

هو

۱۲۱

مُصَنَّفَات

أَفْضَلُ الدِّينِ مُحَمَّدٌ مَرْقِيُّ كَاشَانِي

مشهور به بابا افضل

به كوشش: اكرم شفائي

فهرست

۱۱	۱- مدارج الکمال.....
۱۲	آغاز سخن.....
۱۳	اما گشایش در اول که گوهر مردم و آنچه او راست درو یافته شود،.....
۱۳	فصل اول: در آنکه در این نامه خطاب با کدام صنف است از اصناف نوع مردم.....
۱۳	فصل دوم: در نمودن آنچه ما بلفظ نفس خواهیم.....
۱۴	فصل سوم: در شمردن قوت‌های مردم، و آلات قوت‌های او، و افعال قوت‌های او بدان آلات.....
۱۵	فصل چهارم: در قوت غذایی.....
۱۵	فصل پنجم: در قوت حیات حسی و حرکت ارادی.....
۱۷	فصل ششم: در آگهی دادن از نفس مردم و حال و خاصیت و مرتبت او.....
۲۰	گشایش دوم در بیان آنچه بدان جدا شد مردم از جز مردم.....
۲۱	گشایش سوم در بیان مراتب خاصیت مردم میان دو طرف نقصان و کمال،.....
۲۱	فصل اول.....
۲۲	فصل دوم در آنکه ناقص از مردم بر چند قسم باشد.....
۲۳	فصل سوم در مراتب ناقصان پسندیده.....
۲۴	فصل چهارم در ذکر مرتبه اقصی که اختیار و ابرار راست در عمل و خلق و علم.....
۲۵	گشایش چهارم در بیان اسباب یاری دهنده خاصیت مردم را بر رسیدن بکمال.....
۲۶	گشایش پنجم در آفات و اسباب که نفس را از کمال و غایت خویش باز برند و بگسلند.....
۲۷	گشایش ششم در نشانه‌های کمال.....
۲۸	گشایش هفتم در ذکر طریق حاصل کردن اسباب یاری دهنده.....
۲۸	گشایش هشتم در پیدا کردن فایده و منفعت دانش، و آنکه راحت وصول بدان بر رنج طلب و مشقت مجاهدت بچربد.....
۲۹
۳۱	۲- ره انجام نامه.....
۳۲	اما گفتار نخستین اندر آگهی دادن از خود و وجود خود و صفات وجود خود.....
۳۲	اما در اول: اندر آنکه آگهی از وجود خود چگونه توان داد.....
۳۳	در دوم از این گفتار: اندر آنکه وجود بر چند قسمت.....
۳۳	در سوم: اندر قسمت وجود بگونه‌ای دیگر.....
۳۴	در چهارم از این گفتار: در اقسام موجودات جزوی.....
۳۴	در پنجم از این گفتار: اندر اقسام موجودات کلی.....
۳۵	در ششم از این گفتار اندر اسباب موجودات جزوی.....
۳۵	در هفتم از این گفتار اندر اسباب و علل وجود نفسانی که آن را یافت خواندیم.....
۳۶	در هشتم از این گفتار اندر معنی خود.....
۳۶	در نهم از این گفتار اندر وجود نفس.....
۳۷	در دهم از این گفتار اندر آگهی دادن از صفت وجود خود.....
۳۸	گفتار دوم اندر آگهی دادن از آگهی و علم که چیست.....
۴۰	گفتار سوم اندر آگهی دادن از منفعت و فایده علم و آگهی.....
۴۰	در نخستین: اندر آنکه فایده چیست.....

در دوم از این گفتار: اندر فعل و کنش.....	۴۰
در سؤم: اندر سبب و علت صوری و غایتی نفس را.....	۴۲
۳- ساز و پیرایه شاهان پرمایه.....	۴۳
اما گفتار نخستین در معنی پادشاه، و یاد کردن اصناف پادشاهان موجودات جهان، و باز نمودن مرتبه پادشاهی مردم در	
قرب بپادشاه پادشاهان بقیاس با مرتبه شاهان دیگر.....	۴۴
گفتار دوم اندر کار مردم و پادشاهی او، و یاد کردن آن نشانه‌ها که مردم بدان پادشاه گردد بر مردم دیگر.....	۴۷
گفتار سوم اندر نایبان پادشاه.....	۵۱
فصل اندر ختم این نامه.....	۵۳
۴- رساله تفاحه.....	۵۵
۵- عرض نامه.....	۶۹
خواهش و نیایش.....	۶۹
صفت حال این نامه و فایده او و اندرز طالبان.....	۶۹
سخن اندر شرط یافتن فایده این نامه و باز نمودن اقسامش.....	۷۰
اما عرض نخستین که عرض اجسام است.....	۷۲
اما دراول از سخن، در آنکه چیزها را کی توان دانست.....	۷۳
در دؤم از سخن، در آنکه جسم چگونه شناخته شد، و نام جسم بر چه چیز افتد از موجودات.....	۷۳
در سؤم از سخن، در بخشهای جسم و حال جسم آسمان،.....	۷۴
در چهارم از سخن، در اجسام عنصری.....	۷۵
در پنجم از سخن، در اتصال و پیوستگی جسم عالم، و اندر آنکه میان اجزاء جسم عالم هیچ گشادگی نیست و خالی..	۷۶
در ششم از سخن، در مکان و ماهیت آن.....	۷۶
در هفتم از سخن، در زمان.....	۷۷
در هشتم از سخن، در زمان.....	۷۸
در نهم از سخن، در ذکر اقسام علل حرکت.....	۷۸
در دهم از سخن، در سبب اختلاف طبایع اجسام عنصری.....	۷۹
در یازدهم از سخن، در سبب امتزاج طبایع، و آمیختگی کیفیات عناصر مختلف.....	۷۹
در دوازدهم از سخن، در آثار و نشانه‌ها که در هوا پیدا شوند، و در خاک متولد شوند چون معادن.....	۸۰
در سیزدهم از سخن، در رستنیها و قوتهای ایشان.....	۸۲
در چهاردهم از سخن، در اجسام زنده و قوتهای ایشان.....	۸۳
در پانزدهم از سخن، در صفت ترکیب اجساد مردم.....	۸۳
عرض دوم که عرض کنندگان است.....	۸۳
در نخستین سخن، در کنش و کننده و کرده که چیست.....	۸۴
در دؤم از سخن، در آنکه کدام چیز است که علت وجودش حرکت محرک است، و آنچه نه بمحرک و کننده موجود گردد	
علت وجودش را چه خوانند بنام، و چون موجود نه کرده بود چه خوانندش.....	۸۴
در سؤم از سخن، در آنکه کنش و حرکت در جسم از چیزی جز جسم آید در جسم.....	۸۵
در چهارم از سخن، در شمار مبادی کنش اجسام، که بدان اجسام را کننده گویند.....	۸۶
در پنجم از سخن، در صریح‌تر کردن غرض از شما و تفصیل افعال و حرکات، و روشنی وجود نفس، و آنکه اثر و حال	
وی یک اثر و یک حال، و همچنین حال جسم.....	۸۷

۸۸	عرض سئوم که عرض دانستهاست «هفده در سخن است»
۸۹	در اول از سخن، درآنکه دانسته در این عرض نه آنست که عرض نخستین و دؤم دانسته شد
۹۰	در دؤم از سخن، در آگهی دادن از جهان دانش و عالم عقل و وجود آن
۹۰	در سئوم از سخن، در مخلوق و مبدع و حقیقت و مثال و جهان کلی و جهان جزوی و روحانی و جسمانی
۹۱	در چهارم از سخن، درآنکه جهان خرد جهان حقیقتست، و جهان جسمانی مثال
۹۲	در پنجم از سخن، در نشان صفای موجودات حقیقتی و آلودگی مثال
۹۲	در ششم از سخن، در دانش و داننده و دانسته
۹۳	در هفتم از سخن، در مراتب آگهی مردم از وجود موجودات
۹۴	در هشتم از سخن، در اقسام دانستهها
۹۵	در نهم از سخن، در اقسام دانستههای بذات
۹۵	در دهم از سخن، در علت کثرت معلومات کلی، با آنکه مبدأ همه یکیست عام مر همه را
۹۶	در یازدهم از سخن، در اقسام معلومات کلی
۹۹	در دوازدهم از سخن، در معلوم کلی اول و اقسامش و احوالش
۱۰۱	در سیزدهم از سخن، در قسمت موجود بجزهر و عرض
۱۰۲	در چهاردهم از سخن، در کم و مقدار
۱۰۳	در پانزدهم از سخن، در کیف و اقسامش
۱۰۳	در شانزدهم از سخن، در اضافت و اقسامش و باقی اعراض
۱۰۴	در هفدهم از سخن، در آنکه جوهر چگونه شناخته شد، چون بی اعراض نیست
۱۰۵	عرض چهارم که عرض دانندگان است
۱۰۵	در اول از سخن، در اقسام داننده
۱۰۶	در دوم از سخن، در ماهیت و آنیت دانستن و داننده
۱۰۷	در سئوم از سخن، در آغاز و انجام بودن داننده مر دانسته و کننده و کرده را
۱۰۷	در چهارم از سخن، در آنکه احاطت داننده بذات بدانسته و کننده و کرده، احاطتیت ذاتی و کلی و حقیقی که ازو هیچ برون نماند
۱۰۸	در پنجم از سخن، در آنکه دانای بذات و حقیقت آغاز و انجام ندارد
۱۱۰	در ششم از سخن، در آنکه دانای بذاتست دهنده و پذیرنده فایده و منفعت
۱۱۱	در هفتم از سخن، در حال و صفت این نامه
۱۱۴	ملحق
۱۱۹	۶- جاودان نامه
۱۲۰	باب نخستین در شناختن اقسام علوم، و پنج فصل است
۱۲۰	فصل اول
۱۲۰	فصل دؤم
۱۲۰	فصل سئوم، در اقسام علم کردار
۱۲۰	فصل چهارم، در علم اندیشه
۱۲۱	فصل پنجم، در شناختن دانش آن جهانی
۱۲۱	باب دؤم اندر شناختن خود، و آن ده فصلست فصل اول، اندر بیان اختلاف مذاهب
۱۲۲	فصل دؤم، در بیان آن دانشی که واجبست بر مردم

۱۲۲	فصل سئوم، اندر بیان لقاءِ حقّ جلّ و عزّ.....
۱۲۳	فصل چهارم، اندر نمودن آن چیز که بدان توان یافت علم آفاق و انفس.....
۱۲۴	فصل پنجم، اندر حجت خدای بر خلق.....
۱۲۵	فصل ششم، اندر شناختن خود.....
۱۲۶	فصل هفتم، اندر آنکه مردم جهانی دیگر است بر صورت این جهان.....
۱۲۷	فصل هشتم، اندر ملکوت آن جهان که باطن این جهانند بر اندازه جهان مردم.....
۱۲۹	فصل نهم در آنکه بهیچ یک از این ملکوت من بر حقیقت را نتوان یافت.....
۱۳۰	فصل دهم، اندر فایده علم آفاق و انفس که توحید است.....
۱۳۱	باب سؤم، در شناخت آغاز کار.....
۱۳۱	فصل اوّل، در بیان آغاز.....
۱۳۱	فصل دوّم، در مکان.....
۱۳۲	فصل سؤم، در زمان.....
۱۳۳	فصل چهارم، اندر بیان آغاز و انجام.....
۱۳۳	فصل پنجم، در بدو انسان.....
۱۳۵	فصل ششم، اندر سجود فرشتگان مر آدم را ﷺ.....
۱۳۵	فصل هفتم، اندر ابلیس و دیوان.....
۱۳۷	فصل هشتم، اندر آنکه الهام وسوسه بر چند روی بود.....
۱۳۷	فصل نهم، اندر آنکه همچنانکه از الهام فرشته نفع رسد، از وسواس دیو نیز نفع است اولیاء خدا را.....
۱۳۸	فصل دهم، اندر فایده سخنان فصول این باب.....
۱۳۹	باب چهارم، اندر شناخت انجام، و آن ده فصلست.....
۱۳۹	فصل اوّل، اندر آنکه دانستن انجام در دانستن آغاز بستست.....
۱۴۰	فصل دوّم، اندر طریق انجام.....
۱۴۰	فصل سؤم، اندر آنکه نفس انسان را گرفتاری و بند از پیوند تنست.....
۱۴۱	فصل چهارم، اندر آن حبلها که نفس بدان در آویزد، تا برخیزد از این افتادن در تن.....
۱۴۲	فصل پنجم، اندر بیان آفاق جهان.....
۱۴۳	فصل ششم، اندر نیک بختی مردم و بدبختیش.....
۱۴۴	فصل هفتم، اندر بیان مرگ.....
۱۴۴	فصل هشتم، اندر آموزش خدای تعالی.....
۱۴۵	فصل نهم، اندر پیدا کردن حال نفس درآک پس از هلاک تن.....
۱۴۵	فصل دهم، اندر بیان تعلق این هر سه باب بهم.....
۱۴۷	ملحق فصل هشتم، اندر آنکه کتاب مردم چون دلیل بُود بر مدلول کتاب خدای تعالی.....
۱۴۹	۷- یَنْبِوعُ الْحَیَاةِ
۱۴۹	فصل اوّل.....
۱۵۰	فصل دوّم.....
۱۵۲	فصل سؤم.....
۱۵۴	فصل چهارم.....
۱۵۶	فصل پنجم.....

۱۵۷	فصل ششم.....
۱۵۹	فصل هفتم.....
۱۶۰	فصل هشتم.....
۱۶۲	فصل نهم.....
۱۶۳	فصل دهم.....
۱۶۴	فصل یازدهم.....
۱۶۶	فصل دوازدهم.....
۱۶۷	فصل سیزدهم.....
۱۷۱	۸- رساله نفس ارسطو طالس.....
۱۷۱	آغاز کتاب نفس، و آن سه مقاله است.....
۱۷۱	مقاله اول.....
۱۷۴	مقاله دوم.....
۱۸۵	مقاله سوم.....
۱۹۵	۹- مختصری در حال نفس.....
۱۹۵	باب اول، اندر یافتن هر چه دانستنی است.....
۱۹۵	باب دوم، اندر هستی نفس.....
۱۹۵	باب سئم، اندر آنکه نفس گوهر است.....
۱۹۵	باب چهارم، اندر آنکه نفس پاکست نه تنومند.....
۱۹۶	باب پنجم، اندر آنکه نفس مرکب نیست، بسیطست.....
۱۹۶	باب ششم، اندر آنکه نفس زنده است و تباه شدنی نیست.....
۱۹۶	باب هفتم، اندر آنکه نفس اندیشه‌گر است.....
۱۹۸	۱۰- رساله در علم و نطق «منهاج مبین».....
۱۹۸	گفتار نخستین در دانستن و دانسته و اقسام دانستها و احوالشان.....
۱۹۸	فصل اول، اندر آن الفاظ که بدان آن معانی را خواهند که مبادی خوانند اندر این گفتار.....
۱۹۹	فصل دوم، اندر بخشیده شدن معلومات بدین احوال.....
۲۰۰	فصل سوم، اندر بیان موضوع و محمول.....
۲۰۰	فصل چهارم، اندر صفت متقدم و صفت لازم و صفت تابع.....
۲۰۰	فصل پنجم، اندر صفت عامتر و مساوی و خاصتر.....
۲۰۱	فصل ششم، اندر صفت اولی و صفت نه اولی.....
۲۰۱	فصل هفتم، اندر صفت ذاتی و صفت عرضی.....
۲۰۱	فصل هشتم، اندر جنس و نوع و فصل و عرض عام و خاصه.....
۲۰۱	فصل نهم، اندر جنس عالی و جنس سافل و نوع عالی و نوع سافل و جنس متوسط و نوع متوسط.....
۲۰۲	فصل دهم، اندر ذکر معانی عام و جنس عالی که کدام است.....
۲۰۳	فصل یازدهم، اندر آنکه کدام از این معانی عامتر است و کدام خاصتر.....
۲۰۳	فصل دوازدهم، اندر اقسام شیء و موجود.....
۲۰۳	فصل سیزدهم، اندر آنکه بهر یک از این اقسام چه خواهیم.....
۲۰۴	فصل چهاردهم، اندر موجود و اقسامش.....

۲۰۴	فصل پانزدهم، اندر موجود در چیزی و موجود نه در چیزی
۲۰۵	فصل شانزدهم، اندر متقدّم و متأخّر
۲۰۵	فصل هفدهم، اندر یاد کردن اقسام این معانی
۲۰۸	گفتار دؤم- در گفتن و سخن و اقسام و احوالش
۲۰۹	فصل اول، اندر آنکه بگفتن و بسخن چه خواهیم
۲۰۹	فصل دؤم، اندر آنکه سخن را بر چند گونه توان نهاد
۲۱۰	فصل سؤم، اندر آنکه دلیلی لفظ بر معنی بر چند روی بود
۲۱۰	فصل چهارم، اندر آنکه لفظ بر چند گونه بود
۲۱۰	فصل پنجم، اندر اسم و کلمه و أدات
۲۱۰	فصل ششم، اندر آنکه هر یک از این سه لفظ بر چند گونه بود
۲۱۱	فصل هفتم، اندر اقسام لفظ مرکّب
۲۱۲	فصل هشتم، اندر حدّ و رسم و حدّ تباہ
۲۱۲	فصل نهم، اندر آنکه حدّ چگونه بهم آید و از چه بهم آید
۲۱۳	فصل دهم، اندر قول جازم و قضیه
۲۱۳	فصل یازدهم، اندر آنکه قضیه از چه گفتار بهم آید و از چه سخن قضیه گردد که راست و دروغ را در وی ره بود
۲۱۴	فصل دوازدهم، اندر آنکه هر یک از لفظ موضوع و محمول و رابط بر چند گونه باشد
۲۱۴	فصل سیزدهم، اندر اقسام و انواع و احوال قضیه
۲۱۵	فصل چهاردهم، اندر پاهای قضیه شرطی و اقسام اجزاش
۲۱۶	فصل پانزدهم، اندر کمیّت قضایا که متلازم و متعاکس باشند
۲۱۶	فصل شانزدهم، اندر حالهای اضافی که قضایا را افتد
۲۱۷	فصل هفدهم، اندر یاد کردن قضایا که متلازم و متعاکس باشند
۲۱۸	فصل هجدهم، اندر آنکه تناقص قضایا را شرط چیست، و تضادّشان از چه خیزد
۲۱۹	فصل نوزدهم، اندر یاد کردن محصورات متناقض در همهّ جهات
۲۲۰	فصل بیستم، اندر مثال هر یک و نقیض هر یک و لوازم نقیض
۲۲۱	فصل بیست و یکم، اندر وضع قضیه
۲۲۲	فصل بیست و دؤم، امتحان عکس قضایا از هر باب و بیان عکسشان
۲۲۴	فصل بیست و سؤم، اندر حالهایی که لازم شوند قضیّتها را از باب متّی
۲۲۴	فصل بیست و چهارم، اندر ائین قضیه
۲۲۵	فصل بیست و پنجم، اندر فعل و کنش قضیه
۲۲۵	فصل بیست و ششم، اندر قیاس
۲۲۶	شکل اوّل
۲۲۶	شکل دؤم
۲۲۷	شکل سؤم
۲۲۸	شکل چهارم
۲۲۸	مرتبه اوّل، اندر تألیف قیاس از قضیّتهای صادق و کاذب
۲۲۹	تألیف از دو کاذب
۲۳۰	تألیف از دو مقدمهّ صادق

۲۳۰	تألیف از دو مقدمه یکی صادق و دیگری کاذبه.....
	مرتبه دؤم، اندر تألیف قیاس از دو مقدمه که در صدق ناچاری باشند و ضروری و اندر تألیف قیاس از دو مقدمه که در
۲۳۱	صدق نه ضروری باشند.....
۲۳۱	تألیف از دو مقدمه ضروری در صدق.....
۲۳۲	تألیف قیاس از قضیتهای نه ضروری.....
۲۳۳	تألیف قیاس از یک مقدمه ضروری و یک مقدمه ناضروری.....
۲۳۴	مرتبه سؤم، اندر تألیف از قضایا و بیان تألیف منتج و تألیف عقیم از روی ایجاب و سلب.....
۲۳۵	اندر تألیف قیاس از دو مقدمه سالبه.....
۲۳۵	تألیف از دو مقدمه موجه.....
۲۳۵	تألیف قیاس از موجه و سالبه.....
۲۳۶	مرتبه چهارم، اندر تألیف از مقدمات و بیان انتاج و عقم از روی کلیت و جزئیت.....
۲۳۶	تألیف قیاس از دو مقدمه کلی.....
۲۳۶	تألیف قیاس از دو مقدمه جزوی.....
۲۳۶	تألیف از یک مقدمه کلی و دیگر جزوی.....
۲۳۷	مرتبه پنجم، اندر تألیف از مهملات و محصورات.....
۲۳۷	مرتبه ششم، اندر تألیف از قضایای بسیط و مرکب.....
۲۳۷	تألیف از قضیتهای بسیط.....
۲۳۷	تألیف قیاس از قضیتهای شرطی که مرکبند.....
۲۴۰	قیاس استثنائی.....
۲۴۱	قیاس خُلف.....
۲۴۱	مرتبه هفتم، اندر تألیف از مطلقات و از ذوات الجهة.....
۲۴۱	تألیف از مطلقات.....
۲۴۴	۱۱- مبادی موجودات نفسانی.....
۲۴۴	فصل اول، در اقسام موجودات.....
۲۴۵	فصل دؤم، در اختلاف نامهای این دو قسم.....
۲۴۶	فصل سؤم، در اقسام معانی کلی.....
۲۴۶	فصل چهارم، در بیان اجناس عشره و اسامی آن.....
۲۴۸	فصل پنجم، در بیان آنچه عامتر از این ده بود، و کیفیت آن، و شناختن آن.....
۲۵۰	۱۲- ایمنی از بطلان نفس در پناه خرد.....
۲۵۰	مایه پرورش جان دانشهای گوناگون بود.....
۲۵۱	دانشی باید جست که اصل دانشهاست.....
۲۵۱	دانش اصلی دانستن خود و از خود آگاه بودن است.....
۲۵۱	خرد بجان و بتن بستگی ندارد.....
۲۵۲	طریق رستگاری پناه جستن است بخرد.....
۲۵۳	۱۳- تقریرات و فصول مقطعه.....
۲۵۳	۱- در طلب بقای عقلانی.....
۲۵۳	فصل.....

