

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

### فصل

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

و شگفت آورتر از همه زایچه عالم سبتی است که ذکر آن گذشت<sup>۱</sup>.

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

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

۳ - در متن نسخه خطی «ینی جامع» ملحمن الملاح است و ظاهراً تحریفی در این ترکیب روی داده

و اصل ملحمن الملاحم بوده است. ۴ - و خدا توفیق دهنده است؛ (ن.ل)

و در صفحات پیش بدان اشاره کردیم.  
و ما روایتی در دست نداریم که در صحت این قصیده بدان متکی شویم.  
منتها سعی کردیم صحیح‌ترین نسخه را بظاهر امر بدست آوریم<sup>۱</sup> و قصیده این است:

### توضیح مترجم

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

۱ - در صفحه ۲۲۵ مؤلف یکی از اشعار این قصیده را نقل کرده و آنرا بمالك بن وهیب نسبت داده است و حاجی خلیفه هم در کشف‌الظنون شعر را بمالك بن وهب منتسب کرده، ولی در این فصل قصیده را به سبتی نسبت میدهد و مطلع قصیده هم حاکی است که گوینده آن سبتی میباشد چه قصیده بدینسان آغاز میشود: يقول سبتی و یحمد ربه  
مصل علی هاد الی الناس ارسل  
۲ - متمیزه. (ن.ل). ۳ - مطاریح (ن.ل). ۴ - خلة (ن.ل). ۵ - تختم. ختم -  
حم - (ن.ل). ۶ - واهلیت (ن.ل).

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

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

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

تروحن روح القدس ابرز سرها  
لادریس فاسترقابها مر تقا العلا

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

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

جمله‌های پیچیده‌ای که سببی در این قصیده بکار برده بود تا بوسیله آنها معنی قصیده را مبهم سازد، بطرزی ناصحیح نوشته شده بود بطوری که تصحیح آنها غیر ممکن مینمود و با وجود نسخه بدل‌های بیشماری که در دست داشتیم، بنظم آمد که باید از دست زدن بدین ترجمه صرف نظر کنم، زیرا کوشیدم شخصاً بر طبق توضیحاتی که ابن خلدون داده بود عمل کنم و طرز کار آنرا بفهمم، اما پیش از مشغول شدن باین کار متوجه شدم که باید نسخه‌ای از زایچه زیر نظر داشته باشم و موضوع شگفت این است که هیچیک از نسخ خطی و چاپ‌های موجود آنرا نداشت يك نسخه خطی کتابخانه الجزیره چند دایره جدول مانند داشت، ولی هیچیک با توضیحاتی که ابن خلدون داده بود مطابقت نمیکرد. چندی بعد ترجمه تر کی مقدمه توسط جودت- افندی بدستم افتاد و در آن صفحه‌ای بزرگ یافتیم که بر هر دو روی آن دو جدول یکی مدور و دیگری مربع چاپ شده و ذیل جدول مربع نوشته شده بود (زایر جف- العالم) جدول نخستین که از دوایر متحدالمرکز تشکیل شده بود بوسیله اشعاری قسمت گردیده و چهار دایره کوچکتر در درون آن بود و در داخل دایره درونی

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

۱ - بقیه فصل مزبور که ترجمه نشده از ص ۹۱۳ تا ص ۹۵۰ چاپ دارالکتاب اللبنانی (۳۷) صفحه را فراگرفته است - و اتفاقاً در چاپ (ك) فصل علوم السحر و الطلسمات که مطابق چاپ پاریس ۶۷ صفحه میباشد بکلی حذف شده است .

## فصل ۲۴

## در دانش کیمیا

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

کیمیاگران نه تنها در باره معادن بکنجکاو میگردانند، بلکه آنها حتی مواد حیوانی مانند: استخوان و پر [ومو] و تخم و مدفوع آنها را هم با آزمایش میگذارند.

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

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

۱ - تصعید (Sublimation) اجزای لطیف بعضی ادویه را بتأیید آتش منجمد ساختن چنانکه نوشادر و کافور و غیره را کنند از (گیات).  
 ۲ - تقطیر (distillation) قطره قطره چکاندن و از انبیه گذراندن.  
 ۳ - بحال آهک در آوردن (Calcination) یا باصطلاح امروز حرارت دادن جسم جامدی در مجاورت هوا.  
 ۴ - صلایه: سنگ پهن که بر آن داروسایند یا سنگی که بدست گیرند و آرد ساینند.

که اکسیر را بر آن می‌افکنند) می‌آورند بنا بر این تشریح این اصطلاحات و صورت عمل صناعی که این اجسام مستعد را بشکل زر و سیم در می‌آورد، دانش کیمیا می‌نامند. و مردم از روزگارهای قدیم تا این عصر در این دانش بتألیف پرداخته‌اند و چه بسا که گفتارهای مربوط باین دانش را بکسانی نسبت داده‌اند که اهل آن نبوده‌اند و پیشوای تدوین کنندگان در این فن جابر بن حیان است و حتی این دانش را باو اختصاص می‌دهند و آنرا دانش جابر مینامند. ووی در این دانش (۷۰) رساله نوشته است که همه آنها شبیه به لغز و معماست و می‌گویند کلید این دانش را کسی بدست نمی‌آورد مگر آنکه بجمع مطالب آن رساله‌ها احاطه یابد. و طغرائی<sup>۱</sup> را از حکمای متأخر مشرق نیز در این باره دیوانها و مناظراتی با اهل آن دانش است و مسلمة مجریطی از حکمای اندلس نیز در این باره کتابی بنام «رتبة الحکیم» نوشته است و آنرا قرین کتاب دیگر خویش در علم ساحری و طلسمات موسوم به «غایة الحکیم» قرار داده و گمان کرده است که این دو صنعت نتیجه حکمت و ثمره دانش‌ها هستند و هر که بر آنها واقف نشود، فاقد ثمره کلیه دانشها و حکمت خواهد بود و سخنان مسلمة در کتب مزبور و گفتارهای کلیه مؤلفان این دانش همچون لغزهایی است که فهم آنها بر کسانی که در اصطلاحات ایشان تمرین و ممارست نکرده باشند دشوار است و ما سبب عدول ایشان را باین رموز و لغزها یاد خواهیم کرد و ابن مغیربی<sup>۲</sup> از پیشوایان این فن را کلماتی شعری است مرتب بر حسب حروف الفبا که از بدیعترین نمونه‌های شعر لغزی است و همه آنها بصورت چیستان و معماست و کمتر ممکن است معانی آنها را درک کرد. و برخی

۱ - حسین بن علی مؤیدالدین ابواسماعیل اصفهانی (۴۵۳ - ۵۱۵) شاعر و دبیر نامور دربار سلجوقیان صاحب قصیده اصالة الرأي صانتنی عن الخطل - و حلیة الفضل زانتنی لدی العطل، معروف به لامیة المعجم که گذشته از استادی در ادب و حسن خط و انشاء ویرا در صنعت کیمیا نیز تألیفاتسی است همچون : جامع الاسرار و تراکیب الانوار و حقایق الاستشهادات و ذات الفوائد والرد علی ابن سینا فی ابطال- الکیمیاء و جز اینها، رجوع به لغتنامه دهخدا شود. ۲ - مغزبی . «ینی».



هم تألیفاتی در این باره بغزالی (رح) نسبت میدهند، ولی نظر آنان درست نیست چه مدارك عالی این مرد بزرگ نه آنچنان بود که بر خطای عمل و طریقه کیمیا-گران واقف نشود تا آن حد که خود هم شیوه آنان را پیش گیرد و به کیمیاگری پردازد. و چه بسا که بعضی از شیوه‌ها و گفتارهای این فن را به خالد بن یزید بن معاویه نا پسری مروان بن حکم نسبت میدهند، ولی بطور آشکار معلوم است که خالد از نسل عرب بشمار میرفته و پروزگار بادیه نشینی نزدیک بوده است و چنین کسی که بکلی از علوم و صنایع بهره‌ای نداشته است چگونه میتواند در دانشی که از مقاصد شگفت بحث میکند و مبتنی بر شناختن طبایع اجسام مرکب و ترکیبات و خواص آنهاست بتحقیق پردازد، بویژه که کتب متفکران این فنون از قبیل طبیعیات و طب در آن روزگار هنوز متداول نشده و کسی آنها را ترجمه نکرده است، مگر اینکه بگوئیم خالد بن یزید دیگری که نامش با او شباهت داشته در زمره اهل این فن و هنر بشمار میرفته است.

و من در اینجا از رساله ابوبکر بن بشرون<sup>۱</sup> که آنرا در این صنعت نوشته و برای ابن السمح فرستاده است نقل میکنم و آنها هر دو از شاگردان مسلمة «مجریطی» بوده‌اند و اگر خواننده بشایستگی در آن بیندیشد بر حسب شیوه‌ای که مؤلف مزبور در این فن برگزیده از گفتار وی بدان رهبری خواهد شد.

