

بنظر شما میرسد بپرسید. و اگر این گفتار بدین سان توجیه نشود که مقصود آنان منحصر کردن ظواهر توهم آور یاد کرده و حمل آنها بر توجیهی است که ائمه آنان بدان قائلند آنوقت باید گفتار مزبور را کفر صریح دانست و پناه بخدا از چنین سخنان کفر آمیزی و کتب اهل سنت پر از مخالفت با این گونه بدعتهاست و با دلایل صحیح بتفصیل آنها را رد کرده اند. و ما باختصار به آنها اشاره کردیم تا فصول و مجموعه گفتارهای گوناگونی را که در این باره آمده است از یکدیگر باز شناسیم.

و ستایش خدائی را که ما را باین رهبری کرد و اگر خدا ما را هدایت نمی فرمود بهیچ رو رهبری نمی شدیم^۱.

و اما مسائلی که دلیل و مفهوم آنها پوشیده است مانند وحی و فرشتگان و روح و جن و برزخ و کیفیات رستاخیز و دجال و فتنها و علامات «پیش از وقوع رستاخیز» و دیگر اموری که درك آنها دشوار یا مخالف عادات است، اگر آنها را بروفق عقاید و توضیحات اشعریان که از اهل سنت اند توجیه کنیم، در زمره متشابهات محسوب نخواهند شد، ولی اگر به متشابه بودن آنها قائل باشیم هم اکنون به توضیح آنها میپردازیم و حقیقت مسائل مزبور را بدینسان آشکار میسازیم: باید دانست که عالم بشریت شریف ترین و برترین عوالم موجودات است. و هر چند در جهان مزبور حقیقت انسانیت یکسان و همانند تجلی میکند، ولی با همه این، در این جهان مرحله های مختلفی وجود دارد که هر یک بعلت اختصاص یافتن به کیفیات خاصی با دیگری متفاوت است چنانکه گوئی حقایق هم در آن مختلف و گوناگون است. و مراحل مزبور عبارتند از:

۱ - عالم جسمانی بشر، که متکی به حس ظاهری و اندیشه ام-ور معاش و دیگر اعمال و تصرفاتی است که موجودیت و زندگانی کنونیش آنها را برای وی

۱ - والحمد لله الذی هدانا لهذا وما كنا لنهتدی لولا ان هدانا الله. س، ۷ (الاعراف) آ، ۴۱

ایجاب کرده است.

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

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

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

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

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

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

در مرحله نخستین مشاعر آدمی آشکار و پیداست. خدای تعالی میفرماید: و خدا شما را از شکمهای مادرانتان بیرون آورد که هیچ چیز نمی دانستید و برای شما گوش و دیده‌ها و دلها «اندیشه» بیافرید، باشد که شکر کنید.^۱ پس با این مشاعر است که انسان به فرا گرفتن ملکات علوم و معارف کامیاب میشود و حقیقت انسانیت خویش را تکمیل می کند و حق عبادتی را که بهرستگاری او منجر میشود ادا میکند.

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

۱- والله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئا و جعل لکم السمع والابصار والافئدة لعلکم تشکرون
س، ۱۶ (النحل) آ، ۸۰

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

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

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

و اما مرحله سوم یا مرحله پیامبران چنان است که کیفیت مشاعر حسی با آنکه در آن مرحله نامعلوم است، ولی هنگامیکه آن کیفیت بایشان دست می دهد در نزد آنان از یقین هم آشکارتر است. چنانکه پیامبر خدا و فرشتگان را می بیند و سخن خدا را از خود او یا از فرشتگان می شنود و بهشت و آتش و عرش و کرسی رامی بیند و آسمانهای هفتگانه را در سیر شبانه اش می بیند و در آن بر براق سوار می شود و در آنجا پیامبران رامی بیند و بایشان درود می گوید و انواع مشاعر حسی را درک می کند همچنانکه آنها را در مرحله جسمانی و هنگام خواب درمی یابد و این ادراکات او به سبب عملی ضروری است که خدا آنرا برای وی می آفریند اما نه بوسیله ادراک عادی بشر که بکمک جوارح و اعضاست.

۱- اشاره به: سبحان الذی اسرى بعبده لیلا من المسجد الحرام... س: ۱۷ (بنی اسرائیل) آیه ۱۰۱

و در این باره نباید بگفتار ابن سینا توجه کرد که امر نبوت را بسبب اینکه می‌گوید: «خیال صورتی را بحس مشترك میراند» تا مرحله خواب تنزل می‌دهد، زیرا بحث درباره انبیا در اینجا استوارتر از موضوع خواب است و چنانکه بیان کردیم طبیعت خیال یکسان است و بنابراین از این تنزل چنین لازم می‌آید که حقیقت وحی رؤیای پیامبران از لحاظ یقین و ماهیت آنها یکسان باشد در صورتیکه چنین نیست و بر حسب آنچه در باره رؤیای پیامبر (ص) دانستیم که شش ماه پیش از وحی روی داده است و به منزله آغاز و مقدمه وحی بشمار رفته است معلوم می‌شود که حقیقت رؤیای مزبور فروتر از وحی بوده است^۱ همچنین کیفیت خود وحی با رؤیای وی تفاوت داشته است و چنانکه در صحیح «بخاری» آمده است وحی بر پیامبر دشوار بود و از آن رنج بسیار می‌برد چنانکه قرآن در آغاز امر بصورت آیات مقطع و کوتاه بروی نازل می‌شد و پس از سوره براءة در جنگ تبوک یکسره بروی نازل شد در حالیکه بر پشت ناقه خود سوار بود در صورتیکه اگر این وحی تنها بسبب تنزل فکر بمرحله خیال و فرود آمدن خیال به حس مشترك می‌بود نباید میان حالات آن تفاوتی وجود می‌داشت.

و اما مرحله چهارم حالت مردگان یا در عالم برزخ که آغاز آن از قبر می‌باشد در حالیکه از بدن مجردند یا هنگامی که برانگیخته می‌شوند و به اجسام باز می‌گردند، در هر صورت مشاعر حسی ایشان وجود دارد چنانکه مرده در قبر دو فرشته (نکیر و منکر) را می‌بیند که از وی سؤال می‌کنند و جایگاه خویش را در بهشت یا آتش (دوزخ) بادیدگان سر مشاهده می‌کنند و کسانی را که بالای جنازه او حاضر می‌شوند، می‌بیند و صدای حرکت پای آنان را هنگامی که از وی منحرف می‌شوند می‌شنود آنچه را درباره توحید یا تقریر دو کلمه شهادت و جز اینها به وی تلقین می‌کنند می‌شنود و در صحیح آمده است که پیامبر (ص) بر لب چاه بدر ایستاده بود که در آن

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

کشتگانی ازمشرکان قریش قرار داشتند و آنگاه پیامبر یکایک آنانرا بنام آواز کرد. عمر گفت: ای رسول خدا. آیا با این لاشه‌ها سخن می‌گویی؟ پیامبر (ص) گفت: «سوگند بآنکه جان من در دست اوست شما گفتار مرا بهتر از آنان نمی‌شنوید.» و خلاصه در روز رستاخیز که برانگیخته می‌شوند بگوش و دیدگان خود همچنان که در زندگانی اینجهان احساس می‌کردند، ناز و نعمت بهشت و عذاب دوزخ را بر حسب مراتبی که دارد در می‌یابند. و فرشتگان و پروردگار خویش را می‌بینند چنانکه در صحیح آمده است: شما پروردگار خود را در روز رستاخیز مانند ماه در شب بدر می‌بینید چنانکه هیچکس از حق دیدن او محروم نمی‌شود. و این مشاعر را در زندگانی دنیا هم بدین کمال نداشتند و مانند مشاعر اینجهان حسی است و بکمک اعضا چنانکه یاد کردیم از راه دانشی ضروری که خدا آنرا می‌آفریند انجام می‌یابد و راز آن این است که بدانیم نفس انسانی بسبب بدن و مدارک آن ایجاد می‌شود و بنا بر این هر گاه بعلت خواب یا مرگ یا رسیدن پیامبری در حالت وحی از مرحله مشاعر بشری بمرحله مشاعر فرشتگی، بدن از نفس جدا شود آن وقت نفس مشاعر بشری را که همراه آن بوده است مجرد از اعضا با خود می‌برد و در آن مرحله بسبب آنها هر گونه ادراکی که بخواهد حاصل می‌کند چنانکه ادراک نفس در این حالت برتر از ادراکی خواهد بود که در جسد درمی‌یافت.

گفتار اخیر ازغزالی (رح) است و هم می‌افزاید که: «نفس انسانی صورتی است که پس از جدائی برای آن دو چشم و دو گوش و دیگر اعضای ادراک بمنزله نمونه‌ها و صورت‌هایی باقی میماند».

