عنصریه بدوام السماوات و الارض دوام دارند، اگر انواع دوام دارند؛ تز طرفی هم عنایت الهیه دائماً برقرار است، لازمه اش این است که خلافت و خلیفه هم همیشه دوام پیدا کند. انواع عنصریه دائم اند و عنایت خدا هم که دائم است، انواع احتیاج دارند، عنایت هم می داند که احتیاج دارند و احتیاج اینها را برآورده می کند، یعنی برای اینها حجت می فرستد. پس تا اینجا روشن شد که زمین هرگز از حکمت خالی نبوده، قبلاً به وسیله حکماء، الان هم به وسیله حکماء، بعداً هم به وسیله حکماء باید نظم و انضباطش داده بشود و فیض به توسط اینها برسد مادامت السماوات و الارض.]

شرح: از اینجا وارد این بحث می شود که آیا حکمت از همین زمانهای دم دست ما شروع شده یا از قدیم این حکمت وجود داشته؟ می فرماید که فکر نکن که حکمت را در این نزدیکی ها کسی جمع کرد و اختراع کرد، حکمت از اولی که بشر خلق شد با بشر بود و بشریت از اول با این حکمت همراه بود منتهی سینه به سینه داده می شد و کم کم تدوین شد و به صورت کتابت در آمد و نوشته شد، ولی از اول بوده، مثلاً رئیس حکما که هنوز حکمت تدوین نشده بوده آغاآذیمون، شیث پسر حضرت آدم، پسر بلاواسطه حضرت آدم بود، آن یکی از حکمای بزرگ بوده است. ایشان می فرماید که عالم هرگز از حکما خالی نبوده، حکما حجت خدا هستند بر خلق، چه حکمایی که بخاطر نبی بودندشان حکمیند و چه حکمایی که با درس خواندن حکیم شدند، هر دوشان حکمیند، نبی هم حکیم است، آن کسی هم که درس خوانده حکیم است، منتهی نبی صاحب شریعت است، آن کسی که درس

خواننده مؤسس قواعد و قوانین است، شریعتی نیاورده، ولی بالاخره زمین نباید از حجت خالی باشد، حالا حجت می‌خواهد نبی باشد، می‌خواهد امام باشد، که اینها حتماً حکیم هم هستند، از زمانی که خدا آسمان و زمین را خلق کرد باید حجت باشد تا زمانی که زمین و آسمان هم برقرار است باید حجت باشد، هیچوقت زمین خالی از حجت نیست ولو ما آن حجت را شناسیم و نبینیم. ایشان می‌فرمایند اگر در زمین حجت نباشد تمام اهل زمین هلاک می‌شوند، سببش هم همین است که ما معتقدیم که حجت واسطه فیض است که از خدا بگیرد و به خلق بدهد، اگر این واسطه نباشد چون انسانها در شأنشان نیست که بلاواسطه فیض را بگیرند، بدون فیض می‌مانند، محروم از فیض می‌مانند و همه هلاک می‌شوند، هم جامعه فاسد می‌شود، هم اصل وجود موجودات از بین می‌رود، هم رزق به مردم نمی‌رسد و همه جور مشکلات به وجود می‌آید، پس باید حتماً در عالم حجت باشد و این حجت خلیفه خداست، خلیفه خداست خلیفه به معنای واقعی یعنی جانشین، یعنی همان کاری که خدا می‌کند به اذن خدا او می‌کند، مباشر و سیله است برای رساندن فیض از خدا به خلق، و همانجور که بیان شد این حجت از اول خلقت آسمان و زمین هست و تا زمانی که خلقت زمین و آسمان به هم بخورد و جمع بشود.

[عنایت آن علم قبل از خلقی است که برای خدا هست، این علم قبل از خلق هست، همراه خلق هست، بعد از خلق هم هست، علمی است عین ذات خدا و همواره خدا این علم را دارد، علم دارد به کل موجوداتی که قرار است آفریده بشوند و علم دارد به روابط این موجودات و نظام احسنی که

بین اینها برقرار است و علم دارد به اینکه این موجودات از او صادر می‌شوند. عنایت را به این سه قید گفتند که البته در قید سومش اختلاف است، آن دو قید را همه قبول دارند، علم دارد به اینکه کل موجودات جوهرأ و عرضاً از او صادر می‌شود و علم دارد به اینکه بین این موجودات روابطی برقرار است که این روابط باعث می‌شود که این موجودات نظام احسن را بسازند و علم دارد به اینکه کل این موجودات از او صادر می‌شوند، از خودش صادر می‌شوند، که البته بعضی گفتند این قید سومی دیگر لازم نیست و جزء عنایت نیست، البته خدا عالم هست ولی این دیگر تفسیر عنایت نیست، تفسیر عنایت همان دوتا است، علی ای حال این علم ازلی برای خدا هست؛ عنایت به آن می‌گویند و خدا بخاطر اینکه علم دارد به اینکه روابط حسنه بین موجودات برقرار است هر چیزی که مورد حاجت آن موجودات باشد بخاطر آن عنایتش افاضه می‌کند، چون برای اینکه رابطه خوب بین موجودات برقرار باشد و هلاک نشوند و جامعه درستی بسازند چه در بشر و چه در غیر بشر، خدا هر چیزی را که مورد حاجتشان بوده به آنها داده، پس عنایت هر چیز مورد حاجت را به اشخاص داده، مثلاً بر پلک چشم مو رویانده، ابروها را به وجود آورده، گودی ته قدم را به وجود آورده، اینها همه روی منافی حاصل شدند که آن منافع در عنایت ازلی روشن بوده و خدا طبق همان عنایت که می‌دانسته موجودات به اینها احتیاج دارند و این چیزها برای موجودات فایده دارد اینها را افاضه کرده، آیا سزاوار است که این اموری که مورد استفاده هستند، فایده دارند؛ ولی واجب نیستند، کف پا اگر صاف باشد انسان از بین نمی‌رود فقط یک کمی سخت

راه می‌رود، اما اگر گود باشد بهتر است، این بهترها که ضرورت نداشتند خدا بخاطر عنایتش مقدر کرده و انجام داده؛ اما وجودِ حجتی که جزء واجبات است، عنایت آن را انجام نداده باشد، آیا این می‌شود که ما بگوئیم که خدا اینجور امور مفید را برای بشریت و برای غیر بشریت انجام داده ولی امور ضروری را که از مفید بالاترند انجام نداده، اگر عنایت ازلی اقتضاء کرده که اینجور امور افاضه بشوند، حتماً اقتضاء کرده که واجبات هم - از جمله وجود حجج هم - افاضه بشود، پس حتماً خدا حجتی را بر خلقش تعیین می‌کند که آن حجت حکیم است و به وسیله او خلق اداره می‌شود باذن الله^۱.

و الاختلاف بین متقدمی الحکماء و متأخريهم إنّما هو فی الألفاظ و اختلاف عاداتهم فی التصريح و التعريض، لما علمت أنّ الأوائل کانت عاداتهم أنّ یرمزوا فی کلامهم أو یرضوا [تعريض به معنای اشاره کردن به گوشه چشم است، این هم تقریباً یک نوع رمز است، یعنی یا رمز می‌آورند آن معنای باطنی را اراده می‌کنند یا اینکه کلام را چنان مجمل می‌آورند و همان معنای ظاهری مراد است منتهی تعريض است، به صورت رمز است، به صورت اشاره است، مطالب کاملاً باز نشده، مجمل بیان شده است.] فی حکمهم، لأن أكثر المطالب الحکمیة لا یجوز أن تلقى^۲ إلى الجمهور مکشوفة^۳ غیر مغطاة^۴ بأغطية مثالیة و حجب رمزیة، [پوشیدگی‌ها و

^۱ این صریح حرفهای شیعیان است و هیچ سنی چنین حرفی نمی‌زند.

^۲ .اللقاء شود.

^۳ .بدون پرده.

^۴ .پوشیده شده باشد.

پرده‌های مثالی و حجب رمزی که پرده‌های مثالی و حجب رمزی هر دو یکی‌اند. یا باید در قالب مثال بیان بشود یعنی از اصطلاحات مثالی استفاده بشود که این اشخاص که در عالم مثال ورودی ندارند متوجه نشوند یا باید با رمز گفته بشود، با معما گفته بشود که افراد معمولی متوجه نشوند. [لما فیه من الفوائد المذكورة]. بخاط آنچه که در این رمز است یا آنچه که در این عدم القاء الی الجمهور مکشوفة است، هر دو یکی است.]

شرح: بحث در این بود که زمین خالی از حکیم نبوده و نیست و نخواهد بود، چه حکیمی که اهل سفارت و رسالت باشد و چه حکیمی که مؤلف قوانین حکمیه یا قوانین اعتقادیه باشد، که جلسه قبل صحبت شد که اینها را از هم جدا بگیریم و یا هر دو را یکی بگیریم، در آینده مباحثی مطرح می‌شود تقریباً می‌شود آن مباحث را قرینه گرفت بر اینکه ایشان اینها را دو تا حساب کرده، یعنی شارعین شرایع را غیر از حکمای خالی از شریعت گرفته، یعنی اینطور است که حجج را عام قرار داده، هم می‌توانند اهل رسالت باشند و هم می‌توانند خالی از نبوت و رسالت باشند، هر دو را قبول کرده منتهی مسلم است که اگر رسالت و نبوت داشته باشد حتماً قویتر است. بعد ایشان تمام حکماء را حجج خدا دانستند و گفتند که زمین باید از یکی یا چند تا خالی نباشد، گویا کسی اشکال می‌کند که اگر تمام اینها حجج خدا هستند و همه از یکجا آمدند و یک مأموریت دارند، چرا با هم اختلاف می‌کنند، چرا در مسائل حکمت اختلاف می‌بینیم، مگر حجت‌های خدا که همه از جانب خدا هستند، همه منسوب خدایند، همه فیض خدا را می‌رسانند

مگر اختلاف دارند، فیض خدا که اختلاف ندارد، اینها وسیله ایصال فیض به بقیه افرادند چرا اختلاف می‌کنند.

ایشان وارد این بحث می‌شود و می‌گوید اختلاف بینشان فقط در الفاظ است، اینها در معانی با هم اختلاف ندارند، و همچنین اختلاف بینشان در فروع است که از جای دیگر گرفتند، در اصولی که تمام همتشان بر نشر آن اصول است، اختلافی با هم ندارند، بعد یکی و دو نمونه از اصول را هم ذکر می‌کنند و می‌گویند در این مسئله همه متفق‌اند، اختلافش را ما نمی‌بینیم یکی مسئله تقسیم عوالم به سه تاست و یکی مسئله توحید واجب الوجود است، و بعد هم می‌فرمایند بقیه مسائل هم از همین قبیل‌اند، پس اگر اختلاف هست اولاً در بیان است نه در معنا، ثانیاً در فروع است و نه در اصول، و فروع را هم فلاسفه از جای دیگر می‌گرفتند، مثلاً وقتی که می‌خواستند به مباحث فلکی وارد بشوند اصل وجود افلاک را فلسفه ثابت می‌کرد، ولی مسائل دیگرش را از هیئت می‌گرفتند، حالا اگر در هیئت یک مسئله اختلافی بود قهراً در فلسفه هم اختلافی می‌شد، چون یکی می‌رفت از آن می‌گرفت و یکی می‌رفت از آن دیگری می‌گرفت، اختلاف بوجود می‌آمد و این اختلاف در فروع بود نه در اصول. یا مثلاً فرض کنید گاهی بعضی مسائل طبی را در فلسفه داخل می‌کردند، برای بعضی شواهد و بعضی از مطالب که می‌خواستند اثبات کنند، یا بالاخره یک استفاده‌هایی ببرند، این مطالب طبی اگر مورد اختلاف بود، اختلاف طب در فلسفه می‌آمد، چون اختلاف مأخذ پیدا می‌شد، اختلاف می‌آمد اما اختلاف در فروع بود و اختلاف در اصول نبود، پس این اشکال هم جواب داده شد که اگر این گروه

حجت خدا هستند چرا با هم اختلاف دارند، جواب این شد که اختلافی ندارند و آن اختلاف هم که هست اختلاف در الفاظ و فروع است که به حساب نمی آید.

شیخ می فرماید اختلاف بین متقدمین و متأخرین هست، علتش این است که متقدمین رمز بکار می بردند و متأخرین رمز را کنار گذاشتند، متأخرین تقریباً تصریح کردند، خوب معلوم است که آن مطالب رمزی باطنش مراد بود این مطالب تصریحی ظاهرش مراد است، خوب پس در لفظ با هم اختلاف دارند ولی در معنا اختلاف ندارند، همان معنایی را که متقدم از رمز اراده کرده، همان معنا را متأخر از تصریح اراده کرده، بین آن باطن و بین این ظاهر اختلافی نیست، اما اگر بخواهیم بین ظاهر کلام قدما و ظاهر کلام متأخرین مقایسه کنیم می بینیم که اختلاف هست، ظاهر کلام متقدمین با ظاهر کلام متأخرین نمی سازد، اما باطن کلام متقدمین با ظاهر کلام متأخرین می سازد، قبلاً بیان شد که بعضی ها گفتند خالق نور است، اینها کنایه گرفتند نور را از یک چیزی که در نظرشان بوده، آن معنای مکنی^۱ عنه که معنای باطنی است مطابق با همان ظاهری است که متأخرین گفتند، متأخرین گفتند خالق واجب الوجود است، آنها گفتند خالق نور است، اینها گفتند خالق واجب الوجود است، اگر باطن آن نور را ملاحظه کنیم و ببینیم با واجب الوجود هیچ فرقی ندارد می بینیم با ظاهر کلام متأخرین فرقی نمی کند، اما اختلاف فقط در الفاظ است، آن گفته نور و اراده کرده واجب الوجود را، آن باطنی را اراده کرده و این ظاهری را اراده کرده، بین ظاهر کلمات اختلاف است، یکی نور است و یکی واجب الوجود است، اما بین باطن اختلاف نیست، آن

واجب الوجود است، این هم واجب الوجود است، پس اختلاف فقط در الفاظ ظاهر می شود.

و الكلّ، من متقدّمی الحکماء و متأخّریهم، قائلون بالعوالم الثلاثة، عالم العقل و عالم النّفس و عالم الجرم. و أفلاطن یسمی الأوّل، تعالی، عالم الرّبویّة. فإنّ أراد المصنّف ذلك، فیسقط عالم الجرم، لأنّه محسوس لا یحتاج إلى الإثبات، متفقون على التوحید. أى كلّ الحکماء أيضاً متفقون على التوحید. و هو أنّه، تعالی واحدٌ من جمیع الوجوه، لا نزاع بینهم فی أصول المسائل، أى فی المسائل المهمّة الّتی هی الأمّهات، کقدم العالم^۱ و صحّة المعاد و ثبوت السّعادة و الشّقاوة، و أنّه، تعالی، عالم بجمیع الأشياء، و أنّ صفاته عین ذاته، و أنّه یفعل بالذات^۲، و أمثال ذلك من أصول المسائل الحکمیّة و أمّهاتها. و أمّا الفروع فقد یقع الخلاف فیها؛ لا اختلاف ماخذها.

شرح: اینجا برای اینکه نمونه ای بیاورند و بگویند اختلاف بینشان نیست؛ دو تا از موارد را ذکر می کنند، بعد که این دو تا مورد ذکر شد بطور کلی می گویند اصلاً در اصول اختلاف نیست.