ابن بشرون پس از ذکر دیباچه رساله که خارج از مقصود می‌باشد می‌گوید: و مقدمات این صنعت شریف را پیشینیان آورده و جمیع آنها را اهل فلسفه روایت کرده‌اند از قبیل: شناختن تکوین معادن و سرشت سنگها و گوهرهای گرانها و طبایع سرزمینها و اما کن. و شهرت آنها ما را از ذکر آن بازمی‌دارد.

۱- حاجی خلیفه در کشف الظنون از یکتا سیسیلی بنام ابن بشرون گفتگو میکند و مجموعه‌ای به وی نسبت میدهد. اگر این شخص همان باشد که ابن خلدون از وی نام برده باید گفت در پایان قرن چهارم هجری میزیسته و تحصیلات خود را در اندلس بیابان رسانیده است (از حاشیه دسلان).

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

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

۱ - آیا کیمیا وجود دارد؟

۲ - چگونه حاصل می‌گردد؟

۳ - از چه چیز بدست می‌آید؟

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

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

۱ - در اینجا عبارات ابن بشر و مخالف قیاس و دارای رموزی است از قبیل ارجاع ضمیر مؤنث بمذکر و برعکس، و بکار بردن اصطلاحات غیر متداولی همچون استعمال کلمه «عمل» بجای اکسیر و غیره بهمین سبب دسلان این شیوه را ناشی از مبهم‌گوئی کیمیایان دانسته و در تلاش ابن بشر و در اثبات مسائل بدلائل نامعقول در سراسر این فعل در شکفت شده است.

قوة مواد کمتر فزونی و برتری یافته است .

پس ترا سزاست (خداترا کامیاب کند) سازگارترین احجار تجزیه پذیر را که بتوان از آنها کسیر «کیمیا» بدست آورد، بشناسی و به جنس و قوت و خاصیت آنها پی ببری و بتدابیر و آزمایشهای علمی حل و عقد (ذوب و انجماد) و تنقیه (تصفیه) و تکلیس و تنشیف<sup>۱</sup> و تقلیب (استحاله معادن)<sup>۲</sup> آشنا باشی. چه هر که این اصول را که همچون پایه و ستون این صنعت است شناسد کامیاب نمیشود و هیچگاه به نتیجه نیکی دست نمی یابد .

و سزاست که بدانی آیا ممکن است چیز دیگری را هم بیاری آن «حجر- کیمیا» برگزید یا باید تنها به همان اکتفا کرد؟  
و آیا آن «حجر» از آغاز يك ماده بوده یا مواد دیگری را هم درترکیبات آن شرکت داده اند و در نتیجه عملیات کیمیاگران يك ماده شده است و آنگاه آنرا «حجر» نامیده اند .

و هم سزاست که چگونه عمل و کمیت اوزان (مقادیری که باید بکار روند) و اوقات آن را بدانی و آگاه شوی که چگونه روح در آن آمیخته است و نفس چگونه در آن داخل شده است .

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

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

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

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

و انسان از اینرو متفعل می‌شود<sup>۱</sup> که ترکیب طبایع او باهم اختلاف دارد و اگر طبایع او سازگار و موافق می‌بود و از عرضها و تضاد مصون می‌ماند، آنگاه نفس او قادر نمی‌بود که از جسد خارج شود و موجودی باقی و جاویدان بشمار میرفت. و منزله است خدای تعالی مدبر اشیاء. و باید دانست طبایعی (موادی) که از آنها این افسوس‌ناک می‌شود در آغاز کیفیت دفع کننده‌ایست که متصاعد می‌شود و نیازمند بی‌پایانی است و دارای این خصوصیت نیست که اگر بجسدی منتقل گردد بآنچه از آن ترکیب یافته استحاله شود چنانکه در سطور پیش در بارهٔ انسان گفتیم، زیرا اجزای طبایع (مواد) این گوهر بیکدیگر نیازمند هستند و مادهٔ واحدی را تشکیل میدهند که از لحاظ قوت و تأثیر بنفوس و از نظر ترکیب و ابزار حس به جسد شباهت دارند. در صورتیکه گوهر مزبور نخست، طبایع (مواد) مستقل و ساده‌ای بوده است. شگفتا از خواص و افعال طبایع! «ببینید» چگونه به «جنس» ضعیف نیرو و قوت اختصاص میدهد که بر تجزیه و ترکیب و تکمیل اشیاء توانا می‌شود و از اینرو من موضوع قوی و ضعیف را «برای مفهوم نفس و جسد» بکار بردم.

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

۱- در متن چنین است، و انما انفعَلَ الانسان، دسلان بدینسان ترجمه کرده است *L'homme est passif* و در حاشیه مینویسد: معنی احتمالی آن این است که: انسان می‌میرد، ولی بنظر نگارنده شاید در اصل «انفصل» بوده است یعنی انسان از هم می‌گسلد و تجزیه میشود.

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

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

و سزااست که جوینده این دانش بداند: اختلاط لطیف با لطیف آسانتر از درآمیختن غلیظ با غلیظ است و مقصود من از این نکته همانندی و سازگاری میان روحها و جسد هاست، زیرا اشیاء به سبب همانندی اشکالشان بیکدیگر بهم می‌پیوندند و من این نکته را از اینرو یادآوری کردم تا بدانی که «حجر اکسیر» از طبایع روحانی آسانتر و سازگارتر بدست می‌آید تا طبایع غلیظ جسمانی.

و گاهی به عقل چنین می‌آید که احجار در برابر آتش بامقاومت‌تر و تواناتر از ارواح‌اند چنانکه می‌بینی زر و آهن و مس در برابر آتش از گوگرد و جیوه و دیگر ارواح مقاومت بیشتری نشان می‌دهند.

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

تبدیل میکند چنانکه در آغاز آفرینش نیز بر همین صفت بودند و هر گاه بارواح لطیف آتش برسد می‌گریزند و قادر نیستند بر ادامه آتش باقی بمانند.

پس سزاست که بدانی چه چیز اجساد را بدین حالت و ارواح را بدان کیفیت در آورده است؟ چه این نکته مهمترین اصلی است که باید آنرا بشناسی.

و پاسخ این پرسش این است که این ارواح گریخته و محترق شده‌اند از اینرو که دارای اشتعال و لطافت هستند و بدان سبب برافروخته میشوند که رطوبت بسیار دارند، زیرا هنگامیکه آتش بر رطوبت برسد بدان درمی‌آویزد چون رطوبت هوایی و مشابه آتش است و آتش از آن همچنان تغذیه میکند تا سرانجام پایان پذیرد. همچنین است اجساد که بسبب رسیدن آتش با آنها می‌گریزند<sup>۱</sup> بعلت کمی لزجی و غلظت آنها و اینگونه اجساد از این رو برافروخته و مشتعل نمیشوند که از زمین و آب تشکیل یافته‌اند که در برابر آتش مقاومت دارند. پس لطیف آنها با قسمت ستر «کیف» بسبب امتداد طبخ (نضج و رسیدن) آرامی که اشیاء را باهم درمی‌آمیزد متحد شده است. چه هر جسمی که قابل متلاشی شدن باشد از این رو بوسیله آتش متلاشی میگردد که قسمت لطیف آن از قسمت ستر جدا می‌شود و اجزای آن بدون تحلیل و سازگاری با یکدیگر ترکیب می‌یابند و بنابراین بهم پیوستگی و تداخل آنها با یکدیگر بصورت مجاورت است نه در آمیختگی و امتزاج. و از اینرو تجزیه و جدایی آنها از هم آسان می‌باشد مانند آب و روغن و اجسام مشابه آنها. و این موضوع را از آن سبب شرح دادم تا بدان به ترکیب و تقابل طبایع (مواد) با یکدیگر راهنمایی شوی. و هر گاه این مبحث را بطور کامل و نیکو بدانی از خرمن این دانش بهره خویش را بدست می‌آوری.

و سزاست که بدانی اخلاطی که طبایع (مواد) این صناعت را تشکیل میدهند همه با یکدیگر سازگارند و از يك گوهر جدا شده‌اند قاعده و آیین واحد و تدبیر

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

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

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

۱ - قسمت داخل پرانتز در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» نیست. ۲ - دسلان مینویسد، کلمه حیوان در اینجا باید دارای معنی خاصی باشد که جز محارم اسرار دیگران بدان پی نمی‌برند. ۳ - و درهم شکسته نمی‌شود - نسخه خطی «ینی جامع».

نقوذ می کند.<sup>۱</sup>

و هر عملی که در آغاز آن چنین مصداقی دیده نشود مایه خیر و بهره‌ای نخواهد بود.