و من می‌گوییم: غزالی با این گفتار به ملکاتی اشاره می‌کند که از بکار بردن این اعضا در بدن علاوه بر ادراک حاصل می‌شود. و هر گاه کلیه این نکات را نیک دریایی آگاه خواهی شد که مشاعر مزبور در همه مراحل چهارگانه وجود دارد، ولی نه بدانسان که در زندگانی اینجهان بود، بلکه از لحاظ قوت وضعف بر حسب احوالی

که بر آنها عارض می شود مختلف هستند و متکلمان بدین موضوع به اجمال اشاره می کنند و می گویند: خدا بسبب این مشاعر از هر نوع که باشد دانستنی ضروری در وی می آفریند. و بهمان اندازه که ما توضیح دادیم بدان توجه میکنند. این است مختصری برای روشن شدن اقوال گوناگون در خصوص متشابه که بدان اشاره کردیم و اگر بیش از این در این باره گفتگومی کردیم ممکن بود خواننده از درك آن عاجز آید پس سخن را پایان می دهیم و از خدا سبحانه می طلبیم که ما را بدرک و فهم در باره انبیا و کتاب خود رهبری فرماید و ما را به راهی هدایت کند که به شایستگی حقیقت توحید را دریابیم و در راه رستگاری پیروز شویم و خدا هر که را بخواهد رهبری می فرماید.

فصل ۱۱

در علم تصوف

این دانش از علوم شرعی جدید در ملت اسلام است. و اساس آن این است که طریقه این گروه همواره در نزد سلف امت و بزرگان صحابه و تابعان و آنانکه پس از ایشان بوده اند، شیوه حق هدایت شمرده می شده است و اصل آن ملازم شدن و روی آوردن به عبادت و جز توجه بخدای تعالی از همه بریدن و اعراض از هر چه عموم بدان روی می آورند مانند: لذت و مال و جاه و دوری از خلق و پناه بردن بکنج خلوت برای عبادت است و این شیوه در میان صحابه و سلف عمومیت داشت، ولی همینکه در قرن دوم و پس از آن روی آوردن بدین شیوه یافت و مردم بآلودگی به دنیا مایل شدند کسانی که روی به عبادت آورده بودند بنام صوفی و متصوفه اختصاص یافتند. قشیری (رح) گوید: و برای این نام اشتقاقی از لغات عربی و قیاس بدست نمی آید و بظاهر

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

و چون این گروه ب‌مذهب پارسائی و تنهائی و دوری از خلق و روی آوردن به پرستش و عبادت اختصاص یافتند دارای وجدانهای^۲ «حال.. دل» ادراک‌کننده ویژه‌ای شدند که از دیگران متمایز بود. از این‌رو که انسان از لحاظ اتصاف ب‌ماهیت انسانی از دیگر جانوران به ادراک باز شناخته می‌شود و ادراک وی بر دو گونه است: یکی ادراکی برای دانشها و معارف همچون: یقین و گمان و شک و وهم.

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

و برخی از این ادراکها از دیگری پدید می‌آیند چنانکه دانش از ادله حاصل می‌شود و شادی یا اندوه از ادراک دردناک یا لذت بخش پدید می‌آیند و نشاط به دنبال استراحت^۴ و سستی و تنبلی بر اثر خستگیها تولید می‌شود و همچنین شخص مریدی که به مجاهدت و عبادت مشغول است ناچار و خواه و نا خواه بدنبال هر

۱ - مشتق از صفا یا از صفة یا از صفت است. «نسخه خطی بنی جامع» ۲ - از «پ» در چاپ - های مصر و بیروت؛ مأخذ غلط است. ۳ - در چاپ پاریس «معنی الماقل» و در چاپ‌های مصر و بیروت «روح الماقل» و در نسخه «بنی جامع» «جزء الماقل» است و در این ترجمه صورت چاپ‌های مصر و بیروت برگزیده شد. ۴ - در چاپ‌های مصر و بیروت و «بنی» که اغلب بی‌نقطه است حمام و در «پ» حمام است.

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

و مرید پیوسته از مقامی بمقام دیگر ارتقایی یابد تا سرانجام بمقام^۲ توحید و معرفت نائل می‌شود که غایت مطلوب برای سعادت است. پیامبر (ص) می‌فرماید: « کسی که بمیرد و بکلمه توحید (لا اله الا الله) شهادت دهد داخل بهشت می‌شود. » بنا بر این مرید ناگزیر باید همه این مراحل را بی‌ماید و بمقام برتر ترقی کند و اصل همه مقامات مزبور طاعت و اخلاص است، ولی ایمان مقدم بر آنها و پیوسته همراه آنهاست و احوال و صفات از آنها پدید می‌آید که نتایج و ثمرات می‌باشند و آنگاه از آنها پی‌درپی صفات و احوال دیگری دست می‌دهد تا به مقام توحید و عرفان می‌رسد. و هر گاه در ثمره و نتیجه عمل مرید کوتاهی یا خللی روی دهد درمی‌یابد که این امر از ناحیه کوتاهی در عمل پیشین وی بوده است و همچنین است در خاطره‌های نفسانی و واردات قلبی. از این رو مرید ناگزیر باید بمحاسبه نفس خویش پردازد و کلیه اعمال خود را پیجوئی کند و بحقایق آنها درنگرد، زیرا بدست آمدن نتایج اعمال امری ضروری است و قصور آنها از خللی که بدان راه یافته نیز چنین است. و مرید این کیفیات را به ذوق^۳ خود درمی‌یابد و برای یافتن اسباب آن بمحاسبه نفس می‌پردازد. و بجز گروه اندکی از مردم دیگران در « محاسبه نفس » با صوفیان شرکت نمی‌جویند، زیرا غفلت از آن بحدی است که گوئی جنبه عمومی دارد. و هدف

۱ - در « پ » می‌باشد. ۲ - مقام در نزد صوفیان عبارت از ملکه است و ملکه قدرت بر هر چیزی است هر گاه اراده کند بی آنکه به فکر نیازمند شود و یا امر بر او دشوار گردد. (از رساله کلمة التصوف ص ۲۹۲ تألیف سهروردی) نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی. ۳ - در تداول عرفان و تصوف عبارت از نوری عرفانی است که حق بتجلی خود آنها در دل‌های دوستان خویش می‌افکند و بدان حق را از باطل بازمی‌شناسند بی آنکه این شناسائی را از کتابی بجوید (از ترمیفات جرجانی) و رجوع به شرح منازل السائرین ملا عبدالرزاق کاشانی ص ۱۹۲ شود.

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

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

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

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

نائل آمدن و شرح اصطلاحاتی که در این باره میان ایشان متداول است .
و پس از آنکه علوم نوشته و تدوین گردید و فقیهان در باره فقه و اصول و
کلام و تفسیر و جزاینها بتألیف پرداختند رجالی^۱ از پیروان این اصول نیز درباره
طریقت خویش تألیفاتی کردند از آن جمله کسانی در موضوع ورع یا پرهیزگاری
و محاسبه نفس در اقتدای به عمل و ترك آن کتبی نوشته اند چنانکه [محاسبی^۲ در
کتاب «رعایه» این شیوه را برگزیده است و برخی هم درباره آداب طریقت و
ذوقها و وجدهای پیروان آن در احوال گوناگون، بتألیف پرداخته اند]^۳ چنانکه
قشیری در کتاب «رساله» و سهروردی در کتاب «عوارف المعارف» و امثال ایشان در
مسائل مزبور به تحقیق پرداخته اند.

و غزالی (رح) در کتاب «احیاء» (احیاء العلوم) هر دو قسمت را گرد آورده و در
آن نخست احکام پرهیزگاری و اقتدا را تدوین کرده و سپس بییان آداب و سنت
آن گروه پرداخته و اصطلاحات ایشان را در عباراتی که بکار میبرند شرح داده است.
و بنا بر این علم تصوف در میان ملت اسلام بمرحله دانش مدونی رسیده است در
صورتیکه در آغاز تنها طریقه عبادتی بشمار میرفت و احکام آن از سینه رجال فرا-
گرفته میشد چنانکه دیگر دانشهایی که در کتب تدوین شده اند مانند: تفسیر و
حدیث و فقه و اصول و جزاینها نیز نخست در سینه های رجال بود.

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

۱ - رجال در طریقه تصوف اغلب بر کسانی اطلاق میشود که در مقامات سلوک بمقام برتری نائل آمده اند.
۲ - ابو عبدالله حارث بن اسد محاسبی مؤلف کتابی درباره ترجمه احوال صوفیان و بیان عقاید ایشان وی
بسال ۲۴۳ (۸۵۸-۸۵۷ م) درگذشته است. رجوع به ابن خلکان ج ۱ ص ۱۳۷ و لغت نامه دهخدا شود،
۳ - در چاپهای مصر و بیروت نیست و نسخه خطی «ینی جامع» با چاپ «ب» مطابقت دارد

باز گردد احوال حس ضعیف میشود و احوال روح قوت می یابد و تسلط و فرمانروائی آن بیشتر میشود و رشد و نمو تازه ای بدست می آورد و ذکر مرید را برای حالت یاری می دهد چه این ذکر برای نمو روح بمنزله غذاست و از اینرو پیوسته نمود میکند و فزون می یابد تا بمرحله شهود میرسد پس از آنکه علم بود، و در این مرحله حجاب حس برافکننده میشود و وجود نفسی که از ذات خود دارد کامل می شود و آن عین ادراک است.