- ۲- فصل در شناختن اعمال خیر ۲۵۴
- ۳- فصل دیگر در ایمنی از فنا ۲۵۴
- ۴- فصل دیگر دربارهٔ دانای بذات ۲۵۵
- ۵- فصل دیگر در وحدت عالم و معلوم ۲۵۵
- ۶- فصل دیگر در بقای نفس عاقله ۲۵۶
- ۷- من کلامه قدس الله روحه العزيز «در وجود کلی» ۲۵۶
- ۸- ایضاً من فواید «در عقل و ذوق» ۲۵۶
- ۹- من کلامه قدس الله روحه «در ذات و حقیقت مبدأ و هستیها» ۲۵۷
- ۱۰- فائده ایضاً من کلامه «در بیان تناهی اجسام» ۲۵۷
- ۱۱- شخص جزوی و حقیقت کلی ۲۵۹
- ۱۲- در اوصاف مردم و اصناف مردم ۲۵۹
- ۱۳- عقل جوهر نیست ۲۶۱
- ۱۴- من فوائد أنفاسه «پیوستن وجود جسمانی بوجود روحانی» ۲۶۱
- ۱۵- ایضاً من کلامه قدس سره «احاطه الفاظ کلی بر الفاظ جزوی» ۲۶۲
- ۱۶- من کلامه ایضاً، سخنان مدد دهنده بینش محصلان را «در داننده و دانسته، و عاقل و معقول» ۲۶۲
- ۱۷- حال نفوس جزوی بعد از فساد تنها ۲۶۳
- ۱۸- ضروریات سالک ۲۶۴
- ۱۹- تقسیم مردم از حیث عقل علمی و نظری ۲۶۴
- ۲۰- معنی و ذات و حقیقت کلی ۲۶۴
- ۲۱- در بیان حال نفس درآک بعد از مرگ تن ۲۶۴
- ۲۲- پیشی «چیز» بر «هست» ۲۶۵
- ۲۳- دل داناست مهبط نور هستی حق ۲۶۷
- ۲۴- از علم موسیقی ۲۶۷
- ۲۵- فائده «وجود بمجاهده و تجرید درست شود» ۲۶۸
- ۲۶- وصیت حکما یا بیست و هشت کلمه فی نصیحة الإخوان ۲۶۸
- ۲۷- و منه ایضاً: نصایح بطلالان حکمت ۲۶۹
- ۲۸- فائده بار درخت جهان ۲۷۰
- ۲۹- من کلامه مناسبت جان با تن ۲۷۱
- ۳۰- منه ایضاً فی تحقیق الدهر و الزمان ۲۷۱
- ۳۱- نفس ناطقه از عالم غیب است ۲۷۱
- ۳۲- سؤالات دربارهٔ آدمی؛ از صدور پانزده مسأله که اسکندر از استاد خویش ارسطاطالیس پرسیده: ۲۷۲
- ملحقات ۲۷۲
- ۳۳- وصال نفسانی اتحاد است؛ از سخنان خواجه زین الدین قدس الله روحه در جواب نوشتهٔ مرحوم قاضی صفی ۲۷۲
- ۳۴- فرق میان خواب و مرگ ۲۷۲
- ۳۵- فرق میان خواب و مرگ ۲۷۳
- ۳۶- خاتمهٔ مدارج الکمال ۲۷۴
- ملحق؛ به مجموعهٔ اشعار ۲۷۵

جان و خرد.....	۲۷۵
۱۴- مکاتیب و جواب اسئله.....	۲۷۷
۱- جواب نوشته‌ای که مولانا افضل‌الدین قدس الله روحه نوشته است بصدر سعید شمس‌الدین محمد دزواکوش رحمه الله.....	۲۷۷
۲- این نوشته بصاحب سعید مجدالدین محمد بن عییدالله نوشته است بموجب التماس او.....	۲۸۲
۳- جواب نوشته‌ای که خواجه بصدر سعید شمس‌الدین دزواکوش نوشته است.....	۲۸۶
۴- نسخه که در پرسش و تعزیه صدر سعید تاج‌الدین محمد نوشابادی نوشته‌اند.....	۲۸۸
۵- و ایضاً من منشآتہ قدس الله سره العزیز.....	۲۹۰
۶- نامه بشمس‌الدین مجدالاسلام.....	۲۹۱
۷- منتجب‌الدین هراسکانی، سؤالی چند از ایشان کرده‌اند، و هر یک را جواب نوشته‌اند، بعضی از آنها اینست.....	۲۹۲
۱۵- اشعار.....	۲۹۷
در حسب حال خویش.....	۲۹۷
در صفت عقل.....	۲۹۸
غزل.....	۲۹۸
دل هواپرست.....	۲۹۹
ما و من توی.....	۲۹۹
پاکبازی است رسم دین عشق.....	۲۹۹
در حسب حال خویش.....	۳۰۰
رباعیات.....	۳۰۱

۱- مدارج الکمال

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بنام خدائی که جز او خدای نیست، آغاز هر چیزو او بی‌آغاز، و انجام هر چیز او بی‌انجام، آشکارا و برونی که زبرش برونی نیست، و پنهان و درونی که فرودش درونی نه، او را پرستند پرستندگان بی‌راه، و نماز برندش نماز برندگان آگاه و نی آگاه، سپاس ازو بگیرم و ستایش او گویم بقدر استطاعت و گنجائی طاقت، که اوست سزای ثنا و زیبای ستایش. و ازو یآوری خواهم بر سامان کار و صلاح حال، و نخست یآوری ازو بود و پس خواهش از من، پناه بوی جویم از پریشانی و بی‌سامانی، و در پناه گرفتن نخست او بود و پس پناه جستن من، و همی‌خواهم ازو تا مرا روزی کند از هر خیری عظیم‌تر از آنکه «مرا» امید است، و بگرداند و دفع کند از «من» هر شری بیش از آنکه من ازان همی ترسم و پرهیز جویم ازان، و درود فرستم هر سرور انبیا و اولیا و پیشوای اصفیا و اتقیا را و آل و عشیرت و پیروان سیرت و شریعتش را.

دیگر سبب این نامه آن بود که گروهی از برادران دینی یاران حقیقی درخواستند از من اندرزی خیرات هر دو سرای در و مضمهر، و سعادت هر دو کون مُدرج، که بصیرت شنوندگان و یابندگی اندیشه‌گران را روشنی و راستی ازان زاید و فزاید. اینک بیاری خدای پاسخ این پرسش را همی آرایم، و بخجستگی نامش در سخن را برگشایم. ای برادران، شما را از آفات هلاک‌کننده و از آرزوهای فریبده خدای پاسدار باد و نگاهدار، بشنوید و بپذیرید بی‌دروغ گفتاری، و بی‌فریب اندرزی، که آگاه گرداند شما را از آنچه بآفرینش تنها و پدیدکردن جان و خرد شما آن جسته و خواسته است آفریننده و پدیدکننده، و از آنچه مقصود آفریدن دیگر آفریهاست، و نیز شما را خبر دهد که آنچه آفریدن شما برای آن بود غایت همه غایات و منتهای همه نهایاتست؛ و غایت هر آفریده را غایتیست دیگر شریف‌تر و گرامی‌تر، مگر غایت آفرینش و پرورش شما که آن منتهای هر غایت و انجام هر آهنگست، و آن هستی عامست مر همه هستیها را، که نه یک و نه بسیار و نه کم و نه بیش و نه کمال و نه نقصان و نه طبع و نه اختیار و نه پاینده و نه گذرنده ازو هیچ برون نیست، و او بر همه محیط و فراز آمده است، و همه در تحت احاطش مجموع، پس در شگفت مانده‌ام از جوینده چنین پایه و بیدار کرده چنین تا چرا غافل شود و چگونه خوابش بود. دور بارد از شما و امثال شما برادران که مردگی خود را پسندید با قدرت زندگی، و روی طلب سوی فنا آرید و آراسته بقائید، پس بشتابید و بر یکدیگر پیشی جوئید سوی بقا در این زندگی پیش از آنکه فنا بر شما پیشی کند، و بکوشید و برکوشش ایستادگی نمائید پیش از آنکه روزکوشش در شب ناتوانی کشد، بوکو پروردگار شما را کرامت رستگاران و پایه‌گزیدگان بنزد خود روزی کند و ارزانی دارد، بفضل و بخشایش بی‌کران و بی‌پایان.

آغاز سخن

بدانید ای برادران و بیقین باشید، بطریقی که نموده آید پس از این سخن، که هر موجودی از این موجودات که همی یابید، اگر مرکب است و اگر بسیط، و اگر حسّی و اگر خیالی، او را حالی بود خاص که بدان حال از دیگری جدا و پیدا باشد، و بقدر پیدائی «آن خاصیت» و پنهانیش آن موجود را یابندگان بتامی یا بنقصان نسبت کنند، اگر در غایت پیدائی بود گویند از پایه وجود بر ذروه کمالست، و اگر در نهایت پنهانی بود گویند در گو نقصان و مغاک فرومایگیست، و میان هر دو طرف، طرف تمام و کمال و طرف قصور و نقصان، آن را فضایل و اسباب نیکبختی خوانند، و آنچه بطرف نقصان نزدیکتر که بطرف کمال، آن را رزایل و آفات و اسباب بدبختی خوانند، و سعادت هر چیز رسیدنش بود بدان که درو خورد، و شقاوتش بازماندن و گسسته شدنش از آن تمامی و کمال، و نشانهای رسیدن سومی تمامی و کمال شایستگی آن پایه بود هم در مطبوع و هم در مختار، و نشان نقصان کمی استعداد و علامت نومیدی ناشایستگی و ناسزائی.

و شما ای برادران هم از شمار موجوداتید، پس شما را نیز حالی و خاصیتی است که بدان جدا و ممتازید از دیگر هستیها، و آن خاصیت را پایه‌ای و منزلی بود در پیدائی و پوشیدگی، و اسبابی باشد یاری دهنده آن خاصیت بر تمامی، و نیز آفتهای باز دارنده ازان، و نیز نشانهای تمامی و کمال و سعادت جست و جوی سخت بود و آرزوی مستولی، و خواستاری غالب، و دوستاری اسباب یاری دهنده آن خاصیت بر تمامی، و نیروی شکیبائی بر رنج طالب و تحمل بارگران کوشش، که همگی این خصال و امثال آن از درستی گوهر نفس و کریمی ذاتش و بزرگیش در شرف خیزد، و مراتی شایستگی و استعداد «به» تمام شدن و کمال یافتن سرآیند، و تمام شدن و بکمال رسیدن خاصیت «برخاستن» نفس شماست از خواب بی خودی و بی خبری، و خود را بی نیاز و باقی یافتن؛ و اما نشان قصور و نقصان سستی طلب، و کمی شوق کمال، و دشمن داشتن اسباب یاری دهنده بر تمامی، و گریزان شدن از بار مشقت طلب. و حال چنین نفس چون حال بیماری بود که هیچ آرزوی غذا که مایه تندرستیش باشد ندارد و نخورد، و چون آرزومندش نیوید و نجوید، و در رسیدن بدان نکوشد، و رنج طلب را تحمل نکند، چه از نیاز و حاجتمندی بی آگاهی بود، تا صحت دم بدم دورتر همی شود، و بیماری فزایش همی گیرد تا بمرگ و هلاک انجامد.

پس واجب است بر شما ای برادران که در این سخن اندیشه کنید اگر صدق راستی دارد، و باز جوئید گوهر خود را تا چه موجودیست، و از شمار کدام بخش است از هستیها، و خاصیتش چیست که بدان موجودات دیگر جداست، و مراتب کمال و نقصانش کداماند، و چیست سبب یاری دهنده آن خاصیت بر تمام شدن، و چیست سبب برنده و بازدارنده ازان، و کدامند علامات و نشانهای تمامی و ناتمامی، و چگونه است راه «حاصل» کردن اسباب یاری دهنده؛ و چونکه اسباب یاری «دهنده» دست دادند و نشانها روی نمودند، باز بینید از فایده و منفعت آن غایت، تا چندین رنج ارزد یا نه، و آسایش وی درد کشیدن این بار را فراموش گرداند یا نه. و این نامه هشت در سخن است، و بر آنم که بر شما گشوده شود بیاری خدای، که اوست گشاینده هر دری، و بخشنده و بخشاینده بی چون و چند.

اما گشایش در اول که گوهر مردم و آنچه او راست درو یافته شود،

آن شش فصل است:

فصل اول: در آنکه در این نامه خطاب با کدام صنف است از اصناف نوع مردم

باید که برادران ما پیش از شنیدن این سخنان، و اندیشیدن معانی این وصیته‌ها، بدانند که خطاب با کدام طایفه است از طوایف ایشان، و سخن با اهل کدام مرتبه است از مراتب مردم. و نپندارند که ما را سخن با جمهور مردمست، هر که نام مردم بر او افتد، اگر سزاوار بود آن نام را، چون سزاواری میوه رسیده و کمال یافته بشکل و طعم و لون از درخت خرما بنام خرما، و اگر نیز در سزاواری فروتن بود از این پایه، چون سزاواری خرما می رسیده و از خاصیت خرما بهره تمام نیافته بنام خرما، و اگر نیز ناسزا بود بنام مردم، چون ناسزائی آنچه از شاخ بیرون آمدن گیرد بنام خرما بی آنکه هیچ شکل و طبع و خاصیت خرما دارد؛ و نیز نپندارد که ما را خطاب با بعضی مردم است معین، چون جمعی خویشان یا بعضی آشنایان. بلکه این سخن نه با مردم تمامست، که فضایل خاصیت مردمی جمله او را باشد، و بغایت غایات مسعود شده، که مردم در این پایه از انگیختن بسخن و جنبانیدن تا برخیزد و بی نیاز و مستغنی بود؛ و نه نیز با آنکه او را هنجار و شایستگی تمام شدن نباشد، و مقیم گو امکان مانده بود؛ بلکه گفتار ما با اهل مرتبه میانه است. و از مرتبه میانه با رونده سخنست نه با مقیمان و درنگیان، که آتش شوق کمالشان بی تاب و فروغ شد، و بینائی بصیرتشان کندی گرفت، و کسلشان پرده آگهی دل گشت از ذوق لذت کمال، و حب راحت جسمی چاشنی لذات بهیمی او را از تحمل بارکوشیدن و رنج جست و جوی کشیدن بنشانند؛ بلکه از اهل مرتبت میانه آن را گوئیم و خواهیم که در مقامات آن منزل اقامت نجوید و سر درنگ نمودن و آرام جستن درو ندارد، و بدانچه رسید خرسندی و خشنودی ننماید، و چندانکه در سلوک بنهایت در سلوک کمال نزدیکتر همی شود مشتاقتر و شتابنده تر بود، شادیش از آن چیز رسد که یاری روش و جنبش وی دهد، و اندوهش از آنچه باز داردش ازان. پس هر که از رتبت میانین این صفت دارد سخن ما با اوست اگر حاضر است، و پیغام سوی او اگر غایت، و پیغام سوی او را اگر غایت، و اگر چه این هر دو صنف از اهل مرتبه میانین و در شمار ایشانند لکن میان ایشان مسافتی دور است، که خفته در راه با رهرو تیز «گذر» در شمار نیاید.

فصل دوم: در نمودن آنچه ما بلفظ نفس خواهیم

ما بلفظ نفس آن خواهیم که بلفظ اصل و لفظ حقیقت و لفظ ذات و لفظ خود خواهیم، که اصل برای آن چیز را گوئیم که مایه هستی هر چه فرود اوست ازو بود، و حقیقت آن چیز را گوئیم که هستی او را سزد، و ذات آن چیز را گوئیم که چیزها ازان او بود و او خداوند و دارای ایشان. و چون نفس انسان گوئیم بدو اصل و حقیقت و ذات مردم خواهیم، که مردم بدان مردم بود، چه ظاهر و باطن مردمست، بلکه این چیزها را و امثال این را مایه هستی آن اصل است که مردم بدان مردم بود؛ و نیز مردم نه بدان مردمست که جان و حس و حرکت

دارد و قامت راست و پوست از موی برهنه و ناخن پهن و رفتن بدو پای، و نه نیز بدانکه او را خواهش بود و امید و بیم گمان و خشم و آزه که نام مردم بر چنین جانور چون نام گندم باشد بر آن گیاه سبزه که بر زمین پیدا شود از گندم بر رسته، که نه شاخ دارد و نه خوشه، و چنین گیاه را برای آن گندم خوانند که چیزی بود که اگر بدان کمال رسد که نوع او را تواند بود، و آسیب آفتی او را ازان منتهی باز ندارد، ازو چیزی پیدا شود که او را گندم بحقیقت خوانند؛ و راستی آنچه پیش ازین ما گندم همی خواندیم او خود نه گندم بود، که آنکه که از وی جدا کنند بنام دیگرش کام خوانند، و آنکه آن گیاه سبز را گندم گوید چون براندیشد داند که او را نه طبع گندم باشد و نه شکل وی و نه فایده و نه منفعت و قوت او؛ همچنین نام مردم بر این جانور راست قامت پهن ناخن برهنه پوست آژمند خشمناک با امید و بیم و خواهش، بدان نهاده شود که چنین جانور، اگر مدد پرورش ازو باز نگسلد، و گزند آسیب و آفات برو نیاید تا او بحد ممکن مردم رسد ازو اثر فضیلتها و خصلتهای حقیقی و نه حسّی و خیالی نماید، چون اندیشههای درست، و بینش راست، و دانش یقین، و گفتار صدق، و نمودن دانشهای پوشیده، و یافتن چیزها بر آنچه هستند و چنانکه هستند، و رسیدن بدانچه چیزها را بدو توان یافت، و امثال این فضایل از اخلاق و اعمال و صنایع. پس هر مردم نام که از وی اثر این خصال مشاهد و عیان و بفعل بود، یا بقوت نزدیک بفعل، بدین نام سزاوار لایق اوست، و هر آنکه بدین پایه نرسید، و امید رسیدنش نتوان داشت، نام مردم برو عاریتی بود و بانبازی.

فصل سوم: در شمردن قوتهای مردم، و آلات قوتهای او، و افعال قوتهای او بدان آلات

بدانید ای دانشجویان، که این مردم را که بعضی صفات او را بر شمردیم، او را تنی است: جسمی از اجسام بسیار بهم آورده، مخالف شکل و طبع و کیفیات، چون پوست و گوشت و پیه و استخوان و رگ و پی مانند آن، و اندامهای مرکب از این اجسام، چون سر و گردن دودست و پشت و شکم و دوپای، و چون اندامهای درونی از دماغ و دل و معده و جگر و گرده و سپرز؛ و هستی این اجسام و اعضاء و اندام بحسّ روشن شده است. و بر همه اجسام، از آن روز که جسمند، نه از آن روی که بسیطند یا مرکب یا جاندار یا بی جان، بلکه از آن روی که گوهریست بر سه اندازه ساخته و انداخته، درازی و پهنی و ستبری، گماشته‌ایست از قبل پادشاه اجسام، که جسم آرام و خوابگاه اوست، که از جسم جدا نشود، و جسم را بر جسم بودن نگه دارد، تا به جنبانیدن و برهم نهادن و پاره کردن، صورت جسمانی که مقدر است ازو سترده نشود و تا جسم گردد، و نیز تا میانجی بود میان جسم و میان کارگران در جسم، نا این موکل: طبیعت، یعنی منطبع در جسم و ملازم گوهر وی در همه حالات مختلف. و ازین است که گوشت و استخوان را همی یابیم که، با اختلافشان در سختی و سستی و تری و خشکی و سادگی و درشتی و سرخی و سپیدی و گرانی و سبکی، در جسم بودن متفق‌اند، و صورت جسمانی هر دو را یکسانست، که نه یکی جسم است و دیگر نه جسم. و اگر نگارنده صورت جسمانی هر دو یکسانست، که نه یکی جسم است، و اگر نگارنده صورت جسم با اندازه و چندی نه طبیعت را بحفظ آن صورت بر جسم بداشتی، چون صورت دیگر بر جسم آمدی صورت جسمانی باطل و محوگشتی، و جسم بر جسمی نماندی، چون صورت گردی و چهار سوئی و تُنکی و ستبری و سبکی و گرانی و لطیفی و کثیفی، که چون جسم را بصورتی از این صورتهای بنگارند شاید بود که آن صورت از جسم سترده شود، و صورت گردی و چهارسوئی باطل گردد چون، بر نگه داشت این صور بر دوام گماشته و نگهبان نبود. و با زوال این صور صورت جسمانی زوال نگیرد، از آنکه

نگهدارنده آن جسم بود داریم، از آنکه جسم مایه‌ایست سرشته و بدست نهاده جمله آفریده‌های جسمانی را، هم بسایط چون اجسام آسمانی و اجسام عنصری، و هم مرکبات چون معدن و نبات و حیوان. پس طبیعتست موکل برنگهداشت چندی و مقدارگوهر جسمانی.

فصل چهارم: در قوت غاذیه

جسد مردم را بیرون از قوت طبیعت جسم قوتی دیگر است، از پرورنده و برآورنده او برای پرورش و تدبیر اسباب بقای او را یکچند، از آنکه جسد مردم گذرگاه آفات گذرنده است، و نزول جای حوادث گزاینده، و کیفیات متضاد عناصر بند ترکیبش را گشاینده، و او را راه‌گریز روی پرهیزنه، و برآمدن و بودنش در جنگ‌گاه و کمین جای طبایع بدساز و کوشنده باهم، و اگر حالی افتدش در وقتی که با مزاج او راست بود بر پی آن حالی دیگر رسدش مخالف طبعش، یا همان حال موافق بوقتی، ناموافق گردد بهنگامی دیگر، و بوشن او را از تباه گشتن و مستحیل شدن، بهرحال ناموافق بروی، امن و استواری نتوانست بود. پس بخشایش پرونده وجودش را بقوتی مستظهرگردانید تا مدد وجودش دهد، و اسباب بقای وی را ساخته دارد یکچند، و هر چه از گوهرش آتش و هوا و آب و خاک به احراق و نشف و ترطیب و تجفیف بریاید و بکاهاند بدل و عوض آن بقدر ممکن با وی همی پیوندد، نام این قوت نفس رویاننده و او را خدم و حشم‌اند و پرستندگان و فرمان بران، و در همه اجرای جسم برکار، بفرمان قوت پیشکار: چون قوت **جاذبه** که مدد و مایه را از برون جسم روینده سوی درونش کشد؛ و قوت **ماسکه** که آورده جاذبه را در جسم باز دارد؛ و قوت **هاضمه** که بازداشته ماسکه بپزند و شایسته کند جسد «را»؛ و قوت **ممیزه** که از آن مایه آنچه موافق جسد بود از ناموفق جدا گرداند؛ و قوت **دافعه** که ناموافق را از جسم دورکند، و از درون سوی برون راند، و موافق را بقوت غاذیه سپارد، و **غاذیه** آن را همسان آن جسم کند و با وی پیوندد؛ و همچنین قوت **مصوره و مولده** که جمله حشم و اعوان و فرمان بران **نفس رویاننده‌اند** و او را فرمانده ایشان. و این قوت را با جسم بستگی و پیوستگی چون قوت پیشین را که طبیعت خواندیم نباشد، که طبیعت از جسم جدا نشود در هیچ حالهای مختلف که بر جسم آید، و قوت رویاننده، چون طبع و مزاج جسم از حال اعتدال طبایع مختلف به بی‌اعتدالی رسد، جسم را از کارو و کارکنان خود خالی کند و بازگذارد. و جسد مردم بقوت طبیعی جسمانی با همه اجسام طبیعی، از بسایط و مرکبات انباز است، و بقوت رویاننده با همه رستنیها. و محلّ و آرام جای طبیعت جسمانی در جسد مردم همه اجزای تن او، و منشأ کارگری و محلّ اعمال و افعال نفس رویاننده و قوتهای او در جسد مردم عضویت خاص که آن را جگرگویند، و ازو پراگنده «شود» بهره هر جزو از تن سوی او.

فصل پنجم: در قوت حیات حسی و حرکت ارادی

نوع مردم را، بیرون از این قوتها که یادکرده شد، قوتی دیگر هست که بدان اصل با همه جانواران انباز است، و جانور بدان و زنده بود، نام او **نفس حیوانی**، و او را دو قوت است: یکی **قوت شوق و خواستاری**، و دیگری **قوت آگهی و یابندگی**.

اما قوت شوق و خواستاری آنکه منشأ زندگی و سرچشمه حیات حیوان است، و حرکت جانور ازو بود، و روح حیوانی ازو زاید؛ و خزانه حیات و حرکت دلست از اندام جانور، و ازو اندامها بهره یابند، هر اندامی بهره‌ای. و اما قوت آگهی و یابندگی آنکه مبدأ و مورد **احساس و خیال گمان** اوست، و محلّ و مقام او دماغ بود.

و قوت شوق و ارادت را دو چاکرند فرمان بردار: یکی **قوت شهوانی بهیمی**، که جانور بدان خواستار چیزهای موافق و جویای غذای لایق باشد، و دوم قوت **غضب و طبیعت سبعی**، که جانور بد و ناموافق را دور کند و براند، و نفس رویاننده با همه حشم و خدم زیر فرمان قوت شهوانی جانور بود.