و باید دانست که طبایع سرداشیاء را خشك میکنند و رطوبت آنها را منجمد می‌سازند و طبایع گرم رطوبت اشیاء را آشکار و خشکی آنها را منعقد میکنند و من بدان گرمی و سردی را بخصوص یاد کردم چه آنها فاعل (تأثیر کننده) و رطوبت و خشکی متفعل (پذیرنده اثر) میباشند.

و بر حسب انفعال هر يك از آن دو (رطوبت و یبوست) در برابر نیروی تأثیر کننده اش (گرمی و سردی) اجسام حادث و تکوین میشوند هر چند خاصیت و تأثیر گرمی در این باره از سردی بیشتر است، زیرا سردی دارای نقل دادن و تحرك اشیاء نیست لیکن گرمی علت حرکت می‌باشد و هر گاه علت وجود و هستی که همان گرمی است ضعیف شود هیچ چیزی به هیچ‌رو انجام نخواهد یافت. چنانکه هر گاه گرمی بحد افراط بر چیزی بتابد و در محیطی باشد که هیچ سردی یافت نشود آنرا خواهد سوخت و نابود خواهد کرد. و به سبب این علت در این اعمال نیاز به بارد پیدا شده است تا بوسیله آن هر ضدی در برابر ضد خود نیرو یابد و گرمی آتش را از آن دفع کند. و فلاسفه بیش از هر چیز آتشیهای سوزنده را بیمناک شمرده و دستور داده‌اند که طبایع و نفوس را بایسد پاک و تطهیر کرد و ناپاکی و رطوبت را از آنها بیرون ساخت و آفات و آلودگیها را از آنها زدود. نظر و رأی ایشان «فلاسفه» بر این امر استوار است چه عمل آنان نخست با آتش است و سر انجام هم بدان پایان می‌پذیرد. و از این رو گفته‌اند: «از آتشیهای سوزنده پرهیزید.» و مقصود آنان از این گفتار نفی آسیب‌هایی است که در آتش وجود دارد و این آسیبها دو گزند در جسد گرد می‌آورند که بشتاب مایه نابودی آن میشود.

۱ - در اینجا اختلاف نسخ بسیار است.



و همچنین هر چیزی (از ذات خود)<sup>۱</sup> بسبب تضاد و اختلاف طبایع آن متلاشی و فاسد می‌گردد. چنانکه میان دو چیز واقع می‌شود و هیچ وسیله‌ای بدست نمی‌آورد که آنرا نیرو بخشد و یاری کند جز اینکه آفت بر آن غلبه می‌یابد و مایه نابدی آن می‌شود و باید دانست که حکما بارها باز گشتن ارواح را با جساد یاد کرده‌اند تا اجساد بسبب روح پایدارتر شوند و بر کشتن آتش یعنی این آتش عنصری هنگام انس و خو گرفتن با آن توانا تر گردند. پس نکته را بدان<sup>۲</sup>، اینک بی‌بحث درباره حجری می‌پردازیم که ممکن است از آن اکسیر بدست آورد و گفتار ما بر حسب نظریاتی است که فلاسفه آنها را یاد کرده‌اند.

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

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

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

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

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

و هر گاه امر بر این منوال باشد پس میگوئیم که اکسیر ناگزیر یا در حیوان و یا در گیاه یافت میشود و برهان این است که طبیعت دو موجود مزبور بر تغذیه کردن آفریده شده است و قوام و کمال آنها بغذاست، اما در باره گیاه باید گفت که لطافت و قوتی که در حیوان هست در آن یافت نمیشود و بهمین سبب حکما کمتر در آن بکنجکاوی پرداخته اند. و اما حیوان آخرین و نهایت استحالتهای سه گانه است، زیرا که گیاه تبدیل میشود و گیاه بحیوان استحاله می یابد در صورتیکه حیوان بچیزی لطیفتر از خود استحاله نمیشود مگر اینکه برعکس به غلظت باز می گردد. و گذشته از این در جهان چیزی جز حیوان یافت نمیشود که روح زنده بدان تعلق گیرد و روح لطیفترین اشیاء جهان است و جز بسبب مشابَهتی که میان حیوان و آن روح لطیف هست روح بحیوان تعلق نگرفته است.

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

و بنا بر این سزا است که خردمند پس از شناختن این نکات با آزمایش چیزی

دست یازده که آسان باشد و آنچه را که بیم آن میرود دشوار باشد فرو گذارد<sup>۱</sup>.  
و باید دانست که حیوان در نزد حکما باقسامی تقسیم شده است که عبارتند  
از امهات یا طبایع و مخلوقات جدید یا موالید و این معروف است و فهم آنها دشوار  
نیست و بهمین سبب حکما عناصر و موالید را باقسام زنده و مرده تقسیم کرده‌اند و  
هر متحرکی را فاعل (مؤثر) زنده و هر ساکنی را مفعول مرده شمرده‌اند و این تقسیم  
را در همه اشیاء و اجسام گدازنده و مواد معدنی<sup>۲</sup> نیز توسعه داده‌اند و از این رو  
هر چه را در آتش گداخته شود و بپرد و مشتعل گردد، زنده و آنچه را بر خلاف  
این باشد مرده مینامند و از حیوان و گیاه هر چه را به طبایع چهار گانه تجزیه  
شود زنده، و هر چه را بدینسان تجزیه نگردد مرده میخوانند آنگاه ایشان (کیمیا-  
گران) همه اقسام زنده را جستند، ولی در آنها چیزی که با این صنعت سازگار  
باشد نیافتند یعنی از آنچه بطور آشکار و محسوس به طبایع چهار گانه تجزیه شوند  
بدست نیاوردند و سرانجام آنرا جز حجری که در حیوان وجود دارد نیافتند آنگاه  
به جستجوی جنس آن حجر پرداختند تا آنرا شناختند و بدست آوردند و بتدبیر  
و چاره جوئی آن آغاز کردند و سپس مطلوبی را که می‌جستند از آن سامان گرفت  
و گاهی نظیر آن حجر در کانه‌ها و گیاهان سامان می‌گیرد آنگاه که مواد دارویی گرد  
آید و در آمیخته شود آنگاه پس از آن تجزیه گردد، اما در باره گیاهان باید  
گفت که برخی از آن به بعضی از این نوع تجزیه‌ها تجزیه می‌شود مسانند ایشان  
«غاسول» و در کانه‌ها نیز جسدها و روحها و نفوسی وجود دارد که هر گاه آنها را با  
هم در آمیزند و در تدبیر آنها بکوشند چیزی بدست خواهد آمد که دارای تأثیر

۱ - تا اینجا گفتار حرانی بود که ابن بشرین نقل کرده است. ۲ - در چایهای مصر بجای  
«والذاتیه» که در چاپ یاریس آمده؛ والاجساد الذائبة است یعنی اجسام گدازنده و من این ترکیب را  
ترجیح دادم در نسخه خطی «ینی جامع» چون نقطه ندارد میتوان کلمه را بهر دو صورت خواند.  
۳ - ترجمه «عقاقیر معدنی» است چون کلمه عقاقیر ج، عقار بر قسمتی از گیاهان طبی اطلاق میشود  
که از آنها دارو بدست می‌آورند و افزودن کلمه معدنی پس از آن میرساند که مقصود موادی معدنی  
است که در کیمیا و پزشکی مورد استفاده واقع میشوند.

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

### تدبیر<sup>۲</sup>

بر برکت خدای تعالی حجر ارزمند را بر گیر و آنرا در قرع و انبیق بگذار و طبایع چهار گانه آن یعنی آب و هوا و خاک و آتش را تجزیه کن و آنها عبارتند از جسد و روح و نفس و رنگ. و چون آب را از خاک و هوا را از آتش جدا کردی آنوقت هر يك را جدا گانه بردار و در ظرف مخصوص آن بگذار و فرود آمده در پایین ظرف را که عبارت از كفك است بر گیر و آنرا به آتش سوزان بشوی تا آتش سیاهی را از آن بزدايد و غلظت و كفك آن زایل گردد و آنرا کاهلا و باستواری

۱ - در نسخ چاپی، انصاف و در «ینی» بی‌نقطه است و بقیاس انصاف با مقام مناسب‌تر است از اینرو این کلمه برگزیده شد. ۲ - از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت و «پ» چنین است. (تدبیر بر برکت خدای تعالی).

سپید کن و فضولات رطوباتی را که در آن زندانی است<sup>۱</sup> از آن تبخیر کن، تا هنگامی که آب سفیدی باقی بماند آبی که نه در آن تیرگی و نه چرک و نه تضاد بجای میماند سپس بطبایع نخستینی که از آن صعود کرده است درنگر و آنها را نیز از سیاهی و تضاد پاکیزه ساز و چندین بار به شستن و تصعید آنها اقدام کن تا لطیف و رقیق و صاف شوند .