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

و این نوع کشف بیشتر اوقات برای اهل مجاهده دست می دهد و آنوقت از حقایق عالم وجود مسائلی درک می کنند که دیگران از درک آنها عاجزند و همچنین به بسیاری از حوادث پیش از وقوع آنها پی می برند و بیاری همتها و قوای نفوس خویش در موجودات عالم سفلی تصرف می کنند و این موجودات مطیع و مسخر اراده ایشان میشوند.

و بزرگان این گروه باین کشف و این تصرف اهمیت نمیدهند و از حقیقت چیزی که در باره سخن گفتن از آن مأمور نشده اند خبر نمیدهند بلکه حالات کشفی را که بر ایشان پدید می آید نوعی آزمایش می شمارند و هر گاه برای ایشان روی دهد التجا می جویند^۱.

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

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

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

سپس باید دانست که این کشف در نزد ایشان صحیح و کامل نیست مگر هنگامی که ناشی از راستی و استقامت باشد، زیرا گاهی ممکن است برای کسانی که در خلوت و تنهایی و با گرسنگی بسر می‌برند نیز کشف دست دهد هر چند استقامتی نداشته باشند. مانند ساحران و مسیحیان و دیگر مرتاضان. و مراد ما تنها کشف ناشی از استقامت است برای مثال آینه تا بنانک را در نظرمی آوریم که هر گاه محدب یا مقعر باشد و در برابر آن چیزی نشان دهیم آن چیز در آینه کج و بر خلاف صورت حقیقی جلوه گر می‌شود، ولی هر گاه مسطح و هموار باشد اشیاء را صحیح نشان می‌دهد بنا بر این استقامت برای نفس از لحاظ احوال و کیفیاتی که در آن نقش می‌بندد همچون همواری و صافی برای آینه است و هنگامی که متأخران باین نوع کشف توجه کردند در باره حقایق موجودات علوی و سفلی و

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

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

«تفصیل و تحقیق»^۲ در ضمن سخنان عالمان حدیث و فقه بسیار دیده می‌شود که می‌گویند: خدای تعالی مابین آفریده‌های خود می‌باشد.

و در میان گفته‌های متکلمان می‌بینیم که می‌گویند: «خدانه مابین و نه متصل است». و فلاسفه می‌گویند: «او نه داخل جهان و نه بیرون از آن است».

و باز متصوفه متأخر در این باره معتقدند که: خدا با مخلوقات خود متحد است خواه بدین معنی که در آنها حلول کرده است یا بمعنی این که وی عین مخلوقات است و در سراسر جهان جز او چیزی نیست و هیچگونه جدائی وجود ندارد و اینک بتفصیل مذاهب یاد کرده را بیان می‌کنیم و بشرح حقیقت یکایک آنها می‌پردازیم تا معانی آنها روشن شود:

باید دانست که مباینیت در دو مفهوم بکار برده می‌شود:

یکی مباینیت در حیث^۳ و جهت که در مقابل آن اتصال است و این مقابله بر حسب قید مزبور «حیث و جهت» بر مکان دلالت می‌کند که اگر بطور لزوم باشد تشبیه است از قبیل قائل شدن به جهت.

و نظیر معنی مزبور در باره تصریح باین مباینیت از برخی عالمان سلف روایت

۱ - و جدانیات آنهایی است که با حواس باطن درک شوند. (از تعریفات جرجانی .) ۲ - این فصل در جایهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست و آنرا از ص ۶۵ تا ص ۶۸ ج ۳ چاپ پاریس ترجمه کردم. ۳ - (بفتح ح و کسره مشدد) در لغت بمعنی کرانه هر چیز و بمعنی مکان است (غیاث) و در نزد متکلمان عبارت از فراغ متوهمی است که چیز ممتدی مانند جسم یا غیر ممتدی همچون جوهر فرد آنرا فراگیرد؛ و در نزد حکما بر سطح باطنی جسم حاوی که مماس بر سطح ظاهری جسم محوی است اطلاق شود، (از تعریفات جرجانی)

شده است که آنرا جز این معنی دانسته و بگونه دیگری توجیه کرده‌اند و بهمین سبب متکلمان این مباینت را انکار کرده و گفته‌اند: «در باره آفریدگار نه میتوان گفت وی مباین مخلوقات خویش است و نه متصل بآنها، زیرا این معنی مخصوص موجوداتی است که متصف به صفت مکان هستند. و اینک گفته‌اند يك موضوع خالی از اتصاف به معنی وضد آن نمی‌باشد، مشروط باین است که از آغاز، اتصاف یافتن آن صحیح باشد و گر نه هنگامی که این اتصاف ممتنع باشد گفتار مزبور درست نیست، بلکه رواست که از معنی وضد آن خالی باشد، چنانکه در باره جماد می‌گویند: «نه دانا و نه نادان و نه توانا و نه ناتوان و نه نویسنده و نه بیسواد است و صحت اتصاف باین مباینت بر حسب آنچه نسبت به مدلول آن بیان شده است مشروط بحصول در جهت است و آفریدگار (سبحانه) از این انتساب منزهمی‌باشد»

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

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

و این مباینت مذهب کلیه اهل حق است از قبیل جمیع بزرگان سلف و عالمان شرایع و فقه و متکلمان و متقدمان متصوفه مانند اهل رساله^۲ و کسانی که از

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

آنان پیروی کرده اند.

و گروهی از متصوفه معاصر که به مشاعر وجدانی (حواس باطنی) جنبه علمی و نظری داده اند معتقدند که آفریدگار تعالی در هویت و وجود و صفات متحد با مخلوقات خویش است. و چه بسا که گمان کرده اند این گفتار مذهب فلاسفه پیش از ارسطو مانند افلاطون و سقراط بوده است و متکلمان هنگامی که این گفتار را در علم کلام از متصوفه نقل می کنند با توجه مخصوص در رد آن می کوشند چه این اتحاد دو ذات تشکیل میدهد که یکی از آنها منتهی می شود یا مانند جزئی در دیگری مندرج میگردد و بنا بر این در نظر مزبور یک نوع مغایرت آشکار است و متکلمان در این باره نمی گویند که این اتحاد همان خلولی است که مسیحیان در خصوص مسیح (ع) ادعا می کنند و آن شگفت آورتر است، زیرا لازم می آید که قدیم در محدث حلول کند یا با آن متحد گردد و هم این معنی عین گفتار شیعه امامیه در باره امامان است که شرح آن در گفته های متصوفه به دو گونه آمده است:

[نخست آن که ذات قدیم «گوهر جاودانی» خواه در محسوس و خواه در معقول محدثات نهفته است و با هر دو تصور مزبور متحد می باشد و کلیه محدثات مظاهر آن هستند و آن ذات بمنزله تکیه گاه محدثات است بعبارت دیگر قوام وجود محدثات وابسته بآن است بدین معنی که اگر آن ذات نمی بود جهان هستی پدید نمی آمد و نیستی جهان را فرا می گرفت.

دوم نظریه حلول و روش پیروان مکتب وحدت مطلق است و گوئی ایشان از گفتار پیروان نظریه حلول به غیرت^۱ یا تضادی که منافی اتحاد معقول است پی برده اند و از اینرو حلول را میان قدیم یا ازلی و مخلوقات از لحاظ ذات و وجود و صفات نفی کرده و در باره تضاد مظاهری که به حس و عقل ادراک می کنند بمغالطه پرداخته و آنها را از مشاعر بشریت شمرده اند و گویند این مشاعر اوهامی بیش نیست و منظور

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

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

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

چنانکه فرغانی شارح قصیده ابن فارض بدین شیوه گزاشیده و در دیباچه ای که بر این شرح نوشته است در باره صدور وجود از فاعل و ترتیب آن می گوید: سراسر وجود از صفت وحدانیتی که مظهر احدیت است صادر شده است و آن دو باهم از ذات کریمی که تنها و بی گفتگو عین وحدت است صدور یافته اند و این صدور را تجلی می نامند و نخستین مراتب تجلیات در نزد ایشان تجلی ذات بر خود می باشد و آن به افاضه ایجاد و ظهور متضمن کمال است چنانکه در حدیثی که نقل می کنند آمده است:

« گنجی نهان بودم پس شیفته آن شدم که شناخته شوم از اینرو مردم را

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

آفریدم تا مرا بشناسند .»