و محل ولایت و موردکارهای نفس رویاننده در تن جانور جگر است، و از وی به اندامهای دگر رسد، و محل قوت غضبی از اعضای حیوان دلست. و اما قوت آگهی و یابندگی دو گونه بود: یکی قسم پیدا بر ظاهر جسد حیوان در آلات حس: یکی آگهی **بینائی** در چشم، و دیگر آگهی **شنوائی** در گوش، و سه دیگر آگهی **بویائی** در بینی، چهارم آگهی **چشیدن** در زبان، پنجم آگهی **بسودن** در همه ظاهر پوست؛ و قسم دوم پنهان و پوشیده در باطن سر جانور، چون آگهی بخیال از آن صورت که بحواس از آن صور که بحواس از آنگه بود نفس حیوانی چون آگهی بخیال از آن صورت که بحواس از آنگه بود نفس حیوانی چون از حس غایب شود، و چون آگهی **حافظه** مرصور حسی را، تا نفس چون در وی باز جوید بیابد بی آنکه حس بوی رسد، «و» چون آگهی گمان از احوال نامحسوس که از چیزهای محسوس که از چیزهای محسوس یافته شوند. و این قوت‌های یابنده درونی و بیرونی آئینهای نفس اند، که صورتهای مختلف از موجودات درو بنماید، اما آنچه در آئینه حواس نموده می شود طعمهاست و بویها و انواع رنگ و اشکال و آواز و کیفیات اجسام از گرمی و سردی و تری و خشکی و درشتی و سادگی و سختی و نرمی و آنچه ازین شمار بود، چون حاضر قوت و آلت حس شوند تا در آینه حس این احوال و صور منطبق و مصور گردند، و از نگاهشده شدن آلت حس بدن صور نفس خبر یابد.

و در آلت حس احوال چیز مصور و منطبق شوند، نه چیز که محل این احوال بود، که در حس لمس گرمی و سردی و درشتی و سادگی بنماید، نه آنچه این احوال در وی موجود توانند بود، و در حس ذوق شیرینی شیرین و تلخی تلخ و شوری شور نماید و نه آنچه شربنی و تلخی و شوری حال اوست، و در حس شم بوی مٹشک «نماید» نه مٹشک، و در آلت بینائی اشکال و الوان نگاهشده شوند نه خداوند شکل و لون، و در آلت شنوائی آواز بنماید نه آنچه آواز حرکت اوست. و اما قوت خیال همین احوال در و مصور شوند که در حس نگاهشده شده باشد، لکن بی حضورشان در حس هم توان یافت بخیال، اگر چه احوال بنمایند نه خداوند آن احوال، و در حفظ همین احوال محفوظ مانند که در حس، و خیال منطبق و منقش گردند.

و در گمان نیز نه حقیقت نماید، بلکه حالی نامحسوس نموده شود از حال محسوس، چنانکه از شکل دشمن که محسوس شود خوف بنماید که در حس نیاید، و از شکل چیز محبوب که در حس آید در گمان رغبت و میل نماید. و قوت گمان از همه قوت‌های دیگر بفرماندهی نفس حیوانی نزدیکتر است و بدو پیوسته تر، و چون در گوهر خویش قوی افتد احوال و حوادث نابوده هنوز پیش از بودنشان درو بنمایند، و جمع کاهنان بغلبه گمان از حالهای پنهان و حوادث بودنی آنگه کردند، و این قوت را جمله قوت‌های حیوانی زیر فرمان باشد، و او از همه شریفتر، و بعد از قوت حافظه، و پس خیال، و پس حواس پنج.

و باز قوت‌های مدر که را قوت‌های محرکه خدم و حشم اند، و از قوای حیوانی مرتبه قوت غضبی بلندتر و پس شهوانی، و این قوت‌های حیوانی که خدم و حشم نفس اند اثر او نخست بدیشان رسد، و از ایشان بنفس نامیه، و از نفس نامیه بتوسط خدم و حشم او طبیعت جسمانی، و بتوسط طبیعت در جسم بحرکت پیدا شود، که نفس را با جسم پیوستگی و طاعت داری بدین متوسطات تواند بود. و هر قوتی میانجی باشد میان قوتی که زبر او باشد بر تبت و قوت فرودش، و نسبت او با قوت زبر چون تابش و فروغ خورشید است با خورشید، و با فرودش چون نسبت تابش خورشید با محل تابش و فروغ، که از خورشید فروغ بود، و بواسطه فروغ گرمی، و بواسطه گرمی لطافت، و بواسطه لطافت خفت، و بر این ترتیب هر حال که پدید آید. پس رتبت نفس و نسبت او با قوت‌های و

با آلت و محل قوت همین حال است بر این ترتیب، و همچنانکه تا از آفتاب نخست فروغ و روشنی نیاید گرمی هوا نخیزد از نفس حیوانی تا خواست و شوق در پیش نیفتد حرکت آلت نبود، و تا یافت و آگهی در پیش شوق و ارادت نبود شوق و ارادت نباشد، که خواست و اشتیاق بچیزی تواند بود که ازان آگهی بود، و باز تا شوق «نبود» جنبش و حرکت پدید نیاید، و تا جنبش نبود اثر حیات نفس در جسم ظاهر نگردد. و نفس استاد فرماینده است، و این قوتها فرمان بران و چاکران وی، و جسم کارگاه و عمل جای او، و گوهر نفس بگوهر جسم نماند، همچنانکه استاد کاگر بکرده خویش نماند، که نویسنده بنوشته و انگشتریگر بانگشتری و جامه دوز بجامه دوخته نماند، اگر صورت انگشتری بیکار در زر پدید نیاید از زرگر، بلکه نخست گداز بود و پس سبیکه، و پس حلقه و پس هیأت انگشتری، و پس صورت آراستگی و تمامی، و در محل صنعت تغیر و اختلاف صور باشد، و در زرگر هیچ تغیر و اختلاف نبود بدانکه صور متغیر و مختلف در کرده او حادث شوند.

و اگر برادران ما را صدق این گفتار شکی افتد و آن را باور ندارد، و گویند «اگر ما را روشن بودی کارگری نفس و کارپذیری جسم از جانور آنکه بی گمان بودیمی در آنکه گوهر نفس دگر است و گوهر جسم دیگر، و بیکدیگر نمانند؛ لکن ما بیقین نه ایم که جنیدن تن جانور نه از تنش خاست، از آنکه ما جسم را و جنبش «را» همی بینیم و همی یابیم باهم، و اگر جنباننده ای بودی جز جسم او را نیز بیافتیمی همچنانکه جسم و جنبش را یافتیم، و اگر جنباننده ای هست جسم را سبب نیافتن و نادیدن ما مرا او را چیست؟ گوئیم اگر جنبش و گردش احوال و صور از حال بحال و از شکل بشکل از گوهر جسم خاستی در هر جسم یکسان بودی همچنانکه بجسم بودن یکسانند، پس چون تعاقب صور و اختلاف احوال در اجسام جامد نه چنانست که در اجسام درخت و گیاه، و در اجسام جانور نه بران هنجار که در اجسام رُستیها، شکّ نماند خردمند را که آن نه از ذات جسم است، و جسم را از خود نیست آن جنبش و گردش، و هر آنچه چیز را نه از خود بود از جز خود بود، پس جسم را این حال از جز جسم بود، و جز جسم نه جسم بود، و ما آن چیز را که جز جسمست و از این حال بجسم آید بنام نفس خوانیم. و اما سبب نیافتن و نادیدن نفس کاگر و جنباننده جسم بحسّ، با آنکه جنبش جسم و صورتهای متبدل بر جسم و جسم را همی بینیم، آنست که بحسّ اشکال و صور و مقادیر و الوان جسم را توان یافت، و آنچه نه جسم بود شکل و صورت و مقدار ندارد، و نه الوان و کیفیات جسمانی، و ازینست که اثر حیات و زندگی که صفت ذات نفس است در جسم بچندین قوای مرتب از نفس با جسم نتوان نمود. و اما بیان وجود هر یک از این قوتها بدلائل و حجج، چگونگی افعالشان بشرح و تفصیل، برادران ما که در زمان پیشین بودند بدان ایستادگی نمودند، و در کتب بنوشتند، و قصد و آهنگ ما سوی آن معنی است که از کتب ایشان نمی توان یافت، و از پروردگار پر اومیدیم که آسان کند بر ما نمودن آن، و برادران ما را بیافتن آن و رسیدن بدان پیروز گردانند، و پس از یافتن بر همه بیاید و نگه دارد، که اوست بر آن توانا و از نهان درون خواهشگران آگاه و دانا.

فصل ششم: در آگهی دادن از نفس مردم و حال و خاصیت و مرتبت او

بدانید برادران دانشجوی که مردم را بیرون ازین نفوس و قوی چیز است که از همه گرانمایه تر، و بگوهر شریفتر، و بپایه وجود بلندتر، و نفس حسّی حیوانی و نفس رویاننده و طبیعت جسمانی با همه خدم و حشم و اعوان فرمان گزاران و رسانندگان آثار اویند سوی یکدیگر، و آن چیز که ما در سخن پیشین بدان اشارت کردیم، و از معنی نام نفس مردم عبارت این بود، که اوست اصل و حقیقت مردم که مردمی مردم بدانست، نورست الهی بخود روشن، و دیگر چیزها بوی روشن، و حال او بقیاس باشخاص مردم دو گونه است: در یک حال گویند بقوت است، و در یک حال گویند بفعلاست، اما نشان آنکه بقوت بود آنست که شخص جزوی مردم با او «از» چیزها

آگه بود و ازو بی‌آگاهی و غافل، و نشان بفعال بودنش آنکه ازو آگه بود، و بخود روشن بودن از خود آگه بودنش است، و این خاصیت نخستین اوست، و چیزها را روشن کردن دانستن و آگه بودن اوست از چیزها، و این خاصیت دوم است لکن اثر خاصیت اول، و از برای این خاصیت شاید گفت که بقوت است، و از برای خاصیت اول گویند بفعالست، لکن چون چیزها بوی روشن شوند چیزها بوی تمام و بفعال باشند، و تا او تمام و بفعال نبود آنچه ناتمام و بقوت باشد ازو بفعال و تمامی نرسد.

و ما در بیان روشن بودن بخود «و» روشن کردن دیگر چیزها را «گفتار» از سرگیریم. گوئیم: وجود را مراتب است از روی پیدائی و پوشیدگی: مرتبه‌ای بود که آن را امکان گویند، و آن چیز را که در آن پایه بود ممکن، و وجود ممکن پوشیده بود چون وجود مردم در نطفه و وجود جامه در پنبه، که مردم را در نطفه موجود نگویند و نه جامخ را در پنبه، بلکه ممکن گویند از پوشیدگی وجودشان، و این پایه فروتر بود در وجود؛ و پایه دیگر آنکه از امکان پیداتر بود، لکن جز او را برخود پوشیده، و چنین چیز را یابندگان موجود گویند، لکن آن چیز را خود هیچ نام نتواند گفت، و این وجود اجسام بود و قوتها و طبایع جسمانی را، که وجود ایشان اگر از امکان جدا نمود جز جسم را نمود، نه جسم را و قوی و طبایع جسم را؛ و مرتبه دیگر از وجود آنکه از خود بخود آگه بود، و دانش و آگاهی ازان خودش باشد، و هر آنچه دانشش بدو پیوست ازان او شد، و این پایه وجود عقل راست، و نفس عاقله هم عبارت از این موجود است، لکن آنکه گویند که بقوت بود، و در اشخاص مردم نشانهای وی پیدا نمایند، و چون باخرد پیوندد و با او یکی شود نام نفس ازو بیفتد و عقل خوانندش، و بدانچه در پیش گفتیم که نور الهی است خود روشن و چیزها بوی روشن همین خواسته‌ایم، و روشنی، یافتن اوست خود را، و این کمال وجود است، و این هر دو مرتبه دیگر، اعنی امکان و وجود بی‌آگاهی، وجود ناقص بود.

پس آگاهی و دانستن و یافتن خود وجود عقلست، و دیگر موجودات یافته‌های عقل، و عقل یکیست نه چیزهای بسیار که همه عقل باشند، بلکه عقل نهایت روشنی وجود است و مبدأ و منشأ آن، و ازین است که شاید گفت بعضی اشخاص مردم را «که هر یک را عاقل گویند» که فلان شخص مستعد است ظهور اثر عقل را، و دیگر کم ازوست در استعداد و شایستگی، و دیگری را گویند غایت کمال او راست، و دیگری را گویند هیچ شایستگی ندارد و با وی هیچ سخن نتوان گفت از سخنان عقلی از آنکه نتواند دانست، و چنین گفتارهای چون صدق با وی بود ازان بود که منتهای کار آن نفوس شخصی در بینش یکیست، لیکن از آن اشخاص بعضی بدان نهایت نزدیکتر باشند و بعضی دورتر.

و نیز عقل که یکیست نه آن یکیست که او را پارها و اجزا باشد تا هر عاقلی را پارهای برسد، و نه نیز از شخصی بشخصی نقل کند و یکچند در شخصی درنگ کند و پس بدیگری رود، که اجزا و پارها آن را تواند بود که مقداری دارد وجودش، چون اجسام، و عقل جسم نیست و مقدار ندارد، و نه در جسم فرود آید تا بمقدار جسم متقدر شود چون الوان و کیفیات دیگر، و نه کار کند در جسم بذات خود، بلکه فروغیست پاینده بقیومش جل، جلاله، و ازو فروغها خاسته یک از پس دیگر، نخستین فروغش دوم را بیای دارد، و دوم و سیوم، و سوم چهارم، و آن نظر است از خود بخود، روشن بودن خود مر خود را.

و نفس عاقله را در اشخاص مردم دو قوت است: یکی نظری، نامش عقل نظری، که بدان اشخاص دانا و آگاه باشند؛ و دیگر قوت عملی، نام وی عقل عملی، که اشخاص مردم بدین قوت کار عملی کنند، از صنایع گونه‌گون نمودن در همه اسباب زیستن، از خاستن خورشها و پوشیدنهای و گستردهای، و ازین سبب اعمال و افعال مردم در کارسازی حیات خویش بافعال دیگر جانوران نماند.

و عقل نظری فرمان خدای عقل عملیست، و عقل عملی فرمان ده بر عقل حیوانی و جمله اتباعش بر ترتیبی که نموده شد.

و اما وجود نفس عاقله به فعل محتاج نیست ببرهانی و حجّتی که بدان پیدا شود، از آنکه پیدا کننده نفس عاقله، هم نفس عاقله بود، و جز نفس عاقله نه روشن توان کرد، و نه بر روی روشن توان کرد، که فایده برهان و حجت دانستن خود است، و خود را جز بخود نتوان دانست، و آن صفت نفس عاقله و عقلست. بلی شاید بود که آثار نفس عاقله، چون بقوّت باشد در مردم نه بفعل، نفس عاقله بفعل عاقله بقوّت را از قوّت بفعل رساند، اعنی بخود رساند بحجّت و برهان، لکن چنین آثار از اشخاص مردم در شخصی از قوّت بفعل رسند که استعدادش قوّت تمام دارد، و در جستن کمال خود سخت کوش و شتاب آهنگ باشد، و او را صورت کمال نموده همی شود که گه. پس ببرهان حجت او را آسان بتوان نمود، که جوینده همان چیز است که آن را همی جوید، و جستن او را از یافتن غافل می‌دارد، و اما آنکه درین پایه نبود او را بحجّت و برهان بیدار نشاید کرد تا بر خود واقف شود، بلکه نخست در شایسته کردنش باید کوشید، و اندیشه وی را در کار آوردن و گفتارهای یقینی را یاد داد، تا فکر دران خوی نفسش گردد، چنانکه بعد ازین نموده شود در جای خویش، انشاء الله.

و نفس انسانی از نفس حیوانی جدائی دارد در مردم، همچنانکه مردم بودن از جانور بودنش جدا نیست، و جانور بودنش مردم بودنش بود، و در دیگر جانوران جانور بودن جدا گشت از مردم بودن، و ازینست که رتبت نفس حیوانی در مردم از رتبت دیگر جانوران برگذشت، هم در قوت ادراک خیالی و وهمی و هم در قوّت فعل و حرکت، که افعال وی حکمی بود، و ادراکش عقلی، و ازینست که بیشترین مردم عاقل معانی نوعی عقلی، که اشخاص نوع بدان انباز باشند چون مردمی اشخاص مردم را، و هم چنین معانی جنسی، که انواع دران انباز باشند از آنکه همی دانند، و خبر ندارند که نوع نه آن شخص محسوس بود، با آنکه حکم کنند و بگویند که همه بهائم و حشرات و طیور در جانور بودن یکی باشند، و همه اصناف مردم از عربیان و عجمیان و روم و هند و ملوک و رعیت در مردمی یکی‌اند. و سبب دانستنش و آگاه بودن از حقیقت عقلی نوعی و جنسی، پیوستگی و طاعت داری نفس حیوانی مردم بود مر عقل را، و سبب غافل بودنش از تجرد و وحدت نوع از اشخاص محسوس آنکه دانش نه خاصیت جانور بودنست و حیات، بلکه خاصیت خرد است، و خرد در جانور بقوّت بود، و جانوری بفعل، اگر چه جانوری فروغ عقلست.

و معنی عقل بقوّت آنست که داند و آگاه بود، و آگاهی ندارد و نداند که آگاهست و دانا، از آنکه نه بخود می‌داند؛ و معنی عقل آنکه داند، و آگاهی دارد که آگاه و داناست، از آنکه بخود داناست. و هر چه نه بخود داند دانسته را بیرون از خود پندارد، و آنچه بخود داند دانسته را از خود جدا نداند. و یابندگی مردم ازین جهت بدو بخش بود: یکی بآلت جسمانی، از آن روی که جانور است، تا لاجرم خود را نداند، چه آلتی نبود دانستن خود را؛ و دیگر بخش یابندگی بخرد، از آن روی که بنده فرمان بود عقل را، و ازین جهت از یافتن نه بآلت حسّ و خیال بی‌بهره نماند، و با هر طرف که پیوندش زیادت بود خاصیت آن طرف درو پیداتر، اگر بجسم گراید نظر و آگهیش ضعیف بود، و اعمال و افعال حیوانی قوی، و اگر پیوند با عقل سخت‌تر افتد نظر و عمل چون نسبت بُعد میان اندیشه دبیر است و حرکت انگشتن بگاہ نوشتن، چه صور معانی در نفس دبیر باشد، و باندیشه بیک یک باز می‌نگرد، و از اندیشه بحافظه آید، و خیال رابصورت رقوم بنگارد، و قوت روح حیوانی را بفرماید تا عضله انگشت را در جنبش آرد بواسطه قوت غاذیه که مدبر و مرتب کار اجساد جمله حیوانات اوست، و انگشت حرکت کند تا رقوم کتب در وجود آید، که مثالات معانی و صور بوند. و نسبت رتبت قوت نظر و دانائی با رتبت قوّت عمل و کاگری همین نسبت بود که در مثال نموده شد.

ای برادران حقیقی بکشید در فهم معانی اسن سخنان که از ما بشما رسید، و در نگه داشتن آن معانی فهم کرده، و در یاد کردن دم بدم پس از نگه داشتن، تا معانی یافته نگه داشته یاد کرده حاضر و مشاهد بود بر دوام، که هر آنچه ما بدن سخنان با شما رانیدیم همه صفت ذات و حال گوهر نفس شماست، و گر شما آن را فهم نتوانید کرد پس ذات و گوهر شما را در حجاب کرده اند، و اگر فهم کنید و باز فراموش کنید خود را یافته اید و بازگم کرده، و نابینا کشته اید پس از «نکه بینا شدید، و اگر نگه داشتید لکن یاد نکردید ثمره دانستنش نبردید، و برکوشش در اندوختن آن نخوردید. و همگی و ثوق و استظهار بعصمت الهیست، که پس از هدایت پرهیز دهد از ضلالت و نکه دارد، بمنه و فضله.

گشایش دوم در بیان آنچه بدان جدا شد مردم از جز مردم

و آن یک فصل است

بدان ای بجان دانش را خواستار و خرد را خریدار، که این مردم، که حقیقت وی را، که بدان مردمست، شناختی، و قوت‌های او «او» افعالش و محل افعال قوت‌های او، و پیدائی اثرهای نفوس ازو، از غذا و فزایش و حس و آگهی بخیال و وهم و آلات و جنبش بخواست، چون در خاصیت خویش بحد کمال رسد بمبدأ و بازگشتنش بدان نه بحرکت جسمانی و از مکانی بمکانی گردیدن بود، بلکه سیر و حرکتی بود روحانی، نامش فکر، و مبادی وجودش، هم آنچه بدو نزدیکتر و هم آنچه دورتر، مراحل اند او را و منازل، و از آن مراحل «بعضی» جسمانی اند و بعضی روحانی، و به فکر بر همه توان گذشت.

پس هر جوینده کمال، چون بردسیر دل نهاد، نخست بر منازل و مراحل جسمانی گذر کند، که در بدو وجود جسمش بر آن گذشت، و بنگرد تا مایه تنش چیست که ازان نشو و فزونی همی یافت، و چون نیک بجوید چیزی نیاید جز نطفه پدر و مادر نخست، و غذا که باوی همی پیوست بتدریج. و چون درست شد او را که جسدش از این مبدأ پیدا شد که بنظر و سیر فکر بدان رسید یک مرحله را از مراحل راه برید؛ پس بنگرد تا مبدأ و مایه نطفه چه چیز بود، و جز غذای پدر و مادر نیابد، و چون بنگرد تا مایه اجسام نباتی و حیوانی را جز اجسام عنصری نتوان یافت، و مایه اجسام عنصری را جسم مطلق بیند، که بیرون از صورت چندی صورتی دیگر با وی نوبد، و چون مایه جسم مطلق را بکوشش تمام بجوید چیزی را یابد که چندی و مقدار ازان او بود، و نخست او بود، و پس مقدار درو تواند بود؛ و چون بسیر فکری بدین پایه برسید بیابان اجسام را قطع کرد، و در هر یک مرحله که رسید تا آهنگ مرحله دیگر داشت با خود ندید و بدان نپرداخت تا که همه را باز پس گذاشت، و بدان مرحله رسید که جسم ازان پیدا شد، آنگه بخود باز تواند نگرید بی آمیختگی با جسم، از آنکه بجائی رسید و بجیزی که نه جسم است و ازو جسم تواند بود، و تا او نه جسم نباشد بدانچه نه جسم بود نرسد. و بدانند که پیش از قطع این مراحل، هم او بود و هم نه جسم بود، و آگاه از منزل اول همانست که از منزل آخر آگاهست، و چون او نه جسم بود راه وی و روش و سیرش هم نه جسمانی بود، پس بجستن مبدأ خود که روحانیست پردازد، که یا از نطفه جسمانی موجود شد یا از گوهر غذا، یا از اجسام عناصر، یا از جسم مطلق، یا از مایه جسم مطلق. و زود روشن گردد برو که آنچه مرده و بی حرکت و بی خیر و بی آگاهی بود و بدو زنده و جنبنده و باخبر شود سبب وجود او نتواند بود، که بخود زنده و جنباننده و بخود آگاه و باخبر بود، که از مرده زنده نخیزد، و از بی خبر آگاه نزاید، و نفس زنده سزاتر به مبدأ و سبب بودن جسم مرده، که جسم مرده بمبدأ و سبب بودن نفس زنده، از آنکه هستی جسم بنفس روشن گردد و نفس را روشن گردد، پس نفس است روشن کننده وجود جسم، و هر آنچه

وجود دیگری از روشن‌گرد «سبب وجود روشن‌کننده وجود خود نبود و» آن چیز از روشن‌تر بود، که چیز بدانچه از پوشیده‌تر پیدا و روشن‌نگردد.