اگر این عملیات را انجام دهی خدا راه را به روی تو گشوده است. آنگاه ترکیبی را که مدار عمل بر آن است آغاز کن. و آن این است که ترکیب صورت نمی پذیرد جز به وسیله جفت کردن<sup>۲</sup> و سایش<sup>۳</sup> اما جفت کردن عبارت از در آمیختن لطیف بغلیظ و سایش عبارت از تکان دادن و سائیدن است چنانکه همه اجزا بهم در آمیزند و جسم واحدی شوند که هیچ اختلاط و نقصانی در آن نباشد و بمنزله امتزاج در آب گردد در این هنگام غلیظ برای گرفتن لطیف قوت می یابد و روح بر مقابله با آتش و مقاومت در برابر آن نیرومند می شود و نفس بر فرو رفتن و جریان یافتن در اجساد تقویت می گردد و این خواص از اینرو پس از ترکیب پدید می آید که جسم محلول چون با روح جفت می شود بتمام اجزای خود در آن می آمیزد و اجزا بسبب مشابهت در هم داخل می شوند و در نتیجه ماده واحدی می گردد و از این آمیختگی لازم می آید که برای روح هم صلاح و فساد و بقا و ثبوتی که بخاطر امتزاج عارض جسم می شود، پدید آید همچنین هنگامی که نفس با روح و جسم در آمیزد و بخدمت تدبیر در آن دو داخل شود، اجزای آن بجمع اجزای روح و جسم درمی آمیزد و نفس و آن دو (روح و جسم) یک چیز می گردند که هیچ اختلافی در آن نباشد مانند جزئی از کلی که طبایع آن سالم بماند و اجزای آن سازگار باشد .

۱ از «پ» که بصورت (مسجنه) است نه مستجنه. ۲- ترویج «پ» ترویج «ك» . ۳- تعفین، یعنی عمل صلایه و سحق.

و بنا بر این هر گاه این نوع مرکب به جسد محلول بر خورد کند و حرارت دادن با آتش را بر آن ادامه دهند و رطوبتی که در آن هست بر روی آن آشکار شود، آن رطوبت در جسد محلول<sup>۱</sup> ذوب می‌شود. و خاصیت رطوبت اشتعال و در آویختن آتش بدان است و هر گاه آتش بخواهد بدان در آویزد در آمیختگی آب با رطوبت آنرا از اتحاد بانفس منع می‌کند، زیرا آتش با روغن متحد نمی‌شود تا خالص باشد.

همچنین از خواص آب این است که از آتش می‌گریزد و از اینرو هر گاه بخواهند حرارت آتش را بر آن ادامه دهند و بخواهند بپرد (یا تبخیر شود) جسد خشکی که با آن ممتزج می‌باشد آنرا در درون خود زندانی میکند و مانع پدید آمدن آن می‌شود و بنا بر این جسد علت نگهداری آب و آب علت بقای روغن و روغن علت ثبات [ماده رنگین و ماده رنگین علت ظهور رنگ است]<sup>۲</sup> و رنگ علت ظهور روغن و آشکار شدن چربی در اشیاء تیره‌ای است که نه نور و نه حیات دارند چنین است جسد مستقیم. بدینسان اکسیر بدست می‌آید و این همان تصفیه<sup>۳</sup> ای است که در باره آن سؤال کردی و حکما آنرا «بیضه» نامیده‌اند.

و مقصود آنان بهیچ‌و تخم مرغ نیست. و باید دانست که حکما ترکیب مزبور را بی آنکه معنی خاصی از آن اراده کنند بدین کلمه نامیده‌اند، بلکه آنرا تشبیه کرده‌اند و من روزی این موضوع را از مسلمه پرسیدم که جز من کسی در نزد او نبود. و گفتم: ای حکیم فاضل بمن باز گوی چرا حکما مرکب حیوان را بیضه نامیده‌اند؟

آیا این کلمه را بخصوص برای مفهوم مزبور برگزیده‌اند یا معنی خاص آنرا با انتخاب آن‌و ادا کرده است؟ گفت برای معنی غامضی آنرا برگزیده‌اند.

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

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

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

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

عمل می کنیم بر همه آنها نمونه ای از طبیعت هوا می افزائیم که عبارت از نفس است و این سه جزء است پس همه آنها بقوه ۹ برابر خشکی میشوند. وزیر هر یک از دو ضلع این مرکبی که طبیعت آن بر سطح مرکب محیط است دو طبیعت قرار میدهم بدینسان که دو ضلع نخستین محیط بر سطح آنرا طبیعت آب و طبیعت هوا قرار میدهم و آن دو عبارتند از دو ضلع: ا ح ج<sup>۱</sup> و سطح ابجد. و همچنین دو ضلعی که بر سطح بیضه محیط است و عبارت از آب و هوا می باشند دو ضلع ه ر و ح<sup>۲</sup> میباشند. پس می گویم که سطح ابجد مشابه سطح ه ر و ح طبیعت هوایی است که آنرا نفس مینامند. و همچنین بحد<sup>۳</sup> از سطح مرکب. و حکما هیچگاه چیزی را بنام چیز دیگری نمی نامند مگر آنکه مشابه آن باشد.

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

مس فلزی است که سیاهی آنرا بیرون ساخته و آنرا آنچنان نرم کرده اند که بصورت گردی در آمده است سپس آنرا با زاج سرخ کرده اند<sup>۵</sup> تا سرانجام مس شده است.

و مغنیسیا<sup>۴</sup> حجر ایشان (کیمیا گران) است که ارواح را در آن می یابی<sup>۶</sup> و طبیعت برینی که ارواح در آن زندانی میشوند آنرا خارج میسازد تا در برابر آتش قرار داده شود.

و فروره رنگ بسیار سرخی است که طبیعت آنرا ایجاد میکند. و ارزیر سنگی است که دارای سه قوه مختلف بارزمی باشد، ولی قوای مزبور بایکدیگر همانند و همجنس هستند نخستین آنها قوه ای روحانی تا بناك و صاف است و آن فاعله می باشد.

۱ - ح د. (ك و ب). ۲ - ه ر و ح «پ». ۳ - ب ج (رک) و «ب». ۴ - Magnsie. ۵ - ن بدل؛ آن با زاج تخمیر کرده اند. ۶ - در چاپ «پ» و چاپهای مصر (تجمد) و در نسخه خطی B متعلق به کاتر مر (تجهد) نسخه خطی «ینی جامع» (تجد) و من صورت اخیر را برگزیدم.



دوم- قوه‌ای نفسانی و متحرك و حساس است لیکن از قوه نخستین غلیظ‌تر است و مرکز آن هم پائین مرکز نخستین است.

سوم- قوه‌ای زمینی زمخت<sup>۱</sup> و قابض است و بعلت سنگینی آن منعکس به مرکز زمین است و آن هر دو قوه روحانی و نفسانی را نگه‌ میدارد و بآنها محیط می‌باشد و اما دیگر موضوعات باقی، مسائلی اختراعی و ساختگی برای مشتبه ساختن و منحرف کردن جاهلان است و کسی که مقدمات را بدانند از دیگر مسائل بی‌نیاز می‌شود. اینها کلیه موضوعاتی است که از من پرسیده بودی و من پاسخ همه آنها را با شرح و تفسیر نزد تو فرستادم و امیدوارم بتوفیق خدای تعالی در این فن بملکه بالاتری نائل آئی. و السلام. پایان سخن ابن‌بشرون: و او از شاگردان بزرگ مسلمة مجریطی پیشوای اندلیسان در دانشهای کیمیا و سیمیا و ساحری در قرن سوم<sup>۲</sup> و پس از آن روزگار بوده است. و توای خواننده می‌بینی که کلیه الفاظ این گروه در این صنعت آمیخته به رمز و لغز است بحدیکه تقریباً نمیتوان آنها را دریافت و این خود دلیل بر آن است که کیمیا صنعتی طبیعی نیست و آنچه باید در امر کیمیا بدان معتقد شد و عبارت از حقیقتی است که واقعیت هم آنرا تأیید می‌کند، این است که فن مزبور از نوع آثار نفوس روحانی است و تصرف آن در عالم طبیعت یا از قبیل کرامت است اگر نفوس آنان نیکخواه باشد و یا از نوع ساحری است هنگامی که نفوس شریر بدکاری داشته باشند.

اما موضوع کرامت واضح است، ولی درباره امر ساحری باید گفت که جادوگر چنانکه در جای خود بثبوت رسیده است اجسام مادی را بقوه افسونگری تغییر میدهد و ناگزیر باید با همه اینها در نزد وی ماده‌ای وجود داشته باشد که تأثیر افسونگری بر آن واقع شود، مانند ساختن برخی از جانوران از ماده خاك<sup>۳</sup> یا

۱- از «ینی» که بجای: حاسه در چاپهای مصر و بیروت (جاسسه) است. ۲- مسلمة در قرن چهارم میزیسته است. ۳- در «پ» و «ینی» از موی.