مورد اول در باره عوالم ثلاثه است که همه شان به عوالم ثلاثه معتقد بودند، متقدمین معتقد بودند، متأخرین هم معتقد هستند، یکی عالم عقل است، یکی

۱. یعنی فیض قدیم بوده، نه اینکه تک تک موجودات قدیم باشند زیرا ما حدوث آنها را مشاهده می کنیم.

۲. خدا بالذات فاعل است یعنی فاعلیتش عین ذاتش است، نه اینکه با وسیله کار بکند.

عالم نفس است و یکی عالم جرم است، البته در تطبیقش اختلاف داشتند، مثلاً عالم دوم را که عالم نفس می گرفتند مشاء منطبق می کردند بر نفوس فلکیه ولی افلاطون و غیر افلاطون منطبق می کردند بر مثل افلاطونیه، اختلاف در تطبیق داشتند ولی اصل عوالم سه گانه را با تمام خصوصیات قبول داشتند و می گفتند بالاترین عالم عالم عقل است که مجرد تام دارد و دومی مجرد برزخی دارد، سومی عالم جرم است و مجرد ندارد، در این سه تا با هم موافق بودند. افلاطون گفته که خدا با تمام اوصافش، با تمام آن خصوصیاتی که دارد عالم ربوبی را تشکیل می دهند، که عالم ربوبی عالم اله است، ایشان یک چنین اطلاقی بر اله کرده که اله را هم عالم دانسته، منتهی نه شخص خدا را، خدا با اوصاف با اعیان ثابت و تمام آن تشکیلاتی که اداره کننده جهان است که حتی مراحل ذیل که مبداء اند - چون خدا ذاتی دارد، اوصافی دارد، اوصافش هم اوصاف ذاتی اند و اوصاف فعلی اند، این اوصاف فعلی که مربوط به تدبیر جهان اند؛ اینها ذیل حساب می آید - عالم ربوبی همه این مجموعه را شامل می شود، افلاطون عالم ربوبی را اطلاق کرده بر اله، اگر ما این اله را هم عالم بحساب بیاوریم عوالم باز هم می شود سه تا، یکی عالم ربوبی، یکی عالم عقل و یکی عالم نفس، دیگر عالم جرم را حساب نمی کنیم چون عالم جرم دم دست بوده و همه به وجودش اعتراف داشتند اصلاً حکماء مطرحش نکردند، نه اینکه ما سه تا عالم داشته باشیم، چهار تا عالم داریم اما عالم چهارم احتیاج به اثبات و بیان نداشته، لذا بیانش نکردند. پس عوالم ثلاثه در این عبارت با توجه به حرف افلاطون می شود عالم ربوبی، عالم عقل و عالم نفس و آنوقت عالم جرم از بحث

بیرون می‌رود نه بخاطر اینکه قبولش نداریم بلکه بخاطر اینکه همه اعتراف داشتند بنابراین احتیاج به بحث نداریم، اما اگر حرف افلاطون را قبول نکنیم عوالم ثلاثه عبارت می‌شود از عالم عقل، عالم نفس و عالم جرم. نمونه دوم در باره توحید است اله است، همه حکماء از صدر تا ذیل معتقد بودند که واجب الوجود واحد است، یک خدا بیشتر نداریم، حالا البته بعضی‌ها رب النوع قائل بودند، بعضی قائل نبودند، بعضی‌ها تدبیر جهان را به وسیله رب النوع قرار می‌دادند و خدا را مباشر نمی‌گرفتند و خدا را علة العلل قرار می‌دادند و بعضی هم می‌گفتند خدا خودش مباشر است اینها دیگر فروع مسئله بود، ولی در اصل اختلافی نداشتند.

و المعلم الأول، یعنی: أرسطوطاليس، و إن كان كبير القدر، عظیم الشان، بعيد الغور^۱، تامّ النظر^۲، لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفرض^۳ إلى الإزراء^۴ بأستاذیه^۵.

كأنه يشير إلى الشيخ أبي عليّ بن سينا، حيث قال في آخر منطق الشفاء في تفخيم^۶ قدر^۷ أرسطوطاليس و تعظيم شأنه،

۱. یعنی دقیق، موشکاف.

۲. نقصانی در فکرش نبوده.

۳. منجر بشود.

۴. عیبجویی، عیب گرفتن.

۵. سقراط و افلاطون.

۶. تعظیم.

۷. شأن.

بعد أن نقل عنه^۱ ما^۲ معناه، «إِنَّا مَا وَرَثْنَا عَمَّنْ تَقَدَّمْنَا [ارسطو می گوید که ما بسیاری از مسائل منطق را از قدیمی‌ها گرفتیم و پراکندگی‌هایش را رها کردیم و تدوینش کردیم، منظمش کردیم، اما در باب قیاس از قدیمی‌ها چیزی به ارث نبردیم، جز یک قواعد کلی، خودمان نشستیم با بیدار ماندن در شبها و فکر کردن‌های زیاد و تلاش فراوان توانستیم اشکال اربعه را درست بکنیم، اقسام منتجش را بیان کنیم و اقسام عقیمش را اخراج کنیم، در قدیم اینها نبوده، یک قواعد کلی‌ای در اقیسه گفته شده ولی آن قواعد توضیح داده نشده بود، من نشستم و فکر کردم و این قواعد را طبق این صور، اولاً تقسیم کردم به الاستثنایی و اقترانی بعد هر کدام را هم به اقسام خودشان، اقسام را هم که ملاحظه کردم دیدم بعضی‌ها منتج‌اند و بعضی‌ها عقیم‌اند، همه را بیان کردم، روشن کردم، حالا اگر کسی بعد از این آمد دید که من خللی دارم یا یک نقصی در کلامم هست، آن نقص را ترمیم کند، اگر اشتباهی کردم آن اشتباه را برطرف کند، این حرف ارسطو است.] فی الأقیسه [فی الاقیسه متعلق است به ورثنا. (ما از گذشتگان خودمان در باب اقیسه ارث نبردیم مگر ضوابط، قواعد تفصیل داده نشده را.)] [إِلَّا ضَوَابِطٌ غَیْرَ مَفْصَلَةٌ، وَأَمَّا تَفَاصِيلُهَا وَإِفْرَادُ كُلِّ قِيَاسٍ بِشَرْطِهِ وَضَرْبِهِ وَتَمْيِيزُ الْمُنْتَجِ عَنِ الْعَقِيمِ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَحْكَامِ، فَهُوَ أَمْرٌ قَدْ كَدَدْنَا فِيهِ أَنْفُسَنَا^۳ وَ أَسْهَرْنَا فِيهِ أَعْيُنَنَا، حَتَّى اسْتَقَامَ عَلَيَّ هَذَا الْأَمْرُ.] [به بیداری وادار کردیم در

۱. از ارسطو.

۲. آنچه را که.

۳. به مشقت انداختیم در این امر نفس خودمان.

این باره؛ چشم خودمان را تا به این صورت که می‌بینی مسقیم شد. [فإن وقع لأحد ممن يأتي بعدنا فيه زيادة أو إصلاح فليصلحه أو خلل فليسدّه]، «انظروا» [حيث قال (ابن سينا) در آخر منطق شفا بعد از اینکه نقل کرده کلام ارسطو را، قال انظروا، انظرو مقول قول ابن سيناست. ابن سينا از ارسطو تعريف می‌کند می‌گوید که ببینید بعد از ارسطو تا امروز که قریب ۱۴۰۰ سال گذشته و متفکران زیادی آمدند و با منطق ایشان هم زیاد سر و کار داشتند، احدی چیزی کم نکرده و زیاد هم نکرده، قوت فکر او را ببینید که تا چه حد بوده که هیچکس بعد از ایشان نتوانسته چیزی را کم کند و یا چیزی را زیاد کند، این حرفهایی است که ابن سينا در تمجید ارسطو می‌گوید.] معاشر المتعلمين هل أتى أحد، بعده زاد عليه أو أظهر^۱ فيه قصورا أو أخذ عليه مأخذاً [آیا توانستید یک مأخذی به دست بیاورید که بگوید که ایشان اینجا را کم گذاشته است.] مع طول المدة و بعد العهد^۲، بل كان ما ذكره هو التمام الكامل و الميزان الصحيح و الحق الصريح^۳، ثم قال في تحقير أفلاطون: «و أمّا أفلاطن الإلهي، فإن كانت بضاعته من الحكمة^۴ ما وصل إلينا من كتبه و كلامه، فلقد كانت بضاعته من العلم مزجاة^۴».

و من جملتهم، [«واو» حالیه است، جا ندارد که ما به استادهاى ارسطو توهين کنیم و عيبجوئى کنیم از آنها در حالى که از جمله استادهاى ایشان

۱. اظهار کند.

۲. فاصله زمانی.

۳. کالا و متاعی که از حکمت دارد.

۴. اندک و بی اعتبار، ناچیز.

جماعتی از اهل السفارة هستند، یعنی سفیر خدایند، رسول اند، نبی اند، به آنها که نمی شود توهین کرد.] **أى من جملة أستاذیه، جماعة من أهل السفارة،** **أى أهل الكتب السماویة و إصلاح النَّاس، من: «سفرت بین القوم، أسفر سفارة»،** **أى: أصلحت. و منه السِّفیر: الرِّسول و المصلح، و الشَّارعین، للنَّوامیس، مثل أغانا ذیمون،** **أى شیث بن آدم، علیهما السلام، و هرمس،** **أى إدريس النَّبِیِّ علیهِ السَّلَام، و اسقلینوس،** **أى خادم هرمس و تلمیذه الذى هو أبو الحکماء و الأطبَّاء، و غیرهم،** **أى: و من جملة أستاذیه جماعة من غیر أهل السَّفارة،** **أو مثل غیرهم، لیكون عطفاً علی اسقلینوس، لا علی أهل السَّفارة، و یكون الغیر من أهلها حیثُذ، [در توجیه دوم «غیرهم» از اهل السفارة می شود، منتهی غیر از این سه تایی که شمردیم بقیه اهل سفارتهما هستند، بنابر توجیه اول «غیرهم» یعنی غیر از اهل السفارة دیگر جزء اهل سفارت نیستند.] بخلاف التَّقْدیر الأوَّل.**

شرح: گفتیم که چون حجج باید در عالم باشند و همه هم از جانب خدا مأمورند که فیض را به عباد برسانند، این بحث پیش آمد که اگر همه حجت خدایند، چرا اختلاف دارند؟ جواب دادیم که اختلاف بینشان نیست، حجت های خدا اختلاف نمی کنند، همه یک فیض را دریافت می کنند. بعد روشن شد که اختلاف در حکمت نیست، اگر اختلاف در حکمت نیست اختلاف در حکماء هم نیست، همه حکماء شریف اند، اگر حکمت در همه یکسان است خود صاحبان حکمت هم همه شان یکسانند، پس جا ندارد که

۱. سفرتُ ای اصْلَحْتُ، انبیاء چون کارشان اصلاح فرد و جامعه بوده به آنها گفته شده اهل اسفارة.

ما بیائیم از ارسطو تعریف کنیم و افلاطون را توهین کنیم، اگر به ارسطو احترام می‌گذاریم باید به استادش که افلاطون است و استاد استادش که سقراط است احترام بگذاریم، درست است که ارسطو مهم بوده ولی اهمیت او باعث توهین به استادش نمی‌شود علی‌الخصوص که در زمره اساتید او و در سلسله اساتید او پیامبران هستند، مگر می‌شود به پیامبران توهین کرد. این کلام را شیخ اشراق تعریضاً به ابن سینا می‌گوید، چون ابن سینا در کتاب شفا از ارسطو تعریف کرده و به افلاطون توهین کرده است، ایشان تعریض می‌کند می‌گوید اگر حکمت در بین همه یکسان است؛ پس حکماء هم یکسانند، چرا از ارسطو تعریف می‌کنی و به افلاطون توهین می‌کنی، از همه‌شان باید تعریف بکنی، اگر همه‌شان حکیمند، همه‌شان خوبند، چرا یکی را خوب گرفتی و بقیه را رها کردی؟!

و إِنَّمَا سُمِّيَ 'الثَّالِثَةِ - وَ هُمْ عِظَمَاءُ الْأَنْبِيَاءِ الْجَامِعِينَ بَيْنَ الْفَضِيلَةِ النَّبَوِيَّةِ وَ الْحِكْمَةِ الْفَلَسَفِيَّةِ، وَ لِهَذَا قَدَرُوا عَلَيَّ تَدْوِينَ الْحِكْمَةِ وَ إِظْهَارَ الْفَلَسَفَةِ - أَسْتَادِيهِ، [چرا این سه تا را - آغاثادیمون و هرمس و اسقلینوس - جزء اساتید به حساب آورد در حالی که ارسطو پیش اینها درس نخوانده بود؟ ایشان می‌فرماید منظور مصنف استاد بلاواسطه که نبوده، مطلق استاد بوده، ما ارسطو را اگر حساب کنیم پیش افلاطون درس خوانده و افلاطون پیش سقراط و همینطور که برویم جلو بالاخره آخر سر می‌رسیم به آغاثادیمون که اول همه بوده، پس همه اینها در سلسله اساتید ارسطو بودند، به این مناسبت مصنف اینها را هم از جمله اساتید ارسطو شمرده است. پس اینها

۱. سُمِّيَ الْمَصْنَفِ.

استاد مع الواسطه ارسطو بودند و ارسطو شاگرد کتابهای آنها بود، باز هم اصطلاحاً می شود به ارسطو گفت شاگرد. [إِمَّا لِأَنَّهُ أَخَذَ الْعِلْمَ عَنْ أَفْلَاطِنَ، وَ هُوَ عَنْ سِقْرَاطَ، وَ هُوَ عَنْ فَيْثَاغُورَسَ، وَ هُوَ عَنْ أَنْبَاذِ قَلَسَ، وَ هَكَذَا خَلْفَ عَنْ سَلْفٍ، حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى الْإِمَامِينَ: أَغَاثَاذِيْمُونَ وَ هَرْمَسَ، وَ أَسْتَاذَ الْأَسْتَاذِ أَسْتَاذَ، وَ إِمَّا لِأَنَّهُ تَلْمِيذُ كَتَبِهِمْ وَ كَلَامِهِمْ، فَكَانُوا مَعْلَمِينَ لَهُ بِالْحَقِيقَةِ.

و لو أنصف أبو عليّ، لعلم: أنّ الأصول التي بسطها و هدبها أرسطو طاليس مأخوذة عن أفلاطن و أنّه ما كان - و العلم عند الله - عاجزاً عن ذلك، و إنّما عاقه [منعه] (او را جلوگیری کرد، بازداشت او را مشغول بودن قلبش به کشفیات و ذوقیات، البته آنچه که در عالم اعلى هست و عارف آنها را کشف می کند هم جلیل اند و هم جمیل اند، آن عالم عالم ثقیلی نیست، عالم عظمت است، پس همه موجودات آنجا دارای عظمت اند، آن عالم عالم قبیح نیست، عالم حُسن است و لذا می گویند اگر کسی به آن عالم دسترسی پیدا کرد لحظه ای از لذت خالی نمی شود چون اگر مثلاً در همین دنیا اگر ما یک منظره زیبایی را ملاحظه کنیم لذت می بریم، چشمان لذت می برد، از صدای زیبا گوشمان لذت می برد و غیر ذلك، اصلاً انسان زیبایی را دوست دارد بطور کلی، خوب آن عالم عالم تامّ است، عالم تامّ هیچ نقصی تویش نیست، پس از همه جهت، از جهت کمی و از جهت کیفی زیباست، عالمی است که اگر آنجا انسان وارد شد هرگز آن عالم را رها نمی کند - چنانچه خودشان مدعی هستند - اگر یکبار بچشد دیگر حاضر نیست که کنارش بگذارد سعی می کند تا برای بار دوم هم به سمتش برود تا وقتی که بالاخره خودش را

۱. آن مابعد از قبل گرفت.