و از سخن گذشته در فتح اول دانسته شد که فروتر پایه از مراتب وجود امکانیست، و معنی لفظ امکان شاید بودنست، و فروتری این پایه از پوشیدگی و ناپیدائی اوست، و برتر از این پایه وجود جسمانیست که اگر «چه» بر جسم پوشیده است بر جز جسم که نفس «است» پیداست، و از ایم پایه برتر و شریفتر وجود نفسانی و روحانیست در روشنی و پیدائی، از آنکه وجود جسم بدو و مر او را روشن‌گردد، و از آن برتر وجود عقلیست که وجود نفس بعقل روشن‌گردد، و وجود عقلی از همه مراتب برتر و شریفتر و پائینده‌تر است، و وجود عقلی آگاهی و دانش بود، و بدانش وجود نفسانی روشنست، پس وجود نفس به عقل باشد، و روشن کردن عقل وجود نفس را بعالمی رسانیدن نفس است، و همچنین روشن کردن نفس وجود جسم را بمعلمی رسانیدن نفس بود جسم را از نامعلومی، و این است معنی سخن ما که جسم از پوشیدگی و نامعلومی بنفس روشن و معلوم بود پس نفس بروشنی و معلومی سابق بود بر جسم، و چگونگی نفس بعقل روشن‌کننده و عالم باشد پس عقل بروشن‌کنندگی و عالمی سابق بود بر نفس، پس نفس پیشی دارد بر ماده جسمانی و جمله اصناف اجسام، و عقل مبدأ نفس باشد، و نفس مبدأ گوهر مادی، و گوهر مادی مایه جسم. و جسم مایه عناصر، و عناصر مایه اجسام مرکب، و جسم مرکب مایه جسم روینده، و جسم روینده مایه جسم زنده، و جسم زنده مایه جسم یابنده و گوینده. و چون بدین مراتب و مراحل، بازگردید با مبدأ خود که عقلست، بمعاد خود رسید، و وجود نفسانیش برخاست، چه نادانی چون بدانائی رسد نادانی باطل‌گردد، و چون عقل بود عقل از مبدأ خود گسسته نباشد، که عقل فروغ ذاتست و فروغ از فروزنده باز ننگسلد.

پس بدان ای برادر ازیا سخنان که خاصیت گوهر مردم، که او بدان مردم بود، آن چیز است که بدان خود از جسد خود جدا کرد، و بدان انواع موجودات را از روحانی و جسمانی و جنبانندگان و جنبندگان و زنده و بی‌جان از یکدیگر «جدا کرد» جدا کردنی روحانی و عقلی، پس بجدا کردن او چیزها را از همه چیزها جداست، جدائی روحانی عقلی حقیقی. تمام شد این سخن بتأیید الهی و الطاف نامتناهی.

گشایش سوم در بیان مراتب خاصیت مردم میان دو طرف نقصان و کمال،

و آن چهار فصلست

فصل اول

بدانید ای برادران گرامی که اشخاص مردم بدان فزون آمدند بشرف و کرامت بر اشخاص دیگر زندگان که ایشان را آنچه دیگران دارند از هنرها و خاصیت‌ها، از حرکت ارادی و یابندگی حسی و خیالی و وهمی، همه بود، و فزون از آن همه خواص انسانی. و همچنین اشخاص جانوران و زندگان بدان برتراند از رستنیها جمله که خواص رستنیهاشان بود و بقوت‌های حسی و خیالی و شهوت از ایشان فزونند، و فزونی و تفاوتی که در نظر عقلی بدان التفاتی رود، و در شمار آید میان این اشخاص جسمانی، فزونی و تفاوت آن ارواح بود که اجسادشان بدان بپایند، نه بزرگی جسم ایشان و خردیش و سختی و سستی و لطافت و کثافتش. و افزونی ایشان را بر یکدیگر به تیرگی جوهر و آلودگی اصل و کثافت ذات. و هر نوعی را از اجساد روحیست در خور او که تمامی آن جسد بدان روح بود، و فزون‌ترین ارواح بصفای پاک و لطافت، ارواح اجساد مردمند، ایستاده بکارسازی و تدبیر و تربیت

آن اجساد، پس روح اجساد حیوانات دیگر، پس روح اجساد نباتی، پس طبیعت جسمانی. و ناقص‌ترین همه ارواح طبیعتست، و از همه تیره‌تر و آلوده‌تر و کثیف‌تر.

و کمال اجساد ارواح‌اند، و از صفای ارواح کمال اجساد روشن‌تر نماید، و روح جسم مردم را ارواح بسیار تابع و فرمان‌برند، هر یک ازان کمال جسمی که بوی تعلق دارد، چون روح حسی، که کمال آلات حس در وی نموده شود، و موافقت موافق آن آلات جسمانی، و مخالفت مخالفشان، و قوت‌های یابنده درونی از تن، و قوت‌های عقلی عملی. و روح حیوانی از فرورتر بفا و بخدم روحانی کمتر و روح نباتی از هر دو ناقص‌تر، و در جسد هر یک کمال و نقصانش پیدا گردد.

اما اجساد انسانی را روحیست یابنده بآلات حسی، و روحیست یابنده درونی که قوت خیال و و هم خوانند، و روحی خواهند و جوینده، و روحی که بدان از جائی بجائی شود، و روحی که مایه غذا را بجای خود رساند. و روح اجساد نباتی را کار جنبانیدن غذا بود بجدب و نقل آن بجمله و روح طبیعی جسمانی از این آسوده است و خالی، و هم «از» ارواح یابنده و هم ارواح جنباننده، که هیچ ننماید، نه موافق تا جسم را سوی وی جنباند، و نه مخالف تا جسم را از روی دورگرداند، که اگر جسم را بطبع خود که روحست بازگذارند هیچ نجبند از ائی بجائی چون جانور، و نه بزرگ شود و نه خرد گردد چون رستنیها، و نه از کیفی به کیفی چون متغیرات و مستحیلات، که از حال بحال گردند، نه در نهاد خود حرکت کند چون فلک، مگر که حالی دیگر درو آید از چیزی جز جسم، که طبیعت جسم باوی نتواند کوشیدن، و بناچار مطیع وی شود، تا آنکه که آن حال سرآید، و آن قوت غریب ازو بازگردد، چون سنگ آرمیده بر جای بحکم طبیعت خویش، که قوت چیزی برون ازو بوی رسد و او را «از جای خود» بر سوی هوا جنباند، و طبیعت سنگ چون با او نتابد مطیع شود تا که آن قوت برسد و از وی بازگسلد، پس طبع سنگ بر کار آید، و سنگ را سوی آرام جای وی باز آرد.

و طبیعت آمیخته‌ترین ارواحست با جسم، و روح نامیه از طبیعت صافی‌تر است و از جسم جداتر اندکی، و همیشه در پروردن آلت خود بود، و جسمس دیگر را با وی همی آمیزد، و روح حیوانی از نباتس صافی‌تر، و جسدش بوی جنبند، و بوی یابد موافق و ناموافق خود را ازو آگه شود، «و نه همیشه بکارسازی و تدبیر جسد حیوان مشغول بود چون نفس رویاننده»، و روح حسی نه همیشه در تن کار کند چون نفس غاذیه و روح رویاننده، بلکه بحکم ارادت و خواستاری کارگر بود، که قوت محرکه مکانی نه بر دوام تن جانور را از جائی بجائی می‌برد، بلکه بوقت خواهش و ارادت جنباند، و همچنین مدرکه حواس نه پیوسته می‌بیند و می‌شنود و می‌بوید و می‌چشد و می‌بساید، بلکه وقت وقت که محسوس در پیش آید. و روح انسانی از هر دو صافی‌تر و از موافق و ناموافق نارسیده بتن آگه گردد، و هر روحی از این ارواح آنگه تمام گردد که هر آنچه شاید بود او را باشدش از خاصیت و هنر. اکنون مراتب نقصان خاصیت مردم را پیدا کنیم بتوفیق پروردگار.

فصل دوم در آنکه ناقص از مردم بر چند قسم باشد

آگاه باش که کمال مردم یک غایتست، که دران کثرت نتواند بود از هیچ روی، تا درو قسمت مراتب ممکن گردد و آن اقسام را بر توان شمرد، و از مردم هر آنکه بدان غایت رسد تمام و بکمال بود، و هر آنکه فرود آن غایت ناقص. لکن ناقصان را اختلاف بسیار است، چه هر ناقص که کوشنده است سوی کمال پسندیده بود، و هر آنکه بر نقصان ایستده است یا آهنگ فروتری دارد ناشیست و ناپسندیده. اما ناقصان ناستوده اصنافند و اقسام، که از آن جمله باشد که جمله قوت‌های او، انسانی و نباتی و حیوانی، سستی دارند، نه قوت عقل نظری اثر بینائی بصیرت دارد، و نه قوت عقل عملی کارکردی خوب نماید، و نه قوت غصب و حمیت بهنگام دید و شنید

حرکات و کلمات خشم‌انگیز او را تافته کند، و نه قوت شهوانی و بهیمی او را بتوشه خورش و پوشش ساختن و جفت گرفتن آرزومندگرداند، و چنین مردم در خاصیت از حد رستنیها بسی برنگذرد. و باشد که قوت شهوت بهیمی قوی‌تر افتدش، تا بیشترین اوقات بخواب و خورد و ساختن خورش خرج شوند، و چنین مردم نه بسی فزونتر از بهایم بود در خاصیت، بلکه بدان مایه‌ای فزونی دارد که اسباب آن کار را تواند اندیشیدن و انداختن از پیش باخود. و از مردم بود که قوت خشمش بر همه قوتها غالب افتد و آتش خشمش باندک شغبی فروزان شود، و کار وی کوشش و کشش بود، و گفتارش خصومت انگیزد و دشنام، و اندیشه‌اش در آزار و گزند و خراش و چنین مردم، از سباع و درندگان حیوانات جدائی بصورت انسانی دارد، و بسگالش اسباب عداوت و کینه کشیدن. و باشد که هر دو قوت حیوانیش از سبعی و بهیمی بر قوت مردمیش فرمان ده باشند و مسخر خوی و طبع خودش دارند، تازان اخلاق بد و اعمال زشت بزنند، و چنین مردم را اگر نفس بهیمی شهوانی کارگر تر افتد آرزو حرص بر جذب اموال و ذخایر، و شره بر آن، و طمع بچیز دیگران، و بخل بر آنچه خود دارد، و فریب و خیانت و چاپلوسی و دزدی، از او ظاهر بود؛ و اگر نفس سبعی قوی تر بود چنین مردم متکبر و فزونی طلب و متناول باشد، و کینه و رو ستیزه کار و کشنده و کوشنده و ناباک و دشمن اندوز تباهی جوی. و چنین مردم که قوت مردمیش مسخر و مطیع قوتهای سبعی و بهیمی باشد از شمار شیاطین پیدا شمرند، نامشان شیاطین انس، و نفوسشان از شمار شیاطین جنّ اعنی شیاطین ناپیدا، که شیاطین پیدا بایشان کارگر و مستظهر و مدد یاب گردند؛ و رانندگان و تباهاکاران و اهل نفرین و گمراهان و باغبان و طاغیان و سرکشان از فرمان حق و راه صواب و هنجار یقین جمله از امت و سپاه چنین شیاطین‌اند، و زیان و گزندشان و برخورد و همکاران بیش رسد که بر دیگران، لابل که شایستگان مرتبه برین و جویندگان منزل اقصی را مشاهده کردار ناخوب و اخلاق زشت و سیرت معیوب و کوته نظری و فرومایگی گوهر چنین شیاطین سودمند، بود، از آنکه طبایع ایشان را نفرت و گریز و پرهیز از زشتیها بیفزاید، و آهنگ سیرشان سوی معاد قوی‌تر گردد، و از سرای تغیر و فساد و منزل زوال و فنا باز بریدن و بازگشتن بکلی و با چشمه بقای جاودان پیوستن آسانتر شود، و لنعم دار المتقین.

فصل سوم در مراتب ناقصان پسندیده

بشنوای شنونده امیدوار که از مردم آنکه بوی امید بهی توان داشت آنست که خاصیت مردمیش بر خواص سبعی و بهیمی فرمان ده و مستولی بود، و از هیچ روی قوتهایی که فرود قوت خردند در رتبت وجود، از قوت خرد و طاعت فرمانش «روی» نتابند، و کارشان بحکم این قوت بود و باندازه‌ای که او نهد، و او بر همه محیط و بکار دارنده همه در پیدا کردن آثار خوبیهای خرد، و همه را بنور خویش رخشان و بصفای خود صافی و بروح خود زنده دارد و پاک و زدوده از زنگ طبیعت. پس از اشخاص مردم این قسم از ناقصان پسندیده باشد، که بهره او از نفس عاقله قوت عقل عملی بود و قوت خرد کارگرش مطیع قوت خرد بینا باشد، و جسدش بفرمان عقل بینا باشد، و جسدش بفرمان عقل بجنبد در اظهار آثار او بعمل و صنعت، تا کار تعیش مردم بدان عملها بسامان باشد، و پیشه‌وران و کارگران از بنا کار و چوب کار و آهن کار و بافنده و دوزنده و مانند این همه از امت و لشکر عقل عملی‌اند. و صنفی دیگر باشد که بهره‌شان تمامتر و کارشان شریفتر و عملشان لطیفتر از اهل مرتبه پیشین بود، و کارشان نه بر حرکت آلات جسمانی در اعمال مقصور آید، بلکه آثار عقل را در اخلاق و قوتهای حیوانی بکار برند و خوبیهای حیوانی را بدان آراسته و پیراسته دارند، و از آن اخلاق، که بر شمرده شد در فصل گذشته از ناقصان ناستوده، طبیعت و قوت خود را پاک و زدوده و پالوده خواهند، از عداوت و تکبر و کینه و لجاج، و از حرص و شره و طمع و بخل، و از مکر و فریب و نفاق و تلیس و دغل و خیانت و دیگر خوبیهای، که طایفه

ستمکاران و اهل فسق و بی‌سپاهان و کفار بدان گروند. - چون زهاد مردم و عباد، و اهل کوشش و روش در کارهای خیر و راههای صواب، و نیکوکاران و فرهنگ جویان، و آنکه بحق و پروردگار خود نیکوگمان بود، و در همه حالات و اعمال آرزوی او «بر» قربت و وصول و مصیر بامبدع ارواح و آفریننده اجسام، عظم شانه و عز سلطانه، قرارگیرد، و ازان اعراض ننماید. چنین مردم در شمار ابرار و اخیار باشد. و از مردم باشد که رتبت خاصیت مردمیش از رتبت اهل قوت «عقل عملی برتری جوید، بعد از آنکه هنرهای اهل این مرتبه دارد، و در صنف اهل قوت» عقل نظری آید، و علم یقین و بینش درست خواهد، و بشنیدهها خرسند نتواند شد، و فکر و نظر بر قوتهای فروتر غالب و فنون علوم را که نامشان بوی رسد بجوید و بیندوزد. و علمای علوم ریاضی از هندسه و علم هیأت عالم و علم عدد و علوم منطقی و علم الهی از این طایفه باشند، و بدین یقینات جستن و اندوختن، باز رستن از بند زندان کون و فساد «و تغیر و زوال» خواهند، و از زمره خواص و برگزیدگان اند. و پس از این رتبت پایه ایست ازین برترکه در فصل چهارم یاد کرده شود، انشاء الله.

فصل چهارم در ذکر مرتبه اقصی که اختیار و ابرار راست در عمل و خلق و علم

بشنوید و هوش دارید، ای هوشیاران و بیداران از خواب بی‌خودی و باز رستگان از بند بی‌دانشی، که زبر این منازل و مراتب و مقامات عملی نظری پایه‌ایست و مرتبه‌ای سوی منتهای موجودات، و آرامجای جاودانی که بدان پایه نرسد مگر آنکه روحش بفروغ روح مقدس و نور الهی فروزان شد، و گوهر شخصی و ذات جزویش باستیلا و غلبت نور کلی الهی گم گشت، گم گشتن فروغ چراغ ضعیف در آفتاب چشمه و قطره آب دریا در دریا، که با آفتاب و دریا یکی شوند، و حالی که بدان جدا نمودندی از آفتاب و دریا برایشان نماند، و ایشان آفتابند و دریا، و آفتاب و دریا ایشان. و نفسی را که بدین پایه رسید هیچ کلی بروی محیط نبود فرود او، چون احاطت معنی کلی مردم بر اشخاص مردم، و احاطت معنی کلی جانور بر اشخاص جانور، و احاطت معنی کلی جوهر بر همه اجسام جانور و بی‌جان، و احاطت معنی موجود بر همه جواهر و اعراض، بلکه حقیقت وی در حقیقت هیچ جنس و نوع ننگند، و خود بود حاضر خود، و خود باشد دیده و بیننده «و بینش خود»، و به بینش غالب فرود خود را همسان خود کند، چون آتش که بدانچه رسد آتش کند، و اینست منتهی و غایت همه نهایات و غایات.

و اما بر وجود این منتهی و غایت اگر حجتی و برهانی جسته شود نتوان نمود، که چشمه روشنی براهین از این پایه روان بود، و از او زاید، نه او از حجت و برهان زاید، از آنکه برهان از قضایا و مقدمات صادق فراهم آید، و روشنی صدق مقدمات برهان از قضایای اولی بود، و قضیه اولی از صفتی و موصوفی مرکب باشد، و هر صفت و موصوف از معانی و حقایق بسیط نوعی و جنسی ترکیب یابند، و حقایق بسیط جنسی و نوعی بجنس اعلی و موجود مطلق سرآیند، و موجود مطلق مبدأ همه موجودات، و همه بوی موجود، پس وجود وی را ببرهان جستن فروغ و تابش آفتاب جستن بود بچراغ، که همه دانستنیها بدانستگی او توان دانست و او بخود دانسته و داننده، چه اوست وجود، و پیش از وجود موجودی نبود تا بوی وجود موجود بود، و گفتار صاحب مقامات معراج، علیه الصلاة والسلام، چون درجات روش را پس پشت کرد و بنهایت خود رسید و با مبداء موجودات نزدیک شد، گفت: لا اَحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ اَنْتَ كَمَا اَثْنَيْتَ عَلَي نَفْسِكَ، این حال خواستست مگر، یعنی، نه منم که ترا دانستم تا ترا ستایم، توی دانا و شناسا و ستاینده خود چنانکه باید شناخت و ستود.

پس بدان که نزدیکی نزدیکان بحق مطلق تعالی جده براندازه شناخت و دانستنشان بود، و رسیدنشان بدو محیط بودن علم اوست بعلمشان، و گم شدن شناخت و دانش ایشان در دانش او، تا بذات او ذات باشند، و بشنوائی او

شنوا، و بینائی او بینا، و بروح او زنده، و بارادت او مرید، بی‌ذات و صفات و شناخت جز وی بلکه شناسای کل بکل و دانای ذات «بذات» و بینای گوهر بگوهر، ذلک هو الفوز العظیم و الفضل الجسیم.

گشایش چهارم در بیان اسباب یاری دهنده خاصیت مردم را بر رسیدن بکمال

و آن یک فصل است

سخنانی که رفت در فصول گشایشهای پیش اگر آن را شما برادران، بنیوشنده گوش و یابنده هوش پیش باز شوید، از فایده و نفع آن سخنان مایه‌ای بردارید که بسخن این فصول دیگر حاجت نیفتد شما را، که بنشان آنها بینهان آنها توان برسید، لکن چنان دوستر داشتیم که بنیاد مقصودی که بدان سخن فگنده شد بدین سخن دیگر محکم کنیم، و قاعده‌اش را پاینده جاودانی گردانیم، «که» این سخنان یکدیگر را مدد کننده و یاری دهنده‌اند. پس نیک شنوید ای یاران و کار بندید ای هشیاران، سخنی را که دلیل فکر و چراغ راه شماست سوی طبیعت تمام و کمال خاصیت.

اکنون گوئیم هیچ چیز قوت نگیرد مگر از همسان و همجنس خویش، و سستی نیارد مگر از مخالف و ضد خویش، و بر صدق این گفتار جمله موجودات گواهی دهند، هم مطبوع و هم معقول، که آتش از آتش بنیرو شود و برکار خویش توانا تر گردد، و ترازتر فزونی گیرد، و خشک از خشک، و جسم از جسم بزرگتر گردد، و جان از جان لطیف تر شود، و همچنین جمله موجودات دیگر، و خردمندان را در صدق این سخن گمان خلاف نیفتد. پس بنگرید و براندیشید تا گوهر شما بهنگام کمال از کدام گوهر است، و در موجودات از کدام بخش است، تا پس شاید دانست که همسان و هم طبع و مانند او که ازو نیرو گیرد چیست، تا آن را حاصل کنید. و از سخن گذشته روشن شد که نفس مردم از بخش کدام موجوداتست، جسمانی یا روحانی.

و جسمانی آنست که وجودش باندازه بود، و اندازه وجودش طولست و عرض و عمق، و بسبب این سه اندازه جسم را شش جهت تواند بود هر اندازه‌ای را دو جهت مقابل، چون بالا و زیر، و پیش و پس، و یمین و یسار. و اجسام بسیط‌اند و مرکب، بسیط را همه اجزاء مانند هم، و مرکب را مختلف؛ بسیط چون جرم سپهر و اجسام عنصری، و مرکب چون اجسام معدنی و نباتی و حیوانی.

و اما روحانی: طبیعت و نفس: جنباننده و یابنده، و یابنده: بآلت و بی‌آلت، و یابنده بی‌آلت بخود یابد خود را و جز خود را، و ازین توان دانست که آنچه نه بخود یابنده بود خود را نیابد که بجز خود خود را نتوان یافت، و یابنده نه بخود بیابنده بخود نماند، و نا یابنده نه بآلت و نه بی‌آلت به یابنده بی‌آلت نماند، و جسم بروح نماند، و نه جهل بعلم، و نه زوال به ثبات، و نه مرگ بحیات، و نه مرده بزنده. و درستست که چیز از ماندش نیرو گیرد و از مخالف سستی یابد، پس یابنده قوت نیفزاید. پس هر آنچه ازو شایستگی ادراک خیزد، یا ادراک، آنست یاور نفس و رساننده، او بکمال.

اما فزاینده استعداد و شایستگی ادراک: هر آنچه نفس را از بی چیزهای تباهی پذیر و زوال جوی باز دارد، و دور کند، و نگه دارد، تا آلوده نشود و آمیخته بکلمات و لذات ناپاینده و گذرنده، که بآلات حسی و قوت خیال توان یافت؛ و اما فزاینده علم و آگاهی نگرستن نفس بود بخودی خود، بی‌آلت حس و واسطه خیال و گمان، با چیزهای پاینده و جستن دانش بیقین بی‌شک، که این نگرش و طلب از نفس ترتیب و تدبیر قوت و غذای شایسته است او را، و همچنان که اجساد غذا جوی را از غذای جسمانی قوام و قوت بود، و تا غذا باوی نپیوندد و مانند جوهرش نشود از منفعت غذا بی‌بهره بود، و چون بوی پیوست و با او یکی گشت بعد از آن از وی جدا نشاید کرد و باز نتوان ستد، همچنین نفس دانشجوی آگاهی طلب را قوام و قوت از دانش است و تا دانسته با

حقیقت و قوت و گوهر نفس نپیوندد مانند گوهرش نشود نفس از فایده و منفعت آن دانش بهره ندارد، و چون دانسته با نفس یکی گشت در شدت اتصال پس ازان از نفس جدا نشود، و باز نتوان ستد، و چنین دانستن را یقین خوانند، و پیش از پیوستن با نفس ظنّ گویند. و پندار چیزها نفس را چون خاییدن و گواریدن غذاست اجسام غذا جوی را، و در خاییدن و گواریدن سزاوار و ناسزاوار با هم باشند، بعد ازان از یکدیگر جدا شوند، و سزاوار با گوهر غذا جوی پیوندد، و ناسزاوار باز ماند؛ همچنین در پندار، خیال و ظنّ و وهم حقایق و عوارض با هم باشند، پس بقوت فکر و تمییز حقیقت از عوارض جدا گردد، و حقیقت با حقیقت نفس دانشجوی یکی گردد، و عوارض در ظنّ و خیال باز ماند یکچند، و بتدریج نیست و ناچیز گردند بفراموشی و بی‌التفاتی نفس بدان.

باید که یاران و برادران خود را از آن رازهای نهان که بدین سخنان آشکارا همی شوند بهره‌ور و مایه‌دارکنند، بقای ابد و کرامت جاودان و ملک بی‌کران و بی‌پایان را.