و این کمال، در ایجاد فرود آمده در وجود و تفصیل حقایق است و آنرا در نزد ایشان عالم معانی و حضرت عمائی^۱ و حقیقت محمدی^۲ می نامند. و حقایق صفات و لوح و قلم و حقایق کلیه انبیا و رسل و مردان کامل ملت محمدی در آن است. و کلیه اینها تفصیل حقیقت محمدی است. و از حقایق مزبور حقایق دیگری در حضرت هبائی صادر می شود و این مرتبه مثال است سپس از آن بترتیب: عرش و کرسی و افلاک و عناصر و عالم ترکیب صادر می گردد. و این در عالم رتق است.

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

همچنین گروه دیگری از ایشان «متصوفه» قائل به وحدت مطلق شده اند و این عقیده ایست که از لحاظ تعقل آن و منشعباتی که دارد از نظریه نخستین شگفت آورتر است. مطابق این عقیده آنها گمان میکنند که اجزا و قسمت‌های مختلف وجود نیروهای است که حقایق موجودات و صورتها و ماده‌های آنها بسبب آن نیروها پدید آمده اند. و عناصر به آنچه در آنها بسبب آن نیروها هست پدید آمده اند و همچنین ماده آنها در نفس خود نیرویی دارند که بدان بوجود آمده اند. سپس در

۱ - حضرت عمائی درجه و مرتبه احدیت و یگانگی یعنی بلندترین مرتبه و مقام ظهور و تجلی ربانی است. (از تعریفات جرجانی) و رجوع به «کشاف اصطلاحات الفنون» شود. ۲ - حقیقت محمدی، عبارت از ذات با تعلق اول است و آن اسم اعظم باشد (از تعریفات جرجانی). ۳ - در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

موجودات مرکب، این نیروها با نیروئی که بسبب آن ترکیب حاصل میشود همراه میباشند مانند نیروی معدنی که در آن نیروهای عناصر باهیولای (ماده) آنها و افزونی نیروی معدنی وجود دارد. و آنگاه نیروی حیوانی متضمن نیروی معدنی بسااضافه نیروئی است که در ذات آن نهفته است و همچنین نیروی انسانی با حیوانی. آنگاه فلك متضمن قوه انسانی و نیروی اضافی خودمیشد و همچنین ذاتهای روحانی نیز بر همین صفت‌اند و نیروئی که جامع همه این نیروهاست و دارای اجزا نمیشد عبارت از نیروی ایزدیست که در جمیع موجودات خواه کلی و خواه جزئی پراکنده است و آنها را گردآورده و نه تنها از جهت پیدا و نهان و صورت و ماده، بلکه از هر سوی، بر آنها احاطه یافته است. پس همه موجودات یکی هستند که آن ذات ایزدیست و آن در حقیقت یگانه و بسیط است و آنچه تجزیه کننده آنهاست اعتباری است مانند انسانیت با حیوانیت.

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

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

گروه مزبور نیز میگویند: وجود کلیه موجودات محسوس مشروط بوجود

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

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

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

۱ - در چاپ (ك) نیست. ۲ - در چاپ «پ» و نسخه «خطی بنی جامع» چنین است: «و اگر البته این ادراك...» ۳ - «موهم» در چاپهای مصر و بیروت بجای «وهم» در چاپ «پ» و نسخه خطی «بنی جامع» غلط است چه در چاپهای مزبور چنین است: «الموهم لالوهم الذی... در صورتی که صحیح: الوهم لالوهم الذی... است.»

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

فصل^۳

باید دانست گروهی از متصوفه متاخر که درباره کشف و ماورای حس سخن گفته اند در این موضوع بسیار فرورفته اند، بحدیکه بسیاری از ایشان چنانکه اشاره کردیم به حلول و وحدت گرویده و کتب بسیاری در این باره نوشته اند مانند هر وی^۴ که در کتاب مقامات خود در این باره سخن گفته و دیگران نیز این طریقه را

۱ و ۲ - فرق چیز است که به انسان نسبت داده شود و جمع چیزی است که از آدمی سلب گردد. بعبارت دیگر آنچه برای بنده «خدا» بدست آوردنی باشد از قبیل: انجام دادن وظایف عبودیت و هر آنچه شایسته احوال بشر است، فرق است و آنچه از جانب حق باشد همچون: ابداء معانی و آغاز لطف و احسانی جمع است و هر بنده از این دو ناگزیر است، چه هر که را فرق یا تفرقه نباشد او را عبودیت نخواهد بود و آنکه را جمع نباشد، معرفت نخواهد داشت بنا بر این گفتن بنده «ایا کنعبد» اثباتی برای فرق از راه اثبات عبودیت است و گفتن وی «ایا کنعستین» خود طلبی برای جمع است پس تفرقه بدایت اراده و جمع نهایت آن است. (از تعریفات جرجانی) ۳- در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی- جامع» مطلب بهم پیوسته است و کلمه (فصل) در آنها وجود ندارد. ۴- عبدالله بن محمد بن اسماعیل انصاری ملقب به هر وی صوفی معروف و فقیه مذهب حنبلی که بسال ۴۸۱ هـ (۱۰۸۹-۱۰۸۸ م) در گذشته است کتاب معروف وی موسوم به منازل السائرین چندین بار شرح شده است.

بر گزیده اند سپس ابن عربی و ابن سبعین و شاگردان آن دوازدهوی پیروی کرده و آنگاه ابن العفیف و ابن فارض و نجم اسرائیلی^۱ این روش را در قصاید خود آورده اند و طبقه پیش از آنان با اسماعیلیان متأخر از فرقه رافضیان در آمیخته بودند که آنان نیز به آئین حلول والوهیت ائمه عقیده داشتند و این مذهبی بود که پیشینیان اسماعیلیان بهیچرو آنرا نمیشناختند.

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

و در سخنان متصوفه موضوع اعتقاد بقطب پدید آمد و آن بمعنی رئیس و بزرگ عارفان است. چنانکه می پندارند تا هنگامیکه قطب زنده است ممکن نیست کسی به پایه او در معرفت نائل آید و پس از آنکه جان بجان آفرین تسلیم می کند دیگری از اهل عرفان جانشین او می شود.

و ابن سینا در فصول تصوف کتاب اشارات بدین معنی اشاره کرده و گوید: آستان حق منزله است از اینکه آبشخوری برای هر آجیو باشد؛ یا یکی پس از دیگری نزد او برود، ولی این سخن بهیچ گونه برهان عقلی یا دلیل شرعی متکی نیست، بلکه از نوع خطابه بشمار میرود و گفتار مزبور عیناً همان عقاید رافضیان است [درباره توارث امامان] و بین چگونه طبایع این گروه عقیده مزبور را از رافضیان ربوده^۲ و بدان گرویده اند. سپس به ترتیب وجود ابدال پس از این قطب قائلند همچنانکه شیعه قائل به نقییان است حتی ایشان هنگامی که لباس فرقه تصوف را برداشتند تا آنرا یکی از اصول طریقه و مذهب^۳ خود قرار دهند آنرا به علی (رض) نسبت دادند و این هم از همان معنی است (پیروی از رافضیان) و گر نه علی (رض) در میان صحابه بمذهب خاص یا طریقه ویژه ای در لباس پوشیدن

۱- اسماعیلی (ن. ل) ۲- از چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع». ۳- در نسخه (ک) «ونحلتهم» بنقل «وتخلیهم» چاپ شده است.

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

و چنین پیداست که پس از ظهور یکی از فرق شیعه، معروف به اسماعیلیه و آشکار شدن سخنان ایشان در باره امامت و مسائل مشهوری که بدان مربوط است، متصوفه عراق از این نظریات اسماعیلیان يك نوع موازنه میان ظاهر و باطن اقتباس کردند و امامت را برای سیاست خلق در انقیاد از شرع قرار دادند و آنگاه قطب را برای تعلیم معرفت خدا تعیین کردند، چه قطب در نظر ایشان بزرگتر عارفان است. از اینرو ویرا از لحاظ تشبیه به امام ظاهری، بامر معرفت خدا اختصاص دادند تا در باطن هم پایه امام باشد و موازنه برقرار شود و او را بدان سبب بکلمه قطب نامیدند که مدار معرفت و ابسته باوست و ابدال را از نظر مبالغه در تشبیه بمنزله نقیبان قرار دادند. و در این باره [۱] برخی از سخنان این گروه متصوفه در امر فاطمی گواه است که چگونه کتب ایشان سراسر مملو از این گونه نظریات است در صورتیکه متصوفه پیشین در این خصوص کلمه ای نفیاً و اثباتاً یاد نکرده اند، بلکه گفته های این گروه مأخوذ از سخنان شیعیان و رافضیان و مذاهب ایشان است که در کتب خود آنها را آورده اند. و خدا انسان را براه راست رهبری می کند.

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

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

از وحدانیت خدا را توحید نگویند،

زیرا هر که توحید گوی اوست انکار کننده‌است.