واصل کند، پس عالم عالمی است جلیل و جمیل و این کشفیات اند که بالحقیقه حکمت است.) [ذکر شغل القلب بالأمر الكشفيّة الجلیلة و الذّوقية الجمیلة الّتی هی الحکمة بالحقیقه، و من هو مشغول بهذه الأمور المهمة الشّریفة النّفیسة کیف یتفرّغ لتفريع الاصول^۱ و تفصیل المجل المغير المهمّ.] [مجل تفصیلی پیدا کند، آن تفصیلی که مهم نیستند، غیر مهم نسبی است یعنی نسبت به کشفیات مهم نیستند ولو ذاتاً خودشان مهم اند.]

شرح: می فرماید اگر ابن سینا انصاف می داد و یک مقدار فکر می کرد متوجه می شد که افلاطونی که ارسطو را پرورش داده، این همه سال ارسطو در کنار او بوده، قدرت داشته که مثل ارسطو منطق را تدوین کند حالا چرا نکرده؛ شاید نخواست، شاید خواسته تا به صورت رمز باقی بماند، ارسطو تدوین کرده، پس اگر ابن سینا متوجه می شد توهین به افلاطون نمی کرد چون اگر چه افلاطون این کار را نکرده ولی توانایی اش را داشته، و اگر چه افلاطون این کار را نکرده چون افلاطون همه اش در فکر کشفیاتش بوده، در فکر ریاضتش بوده، اصلاً در این وادی نمی آمده که منطق را بخواهد تدوین کند و تهذیب کند و تفصیل بدهد، ارسطو چون در عالم کشف نبود، مشغولیات آنچنانی نداشت توانست به این مطالب بپردازد.

و المراتب، ای: مراتب الحکمة و الحکماء کثیرة، و هم، ای: الحکماء، علی طبقات، و هی هذه^۲، هی عشر علی ما ذکره^۳. و أنّما

۱. چگونه وقت خالی پیدا می کند.

۲. برای اصول فروعی پیدا کند.

۳. این طبقات همین هایی است که ذکر می کنم.

۴. مصنف.

انحصرت فيها، لأنّ الحكيم إمّا أن يكون متوغلاً في التّأله و البحث، أي في الحكمة الذوقية و البحثية، أو في إحداها فقط، أو لا يكون متوغلاً في شيء منهما. و الأوّل قسم واحد، و الثّاني ستّة أقسام، لأنّ المتوغّل في إحداها: إمّا أن يكون متوسّطاً في الأخرى أو ضعيفاً فيها أو خالياً عنها، و الثّالث، و إن كان تسعة أقسام هي الحاصلة من ضرب الثّلاثة التي هي التّوسّط و الضّعف و الخلوّ في مثلها، لكن يسقط عنه قسم واحد، و هو الخالي عنهما، لمنافاته مورد القسمة^١، لأنّه لا يسمّى حكيماً. و ترجع الثّمانيّة باعتبار طلب التّوغّل إلى ثلاثة لأنّ كلّاً منها^٢: إمّا أن يكون طالباً للتّوغّل فيهما^٣ أو في أحدهما فقط، فالأقسام عشرة، لا غير.

شرح: مصنف بعد از اینکه از حکمت تعریف کردند و توضیح دادند که حکمت ما مبتنی بر قواعد نوری هست، اشاره به رمز و امثال ذلک کردند، وارد بحث در مراتب حکمت و حکماء می شوند و بیان می کنند که حکماء دارای ده طبقه هستند، این ده طبقه را به ترتیب از یک تا ده ذکر می کنند. ولی شارح می فرماید که اگر ما بخواهیم این ده گروه را به صورت جمع ذکر بکنیم که در یک ضابطه وارد بشوند باید به این نحوه تقسیم بندی کنیم و بگوئیم حکماء به سه قسم تقسیم می شوند: ١. یک قسم حکمایی هستند متوغّل یعنی فرو رفته، متعمق در حکمت تاله و در حکمت بحث هستند،

١. حکماء در ده قسم.

٢. چون قسمی که خالی عنهما است با مقسم که مورد قسمت است منافات دارد.

٣. هر یک از این هشت قسم.

٤. ای فی الحکمتین.

یعنی هم حکمت اشراق را دارند و هم حکمت بحثی را دارند، هم از کشف بهره می‌برند و هم از استدلال، در هر دو متوغل‌اند. ۲. گروه دوم کسانی هستند که در یکی از آن دو متوغل‌اند یا در حکمت ذوقی و یا در حکمت بحثی. ۳. گروه سوم در هیچیک از این دو حکمت متوغل نیستند و جامع نیستند. گروه اول را به همان یک قسم خودش باقی می‌گذاریم، گروه دوم را به شش قسم تقسیم می‌کنیم، گروه سوم را ابتدا به ده قسم بعد یکی را حذف می‌کنیم که می‌شود نه قسم و آن نه قسم را تحت سه تا جامع می‌بریم؛ در آخر سه قسم باقی می‌ماند، این سه قسم را با آن شش قسم که در گروه دوم داشتیم و با آن یک قسمی که در گروه اول بودند جمع می‌کنیم مجموعاً می‌شود ده قسم. به این بیان که یک قسمی که متوغل باشد در هر دو روشن است، هم در حکمت بحثی جامع است و هم حکمت ذوقی جامع است و تمام فروع و فنون این حکمت‌ها را بلد است. قسم دوم که در یکی از آن دو متوغل است، اینرا می‌خواهیم به شش قسم تقسیم کنیم، می‌گوئیم در یکی متوغل است اما در دیگری چه حالتی دارد، در دیگری یکی از سه حالت را دارد، مثلاً فرض کنید که در حکمت ذوقیه متوغل است، در حکمت بحثیه یکی از سه حالت را دارد، یا در حکمت بحثیه متوسط است، دیگر متوغل نیست، چون اگر متوغل باشد همان گروه اول به حساب می‌آید، در حکمت بحثیه متوسط است، یا در حکمت بحثیه ضعیف است، یا حکمت بحثیه را اصلاً فاقد است و ندارد. این می‌شود سه قسم، سه قسم دیگر هم داریم که اگر در حکمت بحثیه متوغل باشد، آنوقت در حکمت ذوقیه یا متوسط است و یا ضعیف است و یا فاقد است که مجموعاً می‌شود شش قسم، این شش

قسم با آن یک قسم گروه اول می شود هفت قسم، حالا سه قسم دیگر تا دو قسم باقی مانده است، و قسم سوم را که متوغل در هیچیک از این دو حکمت نباشد را ایشان به نه قسم تقسیم می کند، به این صورت که اگر متوغل در هیچیک نیست یا متوسط است و یا ضعیف است و یا فاقد است، در هر یک از این دو تا، سه حالت در حکمت ذوقی پیدا می کند - حالت متوسط، حالت ضعیف، حالت فقدان - سه حالت هم در حکمت بحثیه پیدا می کند، سه در سه بشود، مجموعاً می شود نه قسم، پس این گروه سوم به نه قسم تقسیم می شوند، بعد می فرمایند از این نه قسم یک قسمش این است که فاقد هر دو حکمت است هم فاقد حکمت بحثی است و هم فاقد حکمت ذوقی است، این از بحث ما بیرون است زیرا ما داریم حکماء را تقسیم می کنیم و کسی که هیچیک از این دو حکمت را ندارد جزء حکماء به حساب نمی آید، پس اصلاً در مقسم داخل نیست تا از اقسام حساب بشود، پس این یک قسم می رود کنار، هشت قسم دیگر باقی می ماند، این هشت قسم را عنوان دیگری به آنها می دهیم، می گوئیم اینها یا طالب توغل در هر دو هستند، هم طالبند که متوغل بشوند در حکمت ذوقیه و هم حکمت بحثیه، الان مثلاً در حد پائین یا در حد ضعیف و یا در حد متوسط اند ولی دارند تلاش می کنند که به حد توغل برسند، توغل در هر دو، هم می خواهد متوغل بشود در حکمت ذوقیه و هم می خواهد متوغل بشود در حکمت بحثیه این می شود یک قسم، قسم دیگر طالب توغل در حکمت ذوقیه تنهاست، قسم سوم طالب توغل در حکمت بحثیه تنهاست، که توجه کردید این هشت قسم از جهت اینکه طالب توغل اند به سه قسم برمی گردند،

یعنی سه قسم جامع این هشت قسم می‌شود و مشتمل بر این هشت قسم می‌شود، این سه قسمی که خلاصه از گروه سوم به دست آمد به آن هفت قسمی که از آن دو گروه قبلی حاصل شدند که شش قسمش از گروه دوم و یک قسمش همان گروه اول بود ضمیمه می‌کنیم مجموعاً ده قسم پیدا می‌شود، پس ما ده قسم حکیم داریم.

اما اینکه چرا شارح عنوان طالب را داد و تحت طالب اقسامی را گنجانده به این خاطر بود که مصنف عنوان طالب را داده است، بنابراین شارح هم وقتی می‌خواهد یک تقسیم جامعی را ذکر بکند عنوان طالب را می‌دهد، حالا اگر مصنف عنوان طالب را نداده بود اقسام می‌شدند هفت قسم بعلاوه هشت قسم که مجموعاً می‌شدند پانزده قسم، پس ما می‌توانیم اقسام را پانزده قسم فرض کنیم و می‌توانیم ده قسم فرض کنیم، منتهی چون مصنف عنوان طالب را داده به هشت قسم دیگر، ما ناچاریم که به همان روش مصنف عنوان طالب به آن هشت قسم بدهیم و اگر عنوان طالب دادیم آن هشت قسم مندرج می‌شوند تحت سه قسم، آنوقت سه را با آن هفت قسم جمع کنیم می‌شوند ده قسم، البته هر یک از دو کار را که بکنیم کار اشتباهی نیست، منتهی چون مصنف آن کار را کرده شارح هم چنین کرده است.

و هذا الحصر ممّا نَبّهنی علیه «المصنّف له»، أدام الله فضله، و کثر فی الملوك الأفاضل مثله^۱ :

^۱. خدا مثل او را در پادشاهان که فاضل‌اند زیاد کند.

إحداها: **حکیم إلهی متوغّل فی التّأله^۱ عديم البحث^۲**. و هذا كأكثر الأنبياء و الأولياء من مشايخ التّصوّف. كأبی یزید البسطامي^۳ و سهل بن عبد الله التّستريّ، و الحسين بن منصور، و نظرائهم من أرباب الذّوق دون البحث العلميّ الحکمیّ المشهور. [حکمت بحثی با مقدمه چینی به دست می آید ولی انبیاء احتیاجی به فکر نداشتند یعنی محصول فکر در اختیارشان بود و این عظمتشان بود، نه که نداشتند حکمت بحثی را، آنچه را که مشاء می دانستند بالاترش را انبیاء می دانستند منتهی نه از طریق فکر، حکمت بحثیه آن است که از طریق فکر به دست بیاید.]

و ثانیتها: **حکیم بحث^۴ عديم التّأله**، و هو عکس الأولى، إذ المراد من البَحْث المتوغّل فی البحث، و هو من المتقدّمین، كأكثر المشائین من أتباع أرسطو، و من المتأخّرين، كالشیخین الفارابیّ و أبی علیّ و أتباعهما. و ثالثتها: **حکیم إلهی متوغّل فی التّأله و البحث**، هذه الطّبقة أعزّ من الکبریت الأحمر، [کبریت احمر ظاهراً ماده ای بود که اینها می گفتند که اگر به مس بخورد آن مس را طلا می کند که خیلی هم کمیاب بوده و شاید هم نایاب بوده، یا اگر بوده هر کسی در اختیار نداشته.] و لا نعرف أحدا من المتقدّمین موصوفاً بهذه الصّفة، لأنّهم و إن كانوا متوغّلین فی التّأله لم یكونوا متوغّلین فی البحث. إلّا أن یراد بتوغّلهم معرفة الأصول و القواعد

۱. یعنی حکمت ذوقیه.

۲. در حکمت بحثی وارد نباشد.

۳. مثال برای اولیاء است یعنی مشایخ تصوف را مثال می زند.

۴. حکیم صاحب حکمت بحثیه و استدلالیه.

بالبرهان من غير بسط الفروع و تفصيل المجل و تمييز العلوم بعضها من بعض مع التَّنقيح و التَّهذيب، لأنَّ هذا ما تمَّ إلَّا باجتهاد أرسطو، و لا من المتأخِّرين^١ غير صاحب هذا الكتاب.

و رابعتها و خامستها: **حكيم إلهي متوغّل في التّأله متوسّط في البحث أو ضعيفه^٢.**

و سادستها و سابعتها: **حكيم متوغّل في البحث متوسّط في التّأله أو ضعيفه^٣.**

فالسّادسة: عكس الرّابعة و السّابعة: عكس الخامسة.

و ثامنتها: **طالب للتّأله و البحث.** و تاسعتها: **طالب للتّأله فحسب.**

و عاشرتها طالب للبحث فحسب^٤.

شرح: از کجا شما این ده تا را استفاده کردی؟ البته خیلی مهم نیست که از کجا استفاده شده، چون بالاخره هر چه هست و هر کسی که این ده قسم را که مصنف شمرده ملاحظه بکند می تواند تحت این جامعی که شارح برده؛ ببرد. خود شارح هم بالاخره یک حکیم ورزیده ای بوده، آدم خوش بیانی بوده و می توانسته این ده قسم را منضبط کند ولی برای اینکه هم شکر آن کسی را که این ده قسم را در اختیار ایشان گذاشته انجام داده باشد و هم در ابتدا در مقدمه گفت که من این کتاب را برای امیری از امرایی که همه

١. من المتأخّرين عطف بر ولا نعرفُ احداً من المتقدمين موصوفاً بهذه الصفة است.

٢. ضمير به «في البحث» بر می گردد.

٣. ضمير به «في التّأله» بر می گردد.

٤. ضمير به «في التّأله» بر می گردد.

مشکلات جامعه را حل کرده دارم تصنیف می‌کنم، هر چند در مقدمه حق مطلب را ادا کرد و کاملاً از ایشان تعریف کرد ولی دو مرتبه می‌خواهد حق‌شناسی بکند و بگوید این اقسام و ضابطه‌ای را که می‌بینید که من بیان کردم، اینرا همان مصنف^۱ له یعنی آن کسی که این کتاب برای او تصنیف می‌شود یعنی همان پادشاه در اختیار من گذاشت، چون او آدم بی‌سوادی نبوده و آدم باسوادی بوده، به من گفته که اینها را اینچنین بنویس و تحت یک ضابط جمعشان کن، خوب من می‌توانستم این کار را بکنم ولی ایشان آماده در اختیار من گذاشت و زحمت مرا کم کرد.