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

و کسانی که در این باره بحث پرداخته اند از حکمای نامدار مانند جابر و مسلمه، و دیگر کسانی که پیش از آنان گفتگو کرده و از حکمای ملت‌های گذشته بوده اند نیز همین مقصد را دنبال می کرده اند. و آنها از بیم انکار شرایع بر سحر و انواع آن، سخنان خود را بصورت لغز و معما در آورده اند نه اینکه ابهام گوئی آنان بر حسب عقیده آنانکه در این باره بتحقیق پرداخته اند نتیجه بخل و ضمت بدین فن بوده است. و اینکه مسلمه کتاب خویش را در این باره «رتبه الحکیم» و کتاب دیگر خود را در باره سحر و طلسمات «غایة الحکیم» نامیده است خود اشاره به عمومیت موضوع کتاب «الغایة» و خصوصیت موضوع دیگری است، زیرا غایت برتر از رتبه است چنانکه گویی سبب مسائل کتاب «رتبه» برخی از مسائل کتاب «غایة» است یا در موضوعات با کتاب غایة مشارکت دارد. و اینکه مؤلف در هر دو فسن گفتگو کرده دلیل بر اثبات گفتار ماست؛ و ما در فصول آینده غلط بودن نظریات کسانی را که می پندارند مشاعر و ادراکات این امر بوسیله صناعت طبیعی است بیان خواهیم کرد و خدا دانای آگاه است.<sup>۲</sup>

## فصل ۲۵

### در ابطال فلسفه و فساد کسانی که در آن ممارست میکنند

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

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

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

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

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

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

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

و دسته معلومات تصدیقی که عبارت از نسبت دادن و حکم است در نزد ایشان بر دسته معلومات تصویری از لحاظ نهائی مقدم است، و تصور از نظر بدایت و تعلیم بر تصدیق مقدم است، زیرا صورتام در نزد ایشان عبارت از غایت طلب ادراک است و تصدیق وسیله‌ای برای آن میباشد و آنچه در کتب منطقیان می‌شنویم که تصور مقدم و تصدیق متوقف بر آن است به معنی شعور است نه بمفهوم دانش تام. و این شیوه و نظریه ارسطو بزرگ و پیشوای فیلسوفان است .

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

و حاصل مشاعر و ادراکات ایشان در باره وجود بطور کلی و آنچه بدان «ادراک» باز گردد و آن همان مبحثی است که قضایای نظریات خویش را متفرع بر آن قرار داده‌اند این است که آنها نخست بر جسم فرودین (اجسام مادی) بحکم شهود و حس آگاه شده‌اند و سپس ادراک ایشان اندکی ترقی یافت و بوجود نفس از جانب حرکت و حس در حیوانات پی بردند سپس قوای نفس را احساس کرده و بدان حاکمیت عقل خود را درک کردند و ادراک ایشان باز ایستاد. آنگاه بقیاس بر ذات انسانی که دارای نفس و عقل است برای جسم عالی آسمانی هم نفس و عقل

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

۱ - بر حسب عقیده متقدمان عالم همه يك كره است مرکزش مرکز زمین و افلاک دیگر همه‌مانند پوست پیاز برگرد آن می‌باشند. ۲ - ده عقل در نزد حکما همگی ده فرشته‌اند باینطور که اول حق تعالی يك فرشته پیدا کرد پس از آن فرشتهٔ دیگر و يك آسمان و پس از او فرشتهٔ دوم يك فرشته و يك آسمان و همچنین ده فرشته و نه آسمان پیدا شدند و فرشتهٔ دهم همهٔ عالم را بحکم حق تعالی پیدا کرد و عقل در اصطلاح حکما آن است که در شروع آنرا ملك یا فرشته نامند. (از غیات) - حکما گویند صادر اول از باری تعالی عقل کل است و او را سه اعتبار است وجود آن در خودش. و وجود آن نسبت بغیر و امکان آن بذاتش و بنابراین از عقل کل بهر يك از سه اعتبار مزبور امری صادر میشود، چنانکه باعتبار وجودش عقل دومی و باعتبار وجودش نسبت بغیر نفسی و باعتبار امکانش جسمی که فلک الافلاک باشد از آن صادر میشود. همچنین از عقل دوم، عقل سوم و نفس دوم و فلک دومی صادر گردد و همچنین تا عقل دهم که در مرتبهٔ نهم نسبت با فلک است یعنی فلک قمر و این عقل را عقل فعال و در زبان اهل شرع جبرئیل (ع) نامند. (کشاف اصطلاحات الفنون) و رجوع به غیات ذیل ده عقل شود.

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

و باید دانست که راهی که آنان برگزیده و رائی که بدان معتقد شده‌اند از همه وجوه باطل است. چه اینکه کلیه موجودات را به عقل اول<sup>۲</sup> نسبت داده و در ترقی بمقام واجب<sup>۳</sup> بهمان اکتفا کرده‌اند قصور است از پیجوئی مراتب خلق خدا که در ماورای آن «عقل اول» یافت میشود. چه دایره وجود از این پهناورتر است. و (ایزد) آنچه را شما نمیدانید می‌آفریند<sup>۴</sup>. و گوئی آنان در اکتفا کردن به اثبات عقل تنها و غفلت از آنچه در ماورای آن است بمثابه طبیعیان هستند که بویژه به اثبات اجسام اکتفا کرده و از نفس و عقل دوری جسته‌اند و معتقدند که در

۱ - یعنی تضمین نمیکند. ۲ - عقل اول: فرشته اول و جوهر اول نیز آنرا گفته‌اند (ازغیات).

۳ - مقصود واجب الوجود است؛ و آن ذاتی است که وجودش از ذات خود او باشد و بهیچ چیز هرگز

نیاز نداشته باشد. (از تعریفات جرجانی). ۴ - و یخلق ما لا تعلمون س ۱۶۱ (النحل) آ ۸۰.

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

و چه بسا که تصرف ذهن هم در معقولات اولی<sup>۲</sup> مطابق جزئیات بوسیله صورت-های خیالی است نه در معقولات ثانوی<sup>۳</sup> که تجرید آنها در مرتبه دوم است و در این هنگام حکم یقینی است و بمثابة محسوسات میباشد، زیرا معقولات اول به مطابقت با خارج نزدیکتر اند چه در آنها کمال انطباق یافت میشود در این صورت دعاوی ایشان را در این باره می‌پذیریم، ولی سزااست که از اندیشیدن و توجه در آنها اعراض کنیم چه اعراض از نگریستن در علم طبیعی از قبیل این است که: فرد مسلمان اموری را که برای او سودمند نیست فرو گذارد<sup>۴</sup>، زیرا مسائل طبیعیات نه در دین و نه در معاش بکارمان آید و از اینرو لازم است آنها را فرو گذاریم.

۱ - حکمت خدا (ن. ل). ۲ - معقولات اولی، آنهائی هستند که در برابرشان موجودی در خارج وجود داشته باشد مانند طبیعت حیوان و انسان که میتوان آنها را بر موجود خارجی حمل کرد و گفت: زید انسان است و اسب حیوان است (از تعریفات جرجانی). ۳ - معقولات ثانوی، آنهائی هستند که در برابرشان چیزی در خارج نباشد مانند نوع و جنس و فصل، که نمیتوان آنها را بر موجودی خارجی حمل کرد (از تعریفات جرجانی). ۴ - اشاره به حدیث: من حسن اسلام المرء ترک ما لایعینه. در این چند سطر اخیر نسخ دارای اختلافات بسیار است.

و اما آنچه از براهین ایشان در بارهٔ موجوداتی باشد که در ماورای حس هستند یعنی روحانیات که آنها را دانش الهی و دانش ما بعدالطبیعه مینامند، ذوات آن موجودات بکلی مجهولند و دسترسی بآنها امکان ناپذیر است و نمیتوان برای آنها برهان آورد، زیرا تجرید معقولات از موجودات خارجی جزئی تنها هنگامی برای ما امکان دارد که بتوانیم آنها را درک کنیم در صورتیکه ما ذوات روحانی را ادراک نمیکنیم تا بتوانیم ماهیت‌های دیگری از آنها تجرید کنیم از اینرو که میان ما و آنها پردهٔ حس کشیده شده است پس نه ما میتوانیم برهانی برای آنها بیاوریم و نه بطورکلی در اثبات وجود آنها چیزی درک کنیم مگر آنچه را که در برابر خود می‌یابیم در بارهٔ: امر نفس انسانی و احوال مدارک آن و بویژه در عالم رؤیا که برای هر کس امری و جدانی است<sup>۱</sup>، ولی پی بردن به ماورای این یعنی حقیقت و صفات نفس انسانی امری غامض است که هیچ راهی به آگاهی یافتن بر آن نیست.