توحید گوئی کسی که در باره اوصاف او سخن میگوید،

دو بینی است که ذات خدای یگانه این دو بینی را باطل می‌کند،

توحید او همان است که خود نموده و فرموده‌است.

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

ابومهدی (رح) بر سیل عذراز هر وی، می‌گوید: مردم (اهل طریقت) اطلاق لفظ انکار (جحد) را بر کسی که خدا را یگانه شمرده و کلمه الحاد را بر هر که اوصاف خدا را یاد کند، خطا و اشتباه دانسته و این ابیات را پیچیده شمرده و بر گوینده آن تاخته و او را خوار شمرده‌اند. و ما بر وفق عقیده آن فرقه می‌گوئیم که معنی توحید در نزد آنان نفی کردن عین حدوث به ثبوت عین قدم است، و وجود یکسره، حقیقت و واقعیت یگانه‌ای است. و ابوسعید جزار که از بزرگان قوم بشمار میرود گفته است: «حق عبارت است از عین آنچه پدیدار و عین آنچه نهان است» و معتقدند که پدید آمدن تعدد در این حقیقت و وجود دوئی و جدائی، باعتبار حضرت‌های پنجگانه^۱ وهم است و بمنزله تصاویر

۱ - از اینجا يك فضل زیر عنوان (تذییل) در چاپهای مصر و بیروت نیست که از ص ۷۴ تا ص ۷۸

چاپ پاریس ترجمه و با نسخه خطی «ینی جامع» مقابله شد. ۲ - ترجمه «حضرات‌الخمس»

است که در نسخه خطی «ینی جامع» به همین صورت نوشته شده‌است، ولی در نسخه پاریس ج ۳ ص ۷۵

«حضرات‌الحس» چاپ شده است و حضرت‌های پنجگانه یا «حضرات‌الخمس الالهیه» عبارت است از:

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

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

سایه‌ها^۱ و برگشت آواز و انعکاس اشیاء در آینه است و البته هر چه را بجز ازلیت و قدم پیجوئی کنند عدم خواهد بود. و این معنی گفتاری است که گویند: «خدا بوده است و هیچ چیز باوی وجود نداشته است.» او هم اکنون نیز بر همان شیوه ایست که پیش از این بوده است.

و هم این معنی موافق گفتار لیبید (شاعر) در این مصراع است که پیامبر خدا (ص) نیز آنرا تصدیق کرده است:

« آگاه باش، هر چیز بجز خدا باطل است.»

فرقه مزبور گویند: بنابراین هر که توحید گوی خدا باشد^۲ و او را توصیف کند^۳ در حقیقت در برابر موجد^۴ قدیمی که معبود اوست، بموجد^۴ جدیدی (محدث) که خود او و توحید جدیدی (محدث) که فعل اوست قائل شده است. و مایاد آور شدیم که معنی توحید نفی کردن عین حدوث است و حال آنکه عین حدوث هم اکنون ثابت و بلکه متعدد است و بنا بر این اینگونه توحید گوئی بمنزله انکار و دعوی کاذبی است مانند کسی که بدیگری که هر دو در یک خانه اند بگوید: در خانه جز تو کسی نیست. پیداست که زبان حال دیگری این است که بگوید: این گفتار درست نیست مگر اینکه تو معدوم شوی. و برخی از محققان گفته اند: در اصول این گفتار

ج - حضرت غیب مضاف که بدو گونه تقسیم شود: یکی آنکه بغیب مطلق نزدیکتر است و عالم آن جهان ارواح جبروتی و ملکوتی یعنی عالم عقول و نفوس مجرد است.
د - و دیگر آنکه به شهادت مطلق نزدیکتر است و عالم آن جهان مثال است و آن را عالم ملکوت نامند.

ه - حضرت جامع حضراتی چهارگانه مذکور و عالم آن جهان انسان جامع بجمیع عوالم و آنچه در آن است باشد پس عالم ملک مظهر عالم ملکوت است و این عالم مثال مطلق است و عالم مثال مطلق مظهر عالم جبروت یعنی عالم مجردات است و عالم مزبور خود مظهر عالم اعیان ثابت است و اعیان ثابت مظهر اسماء الهی و حضرت واحدیت است و حضرت و احدیت مظهر حضرت احدیت باشد (از تعریفات جرجانی) و رجوع به «رساله شرح مراتب توحید و مصطلحات عرفا» منسوب به محی الدین نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی شود. ۱ - «الضلال» در چاپ پاریس غلط و صحیح «الظلال» است. ۲ - در نسخه «ینی جامع» نیست. ۳ و ۴ - در نسخه «ینی جامع» چنین است: کسی که توحید گوی خدا باشد به موحد محدثی که نفس او باشد و توحید محدثی که فعل او باشد و موحد قدیمی که معبود او باشد قائل است.

«خدا زمان را آفریده است.» تناقضی وجود دارد، زیرا آفرینش زمان مقدم بر زمان است چه آن فعلی است که ناگزیر باید در زمانی روی دهد، ولی آنچه آنرا باین-گونه گفته‌ها و امیدارد این است که دایره تعبیر از حقایق تنگ و محدود است و با الفاظ نمیتوان کاملاً حق آنها را ادا کرد. پس هر گاه مسلم شود که موجد همان موجد است و ماسوای او یکسره عدم است آنوقت معنی حقیقی توحید صحت می-پذیرد. و این معنی گفتار کسانی است که می گویند: خدا را جز خدا کسی نمی-شناسد و آنوقت بر کسانی که به بقای نشانه‌ها و آثار، توحید گوی خدا می شوند گناهی نیست، بلکه این گونه توحید از باب این است که می گویند حسنات نیکان بمنزله سیئات مقربان است چه لازمه آن تقیید و عبودیت و شفیعیت است.

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

و ریشه دارترین گروه «صوفیان» در این پندار کسانی هستند که بوحدت^۱ مطلق قائلند و مدار معرفت بهر اعتباری بر منتهی شدن به واحد است.

و منظور گوینده شعر «هروی» این است که انسان را بمقامی برتر برانگیزد و او را بدان متوجه سازد، مقامی که در آن شفیعیت از میان بر می خیزد و توحید مطلق بطور عینی و حقیقی نه از راه سخن و عبارت حاصل می گردد.

پس هر که تسلیم شود شادی «حاصل از یقین» باو دست می دهد و هر آنکه شیفته حقیقت آن گردد ذهن او به درک گفتار «پیامبر» آشنا خواهد شد که میفرماید:
«من گوش و دیده او بودم.»

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

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

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

«پایان سخن شیخ ابو مهدی بن زیات .»



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

فصل

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

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

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

و عرش و کرسی و فرشتگان و وحی و نبوت و روح و حقایق هر موجود غائب یا حاضر، و ترتیب جهان‌های هستی در صدور آنها از موجد و تکوین‌کننده آنها. چنانکه گذشت.

۳ - سخن در باره تصرفات در عوالم و جهان‌های هستی با انواع کرامات.

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

اما بحث در باره مجاهدت و مقامات و آنچه از ذوقها و وجدها در نتایج مجاهدات بدست می‌آید و محاسبه نفس بر تقصیر اسباب آن مجاهدات، از امور است که هیچکس نمیتواند آنها را رد کند و ذوقهای ایشان در این باره صحیح است و تحقق آنها عین سعادت بشمار میرود.

و اما گفتگو در باره کرامات آن گروه و خبر دادن ایشان از مغیبات و تصرف آنان در کائنات نیز امری صحیح و انکار ناپذیر است. و اگر برخی از عالمان بانکار آن گرایده‌اند شیوه ایشان موافق حقیقت نیست. و اینکه استاد ابواسحق اسفرائینی

۱ - شطحیات (بفتح ش و حای مهمله مکسور) باصطلاح صوفیه چیزهای مخالف ظاهر شرع گفتن و کلمات خلاف شریعت بر زبان آوردن (از منتخب) و در «کشف» نوشته کلمانی که بوقت مستی و ذوق بی اختیار از بعضی واصلین صادر میشود چنانکه گفتن منصور انا الحق و گفتن جنیده، لیس فی جبتی سوی الله و گفتن بایزید، سبحانی ما اعظم شأنی. مشایخ این کلمات خلاف شرع را نه رد کرده‌اند و نه قبول. منقول از معدن المعانی (غیاث اللغات) و جرجانی در ذیل «شطح» گوید. شطح عبارت از کلمه ایست که از آن بوی سبکسری و دعوی برخیزد، از خداوندان معرفت بناچاری و پریشانی صادر شود. و از لغزشهای محققان است چه دعوی حقی است که عارف آنها ابراز می‌کند اما بی اذن الهی. «از- تمزیقات» و عبدالرحمن بدوی بنقل از السراج، «اللمع» ص ۳۴۶ نشریه الن نیکلسون لندن ۱۹۱۳ شطح را بدینسان تعریف کرده است. شطح سخنی است که زبان آنرا از وجدی ترجمه میکنند که از معدن خود مالا مال و لبریز شده و مقرون به دعویست و عبارت شکفتی است در وصف وجدی که از نیروی فراوان لبریز شده و از شدت جوشش و چیرگی بهیجان آمده است. رجوع به (شطحات الصوفیه) ج ۱ چاپ قاهره ۱۹۴۹ شود.