فإن اتَّفَقَ في الوقت متوَعَّل في التَّأَلُّه و البحث، فله الرِّياسة، رياسة العالم العنصری، لکماله في الحکمتين و إحرازه^۱ للشرفين، و هو خليفة الله، لأنه أقرب الخلق منه تعالى. لندرته و عزته، [عزت در اینجا به معنای همان ندرت می‌آید و فرقی با ندرت ندارد مثل همان اعز من الکبریت الاحمر]. فالتوَعَّل في التَّأَلُّه، المتوسَّط في البحث، لأن [چرا این در درجه دوم است؟ لأن العقل الحاصل... برای اینکه عقلی که از بحث و فکر حاصل می‌شود از شکوک و اشتباه خالی نیست بخلاف الحاصل من التَّأَلُّه که از طریق اشراق و ذوق می‌آید که آن هر چه داده می‌شود سالم داده می‌شود و بدون اشتباه]. شرف التَّأَلُّه أفخم^۲ من شرف البحث، لأن العقل الحاصل من البحث لا یسلم عن الشُّکوک، بخلاف الحاصل من التَّأَلُّه. و إن لم يتَّفَق،

۱. بدست آورده او.

۲. اعظم.

فالحكيم المتوغل في التآله عديم البحث، و هو خليفة الله، الذي لا يمكن
خلو الأرض عن أمثاله، لأن الأرض قد تخلو عن الأوّلين، لندرتهما.

شرح: اگر یکوقتی اتفاق افتاد کسی هم متوغل در تآله بود و هم متوغل در بحث بود، مصنف می گوید او ریاست دارد؛ این شخص رئیس امت است حالا چه به عنوان نبی باشد و چه به عنوان مَلِک باشد، حالا گاهی ریاستش هم ظاهری است یعنی واقعاً پادشاه است مثل بعضی از انبیای بنی اسرائیل، گاهی ریاست ندارد، در یکجایی مخفی هم هست، شامل الذکر یعنی گمنام هم هست ولی در عین حال حالت قطبیت را دارد ولو پادشاه نیست ولی قطب هست، ریاست باطنی دارد ولی ریاست ظاهری ندارد، پس این چنین آدمی که جامع حکمتین باشد حتماً رئیس است حالا گاهی این ریاست را در ظاهر و باطن دارد و گاهی فقط باطناً دارد و ظاهراً ندارد، آنوقتی که ظاهر و باطن دارد می شود پادشاه یا نبی ای که ریاست عامه را دارد اداره می کند و اما در صورتی که فقط باطناً داشته باشد و ظاهراً نداشته باشد می شود قطبی که مثلاً گمنام است فقط مریدانش او را می شناسندش.

و لا تخلو الأرض من متوغل في التآله أبداً، و لا ریاسة في أرض الله
لباحث المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التآله، فإن المتوغل في التآله
لا يخلو العالم عنه، و هو أحق من الباحث فحسب، [و این کسی است که
متوغل در تآله است احق است از آنی که فقط باحث است یعنی سزاوارتر
است به ریاست، چون کسی می تواند خلیفه الله باشد که مستقیم از خدا تلقی
کند، این که مستقیم از خدا تلقی نکرده، بلکه از بحث و فکر گرفته، ایشان

می گوید خلیفه پادشاه کسی است که مستقیم می تواند با خود پادشاه حرف بزند و دستورات را از او بگیرد و بین رعیت اجرا کند، اما کسی که می خواهد در دفتر یک چیزی پیدا کند که شاید هم یکوقت خط را غلط بخواهند و به اشتباه برسد او نمی تواند خلیفه مَلِک باشد، خلیفه ملک کسی است که مستقیم با خود ملک مرتبط باشد و دستورات را مستقیم از او بگیرد؛ خلیفه الله هم همینطور، باید تلقی کرده باشد از خدا یعنی از طریق اشراق و تأله به دست آورده باشد نه از طریق بحث. [إِذْ لَا بَدَّ لِلْخِلاَفَةِ مِنَ التَّلَقَى^۱، لَأَنَّ خَلِيفَةَ الْمَلِكِ وَ وَزِيرَهُ لَا بَدَّ لَهُ مِنْ أَنْ يَتَلَقَى^۲ مِنْهُ مَا هُوَ بِصَدَدِهِ،] ضمیر هو چه به وزیر و چه به ملک برگردد درست است چون وزیر تلقی کرده از ملک، ملک هم در صدد پیاده کردن همانهاست. [أَيُّ: يَأْخُذُ مِنْهُ^۳ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْخِلاَفَةِ.

فَالْمَتَأَلُّهُ لَهُ قُوَّةُ الْأَخْذِ عَنِ الْبَارِي وَالْعَقُولِ، دُونَ فِكْرِ وَ نَظَرِ، بَلْ لَا تَتَّصِلُ رُوحِي،] بخاطر اینکه روحش متصل شده به عالم. [و الْبَاحِثُ لَا يَأْخُذُ شَيْئًا إِلَّا بِوَسْطَةِ الْمَقْدَمَاتِ وَالْأَفْكَارِ وَالْأَنْظَارِ، فَلِهَذَا كَانَ [أَيُّ كَانَ الْمَتَأَلُّهُ] أَوْلَى مِنْ الْبَاحِثِ فَقَطْ.

۱. دریافت کردن.

۲. دریافت کند.

۳. مَلِک.

و لست أعنى بهذه الرياسة التغلب^١، أى ليس المراد من قولنا «فله الرياسة»: «أن له التغلب»، فإنه قد يكون، وقد لا يكون^٢، بل المراد أن استحقاق الإمامة و القدرة له، لا تصافه بالكمالات.

بل قد يكون الإمام المتأله مستولياً^٣ ظاهراً^٤، كسائر^٥ الأنبياء ذوى الشوكة و الملك^٦ و بعض الملوك الحكماء، مثل كيومرث و أفريدون و كيخسرو و اسکندر، [ظاهراً اسکندر از عرفا نبوده بلکه از حکمای بحثی بوده که شاگرد ارسطو بوده است.] و بعض الصحابة رضی اللہ عنہم. و قد يكون خفياً، و هو الذى سماه الكافة^٧ «القطب»، فله الرياسة و إن كان فى فى غاية الخمول^٨. كسائر متأهلى الحكماء و الصوفية من المشهورين أو الخاملين، و المتأله الخفى يسمى قطبا، و فى كل عصر و زمان يكون منهم جماعة، إلا أن أتمهم كمالا، لا يكون إلا واحدا، كما جاء فى الأخبار النبوية.

١. چیرگی، تسلط بر مردم.

٢. يكون و قد يكون هر دو تام‌اند.

٣. مستولى يعنى مسلط.

٤. نسخه = مكشوفاً.

٥. جميع.

٦. صاحب قدرت.

٧. كافته يعنى عموم، همگان، البته غالباً كافته بدون اضافه و بدون الف و لام بكار

مى رود، كافة گفته مى شود.

٨. نهايت گمنامى.

شرح: فرمودند که حکمای الهی به چندین گروه تقسیم می‌شوند، کسی که حکیم متأله و حکیم بحثی باشد یعنی هم حکمت ذوقی را داشته باشد و هم حکمت بحثی را؛ ریاست در عالم عنصری از آن اوست، و اگر این شخص نبود نوبت می‌رسد به شخصی که حکیم ذوقی باشد؛ اگر چه حکیم بحثی نباشد، و زمین از اینجور حکیم‌ها خالی نیست، اینها خلیفه خدایند روی زمین. بعد به دنبال بحث می‌فرمایند که منظورم از این ریاستی که برای حکیم متأله ثابت می‌کنم ریاست ظاهری و پیروزی بر رعیت نیست که شخصی باشد مثلاً حکومت و پادشاهی در اختیار داشته باشد، منظورم این است که چنین شخصی قطب است و در واقع و باطن بر عالم عنصری حاکم است، حالا ممکن است که در کنار این حکومت باطنی حکومت ظاهری هم داشته باشد، ممکن است حکومت ظاهری نداشته باشد، بعضی از همین اقطاب حکومت ظاهری هم داشتند مثل بعضی از انبیای بنی اسرائیل مثل حضرت سلیمان علیه السلام. بعضی حکومت ظاهری نداشتند مثل خیلی از حکمایی که بعد از اسلام آمدند، ولی در هر عصر و زمانی بالاخره گروهی از این متألّهین که حکومت ندارند ولی قطب‌اند؛ وجود دارند و در بینشان هم اختلاف مرتبه هست. بعضی‌هاشان درجه بالاتر دارند و بعضی‌ها درجه پائینتر، از بین همه اینها یکی‌شان قطب الأقطاب است که درجه‌اش از همه بالاتر است که حکومت در واقع مال اوست، بقیه هر که هستند در تصرف او هستند اگر چه قوی‌اند. این تتمه بحثی بود که قبلاً بیان شد که حکیم متأله ریاست دارد حالا توضیح می‌دهیم که منظور از ریاست؛ ریاست باطنی

است، چه این ریاست باطنی با ریاست ظاهری توأم بشود و چه فقط به همان ریاست باطنی اکتفاء بشود.

و إذا كانت السیاسة بیده، بید المتأله، بحاثا كان أم لا، [اگر متأله باشد حالا چه حکمت بحثی بلد باشد یا نه]. كان الزمان نوریا، لتمكّنه من نشر العلم و الحکمة و العدل و سائر الأخلاق المرضیة و حمله الناس علی المحجة البيضاء^۱ بقوة نفسه بالعلم و العمل، كزمان الأنبياء علیهم السلام و متألهی الحكماء. [چگونه می تواند مردم را وادار کند به راه روشن؟ بخاطر اینکه نفسش قوی است از علم و عمل، بالعلم و العمل متعلق به قوت است و قوت هم متعلق به حمل است یعنی مردم را بخاطر قوت نفسش وادار می کند بر راه راست، قوت نفسش هم به وسیله علم و عمل برایش حاصل شده است].

و إذا خلا الزمان عن تدبیر إلهی، سنّه علی السنة أنبیائه و حکمائهم، [آن تدبیر الهی که خدا بر السنه انبیاء و حکمای جاری کرده بود]. كانت الظلمات غالبه، كزمان الفترات^۲ و بعد عهد النبوات^۳ و استیلاء ذوی الغاوة^۴ و الجهالات، كزماننا هذا، لضعف الشرائع و تواتر الوقائع

۱. طریق روشن، راه روشن، محجة یعنی راه راست.

۲. یعنی زمانی که انبیای عظام نبودند.

۳. تفسیر همان فترات است.

۴. کودنی.

انطماس^۱ السبیل و المناهج^۲ الحکمیة و اندراس^۳ الرتب و المدارج العقلیة. [چند ظلمات غالب می شود؟ قوانین دینی در آن زمان ضعیف می شود. آن پدیده‌هایی که باعث دوری مردم از دین می شود پشت سر هم به وجود می آیند. راه‌های حکمت همه ناپدید می شوند، دیگر در ظاهر جامعه از حکمت خبری نیست، اگرچه گروهی این حکمت را در خفایا اداره می کنند و حفظ می کنند، اما در ظواهر جامعه از حکمت خبری نیست، رتبه‌ها و درجه‌های عقلی ناپدید می شوند.]

شرح: می فرمایند اگر سیاست و حکومت دست حکیم متألّه باشد جهان در آن صورت روشن است، زیرا که این حکیم متألّه بخاطر اینکه خودش متخلق به اخلاق اله است، با داشتن قدرتی که در جامعه به او تفویض شده؛ می تواند این اخلاق الهی را در جامعه پیاده کند و در این صورت جامعه‌ای که متخلق به اخلاق اله بشود - یا حتی اگر متخلق هم نشود و به ظاهر هم به سمت اخلاق اله برود - یک جامعه نورانی خواهد بود، اما اگر زمان از تدبیر اینها خالی شد یعنی آن سنتی که خدا جاری کرده بود و در اختیار اینها گذاشته بود؛ مجری نداشت، آن زمان زمان تاریکی است چون آن زمان از قوانین الهی خالی است و قوانین بشری در آنجا حکم می کند و چه بسا قوانین ظلم باشد.

۱. محو شدن، ناپدید شدن.

۲. سبیل و مناهج یعنی راه‌ها.

۳. ناپدید شدن، محو شدن اثر.

و أجود الطلبة: طالب التآله و البحث، لتوجهه إلى الجمع بين الكمالين، ثم طالب التآله، ثم طالب البحث، لأن طالب التآله: طالب للخلافة التي هي المقصد الأقصى^١، بخلاف طالب البحث، إذ لا خلافة له، و لأن طلب حصول اليقين بالتآله أقرب من طلبه بالبحث الصّرف، لعدم سلامة البحث عن الشكوك و الشبهات. [يعنى اگر از طریق تآله ما یقین را حاصل کنیم زودتر به دست می آوریم].

و کتابنا هذا لطالبي التآله و البحث، لاشتماله على الحكمتين. أمّا الذوقية [اما مشتمل بر مطالب ذوقی است چون انوار الهیه را توضیح می دهد و چنانچه بعداً خواهیم گفت انوار الهیه مبنا می شود برای قواعد اشراقیه و ثانیاً اصول حکمیّه را توضیح می دهد که اصول حکمیّه مبنا هستند برای حکمت بحثیه، پس هم انوار الهیه را که مبناى قواعد اشراقی هستند ذکر می کند و هم اصول حکمیّه را که مبانی هستند برای حکمت بحثیه ذکر می کند، بنابراین کتاب ما مشتمل على الحمتين است.] فلما فيه من علم الأنوار الإلهية. و أمّا البحثية فلما فيه من أصول العلوم و قواعدها، كالمنطق و الطبیعی و الإلهی. و ليس للباحث الذى لم يتآله أو لم يطلب التآله فيه نصيب، لابتنائه^٢ على الأصول الكشفية الذوقية، بخلاف الكتب البحثية، لابتنائها على أصول أخرى، فلا جرم لا يكون له^٣ فيه^٤ نصيب، [باحثی که به

١. مقصد نهایی انسان است.

٢. لإبتناء کتابنا.

٣. برای باحثی که با مباحث کتب بحثیه آشناست.

٤. فی کتابنا.

درجه اجتهاد نرسیده (باحث یعنی صاحب حکمت بحثی) یا طالب تأله هم نیست در کتاب ما برای چنین انسانی نصیب و بهره‌ای نیست. [لاختلاف المآخذ. و لا نباحث فی هذا الكتاب و رموزه إلّا مع المجتهد المتأله أو الطالب للتأله،] دو قسم برای المجتهد است، و لا نباحث در این کتاب و رموز کتاب مگر با کسی که مجتهد در حکمت بحثی باشد، حالا چه متأله باشد و چه طالب تأله باشد. [آی: إلّا مع المجتهد فی الأنظار و الأفكار، سواء كان و اصلا إلى التأله أو طالبا له.