چنانکه محققان فلاسفه در جائیکه بر آن شده‌اند هر چه دارای ماده نباشد نمی‌توان برای آن برهان آورد، باین نکته تصریح کرده‌اند، زیرا یکی از شرایط مقدمات<sup>۲</sup> برهان این است که ذاتی<sup>۳</sup> باشند. و افلاطون که از بزرگان فلاسفه بشمار می‌رود می‌گوید: «الهیات»<sup>۴</sup> ما را بیقین<sup>۵</sup> واصل نمیکند، بلکه در این دانش سزاوارتر و اولی یا بعبارت دیگر ظن را در نظر می‌گیرند.

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

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



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

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

زایل شدن سرگرمیها و شور و غوغای زندگی و موانع جسمانی حاصل آید و آنگاه آنچه شادمانی و لذتی بآنان دست می‌دهد که بوصف در نمی‌آید.

و آنچه را ایشان (فلاسفه) بتقدیر صحت آن، گمان کرده‌اند برای آنان مسلم است، ولی با همه این به مقصود ایشان وافی نیست. و اما اینکه می‌گویند براهین و ادله عقلی ایجاد کننده این نوع ادراک است و از آن شادمانی بدست می‌آید، چنانکه دیدیم گفتاری باطل است، زیرا براهین و ادله از جمله مشاعر و ادراکات جسمانی است چه آنها بوسیله قوای دماغی از قبیل خیال و اندیشه و حافظه فراهم می‌آیند در صورتی که ما می‌دانیم به نخستین وسیله‌ای که برای تحصیل اینگونه ادراک متوسل می‌شویم، کشتن کلیه این قوای دماغی است، زیرا قوای مزبور با آن ادراک در ستیز میباشد و مایه نقصان آن میشوند و می‌بینیم فلاسفه ماهر ایشان به کتاب شفا و اشارات و نجات و تلخیصات ابن رشد از کتاب فص تالیف ارسطو و جز آنها روی می‌آورند و اوراق آنها را زیر و رو می‌کنند و به براهین آنها متکی میشوند و اینگونه سعادت را از لابلای کتب مزبور می‌جویند، در حالیکه نمیدانند با این روش برموانع کار می‌افزایند. و استناد ایشان در این باره گفتاری است که آنرا از ارسطو و فارابی و ابن سینا بدینسان نقل میکنند: هر که ادراک عقل فعال را بدست آورد و در زندگی دنیای خود بدان نائل آید، بهره خویش را از این سعادت بدست می‌آورد. و عقل فعال در نزد ایشان عبارت از نخستین رتبه‌ای است که حس از آن از میان رتبه‌های روحانی منکشف میشود و پیوستگی و رسیدن بعقل فعال را بادراک علمی نسبت میدهند و حال اینکه ما فساد این نظریه را یاد کردیم. بلکه مقصود ارسطو و پیروان وی از این پیوستگی و ادراک، درک کردن نفسی است که از ذات خود و بیواسطه دارد. و آن هم جز از راه کشف حجاب حس حاصل نمی‌شود.

و اما اینکه می‌گویند شادمانی ناشی از این ادراک عین سعادت موعود است، نیز گفتار باطلی است، زیرا برای ما بر حسب آنچه «حکما» بیان داشته‌اند آشکار شده

است که نفس در ماورای حس دارای مدرك دیگری است که بیواسطه «حواس» ادراك میکند و بسبب این ادراك شادمانی شدیدی بدان دست میدهد، ولی این امر برای ما تعیین نمی کند که شادمانی مزبور ناگزیر و حتماً عین سعادت اخروی است، بلکه آن حالت از جمله لذتهائی است که بسعادت اخروی اختصاص دارد. و اما گفتار ایشان درباره اینکه سعادت وابسته بادرک این موجودات است چنانکه هست (یعنی درك واقعیت آنها) قولی باطل است بنا بر آنچه در فصول پیش آن را یاد کردیم<sup>۱</sup> و گفتیم که در اصل توحید آنان را اغلاط و اوهامی است درباره اینکه وجود در نزد هر ادراك کننده ای منحصر در مدارك او است و ما فساد این رأی را آشکار کردیم و یاد آور شدیم که وجود وسیع تر از آن است. که بتوان بر آن احاطه یافت یا کلیه آنرا خواه روحانی یا جسمانی کاملاً درك کرد. و از جمیع مطالبی که درباره عقاید ایشان بیان داشتیم این نتیجه بدست می آید که هر گاه قسمت روحانی از قوای جسمانی مفارقت کند، بنوعی ادراك نائل میشود که ذاتی آن است و به نوعی از مدارك مختص است و آنها عبارت از موجوداتی هستند که علم ما بر آنها احاطه یافته است و این ادراك در همه موجودات عمومیت ندارد، زیرا موجودات بیشمار و نامحدودند و آنگاه بآن قسمت روحانی بسبب اینگونه ادراك شادمانی شدیدی دست میدهد همچنانکه کودک از مشاعر حسی خود در آغاز پرورش شاد میشود. پس چگونه با این وصف ما خواهیم توانست همه موجودات را درك کنیم؟ یا بسعادت که شارع آنرا بما وعده داده است میتوانیم نائل آئیم اگر برای آن کوشش نکنیم؟ دور است دور آنچه وعده داده می شوید<sup>۲</sup> و اما گفتار ایشان در باره اینکه: «انسان در تهذیب نفس و اصلاح آن بوسیله گرائیدن بخوی پسندیده و دوری از صفات ناپسند مستقل میباشد» مبتنی بر این است که میگویند شادمانی نفس بسبب

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

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

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

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

(ریاضیات) و دانشهای ما بعد آن دو بسیار بکار میبرند و در نتیجه کسی که در این دانشها بتحقیق میپردازد بسبب کثرت استعمال براهینی که واجد شرایط لازم هستند، در بحث و استدلال ملکه و استعداد اتقان و صواب را بدست می آورد و در آن مهارت می یابد، زیرا قیاسهای منطقی هر چند برای مقاصد فلاسفه وافیه نیست، ولی چنانکه ما دریافته ایم در عین حال صحیح ترین قوانین اندیشه و مسائل نظری بشمار میروند. این است ثمره این صنعت، با آگاهی بر عقاید و آراء اهل دانش و زیانهای آن بنا بر آنچه دانستی بنا بر این جوینده حکمت باید بکوشد که از پرتگاههای آن احتراز جوید و باید نخست بطور کامل و جامع علوم شرعی را بخواند و از تفسیر و فقه آگاه شود آنگاه بحکمت گرایسد و بهیچ رو نباید کسی که از علوم اسلامی بی بهره است رو به حکمت آورد؛ زیرا کمتر ممکن است چنین کسی از مهالك آن در امان بماند. و خدا توفیق دهنده انسان براه راستی است و راهنمایی به او است. و ما هدایت نمی یافتیم اگر خدا ما را رهبری نمی فرمود<sup>۱</sup>.

### فصل ۲۶

#### در ابطال صنعت نجوم و سستی مدارك و فساد غایت آن

نجوم صنعتی است که به زعم اصحاب آن کائنات را در عالم عناصر پیش از حدوث آنها می شناسند و می پندارند این آگاهی از راه معرفت ستارگان و تأثیر آنها در آفریده های عنصری خواه مفرد و خواه مجتمع بدست می آید و بهمین سبب اوضاع افلاك و ستارگان هر نوع از انواع کائنات کلی و جزئی را که حادث خواهد شد نشان میدهد. و متقدمان ایشان معتقد بودند که معرفت قوای ستارگان و تأثیر آنها به تجربه حاصل میشود در صورتیکه این امری است که اگر همه عمرها را روی هم بگذارند باز هم برای بدست آوردن آن کوتاه میباشند، زیرا تجربه بی شك

۱ - وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله: س، ۷ (الاعراف)، آ، ۴۱

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

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

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

هنگام قران از لحاظ قوت و مزاج آن فزونی می‌یابد تا موافقت در طبیعت یا کمبودش از آن شناخته شود و به تضادی که در آن هست پی‌بریم سپس اگر قوای مفرد آنرا بشناسیم، آنگاه بقوای مرکب آن هم پی خواهیم برد و این هنگام تناظر آن باشکال تثلیث و تربیع و جز آنهاست و شناختن آن نیز از ناحیه طبایع بروج بقیاس کردن آنها به نیر اعظم (خورشید) است و هر گاه قوای کلیه ستارگان را بشناسیم در خواهیم یافت که قوای مزبور در هوا مؤثر است چنانکه این امر آشکار است. و مزاجی که از آن برای هوا حاصل می‌شود برای مخلوقات پائین آن نیز حاصل می‌گردد و نطفه‌ها و تخم‌ها بدان متخلق میشوند و در بدن موجودات تکوین شونده از آن و نفس متعلق ببدن حالی می‌گردد، نفسی که بر بدن فیض بخش است و از آن کسب [کمال] میکند و نیز آن مزاج در احوالی که تابع نفس و بدن میباشد تأثیر می‌بخشد زیرا کیفیات تخم و نطفه موجوداتی هستند که از آنها تولید میشوند و بوجدمی آیند و نیز گوید: «و آن مزاج با همه اینها ظنی است و بهیچرو از امور یقینی بشمار نمی‌رود و هم از قضای الهی یعنی قدر نیز محسوب نمیشود، بلکه از جمله اسباب طبیعی مخلوق بشمار میرود. و قضایا سر نوشت الهی بر هر چیزی سبقت دارد. چنین است خلاصه سخن بطلمیوس و اصحاب وی. و این سخنان نص نظریات اوست که آنها را در کتاب چهار (اربع) و دیگر تألیفاتش یاد کرده است و از این سخنان سستی اصولی که این صنعت بر آنها بنیان نهاده شده است آشکار میگردد، زیرا علم یا ظن به کائنی از علم به کلیه اسباب آن مانند فاعل و قابل و صورت و غایت بدست می‌آید چنانکه در موضع خود بیان شده است. در صورتیکه قوای نجومی بر حسب مسائلی که بیان کرده‌اند تنها فاعل میباشند و قسمت عنصری قابل (پذیرنده) است گذشته از این قوای نجومی بجملة آن علل (چهار گانه) مؤثر نیستند، بلکه در اینجا قوای دیگری است که با آنها در جزء مادی مؤثر است مانند قوه تولیدی که مخصوص به پدر است و