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

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

و اما درباره کشف و اعطای حقایق مربوط به عالم علوی و ترتیب صدور کائنات، باید گفت بیشتر سخنان ایشان در این خصوص از نوع متشابه است از اینرو که سخنان مزبور در نزد ایشان وجدانی^۱ است و فاقد وجدان در این باره دور از ذوقهای ایشان است و قادر بفهم آن نیست و لغات مراد ایشان را نسبت بمقاصد مزبور ایفا نمیکند چه لغات تنها برای معانی متعارفی وضع شده‌اند و اکثر آنها از محسوسات هستند. پس سزااست که در این باره متعرض سخنان ایشان نشویم و آنها را در زمره متشابهاتی بشمریم که فرو گذاشته‌ایم. و هر کس را که خدا بفهم مطلبی از این کلمات بر وجه موافق ظاهر شریعت کامیاب کند زهی سعادت.

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

۱ - یعنی مربوط بحواس باطنی. ۲ - وارد در تداول تصوف عبارت است از هر چه از معانی غیبی بی‌تمدد بنده بر دل وارد شود. (از تعریفات جرجانی)

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

و کسانی که فضیلتشان معلوم و مشهور نیست البته بر اینگونه گفتارهایی که از آنان صادر می‌شود مؤاخذه خواهند شد، زیرا برای ما فضایی از آنها بثبوت نرسیده است که ما را بتأویل سخنان آنان وادار کند.

همچنین کسی که بدینگونه شطحیات سخن گوید و در عالم حواس ظاهر باشد و حال و وجد بروی مسلط نباشد نیز مورد مؤاخذه واقع می‌شود و بهمین سبب فقیهان و بزرگان متصوفه بقتل حلاج فتوی دادند، زیرا او در حال حضور هنگامیکه بر خویش تسلط داشت سخن میگفت. و خدا دانای تراست.

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

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

فصل ۱۲

در دانش تعبیر خواب

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

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

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

و پیامبر (ص) گفت: رؤیای شایسته یکی از چهل و شش قسمت نبوت است. و فرمود: از بشارت دهنده ها چیزی بجز رؤیای شایسته باقی نمانده است که مرد صالح آن را می بیند یا برای وی می بینند. و نخستین نوع وحی که برای پیامبر (ص) روی داد رؤیا بود.

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

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

و روشن و مطابق با واقع بود.

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

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

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

۱ - رجوع به ص ۱۹۲ جلد اول شود. ۲ - بظاهر ناظر به آیه: قل الروح من امر ربی است. (س ۱۷ الاسری) آ، ۸۷ ولی دسلان از «عالم امر» به این دنیا تعبیر کرده است.

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

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

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

صوری مأخوذ باشند که خیال آنها راهنگام بیداری به حافظه سپرده است آنگاه خواب-های پریشان به شمار خواهند رفت.

[و] باید دانست که رؤیای راست دارای علاماتی است که راستی آن را اعلام میدارند و بدرستی آن گواهی میدهند چنانکه خواب بیننده مزدهای را که از سوی خدا هنگام خواب به وی القا میشود در می‌یابد. از جملهٔ علامات مزبور بشتاب بیدار شدن خواب بیننده هنگام دیدن رؤیاست گوئی وی در بازگشت به عالم احساس از راه بیدار شدن شتاب می‌کند. و اگر چه غرق در خواب باشد ادراکی که بروی القا شده است بقدری سنگین و قوی است که از آن حالت به حال احساسی می‌گریزد که نفس در آن فرورفته و در بدن و عوارض آن می‌باشد. علامت دیگر، پایدار ماندن و دوام آن ادراک است از اینرو که رؤیای مزبور با تمام جزئیات آن در حافظهٔ وی نقش می‌بندد و هیچ‌گونه سهو و فراموشی بدان راه نمی‌یابد و برای بیاد آوردن آن هیچ نیازی باندیشه و رجوع به حافظهٔ خود ندارد بلکه همینکه بیدار می‌شود رؤیا در ذهن وی همچنان که مشاهده کرده است باقی می‌ماند و هیچ چیز از آن غایب نمی‌شود، زیرا ادراک نفسانی جنبهٔ زمانی ندارد و با ترتیب بذهن نمی‌پیوندد بلکه یکباره آنرا در یک زمان درک می‌کند ولی خوابهای پریشان زمانی است زیرا چنانکه گفتیم این‌گونه خوابها در قوای دماغی جای می‌گیرند و قوهٔ خیال آنها را از حافظه باز می‌گیرد و بحس مشترك می‌رساند و چون کلیهٔ افعال بدنی زمانی است از اینرو هنگام ادراک بترتیب و از روی تقدم و تأخر بذهن وارد می‌شوند و بدین سبب دستخوش نسیانی می‌گردند که به قوای دماغی راه می‌یابد.

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

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

يك چشم برهم زدن می باشد.

و گاهی رؤیا پس از بیدار شدن تا روزگار درازی در یاد می ماند و بهیچ رو از اندیشه دور نمی شود و این هنگامی است که ادراك نخستین نیرومند باشد و هر گاه رؤیائی پس از بیدار شدن از خواب در نتیجه بکار بردن اندیشه و متوجه شدن بسوی آن بیاد آید و در عین حال بسیاری از تفصیل آن هر چه هم ذهن را برای پیاد آوردن آنها بکار اندازد فراموش شود، چنین رؤیائی را خواب راست نمی توان نامید، بلکه اینگونه رؤیاها از نوع خواب های پریشان است.

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

و بنا براین به همین اندازه خواص آن نیز با خواص نبوت نسبت دارد.

پس این نکات را نباید از نظر دور داشت و دلیل آن همینهاست که یاد کردیم.

و خدا آفریننده هر چیزی است که بخواهد^۲

و اما در باره معنی تعبیر خواب باید دانست که روح عقلی هر گاه مفهومی را ادراك کند و آنرا بخیال بسپارد و خیال هم آنرا تصویر کند البته آنرا در صورتهائی تصویر می نماید که تا حدی مناسب آن معنی باشد چنانکه روح عقلی معنی شاهنشاه را درمی یابد و خیال آنرا بصورت دریا تصویر می کند یا اگر معنی دشمنی را درك کند خیال آنرا در صورت مار تجسم می دهد. و بنا براین هنگامی که شخص از خواب بیدار می شود و از عالم رؤیای خویش چیزی بجز دیدن دریا یا مار بیاد ندارد، در این

۱ - لا تحرك به لسانك. لتعجل به. ان علينا جمعه و قرآنه. فاذا قرأناه فاتبع قرآنه. ثم ان علينا بيانه.
س : ۷۵ (القيمة) آ، ۱۶ تا ۲۰ ۲- تا اینجا از چاپ پاریس ترجمه و بانسخه «ینی جامع»
مقابله شد.

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

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

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

و نیز باید دانست که هر گاه روح ادراک خود را بخیال بسپارد خیال آنرا در قالب‌هایی می‌ریزد که برای حس مأنوس و عادی باشد و آنچه را حس هرگز ادراک نکرده باشد [در قالبی] ^۱ البته آنرا بهیچ روهم تصویر نخواهد کرد. و بنابراین ممکن نیست کور مادر زادی سلطان را به دریا و دشمن را به مار و زن را بطرف تجسم دهد، زیرا او هیچ‌یک از این مفاهیم را درک نکرده است.

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

۱- از چاپ «ب» و نسخه خطی «ینی جامع».

و قانون آن تباه می‌شود.

و علم تعبیر احاطه یافتن بقوانین و قواعدی کلی است که خوابگزار هر آنچه بر او حکایت می‌شود تعبیر و تأویل آنها را بر آن قوانین مبتنی می‌سازد چنانکه خوابگزاران در عین اینکه می‌گویند دریا بر پادشاه دلالت می‌کند ممکن است در جای دیگر بگویند دریا بر خشم دلالت می‌کند و در جای دیگر بر اندوه و امر مصیبت بار. و همچنانکه می‌گویند مار نشانه دشمن است در جایی هم ممکن است بگویند نشانه زندگانی است و در جای دیگر بگویند پوشنده راز است و امثال اینها. بنا بر این خوابگزار این قوانین کلی را در نظر می‌گیرد و در هر مقام بر حسب اقتضای قرائنی که نشان می‌دهند قوانین مزبور برای رؤیا مناسب تر و سزاوارتر است خواب را تعبیر می‌کند.