شرح: تا اینجا ما بحث‌مان در این بود که شخصی که متوغل در حکمت ذوقی است ریاست دارد، حالا کلام را برمی‌گردانیم به طالبین حکمت، یعنی کسانی که متوغل نیستند؛ می‌خواهند متوغل بشوند، اینها گفتیم سه دسته هستند: ۱. دسته‌ای که می‌خواهند متوغل بشوند هم در حکمت ذوقی و هم در حکمت بحثی. ۲. آنی که می‌خواهند متوغل بشود در حکمت ذوقی. ۳. آنی که می‌خواهند متوغل بشود در حکمت بحثی، ایشان می‌گویند از این سه تا بهتر آن شخصی است که طالب توغل در هر دو است، بعد آن کسی که طالب توغل در حکمت ذوقی است، اما آن کسی که طالب توغل در حکمت بحثی است، آن چندان اهمیتی ندارد و این کتاب من را حق ندارد بخواند، آن کسی که در حکمت بحثی می‌خواهد غور بکند، این کتاب من برای او ارزشی ندارد اگرچه کتاب من پُر از استدلال است ولی چون مطالب ذوقی در آن زیاد است؛ او مسلم مطالب ذوقی را نمی‌پذیرد و برایش ارزشی قائل نیستند، بهتر است که به سمت کتب من نیایند و برود به سمت کتب مشاء و گمشده‌اش را در آن کتاب پیدا می‌کند، اما سمت کتاب من نیاید، سمت کتاب

من کسی بیاید که مثل خود من طالب ذوق باشد و اهل ریاضت و مجاهده باشد؛ اگر ریاضت و مجاهده پیدا کرد کتاب من را درست می‌فهمد و إلا از کتاب من یک مفهومی بیشتر بدستش نمی‌آید و مفهوم هم نمی‌تواند واقع را آن چنان که باید حکایت کند چون بعضی مفاهیم اگرچه از واقع حکایت می‌کنند ولی نمی‌توانند کما هو حقه حکایت کنند چون واقع عظیم است و مفهوم ضیق است و نمی‌تواند از واقع حکایت بکند. مثل اینکه دریایی را بخواهند در یک ظرفی جمع بکنند، مفهوم نمی‌تواند واقع را کامل نشان بدهد، بلی یک وجهی را نشان می‌دهد ولی مسلم است این وجه آن واقع نیست، اگر می‌خواهی به واقع نطلب بررسی خودت را باید برای مجاهده و ریاضت آماده کنی.

و أقلّ درجات قارئ هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهي،^۱ و هو نور فائض عن المجردات العقلية على النفس^۱ الناطقة عقيب الرياضات و المجاهدات و الاشتغال بالأمور العلوية الروحانية، به [به سبب این اموری که از مجردات عقلیه بر نفس افاضه می‌شود هم مجردات و هم احوال مجردات دانسته می‌شود.] تعلم المجردات و أحوالها، و هو أكسير^۲ الحكمة. و لا ابتناء هذا الكتاب على هذه البوارق، فمن لم تحصل له هذه لا يمكنه الاطلاع على [دقائق] أسرارها، و لا فهم [اگر لا يفهم] باشد عطفش می‌گیریم بر لا يمكنه و اگر لا يفهم باشد عطفش می‌گیریم بر اطلاع، آن تعریف‌هایی که برای المجردات العقلية و صفاتها است، این شخص نمی‌تواند بفهمد. [ما يقال

۱. متعلق است به فائض.

۲. وسیله‌ای که اگر به مس زده شود طلا می‌شود.

من تعریف ذوات المجردات العقلية و صفاتها، لكون هذه البوارق [راه معرفت نفس و مجردات همین بوارق اند، باید انسان در این نور موجودات مجرد را بشناسد، این انوار کاشف اند، هر مجردی را که بخواهیم بشناسیم باید آن مجرد در این نور شناخته بشود، همانطور که اگر شما مادیات را بخواهید بشناسید و ببینید باید نور خورشید بر آنها بتابد و در تاریکی دیده نمی شوند، همچنین اگر مجردات را بخواهید ببینید باید نور مخصوص تجرد بر آنها بتابد که واسطه بین بصیرت ما و آنها این نور تجرد می باشد؛ همانطوری که واسطه بین بصر ما و موجودات مادی آن نور خورشید است.]

هی الأصل فی معرفة النفس و المجردات، بل لا يتصور من تلك الألفاظ المتشابهة، [ما وقتی می گوئیم نور او ذهنش می رود به همین نورهای مادی، در حالی که ما منظورمان نور مجرد است، چون او نور مجرد را ندیده ذهنش می رود به طرف نور اصلی موضوعات مادی یا مثلاً وقتی گفته می شود ضوء و اشراق باز اینچنین فکر می کند؛ ذهنش با همین امور مادی انس دارد، ذهنش اصلاً به سمت امور تجردی هدایت نمی شود. بل لا يتصور (چنین شخصی) از این الفاظ متشابه (الفاظی که هم می توانند اطلاق بشوند بر مادیات و هم می توانند اطلاق بشوند بر مجردات) مثل نور و ضوء و اشراق و امثالها؛ نمی فهمد مگر موضوعات اصلیه شان را. (یعنی همان موضوعاتی را که بر لغتی که این الفاظ برای آنها وضع شده، نه آن موضوعات اصطلاحی را که ما از لغت به اصطلاح خودمان منصرف کردیم)]

كالتور و الضوء و الإشراف و أمثالها، إلّا موضوعاتها الأصلية، فيضلّ ضلّالاً مبيناً. بخلاف صاحب الإشرافات العقلية، [العقلية قيد اشراقات است،

اشراقاتی که فاعلش عقل است و قابلش انسان است، اشراقاتی که از جانب عقل می آید و سالک آن را دریافت می کند. [لانتقال ذهنه عند سماع تلک الألفاظ إلی ما باشره من النور بالذوق] «بالذوق» متعلق به «باشره» است، «من النور» بیان برای «ما باشره» است، یعنی به نوری که مباشرتاً درکش کرده است و به آن رسیده است به وسیله ذوق، یعنی با این نور تماس گرفته از راه ذوق، چون ذهنش منصرف می شود به آن نوری که با آن نور از طریق ذوق تماس داشته است. [و وصل إلیه بالیقین، فیهدیه^۱ صراطا مستقیما، لا أن یضله ضلالا مبینا.

و صار وروده ملکه له، بحیث تلحظه^۲ النفس متی شاءت، و تتمکن من استثباته [و قدرت اینکه آن برق را پیش خودش نگهدارد را داشته باشد، نه اینکه برق بیاید و بی اختیار رد بشود و برود، این بتواند آن برق را نگهدارد و بعد از طریق آن برق عالم عقل را ببیند و بعد بر عالم عقل آن احکامی را که می خواهد بار کند، چون می خواهد بحث کند باید عالم عقل را ببیند و بعد بحث کند، همانطوری که ما باید جهان ماده را تجربه کنیم و بعد قوانین را ذکر بکنیم، همچنین او هم باید عالم عقلی را که مبنای کارش است مشاهده بکند تا بتواند احکامی را که در فلسفه لازم دارد تدوین کند، این باید نور را نگهدارد تا بتواند مدتی عالم عقل را مطالعه کند و در آن مدت این احکام را تنظیم بکند، اگر این نور بیاید و رد بشود ولو این عالم عقل را لحظه می بیند

۱. این الفاظ او را.

۲. ضمیر تلحظه به بارق برمی گردد، نفس هرگاه که بخواهد آن برق را در اختیارش باشد و از طریق آن برق بتواند عالم عقول را مشاهده کند.

ولی فایده ندارد، چون نمی‌تواند عالم عقل را جوری مشاهده کند که احکامی را بر آن عالم مبتنی کند، قواعدی را از آن عالم استنباط کند. [لیمكن أن تبني عليه ما يحتاج إليه من الأحكام. هذه أقل الدرجات، و أعظمها أن تحصل له الملكة الثامنة الطامسة، و هي آخر المراتب، كما سيتبين في قسم الأنوار إن شاء الله تعالى. و غيره، و غير من صار ورود البارق ملكة له، لا ينتفع به: بهذا الكتاب، أصلاً، سواء كان الغير من أصحاب البحث الصّرف أو أرباب البوارق الغير الثابتة.]

شرح: ایشان می‌فرمایند که کمترین کسی که می‌تواند وارد این کتاب من بشود آن کسی است که از بارق الهی استفاده برده باشد، بارق الهی آن نوری است که از عالم مجردات می‌تابد، و دو جور می‌تابد؛ یکوقت گذرا می‌تابد، می‌آید و بدون اینکه ثباتی داشته باشد رد می‌شود. این برای غالب انسان‌ها اتفاق می‌افتد حتی گاهی برای عوام اتفاق می‌افتد یک برقی که معلوم است از عالم ملکوت است یکدفعه وجود او را روشن می‌کند، خیلی لحظه‌ای و زود هم رد می‌شود، دوباره برمی‌گردد به حالت اولی. اما یکوقت بارق الهی است که می‌آید مدتی ثبات و دوام پیدا می‌کند و در روح انسان می‌نشیند، این را می‌گویند بارق ثابت و آن دیگری را می‌گویند بوارق غیر ثابت، ایشان می‌گویند کسانی که از برق‌های غیر ثابت استفاده می‌کنند؛ آنها هم لیاقت رسیدن به کتاب من ندارند، کسانی می‌توانند از کتاب من استفاده کنند که از فیض بارق الهی استفاده کرده باشند، آن هم از قسم ثابتش که برق الهی و آن نوری که از عالم ملکوت می‌آید مدتی در نفس آنها نشستگی باشد،

۱. طامس یعنی فراگیر.

اینها که یک مقدار روح روشن دارند می‌توانند به سمت کتاب من بیایند و از کتاب من استفاده کنند.

فمن أراد البحث، وحده، فعليه بطريقة المشائين، فإنها حسنة للبحث وحده محكمة^۱، لا بتنائها على قواعد، بعضها ضرورية^۲، و بعضها نظرية تثبت بأمور فطرية.

و ليس لنا معه كلام و مباحثة في القواعد الإِشراقية، لا اختلاف الأصول و تباين المآخذ، لأن أصل القواعد الإِشراقية و مأخذها هو الكشف و العيان، و أصل قواعد المشائين البحث و البرهان.

شرح: فرمودند که این کتاب ما برای کسی نوشته شده که طالب حکمت ذوقیه باشد، حالا یا اینکه به درجه اجتهاد در ذوق رسیده باشد و یا اینکه فقط طالب باشد اما حکمت بحثیه را هم خوانده باشد، کسی که بخوهد فقط حکمت بحثیه بخواند باید به کتب مشاء مراجعه کند، کتاب ما برای او کافی نیست، زیرا که ما قواعدی داریم که بر سوانح و لوازم نوریه مبتنی هستند و مشاء قواعدی دارند که بر نظر و فکر و برهان مبتنی‌اند، این دو نوع قواعد مأخذشان با هم فرق می‌کنند بنابراین اگر کسی طالب آن نوع قواعد باشد از راه دیگر می‌رود و کسی که طالب این نوع قواعد باشد از راه دیگری، پس راهشان مشترک نیست، بنابراین اگر می‌خواهد حکمت مشاء را بخواند به سراغ کتاب ما نیاید، به سراغ کتب مشاعی برود.

۱. استوار است، قابل اعتماد است.

۲. بدیهی.

بل الاشراقیون لا ینتظم امرهم دون سوانح نوریه، ^۱ ای لوامع نوریه^۱ عقلیه تكون مبنی للأصول الصحیحة الّتی هی القواعد الاشراقیه. ^۲ فإنّ من هذه القواعد: ^۳ الاشراقیه المذكورة فی هذا الكتاب، ما تبتنی علی هذه الأنوار، ^۴ أي: بعضها، علی ما يدلّ علیه لفظه «من» التّبعیّیه فی قوله: «فإنّ من هذه القواعد»، إذ لیس جمیع القواعد^۴ یبتنی علیها، بل بعضها. و البعض الآخر علی غیرها^۵، علی ما ستقف علیه عند الوقوف علی ما فی الكتاب، ^۶ حتی إنّ وقع لهم^۶ فی الأصول، الّتی تبتنی علیها^۶ القواعد الاشراقیه، و هی ^۷ السّوانح النّوریّة، [ما به دو چیز اصول می گوئیم در کتاب، یکی خود قواعدی که از آن استفاده می کنیم و جزئیاتش را که تشریح کردیم حکمة الاشراق تنظیم می شود، یکی هم مبنای این قواعد و اصول که همان سوانح نوریه هستند، سوانح نوریه اصل این اصول اند و از باب اینکه اصل اصول اند به آن اصول گفته می شود، خود اصول و قواعد اشراقی هم که اصول اشراقیه هستند؛ پس ما دو گونه اصول داریم، در اینجا منظور از اصولی که می گوئیم آن اصل الاصول یعنی سوانح نوریه است.

۱. درخشش های روشن.

۲. این دلیل بر این است که چرا مصنف بعض را گفته است، بعضی از این قواعد مبتنی بر انوارند.

۳. غیر انوار.

۴. برای اشراقیون.

۵. بر اصول.

۶. اصول.

حتیٰ إن وقع برای اشراقیون در اصولی که مبتنی می شود بر آن اصول قواعد اشراقیه یعنی اصولی کهحتی اصل اند برای این قواعد، مبنا هستند برای این قواعد، که «هی» یعنی منظور از این اصولی که مصنف در اینجا گفته خود قواعد اشراقیه نیستند، مبانی این قواعد اشراقیه یعنی سوانح نوریه هستند، اگر در سوانح نوریه شکمی پدید بیاید، این شک از این اشراقیون زائل می شود. [شکّ یزول عنهم بالسّلم] [نردبان، و بر هر چیزی که وسیله رسیدن به یک هدفی باشد سلم گفته می شود و چون نفس ما وسیله رسیدن به کمالات نفسانی است؛ از این باب بر نفس سلم اطلاق کرده است، پس منظور از سلم در اینجا نفس ناطقه انسانی است. [المخلّعة، [از بدن خلع شده باشد، نه اینکه در بدن نباشد، ارتباط با بدن دارد ولی علاقه بدنی ندارد به این معنا که با مادیات رابطه اش را قطع کرده، با بدن و بدنیات ارتباط علاقه ای ندارد ولو ارتباط تدبیری دارد و بدن را دارد تدبیر می کند ولی اینطور نیست که منغمس در ماده باشد مثل انسان های وابسته به دنیا. [أی بالنّفس المتخلّعة عن البدن المشاهدة للمبادی العقلیّة و السّوانح الثّوریّة. [نفسی که مشاهده می کند مبادی عقلیه و سوانح نوریه را مبادی عقلیه همان موجودات عالم عقل اند، سوانح نوریه اشراقات اینهاست، اشراقات مبادی عقلیه را می گوئیم سوانح نوریه که هر دو مربوط به عالم عقول اند، خود جواهر عالم عقل و هیئاتشان را می گویند مبادی اشراقیه، سوانح و تابش هایی که از آنجا به طرف انسان کامل می تابد می گوئیم سوانح نوریه.]

شرح: بعد می فرمایند که اشراقیون اصلاً بدون سوانح نوریه که مبنای اصولشان می شود نمی توانند بحث بکنند، کارشان منظم نمی شود، آنها از قواعدی استفاده می کنند که مبتنی است بر لوازم نوریه، این لوازم نوریه که درخشش های عالم عقول اند به اینها افزوده می شوند و اینها در انتهای این نور و یا در ابتدای این نور عوالم عقلی را می بینند و قواعدشان را طبق آن عوالم تنظیم می کنند، بسیاری از قواعد اشراقی از طریق این نور گرفته می شود. البته بعضی از قواعد اشراقی هم داریم که آنها هم با فکر گرفته می شوند، از طریق این نور گرفته نمی شوند ولی بالاخره بسیاری از قواعد چون از طریق نور گرفته می شوند شخص باید به همین نور اعتماد کند نه به بحث و برهان. البته گاهی از اوقات هم شکی برایش پیدا می شود و اینطور نیست که شخصی که مشاهده و عیان می کند از شک مصون بماند، آن هم بالاخره مبتلا به شک می شود منتها اگر نفسش را از بدن منخل کرده باشد و به امور دنیایی دل نداده باشد می تواند آن اشتباهات را و آن شکوک را برطرف کند و حق را آنچنان که هست بیاید.