گشایش پنجم در آفات و اسباب که نفس را از کمال و غایت خویش باز برند و بگسلند

اسباب حجاب و پوشیدگی میان نفس و تمامی و کمال او آن چیزهاست که مخالف گوهر نفس‌اند، و با وی مشابهت و مناسبت ندارد، و بر خردمند پوشیده نیست که نفس مردم و صفات او با گوهر جسم و احوال جسم مانده‌اند، و با وی مشابهت و مناسب ندارد، و بر خردمند پوشیده نیست که نفس مردم و صفات او با گوهر جسم و احوال جسم مانده‌اند، که صفت نفس کنندگیست، و صفت جسم کردگی، و کردگی بکنندگی نماند، که کننده را از شدت و غلبت کنندگی باطل نشود، و کنش پذیر را از غلبه و شدت کنش پذیر پذیر باطل گردد. و از این سبب بود که جانور از حرکت قوی بسیار خستگی یابد و بماند از حرکت. و دیگر آنکه وجود جسم باندازه بود و نفس را مقدار و اندازه نیست. و دیگر آنکه در نفس عاقله دو مخالف و دو متقابل و دو ضدّ با هم موجود توانند بود، و از وجود یکی وجود دیگری نه باطل شود و نه ناقص، چون حرکت و سکون و حیات و موت و سپیدی و سیاهی، که از وجود حرکت و دانستنش وجود سکون و دانستنش نه باطل شود و نه سست و ناقص، که نفس هر دو را با هم داند، و همچنین حیات و موت و سپیدی و سیاهی و دیگر مقابلات؛ و در جسم وجود حرکت وجود سکون را باطل کند، و همچنین سکون حرکت را، و در یک حال هر دو با هم نتوان یافت درو. و دیگر آنکه موجودات در جسم باشد که متغیر و گردنده حال و سست‌تر یا قوی‌تر شوند، و آنچه در نفس موجود بود هرگز نگردد، و نفس هر گه که با دانسته‌های خود نگرد همچنان یابدش که نخست یافت، و سست و تباه نشود؛ و چون روشنست که جسم بنفس نماند، و روشنست که چیز از مانند خود بنیرو شود، پس روشن باشد که از مخالف خود سستی گیرد و بد حال شود، پس نفس از آمیختگی با جسم ضعیف و بد حال گردد. و آمیختن نفس با جسم بینش را بر جسم و پرورش احوال جسم گماشتن بود، و از خود غافل شدن و بجسم پرداختن، و لذات جسمانی جستن، و از حیات ذاتی خود بحیات غریب جسمانی مشغول گشتن. و اینست آفت و مانع نفس مردم از وصول بکمال از آنکه نفس از قوت نفسانی اندوختن، که دانش است، از بهر غذای خود، باز ماند، بسبب اندوختن غذای جسمانی از بهر جسم، تاتن بغذائی از طعام و شراب که مناسب اوست قوت گیرد، و نفس از غذای روحانی که دانش است و متناسب او باز ماند و ضعیف گردد، و جسم غالب شود و نفس مغلوب، و دانستنش پندار گردد، و حیات و آگهیش مرگ و بی‌خبری، و از بس نگرستن بجسم جسم را خود پندارد، و اینست بدترین احوال نفس انسانی.

و تولد این خلل و غالب گشتن جسد بر نفس، و نظر بر جسم گماشتن نفس، از عقله‌ای و پیوندیست که نفس راست با تن، و آن پیوند بهیچ پیوندی چنان مانده نیست که «به» پیوندکارگر با آلت کارگری، و از این آلت کارگری، و از این عقلت این شبهت خاست که مردم خود را تن پنداشت و تن را خود، و گوهر خود را فراموش کرد. و اگر از کیفیت این پیوند خود با تن آگهی بیاشد آنگه آسان بود دانستن آنکه نفس از قوت و خورش جسم لاغر شود و ضعیف، و آنچه تن ازان بصلاح آید نفس ازان بصلاح نیاید، همچنانکه تیشه نجار چون کندگردد بسوهان بصلاح باز آید، و نجار چون کندگردد و سست در کار بسوهان او را تیز و قوی نتوان کرد. پس حاصل کردن کمال تن، و اندوختن مایه و پیرایه و زینت او و ترتیب او انداختن آفت نفس بود، و از آفات اندوختن هلاک آفت اندوز آید، همچنانکه از اندوختن دانش و معرفت و زینت نفس فربهی تن نخیزد و باشدکه لاغرتر و پژمرده‌تر گردد.

گشایش ششم در نشانه‌های کمال

و اما نشانه‌های کمال خاصیت مردم را شناختن نشانه‌های نقصان نیز بود، و همچنین نشانه‌های استعداد. و فایده نمودن چنین نشانه‌ها آن بود که طالب مستعد را از یاد آن نشانه‌ها شوق وصول بدان زیادت گردد، و در تهذیب اخلاق و تطهیر و ترکیب نفس نیک بکوشد.

اکنون گوئیم نشان مردم تمام آنست که همه قوت‌های او را رتبت اعتدال بود میان شدت و ضعف، از قوت سببی و بهیمی و نباتی، و همه مسخر و مطیع شده خرد را، و خاصیت هر یک آثار خاصیت عقل دیگرگشته، و پایه رفیع برگزیده: قوت‌های غضبی در حد اعتدال میان تکبر و دناءت، و میان بد دلی و ناباکی، و میان سرکشی و مسخری، و میان کینه وری و بی‌حمیتی؛ و همچنین قوت‌های شهوانی میان رغبت حرص و نفرت ناخواست، و میان بستگی بخل و گشادگی اسراف، آزاد از بیم و امید، نه در نابوده بامید آویزنده، نه از بوده به بیم گریزنده، نه محبوبات گذرنده را محب بافراط، نه مکاره نا پاینده را مبغض بغایت، نه بانیک بدساز از سرکشی و استقلال، نه بید خرسند از تقلید و اعتیاد، گفتارش پاک از آفرین بی‌کار هرزه و نفرین زیان کار بی‌سود، کردارش باحکام خرد مضبوط، رفتارش بر جاده صواب و استقامت مقصور، تن را بقوت ناگزران پرونده، جان را بزینت خرد و دانش آراینده، مشتاقان جهان معانی را مونس و همدم، و رهروان را دلیل و رفیق، و رسیدگان را یارو هم قرین، در بلا شکیب، در راحت سپاسدار، بتن بارکش، بجان راد و آزاد، بخوی نمودار جهان ملکوت، بگوهر آئینه عالم قدس، بگفتار برهان و بیان حقایق، بکردار قانون و قاعده سنت و شریعت، امرش بی‌آزار، نهیش بی‌انکار، حاضر غایب، نزدیک دور، پنهان آشکارا، چراغ ظلمت و تیرگی، جلای حیرت و خیرگی.

و علامات و نشانه‌های کمال معانی بکمال که بر اشخاص مردم ظاهرگردد از امثال این خصال و فضایل و مکارم بر هر بیننده‌ای از اشخاص بعضی روشن گردد، و همچنانکه اشخاص را شمار دشخوار بود بر شمارنده فضایل مردم کمال یافته بر شمردن دشخوارتر بود، که مایه هر فضل و چشمه هر خوبی و معدن هر خیر آن منزل و مأوا و مرجعست که او سزاوار آن گشت، چه آن رتبت است غایت غایات و حقیقت حقایق و گوهرگوهران و اول اوایل و مبدأ مبادی.

خنک آنکه امثال این آثار و علامات در اخلاق و اعمالش پیدا شوند، و فروغ چنین مکارم و محاسن از افعال و اقوالش روی نماید از یاران و سالکان آراسته چنین رتبت و شایسته این کرامت.

گشایش هفتم در ذکر طریق حاصل کردن اسباب یاری دهنده

بیداران و هشیاران را فهم و درایت و بصیرت و هدایت در ترقی و زیادت باد، باید که بدانید اسباب یاری کننده برکمال دو نوعند: یک نوع «سبب و علت استعداد و صلاحیت ادراک و دانش، و دیگری نوع» سبب و علت ادراک و دانش.

اما طریق حصول اسباب استعداد علم خود را منع کردن از نظر و کوشش در کسب و تحصیل کمالات و زینتها و آرایش جسمانی و حسی، و لذات بهیمی و سبعی، و تهذیب نفس و تصفیة بصیرت از آن احوال و خصال که در مراتب ناقصان ناپسندیده یاد کرده‌ایم، و اندوختن آن مکارم و فضایل که در دیگر علامات کمال مردم بر شمردیم، تا آن خویها بعبادت طبیعت نفس شوند، و ملکه ذات گردند، تا نفس در صفا بحدی رسد که صور معلومات را در و بتوان برهنه و پاک از عوارض، و بچنین اعمال و مساعی مستعد دانش توان شد.

و بعد از استعداد و صلاحیت دانش طریق اکتساب و حاصل کردن اسباب دانش: اندیشه را بر دانسته‌های اولی و عملهای یقینی مصروف داشتن، و چگونگی تعلق آن اولیات و یقینات بدانچه نه اولی بود، از احکام عقلی که از اولیات زاینده و در صدق و راستی آن شک نیفتد، و هر حکم که صادق بود در اندیشه باز جستن که چرا صادق است، که هر آنچه جسته نشود یافته نیاید؛ و هر حکم که در صدق و راستی آن بیقین نتوان رسید باندیشه از آن دور نیاید؛ و پرهیزد از شنیدن آن گفتارها و حکایات که در و امکان دروغ بود، و آمیزش با اهل شعر و جویندگان زینت سخن بظاهر بی مراقبت معانی، و هم سخن نگوید با اهل جدل که غرضشان شکست منازع بود بگفتار اگر چه گفتار از صدق دور بود؛ و نیز تأمل کند در احوال آن چیزها که «از» ابتداء نشو و بالیدن مشاهده آن بوده باشد تا باندازه‌ای که رسید از عمر، و بحکم عادت از تأمل در چونی و چرایی آن اعراض کرده و اسباب آن را ناطلبیده، تا دیده با نادیده یکی شود بنادانستن وی و اسبابش، چنانکه بجوید تا چرا چون دیواری بود میان نگرنده و آنچه خواهد که بدو ننگرد آن را نتواند دید، و چون هوا در میان بود شاید دید، تا باشد که آگه گردد از حقیقت لون و خاصیتش، که لون حالیت در جسم که نظر چون بوی رسد برو نتواند گذشت و دیگری را بدیدن، و هوا از آنکه لون ندارد قوت نظر بر او گذر کند تا بدان چیز رسد که لون دارد؛ و همچنین بر اندیشد تا چرا هر آنچه نزدیک بیننده بود چندانکه عظم او بود بدیده بیند، و چون همان چیز دور بود از بیننده خردتر ازان بیند، با آنکه بی‌گمان بود که آن چیز در حال دوری هم چندان هست که در حال نزدیکی بود، و دیده را همان قوت بینائی برقرار بود در هر دو حال؛ و همچنین بر اندیشد و تعرف کند که چرا اجسام ثقیل چون حرکت کنند سوی بالا آن حرکت چندانکه فزاید ضعیف‌تر «همی شود، و چون نشیب حرکت کند اندک اندک قوی‌تر» همی شود؛ و همچنین بنگرد و تأمل کند تا اجسام عنصری را از چه سبب یک گونه حرکت بود هر یک را یا سوی مرکز عالم یا سوی محیط، چون آب و خاک که بمرکز گرایند و آتش و هوا «که» بمحیط میل کنند، و هر یک از این مطبوعات گاهی سوی بالا و گاهی سوی زیر، و گاهی بر حد یمین و گاهی بر حد یسار بجنبند، و مرغ گاهی ببالا بر شود و گاهی بزیر آید، و گاه سوی راست پرد و گاه سوی چپ؛ تا که آگه گردد از خاصیت قوت طبیعی و قوت نفسانی. و پی چنین چیزها داشتن باندیشه اندوختن اسباب دانش بود.

و چون اشارتی تمام کرده شد بحقیقت نفس و مراتب خاصیت نفس مردم میان کمال و نقصان، و علامات کمال، و اسباب مدد دهنده، و آفات حجاب کننده، و طریق تحصیل اسباب مدد دهنده، بیان فایده علم و منفعت آگهی و دانش پردازیم، تا رنج انتظار منتظران بدان سرآید، انشاء الله.

گشایش هشتم در پیدا کردن فایده و منفعت دانش، و آنکه راحت وصول بدان بر

رنج طلب و مشقت مجاهدت بچربد

دانستید یاران گزیده و برادران پسندیده که خاصیت مردم دانش است و شناخت. و بدان از دیگر جانوران ممتاز پیدا شد، و این خاصیت یا بقوت بود چنانکه در جمهور اشخاص مردم، یا بفعل چنانکه در اندک عددی از اهل دانش؛ و فروترین مراتب این خاصیت مرتبه بقوت بودنش است، و افزاشته تر مقامی بفعل بودن. مثال مرتبه قوت دبیر بودن طفل شیر خواره، مثال بفعل بودن دبیر بودن مردم نویسنده در حال نوشتن.

و هر یک «را» مراتبست، هم قوت را و هم فعل را، چه در قوت نزدیکی و دوری باشد بفعل. و اما مراتب بفعل بودن خاصیت مردم چند مرتبه است، که ما آن را مدارج کمال خوانده ایم، و لقب این نامه ازان **مدارج کمال** کرده ایم که این مراتب و درجات درو پیدا شدند؛ اما پایه فروتر در دانش بفعل آنکه از عالم و اجزای عالم و احوال او و قوتهاش و متولدات درو چنانکه هست و بر آنچه هست آگاه بود بصدق و صواب. دوم پایه آنکه این چیزها را داند و از حقیقتشان آگاه بود، و آن چیز را که بدان از این چیزها آگه توان بود نیز داند و ازو آگهی دارد. سوم پایه آنکه بیرون از دانستن و آگهی ازین هر دو پایه آگهی و دانستن را نیز داند که چیست، و آن یافتن چیز بود در خود، و در خود بچیزهای خود رسیدن. چهارم پایه آنکه این پایه سوم دارد و آگاه بود که دانش یافتن بود بخود چیزی را ازان خود، و با این دانش نیز داند که یافته در خود نه اثری بود از چیزی «جز خود»، و چنانکه یافته بحس بصر که لون و هیأت چیز بود نه حقیقت چیز، و گمان نیفتدش که همچنین بود یافته بخود «که» اثر و هیأت و نشان چیز بود نه چیز، بلکه داند که یافته شود و پس اثر نشایستی دانست اثر را که اثر چیز است، از آنکه چیز نیافته بود. پنجم پایه آنکه با این دانش و آگهی، از نسبت آگهی کلی با آگهی جزوی نیز آگهی بود که چه نسبت است، و داند که آگهی کلیست و عام مر همه اقسام آگهی را، هم احساس و هم تخیل و هم توهم، و احساس با آگهی احساس بود، و آگهی نه با احساس آگهی باشد، و آگهی ناگزیران بود احساس و تخیل را، و احساس و تخیل ممکن آگهی را، پس نسبت کلی با جزوی نسبت اصل بود با فرع او، که جزوی شاخ کلی باشد و فرع او. ششم پایه آنکه، با چنین پایه در دانش و آگهی «نیز داند» که عدد کلیات بی تهای نیست، بلکه کلیات مرتبند یکی در تحت احاطت و عموم دیگری، تا که منتهی شوند بکلی کلیات ازو عامتر کلی نبود، و کلی کلیات باشد مبدأ همه کلیهای دیگر و اول دانستها و آخر و نهایت همه، و با آگهی ازو از فرود او آگه توان بود، و مراتب وجود بوی سرآیند. هفتم پایه در دانش و شناخت و آگهی آنکه، آگهی بود از آنکه آگه از کلی کلیات و داننده آن نه کلی باشد فرود او و در عموم و احاطت ازو کمتر، و از اقسام و شعب و فروع کای کلیات، که قسم و فرع چیز عام محیط نگردد بر آنچه محیط بوی بود، همچنانکه حقیقت نوع مردم شخصی را از مردم یا صنفی را بهمگی نباشد، که اگر مردم یک صنف را بود خاص صنف دیگر نه مردم بود، بلکه داننده کلی کلیات جز کلیات نیست، و آگه ازان نه از چیزی ازان خود آگه بود، بلکه از خود آگه بود، و آگه از هر چه فرود کلی کلیات آگه از چیزی باشد ازان خود نگاشته شده درو، و کلی کلیات یابنده و یافته خود است. و اینست کمال همه کمالات و غایت جمله غایات، که کمال عالم بتولید و تفریعست، و کمال قوت تولید و تفریح بترکیب بسایط، و کمال ترکیب و جمع بسایط «باستحالت و تغیر، و کمال استحالت و تغیر» بحرکت فزایش، و کمال حرکت فزایش بحیات و حس، و کمال حیات و حس بقوت ادراک و تعقل، و کمال قوت ادراک و تعقل بفعل ادراک و تعقل، و کمال فعل تعقل و دانش باتحاد عاقل و عقل و معقول. و اینست هستی تمام و شادی مستدام و لذت باقی، چه لذت نیست جز آگهی از وصول بموافق، و نیست چیزی موافق تر از هستی تمام،

و نه تمامی فزونر از احاطت به همه هستیها، و نه لذتی پاینده‌تر از آگهی ذات هستی تمام از خود، که چشمه بقا و دوام جاوید اینست.
پس ای یاران و برادران و بیداران، که این کار را میان بسته‌اید و چُست ایستاده، روی آهنگ در ستایش و سپاسداری آرید از نوازش چنین عطا و شکیبائی بر آزمایش بلا.

نعم المولی و نعم النصیر، لا اله الا هم، الیه المصیر،
والحمد لله رب العالمین.

۲- ره انجام نامه

اللّٰهُ الحَمْد اهل الحمد و وليّه و منتهاه و بدئه، حمداً يوازي انعامه و احسانه، و يظهر اكرامه و امتنانه، و على نبىّه
محمّد الصّلاة والسّلام، و على آله و صحبه الكرام.

چنين گويد محرر اين رقوم و ميبين و مقرر اين معانى علوم، كه گروهى از ياران حقيقى و برادران دينى از من
انشاء نامه‌اى خواستند كه از خواندنش و فهم معانيش آگه شوند از سه چيز: از وجود خود و از صفات وجود
خود؛ و آگه كردند از حقيقت آگهى و علم كه چيست؛ و آگه شوند از فايده و منفعت آگهى و علم. و چون خود
را از دانستن پاسخ اين سه سؤال بى بهره نديدم و اجب شناختم شكر اين نعمت گزاردن؛ و بهترين شكرى آن ديدم
كه خواهندگان شايسته و جويندگان سزاوار را از اين فضيلت بهره‌مند گردانم. با خود پيمان بستم كه اين فصول
سه گانه را بر پژوهندگان آن روشن كنم، بدان بيان كه در بيش و دانش من خورد، و در قوت و توان من گنجد،
كه سزاوارتر كس بدين دانش آنست كه ازو پرسيد، از انكه اين دانش غايت همه دانشهاست و خلاصه جانهاى
كمال يافته، و مطلوب و مقصود اولياء، و مایه كرامت انبياء؛ و از آن روى كه اين خواهش بر سه مرتبه رفتست،
يكى فروتر، و دوم برتر، و سوم زبرتر هر دو، اين نامه را بر سه گفتار بخشيديم،

گفتار نخستين اندر آگهى دادن از وجود خود و صفات وجود خود؛

گفتار دوم اندر آگهى دادن از آگهى و علم كه چيست؛

گفتار سوم اندر آگهى دادن از فايده و منفعت آگهى و علم.

اما گفتار نخستین اندر آگهی دادن از خود و وجود خود و صفات وجود خود

و آن ده در سخن است

در اول: اندر آنکه آگهی دادن از وجود خود چگونه بود،
در دوم: اندر آنکه وجود بر چند بخش بود،
در سوم: اندر قسمت وجود بر گونه‌ای دیگر،
در چهارم: اندر اقسام موجودات جزوی،
در پنجم: اندر اقسام موجودات کلی،
در ششم: اندر اسباب موجودات جزوی،
در هفتم: اندر اسباب و علل موجودات کلی،
در هشتم: اندر معنی خود و نفس،
در نهم: اندر هستی نفس،
در دهم: اندر صفات وجود خود.

اما در اول: اندر آنکه آگهی از وجود خود چگونه توان داد

روشن گردانیدن چیز بر دو گونه بود: یک گونه چنانکه آگهی داده شود از حقیقتش به تفصیل صفاتش، «چنانکه آگهی داده شود از حقیقت جانور بتفصیل صفاتش»، چون جسم با روان یابنده بحس و جنبنده بخواست؛ دیگرگونه آنست که آن چیز را اقسام بود و تو اقسام وی را بر شمردی تا پرسنده از یادکردن آن اقسام حقیقت را در یابد که در همه اقسام یکسان بود، چنانکه اقسام جانور شمرده شوند، از پرنده و خزنده و رونده، تا پرسنده آگه گردد از آن چیز که در هر سه قسم یکیست، چون حس و جنبش بارادت. و آگهی دادن از وجود بیادکردن تفصیل صفات و جود نتوان، از آنکه معنی لفظ وجود مرکب نیست از معانی بسیار، چون معنی جانور که مرکبست از معنی جسم و، معنی جان و، معنی یابنده بحس و، معنی یابنده بحس و، معنی جنبنده بخواست، و هر یک از این معانی صفتیست از صفات جانور؛ بلکه وجود را اجزا نیست که ازان بهم آید، از آنکه اجزای مرکب پیش از مرکب باشند، و وجود هیچ چیز پیش از وجود نبود؛ و نیز اجزاء چیز چیز باشند، و جز وجود نبود الا عدم، و از عدم ترکیب وجود نیاید؛ پس آگهی از وجود نتوان داد بتفصیل صفاتش، بلکه بیاد «کردن» اقسامش توان داد.

و فرق میان اقسام آنست که صفت چیز باشد که از چیز عامتر بود، چون مقدار که صفت وزنست، که هر وزن مقدار بود، و نه هر مقدار وزن باشد؛ و باشد که با وی برابر بود در عموم؛ و باشد که خاصتر بود. اما یکسان چون جنبنده بارادت، که در عموم همچند جانور است، که هر جانور جنبنده بخواست جانور؛ و اما خاصتر چون دبیر که خاصتر از جانور است، که هر دبیر جانور بود و نه هر جانور دبیر باشد. و اما اقسام چیز نه برابر باشند با چیز

در عموم و نه افزون در عموم، بلکه خاصتر از وی باشند، چنانکه اقسام جسم که جانور است و بی‌جان، و هر یک از جسم خاصتر است.

در دوم از این گفتار: اندر آنکه وجود بر چند قسمت

وجود بر دو قسم بود: یک قسم بودن، و دیگر یافتن. و فرق میان بودن و یافتن آنست که بودن بی‌یافتن شاید بود، چون بودن اجسام عنصری و معدنی، که بی‌یافت بود، و یافتن بی‌بودن نشاید بود. و هر یک از این دو قسم باز بدو بخش شود: یکی بودن بقوت، و دیگر بودن بفعل؛ و یافتن بقوت، و یافتن بفعل. اما بودن بقوت فروترین مرتبه‌ایست «در هستی، و آن وجود چیزهای مادی بود در ماده، چون وجود درخت در تخم و وجود جانور در نطفه». و اما بودن بفعل بی‌یافتن چون وجود اجسام عنصری و غیر آن. و اما یافتن بقوت نفس را باشد، و معنی لفظ نفس و معنی خود یکیست. و اما یافتن بفعل عقل راست، و آنچه در نفس بقوت بود بعقل بفعل آید. و مایه جسم که بقوت جسم باشد بطبیعت جسمانی بفعل رسد، چون نطفه جانور که بقوت زنده بود اگر بفعل زنده شود بجان بفعل آید، و طبع جسم را چون جانست جانور را، و جسم بوی محل و قابل مقدار باشد. و اما یافتن بقوت که نفس را باشد چون بفعل شود بعقل بفعل شود، و نفس بعقل یابنده بود، و همچنانکه بودن بقوت خسیس‌تر مرتبه‌ایست در وجود یافتن بفعل والاتر مرتبه‌ایست از مراتب وجود، از آنکه بودن بی‌یافتن درست باشد، که هر موجود از موجودات که بود وی بی‌یافت بود و نابودش بقیاس با وی یکسان بود، اگر چه بقیاس با یابنده آن متفاوت بود.