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



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

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

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

خود را مکتوم دارند و منابع و مآخذ آن دشوار است و مجبورند پس از ممارست و تحصیل اصول و فروع آن بمیزان بسیاری حدس و تخمین که آنها را از هر سواحاطه کرده دست یازند. و پیش بینی کنند؟ در چنین وضعی با این همه مشکلات چگونه آن را بدست می آورند و در آن مهارت می یابند؟ در حالیکه مدعی آن در نزد مردم مردود است و هیچ گواهی ندارد که بر ادعای خود اقامه کند بسبب غرابت این فن در میان ملت (اسلام) و دانندگان آن اندکند، با در نظر گرفتن این نکات صحت نظریه ما بر خواننده آشکار میشود. و خدا دانای غیب است و هیچکس را بر غیب خود آگاه نمیکند.<sup>۱</sup> و در این معنی برای بعضی از یاران ما در همین عصر پیش آمده است (قصیده ای) بهنگام غلبه عرب بر لشکریان سلطان ابوالحسن که او را در قیروان محاصره کردند و اخبار و پیشگوئیهای نادرست و وحشت انگیزی از جانب دوستان و دشمنان هر دو دسته دمبدم انتشار می یافت و در این باره (وی) ابوالقاسم رحوی<sup>۲</sup> از شاعران تونس میگوید:

هر دم از خدا آمرزش میجویم. خوشی و گوارائی زندگی رخت بر بسته است.  
من بامداد و شام را در تونس میگذرانم و بامداد و شام از آن خداست. فتنه و وبا، بیم و گرسنگی و مرگ بیمار آورده است. مردم در ستیزه جوئی و پیکار اند و چگونه میتوان امید بست که ستیزه جوئی سود بخشد. هواخواهان احمدی<sup>۳</sup> پیش بینی میکنند که علی بزودی دچار نابودی نیستی میشود. و دیگری گفت: در آینده نزدیکی بسبب علی نسیمی از گوارائی و وسعت زندگی بسوی شما خواهد وزید - ولی برتر از هر دو دسته خداست که آنچه بخواهد ببندگان (احمد و علی) خود حکم میکند. ای رصد بانان ستارگان سیار<sup>۴</sup> این آسمان چه هنری کرده است؟

۱- عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احد. س، ۷۲ (لجن) آ، ۲۶ ۲- ابوالقاسم الروحی. (ن. ل).  
۳- شاهزاده حفصیه که عربهای بادیه نشین هواخواه وی بودند او را بنام احمد بن عثمان میخواندند و نام سلطان ابوالحسن «علی» بود. (حاشیه دسلان ج ۳ ص ۲۴۸ بنقل از تاریخ بربر). ۴- اشاره بآیه ۱۵ و ۱۶ س، ۸۱ (التکویر) فلا اقسام بالجنس الجوار الكنس.

وعده‌هایی را که بما دادید بتأخیر انداختید و گمان می‌کنید هنوز هم توانگر و توانا هستید؟ پنجشنبه بر پنجشنبه گذشت و شنبه و چهارشنبه آمد. و نیمی از ماه و ده یک دوم و سوم آن سپری گردید. لیکن جز گفتار دروغ «از شما» نمی‌بینیم آیا این نادانی «شما» یا تحقیر «بما» است. ما بخدا پناه می‌بریم و میدانیم که هیچ چیز سر نوشت او را رد نمی‌کند. من بخدا خوشنودم، من خدائی دارم که مرا از ماه و خورشید شما بی‌نیاز می‌کند این ستارگان سرگردان بجز بندگان یا کنیزکانی (در بارگاه خدا) بیش نیستند آنها زیر فرمان دیگری هستند و خود فرمانی ندارند و در مردم هیچ تأثیری نمی‌بخشند خرده‌هایی گمراه شده است (حکما) که قدیم می‌بینند آنچه را که حال آن خرابی<sup>۱</sup> و نیستی است و عالم وجود را ناشی از طبیعت میدانند که آب و هوا آنرا احداث می‌کند. آنها هیچ شیرینی را در برابر تلخی ملاحظه نکرده‌اند مگر اینکه می‌گویند خاك و آب آنها را پرورش داده است. پروردگار من خداست. و میدانم جوهر فرد کدام و خلا چیست. و نه هیولی را - (می‌شناسم) که فریادمی کند نیست مرا صورتی برهنه. و نه وجود و عدم و نه ثبوت و فنا را - میدانم. من درباره کسب<sup>۲</sup> چیزی نمیدانم جز آنچه وسیله خرید و فروش است و همانا مذهب و دین من نبوده که مردم باهم همچون دوستان بودند چه (در آن زمان) نه فصول و نه اصولی بود و نه جدال و نه ریائی<sup>۳</sup> وجود داشت آنچه را در صدر «اسلام» پیروی میکردند و ما هم از آن پیروی کردیم. و چه خوش است این پیروی. مردم آن روزگار بر شیوه‌ای بودند که آنها از بزرگان دین فرامی‌گرفتند و اینهمه هدایان گوئی<sup>۴</sup> در آن روزگار نبود. ای اشعری این روزگار بمن خبر داده است تا بستان و زمستان (مرا تجربه آموخته)، من بدی را به بدی کیفر میدهم و نیکی نیز بمثل

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

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

### فصل ۲۷

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

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

و از اینرو در این راه سختیها ورنجهای بسیار مرتکب می‌شوند و تحمل دشواریهایی می‌کنند و از حکام جور و ستم می‌بینند و در راه مخارجی که افزون بر میزان رسیدن آنها بمقاصدشان میباشد ثروت‌های هنگفتی ازدست می‌دهند و سرانجام اگر نومیدی بر آنها چیره گردد دچار نابودی میشوند<sup>۱</sup> «ومی‌پندارند که بس نیکوکاری می‌کنند» آگاه می‌باشند و آنچه آنانرا در این باره بطمع می‌اندازد این است که می‌بینند برخی از معادن بوسیله ماده مشترك آنها بیکدیگر تبدیل میشوند و از اینرو میکوشند از راه تدبیر و صنعت سیم را به زر و مس و قلع را به سیم تبدیل کنند و می‌پندارند که این کار از

۱- عبارت در اینجا مشوش است. ۲- از آیه ۱۰۴ سوره کهف (۱۸) وهم یحسبون انهم یحسنون صنماً (ترجمه از کشف الاسرار است).