و برخی از این قرائن را از حالت بیداری و برخی را از حالت خواب استنباط می‌کند و بعضی هم از سرشت خود خواب گزار بسبب خاصیتی که در وجود وی آفریده شده است برانگیخته می‌شود. و هر کس آماده است برای آنچه بر آن آفریده شده است.

و این دانش در میان پیشینیان و سلف همواره از یکی بدیگری انتقال می‌یافته است. و محمد بن سیرین^۱ در میان ایشان از مشهورترین عالمان این دانش بشمار می‌رفته و قوانینی از این علم را از وی گرفته و تدوین کرده‌اند و مردم تا این عصر آن قوانین را نسل به نسل نقل کرده‌اند و پس از وی کرمانی در این باره بتألیف پرداخته سپس متأخران^۲ تألیفات بسیاری کرده‌اند و آنچه در این

۱ - ابن سیرین نامش محمد و مکنی به ابوبکر هم بوده است. با حسن بصری همزمان و از تابعان بشمار میرفته است. سیرین پدر وی مسگر و از مردم جرجرایا بوده که اسیر شده و مادرش صفیه کنیز ابوبکر بوده است. ابن سیرین در خوابگزاری مشهور و حکایات بسیاری از او نقل شده است و کتابهایی به وی نسبت می‌دهند مانند: منتخب الکلام فی تفسیر الاحلام و کتاب الجوامع. قبراو در بصره است. و به سال (۱۱۰) هجری درگذشته است. رجوع به (لغت نامه دهخدا) شود. ۲ - از متکلمان (ن. ل).

روزگار از این دانش در میان مردم مغرب متداول است کتب ابن ابوطالب قیروانی از علمای قیروان است «مانند الممتع و جز آن^۱». و نیز کتاب «الاشاره» تألیف سالمی [از سودمندترین و مختصرترین کتب در این موضوع است «همچنین کتاب «المراقبة- العلیاء» تألیف ابن راشد که از مشایخ ما در تونس است»]^۲.

و آن دانشی است که بنور نبوت تابناک است بعلمت مناسبتی که میان آن دو- می باشد [و از این رو که از ادراکات «مشاعر» وحی است]^۳ چنانکه در صحیح آمده است و خدا دانای نهایست^۴.

فصل ۱۳

علوم عقلی و انواع آن^۵

و اما علوم عقلی مسائلی است که برای انسان طبیعی است از اینرو که وی دارای اندیشه است و بنا بر این دانشهای مزبور اختصاص بملت معینی ندارد، بلکه افراد همه ملتها در آن می اندیشند و در درك مسائل و مباحث آن با هم برابراند و این دانشها در نوع بشر از آغاز اجتماع و عمران طبیعی وجود داشته است و آنها را بنام دانشهای فلسفه و حکمت می خوانند و مشتمل بر چهار دانش است.

نخست دانش منطق و آن علمی است که ذهن را از لغزش در فرا گرفتن مطالب مجهول از امور حاصل معلوم، محافظت میکند و فایده آن باز شناختن خطا از صواب در اموری است که تفکر کننده در [تصورات و تصدیقات ذاتی و عرضی]^۶ می جوید تا بر تحقیق حقیقت در کائنات [نفی و ثبوت]^۷ بمنتهای اندیشه خویش آگاه

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

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

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

و دوم دانش ارتماطیقی است^۳ و آن شناختن کمّ منقصلی است که عدد باشد و بدست آوردن خواص و عوارضی که بدان می‌پیوندند. سوم دانش موسیقی است و آن شناختن نسبتهای آوازاها و نغمه‌ها بیکدیگر و سنجش آنها به عدد است و نتیجه آن معرفت آهنگهای غناست.

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

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

استقامت و اقبال و ادبار. و اینهاست اصول علوم فلسفی که هفت دانش است: نخست منطق که مقدم بر همه است و پس از آن تعالیم آنگاه بترتیب، ارتماطیقی، هندسه، هیئت، موسیقی. طبیعیات و الهیات. و هر یک دارای فروعی است که از آنها منشعب می‌شوند چنانکه طب از فروع طبیعیات و حساب و فرائض و معاملات از فروع علم عدد و از یاج از فروع هیئت است.

و از یاج یا زیج شناسی قوانینی است برای محاسبه حرکات ستارگان و تعدیل آنها بمنظور آگاهی بر مواضع هر یک هنگامی که آهنگ دانستن آن شود. دیگر از شعب هیئت تحقیق در وضع ستارگان بمنظور دریافتن علم احکام نجوم است و ما در باره هر یک از دانشهای مزبور یکایک گفتگو خواهیم کرد. و باید دانست از ملتهای پیش از اسلام که اخبار آنان را ما دریافته‌ایم بیش از همه دو قوم بزرگ به علوم عقلی (فلسفه) توجه داشته‌اند و آنها ایرانیان و رومیان بوده‌اند که بازار علوم در نزد آنان بر طبق اخباری که به ما رسیده رونق و رواج داشته است، زیرا عمران ایشان بحد و فور بوده و دولت و سلطنت پیش از اسلام و هنگام ظهور اسلام بآنان اختصاص داشته است. ازینرو در شهرها و نواحی متعلق بایشان دریای بیکرانی از این علوم یافت می‌شده است.

و کلدانیان و پیش از آنان سریانیان و معاصران ایشان قبطیان بجادوگری و منجمی و دیگر متعلقات آنها از قبیل [تأثیرات]^۱ و طلسمات، توجه بسیاری مبذول می‌داشتند و ملتهای دیگر مانند ایرانیان و یونانیان این فنون را از آنان فرا گرفتند و از میان همه قبطیان به علوم مزبور اختصاص یافتند و بوسیله ایشان آن علوم همچون دریای بیکرانی توسعه یافت.

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

۱ - چاپ «پ» و نسخه خطی ینی جامع. ۲ - اشاره بآیه: «ولکن الشیاطین کفروا یعلمون الناس السحروما انزل علی الملکین ببابل هاروت و ماروت س، ۲ «بقره» آ، ۹۶

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

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

چه اسکندر بر کتب و علوم بشمار و بحد و حصری از ایشان دست یافت. و چون کشور ایران بدست اعراب فتح شد و کتب بسیاری در آن سرزمین یافتند سعد بن ابی وقاص به عمر بن خطاب نامه‌ای نوشت تا درباره امر کتب و به‌غنیمت بردن آنها برای مسلمانان کسب اجازه کند لیکن «عمر» به‌وی نوشت که آنها را در آب فرو افکنید چه اگر آنها راهنمایی و راستی باشد، خداوند ما را به‌رهبری کننده‌تر از آنها هدایت کرده است.

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

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

و حکمای مشائی که صاحبان رواق از ایشان بودند^۱ به روش نیکی در تعلیم اختصاص یافته بودند چنانکه در رواقی قرائت میکردند که آنان را از آفتاب و سرما حفظ میکرد بنا بر آنچه گمان میکردند. و سند تعلیمشان در این روش چنانکه می‌پنداشتند از لقمان حکیم بشاگردش سقراط^۲ خم نشین^۳ و از وی بشاگردش افلاطون و از او بشاگردش ارسطو و از وی بشاگردش اسکندر افروسی^۴ و ثامسطیوس^۵ و جز ایشان رسیده است.

و ارسطو معلم اسکندر پادشاه ایشان بود که بر کشور ایران غلبه یافت و مملکت ایشان را بتصرف خویش آورد.

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

و چون دولت یونان منقرض شد و فرمانروائی به قیصره روم منتقل گردید و آنان بدین مسیحی گرویدند، این علوم را بر حسب اقتضای مذهبها و شرایع فرو گذاشتند و در کتابها و دفاتر محفوظ بود و آن کتب بطور جاوید در کتابخانه‌های ایشان بیادگار ماند و شام را بتصرف آوردند و کتب آن علوم همچنان در میان ایشان باقی بود. آنگاه خداوند اسلام را پدید آورد و پیروان آنرا چنان غلبه‌ای دست داد که بمانند بود و مملکتی که رومیان از ملتهای دیگر ربوده بودند مسلمانان از ایشان ربودند و در آغاز کار به سادگی بسر میبردند و از هنرها و صنایع غفلت داشتند تا رفته رفته سلطنت و دولت ایشان استقرار یافت و در تمدن بمرحله‌ای

۱ - مؤلف در اینجا رواقیان را با مشائیان «پیروان ارسطو» یکی دانسته است. ۲ - بقراط «ن. ل.» ۳ - حکمای مشرق بجای دیوجانس «دیوژن» حکیم کلیبی خم‌نشین، بقراط یا سقراط یا افلاطون را خم‌نشین می‌پنداشتند. چنانچه حافظ فرماید،

جز فلاطون خم‌نشین شراب سر حکمت بما که گوید باز

و سنایی در «حدیقه» صفحه ۲۹۳ بتصحیح آقای مدرس رضوی استاد دانشگاه چنین فرماید:

سخن بیهوده ز افراط است هر که دارد خمی نه سقراط است

۴ - Alexandre Aphrodisée - و ابن خلدون متوجه نبوده است که این شخص پنج قرن بعد از ارسطو می‌زیسته است. ۵ - Themistius

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

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

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

۱ - اشاره بآیه، و كذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه. س: (۶) الانعام، آ: ۱۱۲. ۲ - چاپ «ب» و نسخه خطی «بنی جامع» و زاید بنظر می‌رسد. ۳ - والله يؤيد بنصره من يشاء، س: (۳) آل عمران، آ: ۱۱

بما رسیده که در این روزگار بازار علوم فلسفی در سر زمین رم^۱ از ممالک فرنگ و دیگر نواحی ساحل شمالی^۲ رونقی بسزا دارد.