در سوم: اندر قسمت وجود بگونه‌ای دیگر

وجود را قسمتی هست برگونه‌ای دیگر، اگر چه در اگر چه در معنی اختلاف بسیار نیست میان این قسمت و قسمت پیشین، لیکن ما بیدن لفظ نیز یادکنیم تا سبب زیادتی بیان گردد: گوئیم وجود بر دو بخش «باشد»: نفسانی و جز نفسانی. اما نفسانی را دانستن گویند، و دانسته موجود نفسانی بود، و موجود یا بوده است که گفته شد، یا یافته که نفسانیست. و بروی دیگر موجود یا کلی بود یا جزوی، و موجود بمعنی بوده الا جزوی نبود؛ و وجود بمعنی یافته بر دو قسم باشد: یافته بحس و خیال و آن جزوی بود، و یافته بعقل و آن کلی باشد. و کلی هم صفت کلی تواند بود و هم موصوف بکلی و جزوی صفت نتواند بود، والا موصوف نباشد، و کلی اصل جزوی بود، و جزوی از اقسام کلی باشد. مثال کلی چون معنی مردم، و جزوی چون اشخاص مردم از زید و بکرو عمرو و مانند آن، که اصل زید و عمر و مردمست، و مردمی همه را یکسان بود، و در یکی بیشتر نبود و در یکی کمتر، و یکی مردمتر نباشد از دیگری و دیگر ضعیف‌تر در مردمی. و کلی را نه بدان چیز توان یافت که جزوی را، که جزوی را، که جزویات را یابنده بقوت حس دریا بد یا قوت خیال، چون این مردم و آن مردم، و این لون و آن لون، و این طعم و آن طعم، پس در خود بنوری که تابش خرد کلیست آن چیز را که صفت جزویات بسیار بود همه را یکسان دریا بد، چون معنی لون، که داننده از دیدن آن لون سپید و آن لون سیاه و آن لون سبز بدانند و بیابند که اگر چه الوان بسیار با یکدیگر مختلف باشند در بعضی احوال جزوی، در معنی لون که کلی بود و صفت همه الوان بود یکی باشد. و جزوی را بآلت جزوی توان یافت، و کلی را بقوت کلی، و وجود جزوی مختلف و متغیر تواند بود، و کلی از تغیر و فساد دور باشد.

اکنون ما اقسام موجودات جزوی را برشمردیم پس ازان موجودات کلی را یادکنیم، که هر دو را از اقسام موجود گرفته‌ایم، بعد ازان سبب و علت هر دو موجود را نیز یادکنیم، بتوفیق و هدایت توفیق دهنده و رهنماینده، تعالی جده و تقدست اسماؤه.

در چهارم از این گفتار: در اقسام موجودات جزوی

موجودات جزوی دو گونه‌اند: اصل و فرع، اصل عالم است و فرع متولدات وی. و ما بلفظ عالم مجموع آن موجودات خواهیم که ابتدای آن فلک اقصی است و انتهای آن جرم زمین، با هر آنچه از احوال و قوت‌های این مجموعست از افلاک و انجم، و آنچه محرک آنست، و از عناصر چهارگانه و طبایع ایشان. اما فرع متولدات عالمند چون انواع و اصناف معادن و فنون رستنیها از گیاه و اشجار، و گونه‌گون جانور که بحس توان یافت یا بخيال. و فرق میان ادراک بحس و ادراک «بخيال»، با آنکه مدرکات هر دو جزوی باشند، آنست که بحس آن چیز «را» توان یافت که حاضر بود، و صورت آن در آلت حس منطبع گردد، اعنی گوهر آلت حسی بصورت محسوس نگاشته شود تا خداوند حس از نگاشته شدن آن آگه گردد، و خیال هر آنچه در حس نگاشته شود ادراک کند بهنگام حضور محسوس، و چون غایب گردد همچنانکه در حضور ازان آگه بود در غیبتش آگه تواند بود، و ادراک خیال پندار بود.

و خاصیت موجود شخصی آنست که کثرت در و نباشد، نه در و نباشد، نه در و هم و نه در وجود بیرونی، چون شخص زید که بسیار چیز نتواند بود، و نه در وهم توان آورد بسیار چیز را که همه زید مشارالیه باشد، و کلی اگر چه یک معنی و یک حقیقت بود در خود لیکن بیرون از خود شاید بود که بسیار باشند همه بدان حقیقت یکسان، و اگر در وجود بیرونی «بسیار نباشند» در وهم توان آورد کثرتی که بدان یک معنی موصوف گردند، چون آفتاب، نه این آفتاب که جز وی خواهند بدان، که اگر چه در وجود شخصی آن یکیست لیکن آفتاب بسیار در وهم توان آورد که همه در معنی آفتاب مشارک باشند.

اکنون این عالم، با هر چه دروست از اصل و فرع، همه جزوی‌اند در وجود، که نه عالم بسیار در وهم توان آورد و نه در وجود بسیار عالم باشند که همه این عالم باشند. و هر جزوی را وجود بکلی بود و بوی بیای آید، چنانکه هر انسان جزوی و هر حیوان جزوی که بوی اشارت توان کرد، بانسان کلی و حیوان کلی که همه دران مشارک باشند، آن انسان و آن حیوان باشند، و انسان کلی نه بانسان جزوی انسان بود، که اگر شخص جزوی باطل گردد کلی باطل نگردد، همچنانکه اگر فروع و متولدات عالم باطل گردند عالم که اصلست باطل نگردد. و نسبت موجودات کلی با موجودات جزوی همان نسبت اصولست با فروع، که وجود فرع از اصل بود.

در پنجم از این گفتار: اندر اقسام موجودات کلی

موجودات کلی از دو قسم بیرون نشوند: یا مرتبه علیا بود، که از قسم هیچ کلی نباشد، و همه کلیات از اقسام وی باشند؛ یا نه مرتبه طرف اعلی بود اگر چه وی را نیز اقسام باشند و فروع.

اما قسم اول از کلی که یاد کردیم معنی شیء و موجود است، که معنی شیء و موجود فرع و قسم هیچ کلی دیگر نیست عامتر از چیز و موجود؛ و از فروع و اقسام شیء و موجود جوهر و عرضست، و اقسام اعراض و جواهر در کتاب **منهاج مبین** یاد کرده‌ایم. و غرض از این نامه و از این گفتار آنست که آگهی داده شود از وجود خود و صفات وجود خود، و ذکر اقسام کلی ازان رفت که ادراک معانی کلی صفت وجود خود است، و هر چه کلی‌تر و عامتر بخود نزدیکتر و در ادراک روشنتر.

و چون موجودات کلی از قسم وجود معنی یافت باشند، نه بمعنی بود بی یافت، پس بود بی یافت جزوی بود، و بحس و خیال یافته شود، و هر چه کلی تر یافته تر. و اقسام و فروع کلی بجزوی منتهی شوند، که شخصی و جزوی قسمت پذیر نبود، نه در صورت «وجود» حسی و نه دروهم. و مابدين لفظ نه آن خواهیم که موجود شخصی را که بوی اشارت توان کرد پاره نباشد، بلکه آن خواهیم که او منقسم نشود چنانکه هر قسمی از وی او بود، چون حیوان که منقسم گردد بمردم و بهیمه و پرنده و خزنده، و هر قسمی حیوان بود، و مردم که منقسم گردد بزید و عمرو و بکر، و هر یک از این هر سه مردم بود؛ ولون که منقسم گردد بسیاه و سپید و سرخ سبز، و هر یک از این اقسام لون بود، نه چون زید محسوس که وی را اجزا بود، چون دست و پای و سر، که دست زید زید نبود، و نه سر و نه پای.

و ابتدای موجودات نفسانی که مدرکاتند و معلوماتند معنی شیء و موجود است، و انتهای مدرکات معنی شخص محسوس، و کلیات یا اجناس باشند یا انواع یا فصول یا خواص یا اعراض، و معانی اسن اسامی در **منهاج مبین** گفته‌ایم.

در ششم از این گفتار اندر اسباب موجودات جزوی

از موجودات جزوی در پیش آگهی داده شد که دو بخش‌اند، اصل و فرع، و وجود فرع از اصل بود، و اصل در موجودات جزوی سپهر است و اجسام عنصری، و فرع این اصل گوهران معدنی و نباتی و حیوانی. پس عالم که اصلست از جمله علل متولدات بود که فرزند، و عالم و متولدات وی مرکبند، و هر مرکبی را چند علت بیاید در وجود بحسب ترکیب که دارد. و موجودات جزوی را چهار علت بیاید در وجود: یکی مایه که از آن ترکیب بتوان کرد، و یکی صورت که بدان ترکیب یابد، و یکی فاعل که ترکیب کند، و یکی غایت و تمامی که برای غایت فاعل ترکیب کند. و عالم و متولدات چون مرکبند ایشان را مایه‌ای بیاید و صورتی و فاعلی و غایتی، و هر چهار علت را وجود روشنست. و فروترین علل و اسباب مایه چیز است؛ و از روی برتر صورت، که وجود مایه بصورت بفعل رسد؛ و از هر دو برتر فاعل؛ و از هر سه شریفتر بذات تمامی و غایت، از آنکه غایت فاعل را بفاعل کند تا مایه را بصورت بنگارد. و آن اسباب در متولدات مرکب باشند، برای آنکه اجزای ترکیب فروع را بیش بود که اصول را، چنانکه صورت انسان که مرکب بود از صورت حیوان نبات، و صورت جسمانی و مایه وی همچنین مرکب باشد از مایه حیوان و نبات و اجسام، و مایه اجسام متولد از اجسام عنصری باشد، و مایه اجسام عنصری جسم مطلق بود و مایه جسم جوهر بود. پس مایه عالم بسیط باشد، و چون اجزاء ترکیبش کمتر شد علت نیز بکاهد، و آن علت مادی بود، که مایه اول را مایه نباشد، و فاعل نخستین را همچنین سبب فاعلی نباشد، و غایت و تمامی را سبب غایتی و تمامی نباشد، و مادر پیش اشارتی کرده‌ایم بدانکه غایت وجود چیست آنجا که یاد کردیم اقسام وجود را، که **بود** است و **یافت**، و **بود** یا **بقوت** بود یا **بفعل**، همچنین **یافت** یا **بقوت** بود یا **بفعل**، و همچنانکه بود بقوت فروترین مرتبه‌ایست در وجود یافت بفعل شریفترین مرتبه‌ایست در وجود، از آنکه بود بیافت درست گردد، پس غایت و تمامی وجود یافت بفعلست و ازین پس روشن تر گردد.

در هفتم از این گفتار اندر اسباب و علل وجود نفسانی که آن را یافت خواندیم

چون دانسته شد که معلومات و مدرکات دو گونه‌اند، کلی و جزوی، و جزوی آنست که یافت و ادراک آن بقوت حس و خیال بود، و کلی آنکه ادراکش بعقل بود و بذات، اکنون گوئیم مدرکات از دو گونه باشند: یا مرکب یا بسیط، و مدرکات جزوی جز مرکب نباشند، و ادراک چیزهای مختلف بمدرکات مختلف توان کرد، چنانکه

ادراک الوان و اشکال بحس بصر بود، و اصوات و حروف را «ادراک» بحس سمع، و ادراک طعم بحس ذوق، و ادراک بوی بشم، و ادراک کیفیات دیگر چون حرارت و برودت و رطوبی و ییوست و خشونت و ملاست و لین و صلابت بحس لمس. و سبب مادی مر ادراکات حسی را آلات حساند، و سبب صوب صورت محسوس، که آلت احساس بدان منتقش و مصور گردد، و سبب فاعلی نفس حسی و حیوانی، و سبب تمامی و غایتی روشن و درست شدن موجود جزوی، اعنی بوده یافته گردد، و وجود جسمانی او نفسانی شود. اما مدرکات کلی که آن را معلومات و معقولات خوانند هم هم بر دو بخش باشد: بسیط و مرکب. اما معلومات مرکب را سبب مادی نبود بحقیقت، لیکن آنچه بسبب مادی ماند، از آن روی که معلوم از محسوس مکتسب بود محسوسات و مخیلاتند؛ و اما سبب فاعلی نفس فاکره؛ و اما سبب تمامی و غایتی بفعل شدن یافت بقوت؛ و سبب صوری ندارند، که معلومات خود صور باشند نفس را، و آنچه بسبب صوری ماند دوام و ثبات آن. و اما سبب معلومات بسیط دو بود: سبب فاعلی، و آن عقل بفعل رساننده است، و سبب تمامی، و آن اتصال معلوماتست بعالم؛ و سبب مادی و صوری هیچ دو نباشد، که بسیط را ماده نباشد و نه صورت، از آنکه ماده مرکب را باشد نه بسایط را، و نیز انتهای صورتهای بسیط بوی باشد، و چون ذات داننده معلوم داننده بود علل همه یکی گردند، و فاعل و صورت و ماده معلوم غایت گردد.

در هشتم از این گفتار اندر معنی خود

لفظ **نفس** و لفظ **خود** ما بیک معنی رانده‌ایم، و هر آنچه در وی ادراک نیست از موجودات، نه بقوت و نه بفعل، چون وی را گوئیم که نه از جمله ذوات النفس است آن خواهیم که بی خود است، و مردم بیمار را که غشی رسد و بیخبر شود چون گویند از خود برفت یا کویند که بی خود شد، برای آن گویند که از ادراک و آگاهی بماند، و گوهر نباتی را برای آن ذوات النفس خوانند که مرتبه نخستین را یافت از مراتب حیات، و آن حرکت نشو و نمو است، که حرکت نشو و نمو اول مرتبه حیاتست، و حس و ارادت دوم مرتبه و هر آنچه نه حیات حرکت دارد و نه حیات دارد و نه حیات حس آن را ذوات النفس نخوانیم، از آنکه اول اثری از آثار نفس در جسم حرکتست، و چون اثر پیدا نبود اثبات مؤثر نتوان کرد. و نفس هر چیز اصل و حقیقت وی بود، و چیز بوی چیز باشد؛ و نفس نامیه نباتی اصل و حقیقت گوهر نباتست، و رستی بوی روید؛ و نفس حیوانی اصل و حقیقت جانور است، و جانور بوی جانور بود، نه بهیکل جسمانی؛ و انسان بنفس انسانی انسان بود، نه بصورت جسمانی؛ که چون آثار نفس در این اجسام نا پیدا گردند و باطل جانوری جانور و مردمی مردم نیست گردد، اگر چه جسم بر هیأت و شکل خویش بود، چون اجساد مرده از حیوانات و مردم، که بران حکم نتوان کرد بانسانیت یا بحیوانیت، و همچنین جسم نباتی که از نفس نامیده بریده گردد.

در نهم از این گفتار اندر وجود نفس

مردم را دانستن یافتن هر چه بحس نتوان یافت، و در اول کار و آغاز طلب دانش، بطریق استدلال بود از محسوس، اعنی آنچه بحس یافته بود بواسطه کند، و وی را رهنا سازد سوی نامحسوس، چنانکه از یافتن بحس جنبش را جنباننده را دریابد، و از سریر محسوس دروگر را بدانند، و چون تمامتر گردد و بنهایت و کمال نزدیکتر شود از علت بمعلول رسد، و از سبب بمسبب رسد، و از دانستن اصل فرع را دریابد، و تا از شناختن فرع اصل را تواند شناخت هنوز در تعلم بود و مرتبه آموختن دارد، و چون از علم اسباب مسببات دا داند عالم بود نه متعلم.

اکنون دانستن خود که مفس است از این قبل است، که چون از خود غافل بود و جز خود را می‌یابد متعلم و طالب است، و دانستن آثار نفس در شخصی محسوس رهنمای او بود سوی علم بوجود نفس، بدین طریق که همی گوئیم: چون خواهیم که وجود نفس رویاننده ما را درست گردد از اثری که از وی در درخت و گیاه یافته باشیم، چون فزایش و برگ و شکوفه برآوردن و بتخم و میوه رسیدن، باز جوئیم بنظر، تا اینحال را که از وی دیده‌ایم، یعنی فزایش جسم روینده، از جسم خاستست ازان روی که جسمست، یا از چیزی جز جسم وی، و اگر قسم اول، یعنی آنکه از جسمیت او خاستست، باطل باشد و دروغ، پس قسم دوم، یعنی که از چیزی جز جسمیت وی «است»، حق بود و صدق، که قسمی جز از این دو قسم نیست، که جنبش یا ازوست یا از غیر او؛ و باطل شدن قسم اول هم بدین طریق تواند بود، که براندیشیم که اگر جنبش و فزایش و آوردن تخم و میوه از جسم درخت و گیاه بودی تا آن درخت جسم بودی آن حال باوی بودی. و شک نیست که آن جسم بر جسمیت همی ماند، و آن حال از وی جدا همی‌گردد. پس بدانیم که این جنبش و فزایش از چیز جز جسم درخت می‌خیزد، و این جسم روینده بدان چیز روینده است، پس اصل اوست که آن را همی رویاند، که هستی روینده برویاننده است.

و این طریق که اثر را بدانند و از دانستن اثر مؤثر را بدانند استدلال خوانند، یعنی رهنما و دلیل طلبیدن سوی او، و هم بیدن طریق که از هستی نفس رویاننده آگه شدیم از نفس حیوانی آگه توان شد، که حیاتی که آن حس و حرکت ارادیت و در تن جانور ظاهر است یا حال ذاتی تن بود، یا اثر چیزی که جز تن اوست؛ اگر حال تن او بودی تا تن او بر جسمیت خویش بودی زنده بودی، و شک نیست که تن گاه زنده بود و گاه مرده، و تن برتنی خویش بود در هر دو حال، پس حیات جسم حی از چیزی جز جسم اوست، و جانور بوی زنده است، پس اصل آن چیز است در زنده نه جسم.

و هم بدین طریق از دانستن آثار نفس انسان از «نفس» انسان آگهی توان یافت، لیکن فرقی هست میان استدلال از آثار نفس انسان بر مؤثر، و میان استدلال از آثار نفس روینده و نفس جانور بر مؤثر، از آنکه آثار نفس رویاننده و نفس جانور الا در اجسام ظاهر نگردد، و آثار نفس انسان در نفس حیوانی بود، و از نفس حیوانی بجسم رسد؛ و نیز جوینده و پژوهنده از نفس انسان بود، و جوینده و پژوهنده از نفس انسان هم نفس انسانست. و چون از دانستن ایشان بذات خود «ذات» خود را بدانند شگفت‌تر نماید، که خود رهنمای طلبیدن جز خود سوی خود بس عجب کاری بود، و بیان این در دراهم بیاید، انشاءالله تعالی.

در دهم از این گفتار اندر آگهی دادن از صفت وجود خود

موجودات بسیار را چون تعریف رود هز یک را بنامی خاص رود، و اختلاف نامها بسبب اختلاف خاصیت بود، و خاصیت هر چیز حقیقت آن چیز بود، و معنی حقیقت بهستی ارزانیست. چنانکه اگر جسمی طویل باشد، و دانسته شود که طویل چیزی بود باطول، و چیز خود بود و طول خود نبود، از آنکه باید که نخست چیز که محل اوست بود تا پس او تواند «بود»، پس چیز به هستی ارزانی بود نه طول وی، و طول بهستی وی هست بود. همچنین چون نام مردم «بمردم» از برای خاصیت مردم است، «و خاصیت مردم حقیقت مردم است»، پس سزاوار بهستی نفس مردمست. و روشنست که مردم نه بجسد مردمست، که جسد بی‌جان هم برقرار بود بشکل و هیأت و اتصال اجزاء بهم و مردم نبود، همچنانکه در جانور و رستنیها گفتیم. و نیز نه بخاصیت نفس روینده مردم نبود، همچنانکه در جانور و رستنیها گفتیم. و نیز نه بخاصیت نفس روینده یا نفس حیوانی مردمست، و گرنه همه جانوران مردم بودندی، که همه حیوانات را آن خاصیت هست. پس حقیقت و خودی مردم که مردم

بدان مردمست نه حقیقت خودی نبات و حیوانست، و منشأ دانستن آن حقیقت طلب است، و منشأ طلب یافتن آن حقیقت نفس انسانست. پس طالب خود است و مطلوب هم خود، و خود را طلبیدن بخود باز شدن است، و خود را دانستن بخود رسیدن. و طلب و پرسش آنگه باشد که وجودش یافت بقوت بود، که مطلوب از یک روی بود از یک روی نه، که آنچه از همه وجوه بود نتوان طلبید، و آنچه از هیچ وجه نبود هم نتوان طلبید. و یافت بقوت را ارادت خوانند، اعنی یافته است و نداننده که یافته است؛ و یافت بفعال را دانستن خوانند، اعنی یافت و داننده یافت. پس نفس چون خود را جوید یافته و یابنده بقوت بود، و چون خود را یافت هم یابنده و هم یافته بفعال بود، و تا داننده خود است بقوت نفس است، و چون داننده و یابنده خود است بفعال نه نفس است، بلکه عقلست، که چون خاصیت دیگرگشت نام نیز دیگرگشت.

گفتار دوم اندر آگهی دادن از آگهی و علم که چیست

و آن یک فصلست

آگهی و علم یافتن چیز است در خود، و هر آنچه نبود نتوان یافت، و مردم را ممکنست همه چیزها را بدانستن، پس چون مردم همه چیزها را بیابد در خود، و نتوان یافت آنچه نبود، پس در خود همه چیزها بود، پس نفس مردم عام بود و محیط بر همه چیزها که دروست.

اکنون حکایت کنیم که همه چیزها چگونه در مردمست، بدان که ما در پیش گفته‌ایم که موجودات یا کلی‌اند یا جزوی، و کلی اصل و حقیقت جزویست، از آنکه جزوی از اقسام و شعب و فروع کلی باشد، و قیام فرع و شاخ باصل بود، و کلی معقول بود و جزوی محسوس یا مخیل، و این عالم که طرفی از وی فلک اقصی است و طرفی مرکز زمین با هر آنچه ازوست جزوی‌اند، و کلی را با جزوی مشارکت است در حقیقت و شیئت و وجود، و بکلیت و جزویت میان ایشان مخالفت است، چنانکه نوع مردم و شخص مردم، که در مردمی هیچ مابینت نیست و هیچ دوی میان ایشان، و بدانکه یکی نوعست کلی و معقول و اصل، و یکی شخص است محسوس و جزوی و فرع، دو شدند. و عالم که از قسم موجود جزویست سپهر است با همه طبقات وی و اجسام عنصری و متولدات وی، که اجسام مرکبند از عناصر، و مرکبات از عناصر بعضی بی‌جانند و بعضی جانور، و آنچه جان دارند بعضی حساسند و بعضی بی‌حس، و آنچه حساسند بعضی خردمندند و بعضی بی‌خرد. پس چون مردم جسم عالم را دریابد از افلاک و عناصر مفرد، و جسم او با جسم عالم در آن حقیقت جسمیت یکی باشد، پس جسمیت که یافته است بوداست وی را؛ و چون اجسام مرکب را بدانند، و جسم با اجسام مرکب در اجتماع و ترکیب یکسان بود، پس جسم مرکب را که یافته است بود وی را؛ و چون جسم نباتی را در خود بیافت، و مردم از روی تعذی و نمو و تولید با همه اجسام نباتی یکسانست، پس آنچه یافته است بود او را؛ و چون حیوان را دانست، و مردم از روی حس و حرکت ارادی حیوانست، پس آنچه یافته است، پس خود را یافت و خود را که یافت بوداست. و بود بی‌یافت در پیش گفته‌ایم که بر دو مرتبه است: یکی بود بقوت که آن وجود مایه جسم است، و چون از مرتبه قوت بفعال رسد آن را سببی و علتی بود تا قوت وی را بفعال رساند که مرتبه برتر است، و مایه جسم باشد بفعال جسم بطبیعت بود، و طبیعت فروتر فرعی و شاخیز است از فروع و شاخهای نفسانی، و چون طبیعت جسم یگ گونه است همه اجسام در معنی جسمیت یکی باشند در مقدار ابعاد پذیرفتن، و چون صورت جسمانی در همه اجسام یکی بود، و آن یکی بی‌اختلاف اجزا بود، و بسیط باشد، پس شکل و هیئت جسم بسیط شکل و هذتی بود بسیط، که دروی هیچ اختلاف سطوح و اضلاع نباشد، و آن شکل کرویست که مقدار

ستبریش و درازیش و پهنایش از همه سوی یکسان بود. پس جسم اول بر هیأت و صورت کروی بود، و آن جسم عالمست. پس جسم عالم بطبیعت جسمانی برین شکل آرمیده تواند بود.