و كما أَنَا شاهدنا المحسوسات، كالکواکب و الأجسام الطبیعیة، و تیقناً بعض أحوالها، کرجوع الكواکب و وقوفها و استقامتها و بطؤ حرکتها و سرعتها إلى غیر ذلک، و کأشکال الأجسام الطبیعیة و مقادیرها و أماكنها و حرکاتها و سکوناتها و سائر التغيرات الطبیعیة، ثمّ بنینا علیها، علی تلك الأحوال المتیقنة من المحسوسات المشاهدة، علوماً صحیحة، کالهیئة و غیرها، من المسائل الطبیعیة المبنیة علی أحوال الأجسام الطبیعیة، کالهیئة علی أحوال الكواکب؛ [مثال است برای مسائل طبیعی که مبنی اند

على احوال الاجسام طبيعیه، مثل هیئتی که مبنی است على احوال الكواكب، خود مصنف هیئت را گفت شارح مسائل طبیعی را برای تفسیر غیرها ذکر کرد، بعد هم دو مرتبه تشبیه کرد به همان هیئتی که مصنف گفته، مسائل طبیعی مبنی اند بر احوال اجسام، همانطور که هیئت مبنی است بر احوال کواكب. [فكذا نشاهد من الروحانيات 'أشياء، كذواتها المجردة^۱ و إشرافاتها^۲ و لمعانها^۳ و بعض هیئاتها النوریة،] بعداً خواهد آمد که این مجردات دارای هیئات نوریه هم هستند، ما خودمان دارای هیئاتی هستیم؛ کیفیات محسوسه ما، کیفیات نفسانیه ما همه هیئاتند، مثلاً رنگ و قد و علم ما، همه اینها هیئاتند، منتهی بعضی هیئات جسمانی اند مثل رنگ و بعضی هیئات نفسانی اند مثل علم آنجا هم همین عوارض هست، مجردات هم همین عوارض را دارند، اصطلاحاً به عوارض آنجایی می گوئیم هیئات نوریه از قبیل علمشان و قدرتشان و اگر چیزهایی مثل رنگ و امثال رنگ دارند که حالا ما نمی دانیم، هیئات نوریه یعنی همان هیئاتی که ما داریم البته آنهایی مخصوص جسم نباشد که آنها هم بتوانند داشته باشند که در ما مثلاً هیئات برزخیه، غاسقیه، یعنی تاریک است مثلاً، در آنها نوریه است. [ثم نبینی علیها، على تلك الأشياء المشاهدة من الروحانيات، العلوم الإلهیة، و الأسرار الربانیة.

۱. عالم عقول.

۲. خود جواهر مجردة عقلی.

۳. تابش هایشان را.

۴. درخشش هایشان را.

و من ليس هذا، أى: مشاهدة الأنوار و بناء المسائل الإلهية عليها، سبيله، بل تعويله^١ فى تحصيل العلوم على البحث و النظر، لا على الذوق و الكشف، فليس من الحكمة فى شيء، إذ لا اعتماد على علمه و حکمته، و ستلعبُ به الشكوك^٢، كما لعبت بالمعتمدين على البحث الصّرف من متقدمى المشائين و متأخريهم. ألا ترى أنّهم كيف اضطربوا و تحيروا من كثرة الأسئلة الواردة عليهم، و تخبطوا^٣ فى القيل و القال، و تشكك^٤ اللاحق على السابق، و لم يتفقوا على شيء، بل «كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا»^٥ (الأعراف، ٣٨). و لهذا لم يبق للأذكياء ثقة بكتيبهم و لا بكلامهم، إذ لا يخلو عن الرّيب و الشكّ، و لا يسلم عن الطّعن^٦ الطّعن^٦ و القدح^٧.

شرح: گفتیم که اشراقیون تمام کارهایشان را به وسیله لوامع و سوانح نوریه تنظیم می‌کنند، همانطور که بحتیون کارشان را بر مشاهده مبتنی می‌کنند، بحتیون از مشاهده عالم طبیعت علم طبیعی و قواعد علم طبیعی را استنباط

١. اعتمادش.

٢. بازی می‌کنند با شکوک و شبهات.

٣. تخبط: گرفتار نقص عقل شدن، عقلشان آسیب دیده در قیل و قال.

٤. تشکک عطف بر تخبطوا می‌شود، تخبطوا فى تشکک اللاحق على السابق یعنی اینها آسیب عقلی دیدند در اینکه دیدند هر لاحقی بر سابق ایراد کرده.

٥. نظیرش.

٦. اعتراض کردن، تکذیب کردن.

٧. عیبجویی کردن.

می‌کنند و از مشاهده کواکب علم هیئت و قواعد نجومی را، همچنین ما هم از مشاهده عالم عقول قواعد ذوقیه را، بعد از اینکه این مطالب گفته شد ایشان می‌فرمایند کسی که بهره‌ای از علم ذوقی ندارد در واقع حکیم نیست، اگرچه تمام مسائل مشایی را مسلط باشد، و به آنچه که در کتب مشاء آمده واقف باشد، اینرا حکیم نمی‌نامیم زیرا که این شخص اگر چه حکمتی یاد گرفته ولی اعتماد بر حکمتش نیست زیرا حکمت او مشتمل بر خطاها و اختلافات فراوان است و چیزی که مشتمل بر خطا باشد؛ لایق نیست که اسمش حکمت نامیده بشود، شاهد مطلب که این حکمت مشاء مشتمل بر اختلافات و خطاهاست این است که ما می‌بینیم که سؤال‌های زیادی بر مشاء وارد شده که آنها در جوابش متحیر ماندند اولاً و ثانیاً می‌بینیم هر لاحقی که می‌آید سابقی را رد می‌کند و تخطئه می‌کند و طوری شده که الان دیگر شخص‌های هوشمند به حکمت مشاء اعتمادی ندارند و باید روش مشایی را عوض کرد که ما عوض کردیم، این تنمه بحثی است که از قبل مانده و بعد وارد در بحث منطق می‌شود و مقدماً بحث می‌کند که منطق من چه نوع منطقی است و بعد هم از قسمت بعدی وارد منطق می‌شوند.

یک مطلبی اینجا دارند که چطور این لوازم نوریه و چطور این مجردات عقلیه مبنای اصول کشفیه و اشراقیه می‌شوند، تا حال ما ادعا کردیم که این سوانح نوریه مبانی‌ای هستند که ما از طریقشان این قواعد اشراقیه را به دست می‌آوریم، استنباط می‌کنیم، چطوری استنباط می‌کنیم؟ ایشان با یک تشبیهی مطلب را حل می‌کنند و البته بیش از تشبیه هم نمی‌شود در اینجا گفت، چون کسی که با عالم عقلی تماس داشته باشد خودش متوجه می‌شود

که چگونه استنباط می‌شود، کسی هم که تماس نداشته باشد با حرف نمی‌شود برایش آشکار کرد، مگر همینطور که الان بیان می‌شود تشبیه کنیم. ایشان می‌گوید که می‌بینی که علماء را که به احوال کواکب توجه می‌کنند و قواعد نجومیه را از این احوال استنباط می‌کنند و می‌بینی علماء طبیعت و فیزیک را که به موجودات مادی توجه می‌کنند و از احوال موجودات مادی قواعد طبیعی استنباط می‌کنند، چگونه این احوال کواکب و احوال موجودات طبیعی بعد از مشاهده بصر منشاء احکام نجومی و طبیعی می‌شوند، همچنان هم موجودات عالم عقلی بعد از مشاهده بصیرت منشاء پیدایش احکام اشراقی و قواعد ذوقی می‌شوند، با این تشبیه ایشان مسئله را حل می‌کنند و بیش از این هم نمی‌تواند بگوید که ما وقتی مراجعه می‌کنیم به علمای طبیعی می‌بینیم اینها مطالعه کردند در امور طبیعی خارج و با بصرشان مشاهده کردند و مطالعه کردند و بالاخره مطلبی را که به عنوان اصل و قاعده بحثی است ذکر کردند و همچنین علمای هیئت، حالا ما هم می‌گوئیم که ما که حکمای اشراقی هستیم باید با مشاهده قواعدمان را به دست بیاوریم، مشاهده مبانی و مشاهده مبانی یعنی مشاهده عالم عقول، عالم عقول را مشاهده می‌کنیم و به توسط مشاهده عالم عقول قواعدی را تنظیم می‌کنیم. بعد ایشان در ضمن اشاره می‌کنند به بعضی از اصطلاحات نجومی، سه تا اصطلاح نجومی اینجا دارند که احتیاج به توضیح دارد و بقیه اصطلاحات احتیاج به توضیح ندارد، یکی اصطلاح رجوع و یکی وقوف و دیگری استقامت است، گفته شده که ما هفت کوكب سیار داریم و پانصد و خورده‌ای کوكب ثابت داریم - البته در زمان قدیم با چشم غیر مسلح شمرده شده بوده،

حالا که از میلیارد هم تجاوز کرده - ستاره‌های ثوابت در فلک هشتم اند ولی سیارات در فلک یکم تا هفتم یعنی قمر، عطارد، زهره، شمس، مریخ، مشتری و زحل، این هفت تا می‌شوند کواکب سیاره، از بین این هفت تا به دو تا اصطلاحاً می‌گویند نیرین، که ماه و خورشید است، آن پنج‌تای دیگر را اصطلاحاً می‌گویند خمسه متحیره، یعنی پنج سیاره‌ای که متحیرند و بخاطر این می‌گویند متحیر که این پنج تا دارای رجوع و وقوف و استقامت‌اند.

رجوع و وقوف و استقامت؛ اینها خیلی واضح است یعنی خیلی آشکار بنظر می‌رسد به این مناسبت اینها را متحیر گفتند، کواکب سیار متحیره که همین پنج تا باشند اینها در یک زمانی علی التوالی سیر می‌کنند و در یک زمانی سیرشان متوقف می‌شود و در یک زمانی علی خلاف التوالی سیر می‌کنند، منطقة البروج را کمر بندی می‌دانند که در فلک هشتم قرار گرفته یعنی دو تا دایره عظیمه فرضی است که محاسبه کردند، استواء این فلک ثوابت را رسم می‌کنند - البته در ذهن - در فاصله این دو دایره ستاره‌هایی قرار گرفتند که دوازده مجموعه ستاره قرار گرفتند که هر مجموعه را در بخشی از منطقه قرار می‌دهند و آن منطقه را تقسیم می‌کنند به دوازده برج، یک برجش حمل است که مطابق با فروردین است و یک برجش ثور است که مطابق با اردیبهشت است و همینطور می‌آئیم تا برج آخر که حوت است و مطابق با اسفند است، یعنی همان دوازده برجی که در بین ما رایج است، همان دوازده برج‌اند با اسمهای مجموعه ستاره‌ها، که مجموعه ستاره‌ای که به صورت بره دارد؛ حمل می‌گویند، به صورت گاو در آمده؛ ثور می‌گویند و آن که به صورت دو تا ماهی در آمده؛ حوت می‌گویند، ما اگر از حمل شروع کنیم و

به سمت حوت برویم نظم این برج‌ها چنان است که ما از مغرب به سمت مشرق رفتیم، در اصطلاح هیئت این سیر را اصطلاحاً می‌گویند علی التوالی، توالی یعنی سیر من المغرب الی المشرق، یا سیر من الحمل الی الحوت، به این می‌گویند توالی. علی خلاف التوالی یعنی سیر مخالف این، من الحوت الی الحمل، من المشرق الی المغرب، پس اصطلاح علی التوالی یعنی من المغرب الی المشرق و اصطلاح علی خلاف التوالی یعنی من المشرق الی المغرب، این اصطلاح زیاد در هیئت بکار برده می‌شود، می‌گویند این ستاره علی التوالی سیر می‌کند، آن یکی علی خلاف التوالی سیر می‌کند.

مطلب دوم این است که هر کوکبی دارای یک فلک کلی و افلاک جزئیه است، مثلاً فرض کنید مریخ، این یک کوکب است، کوکبش دیده می‌شود، همانی است که در شب به صورت یک ستاره سرخ دیده می‌شود چون سرخ است، این کوکب فلکی دارد، فلکش دیده نمی‌شود مثل هوا که دیده نمی‌شود، فلک هم دیده نمی‌شود چون شفاف است، فلک دور زمین را احاطه کرده، کوکب دور زمین را احاطه نکرده بلکه مثل یک نقطه است که در آسمان دیده می‌شود، ولی فلکی که این کوکب در او هست دور زمین را احاطه کرده، این فلک کلی تقسیم می‌شود به سه فلک - البته بعضی‌ها چهار فلک جزئی دارند و بعضی‌ها کمتر دارند، خورشید مثلاً دو تا فلک جزئی دارد، ولی سیارات سه تا فلک دارند - یک فلک ممثل دارد، یک فلک خارج المركز دارد و یک فلک تدویر دارد، فلک ممثل مثل منطقة البروج است، به همین جهت هم به آن می‌گویند ممثل، آن سیرش علی التوالی است، یعنی من المغرب الی المشرق و فلک خارج المركز فلکی است که مرکزش

با زمین یکی نیست، ممثل مرکزش زمین است، مثل منطقة البروج که مرکزش زمین است و یکی از جهاتی که به آن ممثل گفتند همین است، هم ممثلش می‌گویند چون علی التوالی مثل منطقة البروج سیر دارد، هم ممثلش می‌گویند چون مرکزش مثل مرکز منطقة البروج است، یعنی همانطور که مرکز منطقة البروج زمین است؛ مرکز آن هم زمین است به این دو مناسبت به آن گفتند ممثل، اما خارج المركز فلکی است که مرکزش خارج از زمین است، به وسیله خارج المركز اوج و حضيض یک سیاره را توجیه می‌کردند، چون مرکزش خارج است قسمتی از این فلک به زمین نزدیکتر است و قسمتی از زمین دورتر است، وقتی که کوکب در ناحیه نزدیکترین این فلک قرار می‌گرفت می‌گفتند کوکب در حال حضيض است، چون مرکزش با زمین فرق دارد، نزدیک و دور می‌شود به زمین، اگر مرکزش با مرکز زمین یکی بود همه نقاط این فلک با فلک فاصله برابر داشت، اما مرکزش با زمین فرق دارد، فاصله‌اش با زمین نابرابر است، گاهی فاصله‌اش نزدیک می‌شود و گاهی دور می‌شود، آنوقت که نزدیک می‌شود و کوکب در آن قسمت نزدیک قرار می‌گیرد حضيض کوکب است و آنوقت که در ناحیه دور قرار می‌گیرد اوج کوکب است، یک فلک دیگر داریم که در فلک خارج المركز است، این اصلاً مرکزش با مرکز زمین جور نیست، این توی فلک قرار گرفته، مثل یک ساچمه بوربورینگ که توی بوربورینگ قرار گرفته باشد، می‌بینیم مرکز ساچمه با مرکز بوربورینگ فرق می‌کند، تدویر اینچنین است یعنی در فلک خارج المركز به این صورت قرار گرفته؛ کوکب در تدویر است، تدویر شروع می‌کند به گشتن. این مقدمه بحث بود.