و بقایای آن علوم در آنجا از نو رواج یافته و دم به دم رو به ترقی و تجدید می‌رود، محافل آموزش آن علوم متعدد و کتب آنها جامع و دانندگان آنها فراوانند، و طالبان بسیاری در جستجوی فرا گرفتن آنها هستند و خدا به آنچه در آن سرزمین می‌گذرد داناتر است. و او می‌آفریند آنچه می‌خواهد و بر می‌گزیند.^۳

فصل ۱۴

در علوم عددی

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

۱ - Rome - ۲ - Méditerranée ۳ - اشاره به ربك یخلق مايشاء و یختار. ص (۲۸)
قصص آ، ۶۸ - ۴ - Arithmétique ۵ - توضیحات آقای دکتر هشترویی استاد عالیقدر
دانشگاه و رئیس دانشکده علوم،

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

۲ ، ۹ ، ۱۶ ، ۲۳ ، ۳۰

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

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

→ آخرند برابر است و همچنین این مجموع با دو برابر جمله وسطی یعنی ۱۶ مساوی است. روشن است که رشته اعداد زوج با رشته اعداد فرد تصاعد عددی تشکیل می دهند چه در این دو مثال اختلاف دو عدد زوج متوالی یا دو عدد فرد متوالی همواره برابر دو واحد می باشد پس خواص مذکور برای رشته های تصاعدهای عددی در آنها صادق است.

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

۵ ، ۱۵ ، ۴۵ ، ۱۳۵ ، ۴۰۵ ، ۰۰۰

که در آن نسبت هر جمله بجملة ماقبل برابر سه واحد است در چنین رشتهای که مثلاً به جمله پنجم یعنی عدد ۴۰۵ محدود شده است حاصل ضرب هر دو جمله متساوی البعد از طرفین با حاصل ضرب طرفین برابر است یعنی حاصل ضرب ۱۵×۱۳۵ با حاصل ضرب ۵×۴۰۵ متساوی است و این مقدار با مجذور (مربع) جمله وسطی یعنی ۴۵^2 برابر است.

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

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

•
••
•••
••••

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

•
••
•••
••••

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

۱، ۳، ۶، ۱۰، ۱۵، ۲۱، ۰۰۰۰

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

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

→ اختلاف عدد ششم (۲۱) با عدد پنجم (۱۵) برابر شش می باشد.

$$\left. \begin{array}{l} 8 \times 3 + 1 = 25 = 5^2 \\ 8 \times 6 + 1 = 49 = 7^2 \\ 8 \times 10 + 1 = 81 = 9^2 \end{array} \right\} \leftarrow \begin{array}{l} \text{ثانیاً هشت برابر هر عدد مثلث به اضافه واحد مجذور تام است.} \\ \text{ثالثاً مجموع دو عدد مثلث متوالی همواره يك عدد مربع است.} \end{array}$$

$$10 + 15 = 25$$

مجذور هر عدد که قوه دوم همان عدد است هنوز هم بنام مربع موسوم است، زیرا با ترتیبی که قدها این عدد را نمایش می دادند شکل مربع بدست می آید مانند مربع پنج بدین شکل:

$$\begin{array}{cccccc} \cdot & \cdot & \cdot & \cdot & \cdot & \cdot \\ \cdot & \cdot & \cdot & \cdot & \cdot & \cdot \\ \cdot & \cdot & \cdot & \cdot & \cdot & \cdot \\ \cdot & \cdot & \cdot & \cdot & \cdot & \cdot \\ \cdot & \cdot & \cdot & \cdot & \cdot & \cdot \end{array}$$

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

$$1 + 3 + 5 + 7 + 9 + 11 = 36 = 6^2$$

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

در فرضاً نیز میتوان نقاط را بر حسب اشکال هندسی پهلوی هم قرار داد و اعداد هرم و مکعب و . . . تصور کرد که از بین آنها عدد مکعب هنوز هم مصطلح است و بجای قوه سوم هر عدد اصطلاحاً مکعب آن عدد بکار میرود. این اعداد نیز هر کدام خواصی دارند مثلاً از آن جمله:

مجموع مکعبات اعداد صحیح متوالی با مربع مجموع آنها برابر است مانند:

$$1^3 + 2^3 + 3^3 + 4^3 + 5^3 + 6^3 + 7^3 = (1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7)^2 = \left(\frac{6 \times 7}{2}\right)^2 = 21^2 = 441$$

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

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

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

و این فن نخستین اقسام تعالیم و آشکارترین آن است و در زمرهٔ براهین حساب داخل می‌شود. و حکمای پیشین و اخیراً در این باره تألیفات بسیاری است. و بیشتر آنان این فن را در ضمن تعالیم مندرج می‌کنند و جداگانه در آن بتألیف نمی‌پردازند و این روش را ابن‌سینا در کتاب شفا و نجات و دیگر متقدمان بکار برده‌اند.

و اما متأخران این فن را فرو گذاشته‌اند، زیرا متداول نیست و سود آن در براهین است نه در حساب. و فرو گذاشتن آن بسبب آن است که زبدهٔ آنرا در براهین حسابی آورده‌اند چنانکه ابن‌البنا این عمل را در کتاب رفع‌الحجاب و دیگران انجام داده‌اند. و خدا سبحانه و تعالی دانایان است و ازفروع و شعب علم عدد صناعت حساب است و آن صناعتی است در حساب اعداد از راه بهم پیوستن «ضم» و تفریق. و بهم پیوستن در اعداد یا از راه افراد است که جمع باشد و یا بوسیلهٔ تضعیف که عددی به یکان (آحاد) عدد دیگر دو برابر میشود و این همان ضرب است و تفریق در اعداد یا بافراد است مانند جداساختن عددی و شناختن باقی ماندهٔ آن

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

و همانا در این جذور نیز ضم و تفریق داخل می شود و این صناعت حسابی از فنون جدید است که در حساب معاملات بدان نیاز پیدا میشود و گروه بسیاری در آن بتألیف پرداخته و در شهرهای بزرگ آنرا برای آموختن به کودکان متداول کرده اند و بهترین نوع تعلیم این است که نخست بآموختن، حساب شروع کنند زیرا مسائل مزبور معارفی روشن و واضح و براهین آن منظم است و غالباً بسبب فرا گرفتن آنها اندیشه روشنی در نو آموز پدید می آید که او را بصواب و راستی عادت میدهد. و برخی گفته اند کسی که در آغاز کار دانش، آموختن حساب بیاموزد راستی بر او چیره میشود، زیرا در حساب صحت مبانی و موشکافی و تعمق وجود دارد و این امر بمنزله خوئی در او نقش می بندد و بر راستی عادت می کند.

و همچون شیوه و مذهبی از وی جدا نمیشود، و از بهترین تألیفات مبسوط در این باره هم اکنون در مغرب، کتاب: حصار الصغیر است که ابن البنا می کشی آنرا تلخیص کرده و قوانین اعمال آنرا که سودمند است ضبط نموده است و سپس

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

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

[و مؤلف (رحمة الله) در این کتاب از شیوه کتاب «فقه الحساب» تألیف ابن - منعم^۱ و کتاب «الکامل» تألیف احدب پیروی کرده و براهین آن دو مؤلف را تلخیص نموده است و آنها را از اصطلاح حروفی که در آن علم متداول بوده تغییر داده و به استدلال آشکاری پرداخته است که عبارت از سر حروف و زبده آنهاست و کلیه آنها مغلق و دشوار است]^۲.

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

واز فروع علم حساب جبر و مقابله است

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

۱ - قفطی باختصار درباره محمد بن عیسی بن المنعم گفتگو کرده، ولی یاد آور نشده است که وی در چه عصری میزیسته است. از دسلان. ۲ - در چاپهای مصر و بیروت نیست، ولی نسخه خطی «ینی- جامع» با چاپ پاریس مطابقت دارد. ۳ - اشاره به «یهدی الله لنوره من یشاء» س، ۲۴ (النور) آ، ۳۶ و در چاپهای مصر و بیروت این جمله نیز افزوده شده است. و او نیرومند متین است. اشاره به: ذوالقوة المتین. س، ۵۱ (الذاریات) آ، ۵۱