و چون بود یافته شود تمامتر گردد، و جسم بطبع جسمیت از قوت قبول تمامی بفعل تمامی، که یافت است، نتواند رسید، که از نقصان بکمال جز بحرکت از قوت سوی فعل نتوان رسید، و طبیعت جسم سب حرکت جسم نتواند بود، پس حرکت جسم بقوتی جنبانده بود، و قوت جنباننده فرعی و شاخی دیگر است از فروع و شاخهای نفس، شریفتر از طبیعت. و اول حرکتی در اول جسمی حرکت دروی بود، که جسم گرد نتواند جنبید، و آن را گردش خوانند، و ازگردیدن جسم کروی که جسم عالمست مرکز و محیط عالم پدید آید، و منشأ تضاد در جسم عالم این حرکتست، که چون جسم گرد بگردد مرکزی معین شود که بران گردد، و مرکز نگردد و ساکن بود. و از حرکت حرارت خیزد و از آرام برودت، پس آن جزو که متحرک نزدیکتر بود گرم بود، و آنچه بساکن نزدیکتر بود سرد بود. و ازگرمی سبکی خیزد، و از سردی گرانی، و گرم عالم آتشست و سردش زمین. و آن جزو که بزمین نزدیکتر باشد چون زمین سرد و گران بود، لیکن نه بدان حد، و آن آبست؛ و آنچه باآتش نزدیکتر بود چون آتش گرم و سبک باشد، لیکن نه چون آتش، و آن هواست؛ و آب و هوا درمیان آتش و خاک باشند. و این عناصر هر چند در صورت جسمی که قبول مقادیر است همه متفقاند هر یک را صورتی دیگر هست بیرون از صورت جسمی، و آن صورت طبعی دیگر اقتضا کند. و تعدد طبیعت این اجسام را تولد از حرکت سپهر است، که آن اثر چیزی دیگر است نه جسمانی. و انتهای عظم و مقدار هر عنصری بعنصری دیگر بود، و میان هیچ «دو» عنصری گشوده نباشد و خالی، چنانکه میان آب و هوا، که انتهای یکی بابتدای یکی دیگر پیوسته بود. و محرک اجرام فلکی اثر خود بواسطه حرکت دوری بدین اجسام عنصری می‌رساند تا بمرکز زمین، و آن اثر آمیختن صور طباع ایشان بود با هم، تا جسم مرکب بوجود آید، و بت ترکیب قوت تضاد شکسته شود. و ترکیب اول وجود معادن بود، که اول مرتبه و منزلتست جسم را از موجود بمعنی بوده بموجود یافته، که از آن برگردد تا بمرتبه ترکیب نباتی رسد، که در آن قوت طلب و حرکت از خود پدید آید، که جسم نبات ب جذب اجسام دیگر را سوی جسم خود کشد، تا بوی مانند شوند و فزایش کند آن اجسام را همی باید. و این قوت جذب و طلب شاخی و فرعی و اثری دیگر است از آثار شجره نفس، بمرتبه نفس، بمرتبه فزون از طبیعت ترکیب و مزاج عناصر؛ و مرتبه دیگر از مراتب وجود بمعنی یافت یافت حسی است که با قوت طلب نباتی حیوان را بود، و آلت حس بسیارند از آنکه بت ترکیب حالات اجسام عنصری فزایش گیرند، و کیفیات فراوان گردند، چون الوان و طعوم و روایح و هیأت و اشکال، و هریک را یافتن بآلتی خاص بود. پس حیوان یابنده هر حالی و کیفیتی را بالتی دریابد: الوان را بآلت بصر دریابد، و اصوات و هیأت و حروف را بسمع دریابد، و بویها را بحس شم، و طعم را بحس ذوق، و دیگر کیفیات را بحس لمس، تا احوال اجسام همه یافته شوند. و چون ترکیب در فضایل تألیفی و اتزاج و تعادل اعداد افزون بود یافت حسی عقلی گردد، و محسوس معلوم شود، و موجودات متعدّد متحد گردند، و وجود و کون متغیر جسمانی معلوم ثابت روحانی شود.

و چون اقسام موجود اجسامند و ارواح، و اقسام ارواح طبیعت و نفس روینده و نفس حیوانی و نفس انسانی، و احوال این جواهر و هیأت و کیفیات چون همه یافته شوند، و نفس مردم دریافتن هر چه یافت از این موجودات خود را نیز یافت، تا آنچنانکه در پیش یاد کردیم که مردم هر چه یافت در حقیقت آن یافته باوی انباز است، پس چون او را یافت خود را نیز یافت، و چون بوده و یافته و یابنده را دریافت، و خود هم بوده است و هم یافته و هم یابنده، پس خود را یافت. و فایده آگهی و دانستن این وجود است، و در این گفتار دیگر بشرح تر نموده آید، انشاء الله تعالی.

گفتار سئوم اندر آگهی دادن از منفعت و فایده علم و آگهی

و آن سه در سخن است.

در نخستین: اندر آنکه فایده چیست

فایده از جمله اسباب است، و در سخن گذشته اشارتی رفته است بدانکه اسباب چهارند: مایه و صورت و فاعل و غایت، و شریفترین اسباب غایت است، از آنکه دیگر اسباب بوی سبب گردند، که فاعل از برای غایت مایه را بصورت بنگارد. پس سبب سبب بودن اسباب فاعلی و مادی و صوری غایتست، و غایت پیش از همه اسباب بود بذات و پس از همه بوجود، اعنی وجود را بوی انتها بود، و در وجود تألیفی و ترکیبی این چهار سبب باشند؛ و چون موجود مرکب نباشد اسباب ترکیب نبود، و موجود جزوی جز مرکب نبود، پس وی را هر چهار اسباب بیاید. و باشد که سبب فاعلی جز وی بود مرکب، و وی را سببی فاعلی دیگر بود، و مایه جزوی را مایه دیگر بود، چنانکه صانع صنعت زرگری و آهنگری و دروگری که او را نیز صناعی و فاعلی و مایه‌ای و صورتی بیاید تا موجود بود؛ و چون مایه سرا که خشت و گل و گچ بود، و خشت و گل و گچ را نیز مایه‌ای بود. و همچنین غایت چیز را «باشد» که غایتی دیگر بود، چنانکه جسم بسیط عنصری، که از برای جسم مرکب بود، و جسم مرکب غایت جسم بسیط عنصری بود.

و ترکیب از برای اعتدال طبایع متضاد و ناسازگار بود، و اعتدال طباع از برای شایستگی قبول قوت نفسانی روحانی بود و شایستگی قبول قوت نفسانی از برای شایستگی قبول قوت نفسانی روحانی بود و شایستگی قبول قوت نفسانی از برای دانش و هرد باید، و دانش و خرد از برای وجود مطلق باید، و وجود مطلق عام هویت و ذات را بود، و این ترتیب و سامان اسباب و بسیاری علل در مرکبات افتد، و انتهای اسباب بغایت بود، و انتهای غایات بذات و هویت و حقیقت باشد. و ما بلفظ فایده سبب شریفتر خواهیم که غایتست و کمال. اکنون اشارت کنیم بفعل که چیست، و فاعل که از این جمله موجودات جسمانی و روحانی کدامست، و بعد از انساب تمامی و کمال و فعل را و فاعل را بیان کنیم، انشاء الله تعالی.

در دوم از این گفتار: اندر فعل و کنش

کنش حالست که اندک اندک از گوهری ظاهر می‌شود در گوهری، چنانکه هیچ دو حال از آن اثر با هم موجود نباشد، بلکه یکی نیست همی شود، و دیگری هستی می‌باید، چنانکه اثر گرمی از گوهر آتش در گوهر آب همی پدید شود اندک اندک، و اثر فزایش جسم نباتی از گوهر نفس نباتی در گوهر جسم نبات اندک اندک همی ظاهر شود، و در هیچ مدت آن فزایش و گرمی آب دو حال حادث شده با هم نباشند، بلکه حالی نیست می‌گردد و دیگری حادث می‌بود، و این حال را حرکت خوانند و تغیر. و در این سخن بلفظ گوهر آن چیز را همی خواهیم که در وجود محتاج محلی نباشد که پیش از وی بود تا درو موجود شود، بلکه محل چیزهای دیگر بود که جز درو موجود نتوانند شد، چون درازا و پهنا و شکل و لون و ثقل و خفت، که امثال این احوال جز در محلی موجود نشوند.

و چیزها بر دوگونه باشند: یا محل یا حاً و محل جوهر است و یکی بود، و تعدد و کثرت بسبب آن احوال بود که درو حلول کند، و احوال اول نه چیزند، و کمیت یکی از جمله آن احوالست که در جوهر حلولش بود، و در رساله

منهاج مبین جمله احوال را بر شمرده‌ایم، و وجود هر یک که چگونه بود در تقدم و تأخر و اقسام هر یک را بنموده، و یکی از آن جمله فعلست، که جوهر بسبب وی جوهری دیگر بود، که جوهر فاعل دیگر بود، و جوهر منفعل دیگر، و فعل آن حالست که از جوهر فاعل همی آید، و در جوهر منفعل همی رسد، و در جوهر بودن هر دو یکی باشند، و جوهر و آنچه در وی حلول کند در مفهوم لفظ پیشتر بود که حال، و محل فعل را فاعل خوانند، و محل انفعال را منفعل. و جوهر که فعل از او بذات آید نفس است، و فعل اول او حرکتست، و جوهری که انفعال در وی حلول یابد جسم اولست، و جوهر اول که فاعل اولست نفس است، و جوهر که منفعل اولست جسم است، و اجسام را چون فاعل گویند و اثری از ایشان در جسمی دیگر ظاهر گردد نه بحقیقت گویند، از آنکه فعل اجسام را نه بذات بود، بلکه بعرض باشد، چنانکه جسم آتش جسم آب را گرم کند، و گرمی فعل جسم آتش «است»، لیکن نه بذات ازان روی که آتش جسمست، بلکه بعرض ازان روی که آتش را قوتی و طبعی خاص از قوت‌های نفست و رای صورت و طبع جسمیت که گرمی کند، پس گرم کننده بآن قوتست جسم آتش. و چنین کنندگان بسیارند، که اجسام بسیط و اجسام مرکب از معادن و نبات و حیوان و اصناف ایشان هر یک را کنشی بود، و اضافت آن با شخص جزوی وی کند، لیکن نه بذات بود، بلکه هر یک بقوتی که آن از قوتها و فروع نفست کند، از آنکه اصل افعال تحریکست، و در پیش گفتیم که از جسم و طبع جسمانی حرکت نیاید، پس آنچه بتوسط حرکت تواند بود اولیتر که نه از جسم بود، پس فاعل اول نفست، و معنی نفس اصل و حقیقت است، و افعال نفس فنون بسیارند بسبب کثرت منفعلات و اجسام، و تعدد اجسام و اختلاف ایشان نمودیم که از حرکت دروی خاست، که مرکز را از محیط جدا کرد بسکون که مرکز را از محیط جدا کرد بسکون و حرکت، و دو چهار شد، و عدد اجسام چندان شد که بر نتوان شمرد.

و فاعل اول گفتیم که نفست، و منفعل اول جسمست، و فعل اول نگاشتن مایه است بصورت جسم که اتصال و مقدار است، تا مایه جسم بصورت جسم مایه جسم مایه جسمی دیگر شود؛ و بعد از صورت جسمانی شکل و هیأت که از باب کیفیت است، و بعد ازان جسم مطلق، مایه اجسام مختلف گشت، تا بعضی صورت حرکت از نفس بپذیرفتند، چون اجرام سیپهری، و بعضی کیفیات مختلف، چون عناصر؛ و عناصر مایه اجسام مرکب شدند، و مرکب مایه اجسام روینده، و اجسام روینده مایه جسم حی. و معنی این سخن نه آنست که هر مرکبی نبات شود، و همه نباتی حیوان گردد، بلکه هر مایه‌ای را بحسب شایستگی صورت حدی و نهایی خاص بود که ازان در نگذرد، و آن مرکب که پیش از استعداد ترکیب و آمیختن ندارد از آن حد در نگذرد، و نبات نگردد. و ما آن خواسته‌ایم که جسم آنگه پذیرای حیات بود که نخست قوت نمو قبول کرده باشد، و آنگه پذیرای حیات انسانی گردد بمعنی قوت عقلی، که نخست پذیرای قوت حسی و حیوانی بوده باشد، و همچنین هر مایه دیگر هر صورتی را.

پس هر ماده‌ای را از مواد مرکبات مایه‌ای بود از وی بسیط‌تر، و هر فاعلی عرضی را فاعلی بود تا آنگه که بمایه مایه‌ها رسد که مایه رسد که مایه نخستین باشد، و فاعل فاعلان که فاعل نخستین بود، و فعل طبعی و گوهری بود وی را، که هر حال که در چیزی نه اصلی بود در دیگری اصلی بود، و فاعلی نفس بطبع است و حیاتش بذاتست؛ و حیاتش از حقیقت و اصل اوست که عقلست، و عقل نفس را همچنانست که نفس مرطع را، و طبع مر جسم را. پس نفس را نه مایه بود و نه فاعل: اما مایه از آنکه مایه اول را وجود ازوست، و اما فاعل از آنکه فعل تحریکست و محرک اوست، و صورتهای نباتی که بر ماده جسمانی آمد هم از فعل و اثر اوست. و صورت اول در اجسام صورت جسمانیست که درو امکان فرض طول و عرض و عمق بود. بعد از صورت جسم صورت شکل جسمست، مدور یا مضلع، و بعد ازان صورت حرکت است، یا دوری یا مستقیم، بعد ازان صورت امتزاج و

اجتماع، که آن کون و استحالت است، و بعهد ازان حرکت در فزایش و کاهش، که در کمیت جسم بود، و بعد ازان حرکت حیوانی. پس همه اسباب مادی و فاعلی بنفس منتهی شوند و او را هیچ سببی و او را هیچ سببی مادی و فاعلی نباشد.

در سؤم: اندر سبب و علت صوری و غایتی نفس را

بدان که نفس جوهریست زنده بذات، کننده بطبع، داننده بقوت. اما جوهر بودنش از آنکه فعل بوی و در وی موجود بود، و محل فعل است، و خود در هیچ محل نیست، و این حال و صفت جوهر است؛ و اما کنندگی بطبع ظاهر است از سخن پیشین، که فاعلی در وی اصلیت، و در جز وی عرضی و غریب؛ و اما زندگی ازانکه همه اجسام بوی حی و زنده باشند، و بطبع خود مرده؛ و اما داننده بقوت ازانکه در دانستن چیزها، از خود و دانستن خود مشغول و غافل بود، و اینست دانندگی بقوت که داند و نداند که همی داند، و چیزی رامی داند و دانسته را چیزی بیرون از خود پندارد، و نداند که آن چیز را در خود می یابد، و از این روی بی نقصان نیست که اگر چه وجود بمعنی ثبات و حصول نفس را بفعلت، و وجود بمعنی آنکه معقولست و معلوم هم بفعل است نفس را، که جوهر نفس محسوس و مخیل نیست و نه موهوم، که حس و خیال و وهم هر یک قوتی است از قوت های نفس انسانی، بلکه معقولست. و معقول دو قسم است: یا معقول که عاقل نبود، چون اجناس و انواع و انواع معانی معلوم نفس را؛ یا معقولی که با معقولی عاقل و داننده بود. و نفس معلومست بفعل، ازانکه وجود نفس و جوهری وی دانسته شد بیدن دلایل که گذشت، پس دانسته شد بفعل؛ اما دانندگی نفس بقوت بود، و چون قوتش بفعل رسد داننده خود و دانسته خود بود، و این صورت عقلست که نفس بدان نگاشته شد، و قوتش بفعل انجامید، و با این صورت نه نفس بود، همچنانکه مایه جسم که بقوت جسم بود، و چون صورت جسمیت بوی پیوندد جسم بود نه مایه، همچنین نفس که داننده بقوت باشد، و دانندگی عقل است، چون نفس بدان رسید عقل بود نه نفس. و عقل را هیچ سبب نبود جز سبب غایتی، و آن ذوالعقلست، که غایت دانندگی خود دانستن است، و بخود از خود آگه بودن. و دانندگی وجود کلی عامست، که همه اقسام وجود: جوهری و عرضی، جسمانی و روحانی، نوعی و شخصی، طبعی و نفسانی، در تحت احاطت و عموم وی اند، و چون بدانندگی خود را دانست بخود رسید، و خود غایه الغایاتست، و این دانندگیست وجود و بقا و تمام و کمال، و اینست فایده آگهی و منفعت علم، که وجود بی آگهی طبیعی جزوی ناقص فاسد را بوجود «با» آگهی عقلی کلی باقی تمام ابدی بازگردد.

و چون بسخن از این رتبت آگهی داده شد گفتار یس کنیم و بشکر توفیق دانستن و از دانسته آگهی دادن مشغولی باد ما را و یاران ما را و برادران ما را، ابدالآبدین.

والحمد لله رب العالمین، والصلوة علی نبیّه محمد المصطفی، خاتم الانبیاء
والمرسلین، و علی آله و اصحابه الطاهرین، و سلم تسلیماً کثیراً،
فی شهر سنة اربع و سبعین و ستّمائة

۳- ساز و پیرایه شاهان پرمایه

آغازگفتارگیریم از نام آنکه انجام هرگفتار بدوست، و بسائیم وی را چون «از روی» نیکوئی شناس شدیم، و سپاس داریم از وی بدانکه ما را پذیرای نواخت خود کرد، و بشتاییم در شناخت راه وی چون از شناخت وی همه شتابها آرام گشت، و بوی سپاریم خود را چون کارساز همه اوست، و بوی پناه جوئیم، که او را بخود از هر چیز نزدیکتر دیدم، از آن چیزکه ما را از وی دورکند، و درود و آفرین فرستیم روان پیشوایان و آموزانندگان و راهنمایان گذشته را، که از فروغ بینش و دانش ایشان بازماندگان و رسندگان دانا و بینا شدند، و به آئین ایشان دین دارو بآئین گشتند، و یاران و همراهان و پیروان ایشان را. نبیسنده این نامه میگوید «قدس الله روحه و رضی عنه» که چون حق تعالی و تقدس بلطف و هدایت خویش روان مرا با خرد که فروغ هستی اوست آشنا کرد، تا بآشنائی و پیوند خرد روانم از آرایش طبع جسمانی زدوده گشت، و از فروغ خرد فروزان شد، و آئینه‌ای گشت که هستیهای عالم، اصلی و فرعی، گوهر و جزگوهر، آرمیده و جنبنده، زنده و مرده، گویا و ناگویا دروی بنمود و دیده آمد، و در آغاز بینش دانشها اثر بود و تمثال از هستیهای جهان، «و هستیهای جهان» اصل و حقیقت، و بدو دیدن هستیهای جهان اثر بود و تمثال و دانشها اصل و حقیقت، و چون نمودن دیدن شد و دیدن دانش و دانش یقین آنکه بتفصیل و تمیز و برگزیدن بعضی هستیها را بر بعضی دیگر پرداختم، و مرتبه هر یک را در وجود باز جست، از هستیهای جهان گوهران را از حالات و اعراض و صفات بیشتر یافتم، که گوهران را هستی خود بود، و هستی حالات و صفات بایشان بود، و از گوهران بعضی اصول و مفردات بودند، و بعضی فروغ و متولدات و مرکبات؛ و مرکبات را مرتبه و فضیلت برتر از مفردات یافتم، چه خاصیت ترکیبشان بود، و از خاصیت مفردات و اصول خویش بهرمنند بودند؛ و از متولدات و مرکبات بعضی بی‌جان بودند و بعضی جانور، و جانور را بمرتبه و مقدار فزون یافتم از بی‌جان، که جانور از خاصیت بی‌جان بی‌بهره نبود و به خاصیت جان افزون آمد؛ و از گوهران زنده بعضی مردم بودند و بعضی نامردم، و مردم را بمرتبه و فضیلت برتر از نامردم یافتم، چه خاصیت همه گوهران زنده و مرده او را بود، و خاصیت مردمی بر سر؛ و از مردم بعضی سرور فرمان گزار بودند و بعضی رهی و فرمان پذیر، و فرمانده بمرتبه و فضیلت فزون بود از فرمان پذیر، که سروران و فرمانگزاران را خاصیت هر مردمی بود، و بخاصیت تدبیر و کارسازی فرمان فزون بودند؛ و از خاصیت‌های آشکارای مردم خاصیت گفتار از دیگر خاصیت‌ها برتر بود و بهتر، چه رهنما سوی هستیهای پوشیده از حس بزمان کوتاه و رنج اندک خاصیت گفتار بود؛ و از گفتارها گفتار صدق و سخن سودمند را گزیده‌تر یافتم از سخن دروغ و گفتار ناسودمند؛ و از سخن سودمند آن شریفتر که سودش بشریفترین مردم رسد از آن سخن سودمند که سودش بفرومایگان رسد، و شریفترین مردمان سروران و شاهان بودند.

و چون این مراتب را بشناختم خواستم که یادگاری سازم از بهتر سخنی، و گفتاری سودمند از برای بهتر صنفی از اصناف مردم، که آن سروراند و شاهان، این نامه مختصر را نوشتن گرفتم، و دستوری ساختم سر جمله مکارم اخلاق را که شاهان را بکار است، تا آن را برابر دل و دیده دارند، و سامان شاهی را ازان بیای آرند. و دروی اختصار و کوتاه گفتن ازان برگزیدم تا چون رای بدانستن و دیدن این نامه آورند بی‌ملامت از ابتدا بآخر رسانند. و از سخن مقصود نفعست و فایده، نه بسیاری گفتار، و از این نامه جوینده نفع بمقصود رسد، از آنکه سخن در این نامه از معنی نیک مایه دارد، و نام این نامه **ساز و پیرایه شاهان پرمایه** کردم، و توفیق حق و درست گفتن و

سعادت نیک شنیدن و کار بستن بلطف و عنایت و فضل و هدایت ربوبیت ارزانی شود گوینده و شنونده را. و این نامه بسه گونه گفتار، و یک فصل ختم را، سرآید بمبارکی و همایونی.