حالا اصل بحث را آغاز می‌کنیم، خارج مرکز شروع می‌کند به چرخیدن دور زمین، تدویر هم شروع می‌کند به چرخیدن دور خودش، چون تدویر نمی‌تواند دور زمین بچرخد، اصلاً با زمین اشتراکی ندارد، تدویر شروع می‌کند به دور خودش چرخیدن، خارج مرکز شروع می‌کند به دور زمین چرخیدن، در یک حالت از حالات می‌بینیم که فلک خارج مرکز الی التوالی می‌رود یعنی من المشرق الی المغرب می‌رود، تدویر هم در وقتی که دارد می‌چرخد به همان سمت دارد می‌چرخد، اینجا کوکب بنظر می‌رسد که خیلی سریع به طرف مشرق می‌رود، چرا؟ چون هم خارج مرکز دارد می‌رود به سمت مشرق، و تدویر را که در درون

خودش است به سمت مشرق می‌برد، که تدویر به حرکت تبعی به سمت مشرق می‌رود، هم خود تدویر حرکتش به سمت مشرق است، اینجا کوکب حرکتش برابر است با مجموع حرکت خارج مرکز و حرکت تدویر و این مجموعه حرکت، حرکت به سمت مشرق را تند می‌کند، اصطلاحاً در اینجا می‌گویند کوکب در حال استقامت است، این حالت را می‌گویند حالت استقامت، کوکب را هم می‌گویند کوکب مستقیم، یعنی دارد به سمت مشرق می‌رود.

بعد وقتی می‌رسد که تدویری که داشته می‌چرخیده (دور خودش می‌چرخد) فرض کنید تدویر خارج مرکزی باشد، تدویر دارد دور خودش می‌چرخد، خارج مرکز و تدویر یک مسیر را می‌رفتند؛ حالا کوکب آمده اینطرف تدویر و تدویر دارد به سمت بالا می‌رود، یعنی درست خلاف خارج مرکز، خارج مرکز دارد به یک طرف می‌رود و تدویر دارد کوکب را به طرف

دیگر می‌برد، اینجا اختلاف در حرکت خارج مرکز و تدویر پیش می‌آید، یعنی کوکب به سمتی می‌رود که تدویر می‌چرخد و خارج مرکز به سمتی دیگر می‌رود، اینجا ما اگر بخواهیم محاسبه کنیم سیر کوکب را، باید حرکت تدویر را با حرکت خارج مرکز که خلاف هم است یکی الی التوالی است و دیگری رفته به سمت الی خلاف التوالی، این حرکت‌ها با هم مقایسه کنیم و تفاضلشان را بگیریم، یعنی مثلاً یکی ۲۰ است، به سمت مشرق دارد با ۲۰ کیلومتر می‌رود، آن یکی هم دارد به همان صورت می‌رود، تفاضلشان گاهی صفر می‌شود و گاهی آن ۲۰ است و تدویر ۴۰ است، یا تدویر مثلاً ۳۵ است، تدویر ۱۵ تا جلوتر است، این دو حالت اتفاق می‌افتد، در حالتی که هر دو تفاضلشان صفر باشد، کوکب بنظر می‌رسد که حرکت نمی‌کند، چون یک حرکت به سمت توالی دارد به تبع خارج مرکز دارد و یک حرکت علی خلاف التوالی دارد بتبع تدویر، این دو تا حرکت‌ها چون هر دو مساوی‌اند؛ یکی به این سمت می‌رود و یکی به آن سمت، بنظر می‌آید که کوکب در این حال متوقف است، اصطلاحاً اینرا می‌گویند وقوف، و ستاره را می‌گویند واقف.

آنوقتی که تفاضل بیشتر بشود یعنی فلک تدویر ۳۵ حرکت کند و فلک خارج مرکز ۲۰ حرکت کند، فلک تدویری که حالا دارد علی خلاف التوالی می‌رود، این ۱۵ درجه جلو می‌افتد، یعنی ۱۵ درجه این کوکب سیار را به سمت مغرب سوق می‌دهد، آن خارج مرکز ۲۰ درجه به سمت مشرق می‌بردش، تدویر ۳۵ درجه به سمت مغرب می‌فرستدش، پس قهراً کوکب ۱۵ درجه به سمت مغرب می‌رود، به این اصطلاحاً می‌گویند رجوع و کوکب

را می گویند راجع، گاهی هم می گویند عکس، گاهی هم می گویند رجوع، گاهی هم می گویند تراجع.

پس روشن شد رجوع الكواكب چیست، وقوف الكواكب چیست و استقامة الكواكب چیست. استقامت یعنی آن زمانی که کوكب سیار (خمسه متحیره) به سمت مشرق یعنی علی التوالی سیر می کنند، وقوف یعنی آنوقتی که ایستاده بنظر می رسد، رجوع یعنی آنوقتی که علی خلاف التوالی است، به سمت مشرق سیر می کنند. خلاصه مطلب این است که ما کوكب را در طول سال که رصد می کنیم سه حالت از این کواكب بنظرمان می رسد، اول می بینیم که به سمت مشرق سیر کرد، امشب کوكب را در جایی می بینیم؛ شب دیگر می بینیم که از مشرق طلوع کرده، شب بعد دوباره آنطرف تر، بعضی شبها هم می بینیم در همان جایی که بوده باز در همانجا طلوع کرده است، اینجا ستاره واقف بنظر می رسد، بعد هم شب دیگر می بینیم که در طرف مغرب طلوع کرده است، این خمسه را می گویند متحیره، یعنی خودشان نمی دانند چه کنند.

خوب حالا علماء رجوع و وقوف و استقامت را دیدند، نشستند فکر کردند و قاعده استنباط کردند و آن قاعده این است که ما فلکی به نام فلک تدویر داریم که این در خارج المرکز است و به اینچنین حرکت می کند خلاف خارج المرکز، آنها تدویر را چگونه ترسیم کردند؟ فقط دیدند که این کواكب رجعت دارد، استقامت دارد و وقوف دارد، ناچار شدند که فلکی دیگر را ترسیم کنند و خلاصه خیلی فکر می خواهد. پس می بینید که منجمان از مشاهده کواكب قاعده های نجومی را استنباط کردند، قاعده های نجومی از

مشاهده کواکب استنباط شد، همچنین قواعد فیزیکی و طبیعی از مشاهده امور طبیعی پیدا شد، خوب چه عیب دارد که قواعد اشراقیه هم از مشاهده عالم عقلی پدید بیاید، همانطور که مشاهده کواکب و مشاهدات موجودات مادی منشاء پیدایش قواعد نجومی و قواعد طبیعی شدند، همچنین مشاهده عالم عقلی هم منشاء پیدایش قواعد اشراقی و ذوقی بشود، پس این است که ما تا حالا اصرار می‌کنیم که قواعد اشراقی مبتنی بر سوانح نوریه هست، جهتش همین است که باید آن سوانح نوری، آن تابش‌های نوری باشد، ما در آن تابش‌های نوری؛ آن عالم عقول را مشاهده کنیم بعد طبق آنچه که در آن عالم عقول می‌گذرد قواعدی را ترسیم کنیم.

«و الآلة الواقیة...» از اینجا می‌خواهند وارد این بحث بشوند که منطقی که ما در این کتاب مطرح کردیم با منطق کتب دیگر فرق دارد، ما سعی کردیم که از ضوابط قلیله استفاده کنیم، قواعد کمی را در منطق مان آوردیم که حفظش آسان باشد، چون اگر قواعد پراکنده باشد جمع کردن اینها و حفظ کردنشان مشکل می‌شود، ما قواعد را کم آوردیم که حفظش آسان باشد ولی در عینی که حفظش آسان بود فایده‌اش خیلی زیاد بود زیرا که ما گزیده‌های قواعد را آوردیم، آن قواعدی که می‌توانست ما را به آن قواعد دیگری که ذکر نکردیم راهنمایی کند، ما لباب قواعدی را که در منطق احتیاج است ذکر کردیم و آن غیر لباب هم از این لباب فهمیده می‌شود، سعی نکردیم که منطق مان حجیم بشود، سعی کردیم قواعدمان قواعد متقنی باشد و کسانی که اهل بحث‌اند، اهل فکرند از این منطق ما استفاده می‌کنند آنها هم که اهل اشراق و ذوق‌اند از این منطق استفاده می‌کنند، این منطق ما مثل کتاب‌مان،

مثل حکمت مان بدرد هر دو طالب می خورد؛ هم بدرد طالب بحث می خورد و هم بدرد طالب ذوق می خورد.

و الآلة الواقية^۱ للفکر^۲، و فی أكثر النسخ: «و الآلة المشهورة الواقية للفکر»، یعنی المنطق، لأنّه [چرا شما آلت واقیه را به منطق تفسیر کردی؟ یا چرا مصنف از منطق به آلت واقیه تعبیر کرد؟] یصون الفکر عن الخطأ فی انتقالاته^۳ من المعلوم إلى المجهول، جعلناها ههنا^۴ مختصرة مضبوطة^۵ بضوابط قليلة العدد، لتصون الذهن [ذهن یعنی صفحه نفس، کل صفحه نفس اعم از عقل و خیال و وهم، همه اینها را می گوئیم ذهن، اگر یک مطلبی را تعقل کردیم می گوئیم اینرا با ذهنمان درک کردیم، یک مطلبی را تعقل کردیم می گوئیم با ذهنمان درک کردیم، توهم کردیم می گوئیم با ذهنمان درک کردیم، همه اینها ذهن است، ذهن یعنی کل صفحه ادراکی نفس، چون نفس مدرک است و بعد هم قسمتهایی از نفس و مراتبی از نفس هست که مدرک نیست، مثلاً قوه هاضمه، قوه غاضیه و امثال ذلک مراتب نفس اند، اما مراتب غیر مدرک نفس، اینها صفحه نفسی که ذهن باشند نیستند، صفحه نفس آن صفحه ادراکی نفس را می گوئیم ذهن، از احساسش

۱. حفظ کننده، حافظ.

۲. آلتی که فکر را حفظ می کند.

۳. انتقالات فکر.

۴. قرار دادیم منطق (آلة الواقية للفکر) در این کتاب مان.

۵. قانون مند کردن.

۶. قوانین کمی در آن ذکر کردیم.

گرفته تا تعقلش، اگر به صفحه نفسشان قواعد کثیره بدهید پراکندگی بوجود می‌آید و خود نفس باید زحمت بکشد تا پراکنده‌ها را جمع کند، ما این زحمت را کشیدیم و در اختیار شما گذاشتیم که آسانتر وارد نفسشان بشود. [عن التّبَدُّ، و الخاطر عن التّبَدُّ، کثیرة الفوائد، لکونها^۳ لباب^۴ ما يحتاج إليه في هذا الفن، مع تصرفات لطيفة و تنقيحات شريفة،] در حالی که ما تصرفات لطیفه و ظریفه‌ای را در آن قواعد کردیم یعنی قواعدی را هم که آوردیم، اینطور نبود که همان لبابی را که دیگران گفتند ما دست نخورده به شما تحویل بدهیم، ما کمی زیر و رویش کردیم، اما یک زیر و روکردنی ظریف که ارزشمند بود، و از زاوید هم پاکشان کردیم، چون ممکن بود همان‌ها هم دارای یک زاویدی باشند و ما آن زاوید را انداختیم و آنچه که الان در اختیار شما قرار داده می‌شود حاصل زحمتهایی است که ما کشیدیم که راه را بر شما هموار می‌کند و شما را از خیلی زحمات راحت می‌کند. [منها: أته ردّ الأشكال بل الضروب المنتجة من كل شكل إلى ضرب واحد، هو المركب من موجبتين كليتين ضرورتين. و ذلك لردّه^۵ القضايا كلّها إلى

۱. پراکندگی.

۲. کندی و کودنی.

۳. ضمیر به «قواعد» بر می‌گردد.

۴. گزیده.

۵. چرا تمام اشکال را به شکل واحدی که مرکب است من موجبتین کلیتین ضرورتین بر می‌گرداند؟ ذلک لردّه ... در صفحه ۷۰ و ۱۰۳ بحث افتراض آمده است.

إلى الموجبة الكلّية الضّروريّة. و ذلك بأن جعل القضية الجزئية كلّية — «الافتراض»، و السّالبة موجبة بـ «العدول». و أمّا أن السّالبة إنّما يمكن جعلها موجبة معدولة إذا كانت^۱ مركّبة لا بسيطة؛ فكلام لا طائل تحته، على ما سيّضح عند الكلام عليه، [یک مطلبی در اینجا هست، بعضی‌ها حرف شیخ اشراق را در بعضی قضایا قبول دارند، یعنی ردالسوالب الی الموجبات را در بعضی قضایا قبول دارند و در بعضی قضایا قبول ندارند، آنها گفتند در قضایای مرکب ما ردالسوالب الی الموجبات را قبول داریم، در قضایای بسیطه قبول نداریم، قضایای مرکبه قضایایی هستند که اگر در ظاهر یک قضیه‌اند ولی بخاطر آن رمزی که در آخرشان آمده تحلیل می‌شوند به دو قضیه که در کیف با هم اختلاف دارند، مثلاً کل انسان متحرک الإصابة مادام کاتباً لادائماً، این لادائماً اشاره به یک قضیه دیگری دارد که در کیف با قضیه اول مخالف است، این مجموعه را می‌گویند قضیه مرکبه، اگر لادائماً نیاید قضیه می‌شود بسیطه، گروهی گفتند ما در قضایای مرکبه ارجاع سوالب به موجبات را قبول داریم، در قضایای بسیطه قبول نداریم، ایشان می‌فرمایند این بحث بعداً مطرح می‌شود و ما در آنجا ثابت می‌کنیم که فرقی بین مرکب و بسیط نیست، پس این حرف شیخ اشراق اگر قبول بشود باید در کل قضایا قبول بشود و تفصیل جا ندارد.] و جعل غیر الضّروريّة ضروريّة بجعل الجهة جزء المجهول.

شرح: شارح یکی از موارد تلاش مصنف را در منطق ذکر می‌کند به صورت اشاره که بیشتر مطالبش بعداً روشن می‌شود. می‌فرماید که مصنف تمام

۱. سالبه.