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

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

وسیم نیز چنین است که به هر معدنی داخل گردد آنرا بیکی از دو فلز من بور (زروسیم) تغییر میدهد و بصورت زروسیم مبدل میسازد. چنین است خلاصه پندار ایشان. و چنانکه می بینیم این گروه از اینرو در این کار بمارست دائمی میپردازند که روزی و معاش خود را از آن بجویند احکام و قواعد آنرا از کتب پیشوایان گذشته این صنعت نقل میکنند و در میان خود معمول میدارند و در فهم معماها و لغزهای آنها به بحث و اندیشه میپردازند و بکشف اسرار آنها همت میگذارند زیرا بیشتر تألیفات آنها شبیه چیستان و معماست مانند تألیفات جابر بن حیان در رسایل هفتاد گانه اش و نوشته های مسلمة مجریطی در کتاب رتبة الحکیم و آثار طغرائی و قصاید مغیربی که در منتهای استحکام سروده شده است. و امثال اینها - و پس از همه اینها هیچ سودی از صنعت مزبور عاید آنان نمیشود چنانکه روزی من با شیخمان ابوالبرکات بلقیقی سرور مشایخ اندلس در این باره گفتگو کردم و یکی از تألیفات کیمیا را به وی دادم او مدتی آنرا مورد تفحص و کنجکاوای قرارداد و سپس آنرا بمن مسترد داشت و گفت: من ضمانت میکنم که «خواننده این کتاب» جز با نومییدی بخانه خود بازنگردد. سپس باید دانست که گروهی از این کیمیاگران تنها به زرا نوددی و حيله گری اکتفا میکنند بدینسان که یا آشکارا به زرا نودد کردن فلزات میپردازند مانند اینکه فلز سیم را به زر یا مس را به سیم می اندایند و یا سیم و زر را بنسبت يك يا دو یا سه قسمت با فلز دیگری درمی آمیزند و یا بنهان کاری میپردازند و بطور صناعی از میان فلزات اشیائی شبیه زر و سیم میسازند مانند سفید کردن مس و نرم ساختن آن به وسیله جیوه تصعید شده. آنوقت به جسمی فلزی شبیه به سیم مبدل میشود و جز صرافان ماهر نمیتوانند آنرا بازشناسند و این نیرنگ سازان از سیمهای تقلبی خود سکه هائی میسازند و آنها را در میان مردم رواج میدهند و با نیرنگ سازی و اشتباه کاری بر مردم مهر سلطان را هم بر روی سکه میزنند این گروه از لحاظ پیشه فرومایه ترین مردم اند و بدفترجامترین کسان نیز بشمار میروند، زیرا آنها به نیرنگ بازی اموال مردم را میربایند چه این

حیله گران بجای سیم، مس و بجای زر، سیم میپردازند تا از آن بهره برداری کنند. پس چنین کسی دزد یا بدتر از دزد است. و بیشتر این گروه در سرزمین مایعنی مغرب از طلاب بر براند که دور از سرزمین های پر جمعیت در مرزها و نزدیک مساکن مردمان ابله بسر میبرند و به مساجد بادیه پناه میبرند و توانگران<sup>۱</sup> آنانرا فریب میدهند و چنین وانمود می کنند که به صنعت کیمیاگری آشنا هستند و میتوانند از فلزات زر و سیم بسازند و چون نفوس مردم در دوست داشتن این دوفلز گران بها حریص میباشد و در راه بدست آوردن آنها مبالغ بسیاری خرج می کنند از اینرو کیمیاگران مزبور وسیله معاش خود را از آنان بدست می آورند. سپس در نزد ایشان باترس و لرز به طلبیدن کیمیا شروع می کنند تا هنگامیکه ناتوانی آنان آشکار می شود و کار به رسوائی می کشد آنوقت به جایگاه دیگری میگریزند، و حالت تازه ای بخود میگیرند و باز مطامع کسانی از اهل دنیا را برمی انگیزند و آنانرا به نیرنگی که وسیله فریفتن اینگونه کسان قرار میدهند متمایل میسازند. ما با این صنف سخنی نداریم چه آنها در نهایت جهل و پستی میباشند و دزدی را پیشه خود ساخته اند و تنها راهی که برای ریشه کن ساختن ماده فساد آنان وجود دارد این است که حکام نسبت بآنها سختگیری کنند و در هر جا آنان را بیا بند دستگیر سازند و هنگامی که باینگونه اعمال می پردازند دست آنها را همچون دست دزدان قطع کنند، زیرا عملیات این گروه مایه تباهی سکه ایست که مورد نیاز عمومی است و در حقیقت ثروت کلیه مردم بشمار می رود. و سلطان مکلف باصلاح و مراقبت در وضع آن میباشد و باید نسبت بکسانیکه مایه فساد آن می شوند منتهای سختگیری را بکار برد.

اما روی سخن ما با کسانی است که این صناعت را پیشه میسازند و به نیرنگ سازی و حیله گری تن نمیدهند، بلکه از آن سر باز میزنند و خود را از تپاه کردن

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



سکه و پول رایج مسلمانان منزه میدارند، بلکه در جستجوی آنها تا بدینگونه عملیات و ازراه بدست آوردن اکسیری که عاید آنان میشود سیم را به زر و مس و قلع را به سیم تبدیل کنند، ما با این گروه و درباره وسایل آنان بحث و گفتگو داریم با اینکه میدانیم هیچکس از مردم اینجهان بدین مقصود نرسیده یا مطلوب خویش را از آن بدست نیاورده است، بلکه عمر خویش را در تدبیر و ساییدن و صلایه کردن و تصعید و تکلیس و بر گزیدن خطرات برای گردآوری داروها و جستجوی از آنها بیاد می دهند و در این باره حکایاتی از دیگر کسانی که بمقصد نائل آمده یا مطلوب را بدست آورده اند نقل میکنند و بشنیدن اینگونه حکایات و گفتگوی درباره آنها قانع می شوند و در باور کردن آنها هیچ شک و تردید بخود راه نمیدهند و همچون کسانی هستند که شیفته و دلدادۀ اخبار و سوسه انگیز در آنچه بعهدہ دارند میباشند.

و هر گاه از ایشان سؤال شود که آیا بچشم خود دیده اید؟ پاسخ منقی میدهند و میگویند ما شنیده ایم ولی ندیده ایم. وضع این گروه در هر عصر و نسلی چنین بوده است و باید دانست که پیشه کردن این صنعت در جهان تازه نیست و از روزگارهای قدیم وجود داشته است و دانشمندان از متقدمان گرفته تا متأخران در این باره سخن گفته اند. و اینک ما عقاید ایشان را در این باره نقل میکنیم و آنگاه بدنبال آن تحقیقاتی را که برای ما درباره واقعیت و ماهیت امر آشکار میشود یادآور میشویم و خدا توفیق دهنده آدمی به راه صواب است.

پس می گوییم که مینا و اساس سخن در این صنعت در نزد حکما در باره کیفیت معادن هفتگانه یا «هفت جوش»<sup>۱</sup> یعنی: زر و سیم و سرب و قلع «ارزیز» و مس و آهن و روی است که آیا اینها از لحاظ فصل<sup>۲</sup> با هم مختلف اند و هر یک از آنها نوع مستقلی است که بذات خود قائم است یا اینکه اختلاف فلزات مزبور در خواصی

۱ - در فارسی فلزات مزبور را هفت جوش میگویند رجوع به غیث اللغات شود. ۲ - مقصود، فصل در برابر جنس است که در ترمیمات منطقی متداول است.

از کیفیات آنهاست و کلیه آنها صنفهائی از يك نوع میباشند<sup>۱</sup> و اختلاف آنها در کیفیاتی از قبیل رطوبت و بیوست و نرمی و سختی و در رنگ مانند زردی و سفیدی و سیاهی است. و کلیه آنها اصنافی برای این نوع و احداند، ولی نظر ابن سینا که حکمای مشرق هم از او پیروی کرده اند این است که فلزات مزبور از لحاظ فصل با هم مختلف اند و انواع متباینی میباشند و هر يك از آنها مستقل و قائم بخود میباشد و بحقیقت خود تحقق می یابد و آنرا فصل و جنس خاصی است مانند دیگر انواع. و ابونصر فارابی بر حسب عقیده خود باینکه فلزات مزبور از لحاظ نوع متفق اند بامکان انقلاب و تبدیل برخی از آنها بیکدیگر قائل شده است، زیرا در این هنگام تبدیل عرضاً بیکدیگر و چاره جوئی و تدبیر آنها از طریق صنعت امکان پذیر خواهد بود. و از اینرو صنعت کیمیا در نزد او ممکن و داری مأخذ آسانی است، ولی ابوعلی بن سینا بنا بر اعتقاد باختلاف نوع آنها منکر این صنعت است و وجود کیمیا را محال و غیر ممکن میداند و نظر او مبتنی بر این است که بوسیله صنعت نمیتوان به فصل راه یافت، بلکه فصل هر نوعی را آفریننده و تقدیر کننده اشیاء می آفریند که خدای عزوجل است و حقایق فصلها بطور کلی و اساساً مجهول اند و بتصور در نمی آیند پس چگونه میتوان آنها را از راه صنعت دگر گونه ساخت، ولی طغرایی که از بزرگان این صنعت است این گفتار ابن سینا را بغلط نسبت داده و آنرا بدینسان رد کرده است که تدبیر و چاره جوئی برای آفریدن و ابداع فصل نیست، بلکه این امر مخصوصاً برای آماده ساختن ماده جهت قبول آن است و فصل پس از آماده ساختن از جانب آفریننده و خدای آن پدید می آید چنانکه پس از صیقلی کردن و آب دادن نور و درخشندگی ایجاد میشود و ما را نیازی در این باره به تصور و معرفت آن نیست. «طغرایی» گوید: و هر گاه ما بر آفریدن بعضی

۱- در اینجا در چاپهای مصرونسخه خطی «ینی جامع» این عبارات افزوده شده است که در تعریفات ابونصر فارابی بر این عقیده است که فلزات مزبور نوع واحدی هستند و حکمای اندلس نیز از وی پیروی کرده اند.