اشکال اربعه را که هر کدامشان مشتمل بر شانزده ضرب هستند همه اینها را برگردانده به یک ضرب و این هنر بزرگی است که شصت و چهار ضرب را یک ضرب قرار بدهد، بعد خود ایشان متوجه این مطلب هست که آن شصت و چهار ضرب همه اش منتج نیستند، ضروب منتجه در شکل اول که مهمترین شکل است چهار تاست، البته در شکل چهارمی به شش تا و هشت تا، حالا مجموعاً هر چقدر باشد، ضروب منتجه بدرد خور است، لذا می گوید ضروب منتجه را یک ضرب قرار داده، چون بقیه ضروب که بدرد نمی خورد، یک بل ضربی می آورد که بفهماند اگر چه ایشان همه اشکال را با تمام ضروبشان برگردانده به یک شکل ولی در واقع آنچه که مهم بوده و آنچه که مورد استفاده بود آن ضروب منتجه بوده، ضروب منتجه را برگردانده به یک شکل، زیرا که قضیه چهار قسم است، یا موجه است یا سالبه و هر کدام از این دوتا یا کلیه است و یا جزئی که می شود چهار قسم، آنوقت شما چهار قسم را در صغری قرار بدهید، در هر یک قسم که در صغری قرار می دهید، چهار قسم می توانید در کبری قرار بدهید، لذا اگر چهار قسم صغری دارید، چهار قسم هم کبری پیدا می کنید، چهار چهار تا می شود شانزده تا، هر شکلی مشتمل بر چهار ضرب است، حالا اگر موجهاً را اضافه کنید خیلی می شود، این شانزده تا یکبار با جهت امکان می آید، یکبار با جهت ضرورت می آید، یکبار با جهت دوام می آید، یکبار با جهت به صورت منتشره می آید، یکبار به صورت عرفیه می آید و هکذا، گاهی مرکب می شود، گاهی بسیط می شود، خیلی ضروب زیاد می شوند، از شصت و چهار تا که آن ضرب بسیط بود می گذرد و خیلی بیشتر می شود، چندین برابر می شود، مصنف تمام

قضایای جزئیہ را برگردانده به کلیه، اصلاً بنظر ایشان قضیہ جزئیہ منتفی می شود، همه برمی گردد به کلیه، همه سوالب را هم برگردانده به موجبات، پس چهار قسم قضیہ که ما داریم، همه شد یکی، ما چهار قسم قضیہ داشتیم، موجبہ و سالبہ و هر کدام جزئیہ و کلیه، ایشان می گوید فقط موجبہ کلیه داریم، بعد تمام جهات را برگردانده به ضروریہ، خوب حالا یک قضیہ پیدا می کنیم، هر قضیہ ما موجبہ کلیه ضروریہ است، اصلاً غیر از این ما قضیہ ای ندارم، حالا شما از هر شکلی که بخواهید بسازید از همین می سازید، پس تمام اشکال می شوند شکل واحد، تمام منتجات می شوند ضرب واحد، حالا چه جوری سالبہ را به موجبہ برگردانده و جزئیہ را به کلیه برگردانده، بقیہ جهات را به ضروریہ برگردانده، اینها باید در جای خودش بحث بشود، مختصرش این است که در جزئیہ ایشان از طریق افتراض جزئیہ را به کلیه برمی گرداند، می گوید که شما می گوئید بعض الحیوان ناطق، البته ما می دانیم که بعض الحیوان منظور انسان است، ولی در هیچ جزئیہ ای لازم نیست که بدانید آن بعض چیست، ما حالا اینرا از خارج می دانیم که بعض الحیوان منظور انسان است ولی لازم نیست بدانیم که آن بعض چیست، در هیچ جزئیہ ای واجب نیست دانستن بعض و گرچه دانستن عیبی ندارد، ولی دانستنش هم مشکلی ایجاد نمی کند، ما بجای بعض یک «دال» می گذاریم مثلاً بجای بعض الحیوان انسان می گذاریم، این موجبہ جزئیہ تبدیل می شود به کلیه و می شود کل انسان ناطق، آن بعض را ما فرض می کنیم یک چیز دیگری که آن چیز دیگر تمام این بعض را شامل بشود، یعنی انسان تمام بعض الحیوان را شامل می شود، آنوقت ما می توانیم لفظ بعض را برداریم و

کل را بگذاریم، تمام قضایای جزئیة را ایشان با این ابتکار به کلیه برگردانده است.

آن وقت دالی که تمام بعض را فرا بگیرد؛ اگر بعض الف کذاست، تمام دال هم کذاست، پس بنابراین شما بجای جزئیة کلیه را قرار دادید، موضوع را عوض کردید، یعنی تمام آن بعضی را که در این موضوع آوردید، برای تمام آن بعض یک اسمی می‌گذاریم، آن وقت بعد می‌توانیم کل بر آن داخل کنیم، مانند مثالی که بیان کردیم، بعض الحیوان ناطق. ما می‌توانیم جای بعض الحیوان با انسان عوض کنیم، انسان کل این بعض الحیوان را شامل می‌شود، آن وقت ما می‌توانیم کل را بر سر انسان داخل کنیم و بگوئیم کل انسان ناطق، قضیه جزئیة به این صورت برگشت به کلیه، چه در سالبه و چه در موجبه فرقی نمی‌کند، در هر دو قضیه شما از طریق افتراض؛ قضیه جزئیة را به کلیه بر می‌گردانید. اما چگونه سالبه را به موجبه بر می‌گردانیم، سالبه را ایشان می‌آورد با موجبه معدوله مطابقت می‌کند، می‌گوید سالبه با موجبه معدوله از نظر معنا فرق ندارد، از نظر ظاهر یک فرقهایی بینشان هست، آن رابطه‌اش مقدم می‌شود بر سلب، این سلبش مقدم می‌شود بر رابطه، اینها مهم نیست، یک فرقهایی هم از این جهت دارد که موضوع باید موجود باشد یا موضوع موجود نباشد، در اینها هم یک تصرفاتی می‌کند آخر سر می‌گوید موجبه معدوله که موجبه است، سالبه را هم که ما مثل موجبه معدوله کردیم، پس سالبه بر می‌گردد به موجبه، به این ترتیب سالبه را به موجبه بر می‌گرداند. یعنی اول وضع سالبه را با موجبه معدوله روشن می‌کند و می‌گوید این دو تا خیلی با هم تفاوت ندارند، تفاوت ظاهری دارند، تفاوت

معنوی ندارند، بعداً می‌گویند همانطوری که موجه معدوله موجه است، سالبه را هم که نظیر اوست موجه قرار بده، به این ترتیب باز سالبه را به موجه بر می‌گرداند. اما در جهت چه می‌کند؟ در جهت می‌گوید اگر تو این جهت را قید نسبت بگیری، بلی این همه جهات مختلفی پیدا می‌شود، گاهی کتابت را می‌خواهید به انسان نسبت بدهید، این نسبت نسبت امکانی است، یعنی انسان می‌تواند کتابت داشته باشد و می‌تواند نداشته باشد، گاهی می‌خواهید نطق را به انسان نسبت بدهید، نطق برای انسان ضروری است، حتماً باید داشته باشد، گاهی می‌خواهید حجریّت را به انسان نسبت بدهید، این نسبت نسبت امتناعی است، حتماً باید نداشته باشد، اگر می‌خواهید نسبت را ملاحظه کنید؛ بلی، نسبت‌ها فرق می‌کند، گاهی یک چیزی امکاناً نسبت داده می‌شود به موضوع، گاهی وجوباً نسبت داده می‌شود و گاهی امتناعاً نسبت داده می‌شود، گاهی به صورت دوام نسبت داده می‌شود و گاهی به صورت غیر دوام که بالاخره جهات مختلف می‌شود، ایشان می‌گویند تمام این جهات را قید محمول بگیرید، نه قید نسبت، مثلاً الانسان کاتبٌ بالامکان، یعنی کتابت را امکانی قرار بده، نه نسبت کتابت به انسان را، آیا کاتب بالامکان یعنی کاتب بالقوه برای انسان حاصل است؟ بلی بالضرورة حاصل است، تا قید امکان رفت جزء محمول شد، کاتب بالامکان یعنی کاتب بالقوه، این کاتب بالقوه برای انسان بالضرورة ثابت است. اگر بگویید انسان کاتب است، قید بالقوه را به کتابت نزن، کتابت برای انسان به امکان ثابت می‌شود، اما اگر گفتم انسان کتابت بالقوه دارد، کتابت بالامکان دارد، این کتابت بالقوه برای انسان ضرورتاً ثابت می‌شود. یا در مورد حرکت برای فلک، یکوقت

می گوئیم فلک حرکت می کند، اگر بخواهید نسبتش را ملاحظه کنید می گوئید دائماً، که حرکت برای فلک دائمی است، اما گاهی اینطور می گوئید، حرکت دائمی برای فلک ضروری است، قابل انفکاک نیست، پس تمام جهات را ایشان مستند و مرتبط می کند و قید محمول قرار می دهد و به این ترتیب جهت هر قضیه ای می شود ضروریه، پس قضایا را ایشان جزئیة هایش را برگرداند به کلیه، سوالب را برگرداند به موجبات و موجبات را تماماً برگرداند به ضروریه. بنابراین بنظر ایشان ما در عالم فقط یک نوع قضیه داریم و آن قضیه موجه کلیه ضروریه است، اگر ما یک نوع قضیه داریم تمام اشکال هم از این یک نوع تشکیل می شود، بنابراین ضروب منتجه می شود یک ضرب.

«منها: أنه ردّ الأشكال بل الضروب المنتجة من كل شكل إلى ضرب واحد» اگر ما نظر مشاء را ملاحظه کنیم یا نظر دیگران را ملاحظه کنیم بل به همان معنایی که بیان شد می آید، اگر نظر اشراق را ملاحظه کنیم بل به یک معنای دیگری می آید. پس یک وقت می گوئیم که تمام اشکال را، ولی همه اشکال که مهم نیستند، بلکه ضروب منتجه شان مهم هستند، این وقتی است که ملاحظه می کنیم حرف غیر را، که اشکالی دارند، ضروب منتج دارند، ضروب غیر منتج دارند، اما اگر خود حرف ایشان را ملاحظه کنیم که ضروب همه شان منتج اند، تعبیر را عوض می کنیم، ردالاشکال بلکه ضروب منتج از اشکال که همان اشکال اند، تعبیر را عوض می کنیم. اختلاف در تعبیر است که در این اختلاف تعبیر می خواهیم بفهمانیم که ما ضرب غیر منتجی نداریم، همه اشکال را برگردانده، یعنی همه ضروب منتج را برگردانده است.

۱ و هذه الضوابط القليلة هي كافية للذكي، إذ لجودة حدسه و صفاء ذهنه^۲ يكفيه أقل إشارة و أدنى إيماء^۳، بخلاف البليد، فإنه لا يفهم القليل و لا ينفعه الكثير، و كافية لطالب الإشراف، أيضاً، لأنه إذا تفتن^۴ لما هو بسبيله من^۵ شروق الأنوار و لمعان البوارق، فيصير لذلك جازماً بأكثر المطالب و مهمات المسائل، [لأنّ اين طالب اگر متوجه آن شروق الأنوار و لمعان البوارق که بسبيله بود، در راه تحصیل آنها بود، حالا اگر متفتن اين شروق و بوارق که در صددشان بود شد، لذلك (بخاطر اين تفتنی که پیدا کرده) جازم می شود به اکثر المطالب و مهمات المسائل.] لأنّ النور السّانح هو إكسير المعرفة و الحكمة و ما لم يتهيأ الجزم به، [ضمير «به» بر می گردد به «ما» در ما هو بسبيله، یا بر می گردد به «ما ذکر» یعنی اکثر المطالب و مهمات المسائل. و مادامی که آماده نشده جزم به ما هو بسبيله، یا جزم به اکثر المطالب...، مادامی که این جزم حاصل نشده بلکه از گروه دوم است.] لتوقّفه على الفكر الصّرف، فيكفيه من المنطق هذه الضوابط النّوريّة، لاشتمالها على ما لا بدّ منه في هذا الفنّ و إن كان على سبيل الإجمال.

۱. و هي أي هذه الضوابط القليلة كافية للذكيّ . (نسخه).

۲. ذهنش صافی است.

۳. اشاره با گوشه چشم.

۴. دارد تقسیم می کند طالبین را به دو قسم.

۵. بیان «ما» در لِمَا است.

تذکر: قبل از اینکه وارد بحث در منطق بشوند فرمودند که حکیم بحثی حکمتش قابل اعتماد نیست ولی حکیم ذوقی حکمت قابل اعتماد دارد، علتش این است که حکیم بحثی مثل نابینایی را می‌ماند که می‌خواهد در باره تعریف رنگی یا اثبات چیزی که دیدنی است صحبت کند، این پیداست که در تخیل خودش چیزی را تصور کرده و آن متصورش را دارد اعلام می‌کند، خوب خیلی قابل اعتماد نیست، اما حکیم ذوقی آنچه را که باید بیابد با مشاهده بصیرت می‌یابد مثل شخص بینایی است که رنگی یا چیزی را که قابل دیدن است می‌خواهد تعریف کند یا اثبات کند، پیداست که این دومی حرفش قابل اعتمادتر است از آن اولی. این مطلب اول بود که خواستم تشبیهی بکنم که حکیم بحثی مانند نابیناست و حکیم ذوقی مانند شخص بینایی است که بخواهد چیزی را تعریف کند و یا چیزی را اثبات کند، و این تشبیه در جاهای دیگر آمده است.

شرح: گفتیم که منطقی که ما در اینجا قرار دادیم؛ منطق کم ضابطه‌ای است، یعنی ضوابط کمی در این منطق جمع آوری کردیم تا بخاطر این کم بودن و قلت عدد تعلیم و تعلمش آسانتر باشد تا بهتر بتوانیم فرا بگیریم، ولی در عین حالی که قلیلة العدد است کثیرة الفواعد است، زیرا که اساس و گزیده تمام منطق است که از او هم می‌توانیم بقیه قواعد را استنباط کنیم. بعد فرمودند که این قواعد کم برای شخص ذکی و هوشیار کافی است، اگرچه برای بلید و کودن مفید نیست، ولی ما کتابمان را برای افراد هوشیار و یا لاقلاً متوسط نوشتیم؛ برای افراد کودن نوشتیم. بعد می‌فرماید که این ضوابط برای طالب اشراق هم کافی است، یعنی کسانی که می‌خواهند

حکمت ذوقیه را تعلیم ببینند اینها هم از این منطق می‌توانند استفاده کنند، زیرا اینها دو گروهند، یک گروه کسانی هستند که چشم بصیرتشان باز شده و آنچه را که باید ببینند در نور عالم عقلی و آن سوانح نوریه مشاهده کردند، آنها دیگر احتیاج به منطق ندارند، ما منطق را می‌خوانیم برای اینکه باطل و حق را تشخیص بدهیم، وقتی که با بصیرت مان حق را کماهو دیدیم دیگر احتیاج به وسیله تشخیص که منطق است را نداریم، اینها بی‌نیازند. اما گروهی هستند که قبلاً در بحث صرف و در فکر غوطه‌ور بودند الان می‌خواهند وارد ذوق بشوند و از اشراق استفاده کنند، اینچنین افرادی احتیاج به منطق دارند و منطق ما برای آنها کافی است، احتیاجی نیست که بروند منطق طولانی مشائین را مطالعه کنند، همین منطق قلیل الضوابطی را که ما ذکر کردیم اگر مطالعه بکنند برایشان کافی است. پس طالبین اشراق دو قسم‌اند، طالب اشراقی داریم که بصیرتش شکوفا شده و خودش آن امور حقیقی را یافته، این احتیاج به منطق ندارد. قسم دوم طالب اشراقی است که تا حالا با حکمت بحثی سروکار داشته و الان می‌خواهد بطرف ذوق بیاید، این از منطق ما استفاده می‌کند و همین منطق ما هم برایش کافی است و احتیاج به آن منطق‌های طولانی نیست، حالا اگر کسی می‌خواهد که در منطق متبحر بشود و فقط به اندازه لزوم نداند بلکه مافوق لزوم بداند باید به کتب مطولات مثل کتبی که خودمان نوشتیم مثل مطارحات و تلویحات مراجعه کند و اگر به اینها هم قانع نمی‌شود به کتاب مطولی مثل شفا مراجعه کند ولی آن قدر که لازم است ما در این منطقمان آوردیم.

و من أراد التّفصيل في العلم الّذي هو الآلة فليراجع الكتب المفصّلة،
كالتلويحات و المطارحات و الشّفاء و النّجاة و نحوها. و مقصودنا في هذا
الكتاب ينحصر في قسمين:

القسم الأوّل في ضوابط الفكر و هي صناعة المنطق، إذ بها يعرف صحيح
الفكر من فاسده. و قد جعله ثلاثة أقسام: الأوّل في المعارف و التّعريف، و
الثّاني في الحجج و مبادئها، و الثّالث في كميّة حلّ المغالطات و بيان بعض
القواعد المهمّة المحتاج إليها في قسم الأنوار. و إليه أشار بقوله: و فيه
ثلاث مقالات

و القسم الثّاني في الأنوار الألهيّة و ما يتعلّق بها، من معرفة مبادئ الوجود و
ترتيبها، إلى غير ذلك.