گفتار نخستین

اندر معنی نام پادشاه، و یادکردن پادشاهان موجودات جهان که چند صنف اند، و انتهای پادشاهی بمردم، و باز نمودن مرتبه پادشاهی مردم در قرب پادشاه پادشاهان بقیاس با مرتبه دیگر شاهان

گفتار دوم

اندر بیان کار مردم و پادشاهی او، و برشمردن آن چیزها که وی را ببايد تا پادشاه بود بر مردم دیگر

گفتار سوم

اندر کارکنان و نایبان پادشاهان و یادکردن آن، و یک فصل ختم ختم گفتار و نامه را

اما گفتار نخستین در معنی پادشاه، و یادکردن اصناف پادشاهان موجودات جهان، و باز نمودن مرتبه پادشاهی مردم در قرب پادشاه پادشاهان بقیاس با مرتبه شاهان دیگر

پادشاه نامیست باستانی، و شاه در سخن باستان اصل و خداوند باشد، و پاد پائیدن «و دارندگی، یعنی اصل و خداوند پائیدن و دارندگی»، و نامیست از کار و صفت نامدار شکافته، چون نام سوزنده و برنده آتش و تیغ را، از آنکه پائیدن و دارندگی کار و صفت پاینده و کنده و دارنده بود، و پائیدن چیز دور داشتن چیز بود از مخالف وی، که چیز را از مخالف آفت رسد، اما به نیستی و اما بنقصان، و چیز از موافق نه نیت گردد و نه نقصان گیرد، و این حال در موجودات حسی روشن است، و کمال را از کمال، و جنبش را از جنبش، آفت نرسد نه به، نیستی و نه به نقصان، بلکه نیرو و افزونی یابد، و آفت لطیف کثیف بود که لطافتش را نیست کند یا کم، و همچنین آفت سرد بود، و آفت کمال نقصان، و آفت جنبش سکون، و آفت حیات مرگ. و هرگه که دو چیز را با هم قیاس کنی از یک روی موافق باشند با هم و بدیگر روی مخالف یک دیگر بوند، چون گوهر جنبنده و گوهر آرمیده، و گوهر لطیف و گوهر کثیف، که بجنبش و آرام و لطافت و کثافت با هم مخالف باشند، و بگوهر بودن با هم موافق، و همچنین در دیگر احوال، چون کمی و بیشی و غیر آن. و هیچ چیزی چیز دیگر را ناچیز نکند، از آنکه در چیز بودن همه موافق باشند، و موافق آفت موافق نبود بلکه حالی «از احوال موجوی چون بحالی» دیگر از احوال موجودی دیگر مخالف حال وی رسد، اگر هر دو حال مخالف در قوت برابرنند هر دو حال از یکدیگر نقصان

گیرند، و اگر یکی از دیگر افزون آید افزون آفت کم شود، و همسان خودش کند، چون گرمی آتش افزون آید سردی آب را گرمی کند، و همچنین جمله احوال مخالف باهم، و چون روشنست که مخالف بود، و هستی یکدیگر ناقص کنند یا باطل گردانند، روشن بود که موافق هستی موافق نگه دارد و نقصان را تمامی کند.

پس چون پادشاه نگه دارنده هستیها بود و تمام کننده ناتمام، و نگهداری از مخالف بر مخالف نیاید، واجب بود که پادشاه مخالف هیچ چیز که بدان پادشاه بود نباشد، و هیچ چیز از ایشان مخالف پادشاه نبود.

و موجودات عالم دؤند: یکی اصل و دیگر فرع، و هر اصلی نگهدار فرع خود بود، و هر فرعی باصل خود پاینده بود، و وجود موجودات عالم بدین دو صفت دو وجود شد، اعنی اصل بودن و فرع بودن، و چون بهستی نگریم نه بصفت اصل و فرع هستی دؤی باطل گردد، و هیچ مخالف نبود در هستی، و هستی مطلق که وجود اصل را و وجود فرع را عامست فروغ هویت حقست تبارک و تعالی و آن را آغاز نیست، و بی آغازیش را **ازل** خوانند، و بی انجامست، و بی انجامیش را **ابد** گویند، و مدتش را که مقدار هستی است نام **دهر** گویند، و از موجود عالم، اصل «مفردات» عالمست، و فرع متولدات و مرکبات عالم، و اصل هم دو گونه است: از وی بعضی ثابت و آرمیده بر حال هستی خود؛ و بعضی از وی جنبنده و گردنده از حال بحال. و ثبات هستی بود یکسان، و جنبش هستی بود مرکب از هستی و نیستی، چه جنبش پیاپی بودن هستی و نیستی بود. و جنبش بر دو گونه است: یکی جنبش پیوسته و نامنقطع، و آن جنبش گوهران آسمانیست، بدور پیوسته شده، و مدت و مقدار آن را **زمان** خوانند؛ و دیگر جنبش مقدر متناهی که از مبدای برگیرد و به نهایی انجامد، چون جنبش گوهران عنصری از مکانی بمکانی یا از حالی بحالی. و قسم نخستین از هستی، که آن ثبات و آرامست، هستی گوهران عالمست، و قسم دوم، که جنبش است، هستی بعضی احوال گوهرانست و نیستی بعضی، چون حرکت گرمی سوی سردی. و هستی مطلق که فروغ هویت است بعضی از علمای باستان آن را بنام **عقل اول** خوانده اند، و بعضی **عقل کل**، و بعضی **طبیعت اولی**؛ و گوهران عالم که جنبنده اند گوهران آسمانی اند و گوهران عنصری، و جنباننده گوهران آسمانی را علما **نفس** خوانده اند، و جنبش سپهر را **شوقی** و **ارادی** خوانند، نه **طبعی**؛ و جنبش گوهران عنصری را، آنچه سوی مکان اصلی آن گوهران «بود» یا سوی حال وی **طبعی** خوانند، و آنچه سوی مکان یا حال غری بود **قهری** و **قصری** خوانند. اما طبیعی، چون حرکت آب از بالا سوی نشیب، و حرکت آب گرم سوی سردی، و اما قصری و قهری، چون حرکت آب از نشیب سوی بالا، و حرکت آب سرد سوی گرمی.

و عدد مفردات و اصول هستیها بگوهران عنصری سرآید، و پادشاه گوهران عنصری که آب و خاک و باد و آتش اند طبیعتست، که هستی هر یک را بخاصیتش نگه می دارد، و بمرتب از دیگر پادشاهان فروتر است، و نفس بر طبع پادشاهست. و گوهران عنصری بطنع آرمیده و ساکن باشند، و چونکه بجنبند جنبش ایشان بانتهای از جنبش گوهران آسمانی بود، و جنبش گوهران آسمانی از نفس است. و جنبش عناصر متنهایی بود، از آغازی معین بانجامی معین. و سپهر را انجام هر جنبشی با آغاز دیگری پیوندد. و طبع گوهران و اجرام سمائی «را» نفس خوانند، و نفس پادشاهست بر اجرام و گوهران سمائی، و **نفس** خلیفه عقل اولست، و عقل بر نفس پادشاهست، و نسبت پادشاهی عقل بر نفس پادشاهی عقل اولست، و عقل بر نفس پادشاهست، و نسبت پادشاهی عقل بر نفس نسبت پادشاهی نفس بر طبیعتست، و هویت حق جل و علا مبدع و دارای عقلست.

و اما موجودات فرع که مرکبات و متولدات عالمند، بدان که بسیار شدن یکی **انفصال** خوانند، و یکی شدن بسیار **ترکیب و التیام**. و بهم آمدن و مرکب شدن بآمیزش و پیوستگی چیزها بود با هم، چنانکه گوهر هیچ از یکدیگر جدا نتوان یافت. و امیخته شدن گوهران عنصری از اثر حرکات آسمانی بود.

و متولدات و مرکبات عالم بر چهارگونه‌اند: یکی از آمیختن گوهران عنصری و با هم پیوستن ایشان بود، تا یک چیز شوند، و آن را نام **گوهر معدنی** بود، چون آهن و روی و سرب و قلعی و زر و سیم و لعل و بیجاده و بلور و عقیق، و آنچه بدین ماند؛ و چون گوهران عنصری با قوتی از قوت‌های جنباننده روحانی که قوت گوهران آسمانی «است» با هم پیوندند، و یکی شوند، آن را **گوهر نباتی** خوانند؛ و چون باین گوهران عنصری و قوت محرکه نباتی قوت شوقی واردی، که اثر و خاصیت نفس است، پیوندند، و یکی شوند، آن را **جانور** خوانند؛ و چون با این جمله اثری از آثار عقل نیز پیوندند، و یکی شوند، آن را **مردم** خوانند. و موجودات فرع این چهار جمله‌اند.

و از عقل تا گوهران عنصری از مراتب **مبدأ وجود** شمرند، و مزاج معدنی تا گوهر انسانی **معاد وجود** خوانند. و همچنانکه مراتب پادشاهی در چهار مرتبه عقل و نفس و آسمان و عناصر می‌کاهد، تا عقل بمرتبه برتر از نفس بود، و نفس برتر از جسم آسمان و عناصر، باز مرتبه مرکب از عناصر افزونی گیرد از مرتبه عناصر، که مایه وی از خاصیت هر یک بهره دارد، و بخاصیت مزاج فروتر بود؛ و مرتبه نبات از معدن برتر بود که قوت گوهر معدنی با او بود، و قوت جنبش فزایش نیز دارد؛ و مرتبه جانور از نبات برتر بود، که بخواست و شوق که اثر نفس اولست فزونی دارد؛ و مرتبه مردم از مرتبه جانوری بگویی و خرد که فروغ عقل اولست فزونی دارد؛ و پادشاهی خدای را تعالی و تقدس مرتبه‌ای نباشد، که مرتبه از قیاس بآمدن هستیها از وی بازگشتن سوی وی خیزد، تا هر موجودی را از نزدیکی و دوری وی «مرتبه» پیدا همی شود، آنچه نزدیکتر مرتبه وجود وی بلندتر، و هر چه دورتر رتبت هستیش فروتر، چون وجود متغیرات و فاسدات.

و در مبدأ هیچ موجودی را مرتبه عقل اول نیست، و در معاد هیچ موجودی را درجه مردم نیست، و شرف و علو رتبت هر دو را از قرب بحق تعالی و تقدس خاست، و عقل اول خلیفه‌ایست خدای تعالی را در رسانیدن هستی، که تابش نور اوست، بمراتب فرود وی، تا چهارم مرتبه که عناصرند.

و مردم خلیفه‌ایست خدای را تعالی و تقدس، که هستی موجودات را بمرتبه مرتبه همی ستاند تا بخدای بازگردند همه، هستی عناصر را بقوت معدنی همی ستاند، و هستی معدنی را بقوت روینده همی ستاند، و هستی گوهر روینده را بقوت حیوانی و ادراک حسی همی ستاند، و هستی حیوانی را بقوت ادراک نفس گویا، و بخدای تعالی باز رسد با این همه هستیها.

و قوت ستند در موجودات مبدأ نیست، و در موجودات معاد قوتی ستانده بود، و قوتی دهنده و دورکننده از خود، تا سزارا بقوت ستاننده بخود نزدیک کنند، و ناسزا را بقوت دهنده و دورکننده رد کند، چنانکه در گوهر نباتی از «کار» جاذبه و دافعه توان یافت، که قوت روینده بجاذبه غذا و مایه پرورش گوهر نباتی را بجوید، و بملسکه «سپارد، و ماسکه» بدارد تا هاضمه بیختن شایسته کندش گوهر نباتی را، و هاضمه بغاذیه سپارد، و غاذیه آن را با گوهر نباتی پیوندند، و آنچه ناسزا بود گوهر نباتی را بقوت دافعه دهد تا از وی دور کند. و در جانور قوت شهوت و غضب چون جاذبه و دافعه نباتی‌اند، تا بقوت شهوانی موافق را بجوید، و نا موافق را بقوت خشم دور کند.

و در مردم که مستعد تمامی بود قوت‌های حسی از برای آن نهاده‌اند تا محسوسات را بادراک بجوید، و بخرد نزدیک گرداند، تا محسوس مخیل گردد «چون جاذبه نباتی که مایه غذا را جذب کند»، و بحافظه سپارد که بجای ماسکه است، و مفکره در آنچه حافظه دارد کار کند، چون هاضمه در نباتی، تا شایسته گردد نفس انسانی را، و قوت عاقله آنچه سزاوار بود، و از مخیلی بمعقولی رسیده باشد، با گوهر نفس انسانی پیوندند.

گفتار دوم اندر کار مردم و پادشاهی او، و یاد کردن آن نشانه‌ها که مردم بدان پادشاه گردد بر مردم دیگر

دانسته شد که آن مایه که مردم را بکار است تا مردم بآن مردم بود، از همه موجودات، اصل و فرع، مفرد و مرکب، بحاصل آید، از عقل تا خاک، و از خاک تا جان گویا؛ و هر یک از موجودات آنچه از مبدأ خود یافته است بمردم دهد، و مردم همه را بمرجع و معاد خود باز برد، و مردم از برای «ستدن» هر چیزی آلتی دارد: اجسام را بقوت‌های جسمانی، و اعراض را بقوت حسی همی پذیرد، رنگها را به بینائی چشم، و آوازا را بشنوائی گوش، و بویها بقوت شم، و طعمها بدوق زبان، و سردی و گرمی و خشکی و تری و درشتی و نرمی و سختی و سستی و مانند آن را بحس بسودن، و موافقت و مخالفت و دوستی و دشمنی و غالبی و مغلوبی را بقوت گمان، و حقیقت و خودی را بخودی و آگهی که از پیوند خرد «دارد»، و «با» خاصیت ستدن موجودات خاصیت دادن معانی عقل را بگفتار و کردار نیز دارد، که صورتهای عقلی را که در خود نگاشته بیند در برون بعمل بنگارد، و بگفتار بگوید، و آشکارا کند.

و خرسندی مباد از خاصیت مردمی بصورت جسمانی و خاصیت جسدی، چون رفتن بدو پای و ناخن پهن و پوست برهنه «از موی»، یا باجماع خاصیت حیوانی، چون یافتن بحس و گریز و آواز و ذخیره نهادن و خوردن و خفتن، یا بخصال و خواص دیوی و شیطنت، و چون تکبر و لجاج و بی‌فرمانی و حرص و شح و جبن، که این خاصیتها بس نیست مردم بودن را، و همچنانکه جسم و هیكل مردم بی‌تمامی همه خاصیتها. هیاتهای انسانی که بهم آیند ناقص بود، همچنین و معنی مردم بی‌تمامی همه خواص معنوی و روحانی تمام نبود.

و این اشخاص مردم که همه بهیات جسد با هم ماند بیشتر، و هر چند که از پیوند اجسام بی‌بهره نه‌اند، و خردمندترین مردم عامه را از پیوند عقل اول آن مایه بود «که» قیاس وی با فروغ عقل قیاس روشنائی شب بود با نور خورشید تابان.

و نشان برسیدن و پیوند یافتن از نفس اول آنست که ارادت مردم موافق ارادت نفس اول بود، و آن خواهد که بودنی باشد، و کون کاینات و فساد فاسدات باخواست وی راست آید، و نشان رسیدن و پیوستن با فروغ عقل اول غالب شدن یقینها بود، و هر دانشی که جمهور مردم را ازان و از چونی آن جز بتقلید و حکایت آگهی نبود شخصی را که ازان پیوند بود یقین باشد، و در دانستن مستغنی گردد از معاونت حواس و تعلیم «جز» خرد.

و از جمله علامتهای تمامی مردم اعتدال قوت‌های حیوانی باشد در وی، که هر یک بخاصیت خود تمام بود، نه یکی بود و دیگری نه، و یکی افزون باشد و دیگری ناقص، چون کسی که قوت شهوانی بروی ظاهر بود و غالب، و غضب در غایت سستی و مغلوبی، که مغلوب بود این قوتها آنکه هنر بود که باستیلائی خرد «باخرد» همسان باشند، و کارکردن ایشان بفرمان خرد بود، نه آنکه بگوهر خود ناقص باشد، چه احوال قوتها و ملکتها و اخلاق حیوانی با خرد چون حال عاملان پادشاهست، و چون عاملان زیر عاملان زیر فرمان باشند پادشاهی بکمال بود، و چون بگوهر نقصان دارند چون عاملان ناتوان باشند، و نقصان پادشاهی بود، و چون کارکرد ایشان با آرزوی طبع بود چون گماشتگان پادشاه باشند که بر پادشاه بیرون آیند، و از فرمان بری بروند، و پادشاه از ایشان عاجز بود، سرانجام مملکت را از پادشاه باز برند، و بر خود و پادشاه بزبان آرند. و نیز قوت‌های که بنامیه تعلق دارد هر یک بکمال بود، چون قوت‌های جاذبه و ماسکه و هاضمه و غاذیه و مصوره و مولده و دافعه، برای آنکه بنیاد جانوری قوت روینده است، و چون کار رویندگی و قوت‌های که آن را بکار است بخاصیتها ناتمام بود

جانور یا خود موجود نباشد یا ناقص بود، و همچنین تا مایه حرکت و حس نیرومند و مستحکم نبود مردمی بوجود نرسد، یا ناقص آید، چه بنای مردم بودن بر جانور بودنست، و این از جمله خاصیت‌های ظاهر است.

و اما خاصیت‌های نهانی معنوی نه چون خاصیت‌های حسی باشند، که در بدو آفرینش جسد را از هر یک بهره‌ای محصل باشد بفعل، بلکه معانی نهانی و خاصیت‌های نامحسوس، بعد از کمال اسباب حس و حرکت حیوانی، هنوز «از قوت» بفعل نرسند، و باشد که از قوت بفعل نیاید و حیات سرآید. و مردم تمام بصورت و معنی دشخوار یاب بود، و از وی دیرباب‌تر و عزیزتر آنکه خود تمام باشد، و در تمامی مرتبه آن دارد که ناتمام را چون خود تمام کند «به» استیلا و غلبت تمامی خویش، چون آتش که در خاصیت تمامی خویش آن مرتبه دارد که آن چیز را که نه آتش بود بغلبه و استیلا آتش کند، و چون خاصیت خرد مردم را از قوت بفعل آید جمله قوت‌های حیوانی و نباتی و طبیعی خود را، بیرون از آنچه باصل آفرینش تمام فعل و خاصیت بود، بتدبیر و کارسازی خود بسامان دارد، و سامان و تدبیرکار هر قوتی که بخرد یافته شود **ادب و فرهنگ** خوانند، چون خورد و خفت و دید و شنید و گفت و کرد خردمند. و فضیلت‌های خلقی چون کرم و جود و راستی و ثبات، چون بتدبیر خرد اندوخته شود نشان قدرت و قوت عقل بود، و دانشی که کارسازی هر قوتی و هر صنفی ازان توان کرد نامی خاص ندارد، بلکه هر تدبیری که خاص بیک نوع تعلق دارد آن را نامی خاص باشد، چنانکه شناختن تدبیر قوت نامیه انسان را **طب** خوانند، و تدبیر قوت نامیه درختان را گیاه‌ها را دانستن علم **فلاحت** خوانند، و تدبیر و اصلاح نفس حیوانی که انسان راست در گفتن و کردن و سکون و حرکت و دیدن و شنیدن و جنیدن و بوئیدن و بسودن باندازه‌ای که سودمند بود، و فرا گذاشتن بقدر نفع، و بازگرفتن چون زیان کار شود، از این جمله آنچه بخاصیت یک شخص بازگردد، و آنچه بتدبیر تعیش و مخالطت جماعتی و صنفی تعلق دارد علم **شریعت** و **سیاست** و **علم فرهنگ** خوانند، و شناختن مکارم اخلاق و رذایل اخلاق و طریق رسیدن بمکارم و پاک شدن از رذایل ادب خوانند و فرهنگ. چون شخصی در خاصیت مردمی بظاهر و معنی تمام گردد از این علامات بروی پیدا شوند، و نشان کمال معنوی همان شخص کمال یافته بیند، و دیگری نتواند شناخت، مگر که هم وی آگاهی دهد، که از علامات تمامی مردم دیدن پیوستگیست با وجود مطلق، که نور الهیت، و هر موجودی بدان مایه که یافته است هستی بر وی درست است، و آگاهی از این اتصال نشانی است که خود توان دید، و دیگری از وی بدانند، و این خاصیت ناچار است تمامی را، از آنکه چون درست بود که بازگشت موجودات فرع که متولدات عالمند باز مبدأ عالمست، و راه بازگشتن فزودن مراتب است، و انتهای فزودن مراتب بمردمست، «و از مرتبه مردمست» رسیدن بمبدأ و اصل، و رسیدن بصورت جسمانی جز بآمیزش جسمانی نباشد، و رسیدن بحقیقت و معنی خود، و حقیقت و معنی همه موجودات جز با آگاهی نبود، و حقیقت و معنی وجود مطلق، که فروغ ربوبیت است، چون ازان آگاهی پدید آید، نشان پیوستگی «و» وصول باشد، که دانه با دانسته پیوسته بود و بوی رسیده، پس مردم بحقیقت آنست که خاصیت‌های معنوی و صورتی او را محصل باشد. و همچنانکه گفته‌ایم اگر در صورت محسوس اندامی یا بیشتر نباشد آن جسد محسوس ناقص باشد، و اگر کسی آنرا تمام خواند از او باور ندارند، همچنین از خاصیت‌های معنوی که اصل و بنیاد آن خرد است و آنچه بخرد توان یافت، اگر نبود خود خاصیت مردمی نبود، و اگر بقوت باشد نه بفعل ناتمام بود. و کمال هر چیز بفعل باشد، همچنانکه نطفه را بقوت مردم بودن بس نیست، بی آنکه جسدی تمام گردد، و تا جسدی نشود نگاشته بصورت و هیأت جسد مردم کمال ندارد، و چون خصال همه با هم آیند مردم بودن واجب گردد، و چون هنوز «در» مرتبه استعداد باشد مردم بودن ممکن باشد. و چون مردم بواجب مردم بود سزاوار باشد تدبیرکارسازی همه قوتها را که فرود انسانیت باشد، چنانکه گفته گفته شد، بتدبیر شریعتی و سیاستی و طبی و خلقی، و چندانکه در مرتبه خویش

فزاید شایستگی فزونی مملکت خود می‌باید، که سزاوار پادشاهی گردد، نه بر نفس حیوانی و نباتی بلکه بر مردم نیز، و نسبت مرتبه وی با مردم تمام نسبت مردم تمام بود با مردم ناتمام، و نسبت مردم ناتمام با بهایم و سباع و طیور و وحوش، و قیاس بهایم و سباع و طیور و وحوش با درخت و گیاه، و قیاس درخت و گیاه با آهن و روی و دیگر گوهران معدنی، و قیاس گوهران مرکب با گوهران عنصری. و مکارم و آداب پادشاه معدنی، و قیاس گوهران عنصری. و مکارم و آداب پادشاه در قوت و وجود فزون از مکارم و آداب جز پادشاه باشد، چه هنر در دیگران چندان قوت دارد که خود هنرمند بود، و پادشاه هنرمند بود و دیگران را چون خود هنرمند کند. و چون خاصیت‌های تمامی مردم را بر شمردیم بعضی از خاصیت‌های تمامی پادشاه نیز یاد کنیم.

بدان که چون شخصی از اشخاص مردم بتأیید و عنایت الهی مستعدّ و آراسته گردد سروری و پادشاهی را بر دیگر اشخاص مردم، شوق و خواهش و آهنگ وی سوی آگهی و بیداری و دانش و خرد باشد، و بیشترین نشست و خاست وی و گفت و شنید با خردمندان بود و با اهل دانش، و شادی و تازه دلی وی بدانند چون بیاید افزون بود از شادیش بدیگر منافع و مطالب، و نگرش بکارسازی حیات حسی چون کند هم از برای آن کند تا شایستگی و سزاواری پیوند خرد بجای و حدّ خویش رسد، نه از برای آنکه تا کار و حال زندگی حسی نظام و نوا یابد، «چه» در احکام قاعده حیات حسی هر چند کوشش رود «و» اعتدال و صحّت مزاج جسته آید و اسباب صحّت را جمع کرده شود سرانجام هم بدمارو هلاک بود، و رنج‌های کشیده بیهده و بی‌برماند، از آنکه زندگی و آگاهی تن را غریبست و عارضی، و مرگ و بیخبری طبیعی و گوهری، و حال غریب پاینده نباشد، و حال طبیعی غالب گردد، و زنده داشتن چیزی را که بطبع میرنده است، و آگهی را نگه داشتن بر آنچه بیخودی و بیخبری سرشت اوست آسان نیست، و عاقبت بگوهر خویش باز شود، و کوشش بیهده و ضایع ماند، و رنج بی‌بر، **قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا * الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا *** ^۱ **وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا** ^۲ پس نظر پادشاهی بر تدبیر و ترتیب کار حیات و نظام معاش خود و رعیت از برای رسانیدن امکان خردمندی بود با استعداد، و پیوستن استعداد را بحقیقت، از آنکه تا مردم در اسباب حیات از یکدیگر و از بد سگالی خود آسوده نباشد از کارهای حسی بکار دانش و عقل نپردازند، و امکان خردمندی مردم بفکر و اندیشه با استعداد دانش رسد، و نیز «نظام» کار یابندگان در استعداد سبب نظام اسباب رندگان بود، چه از نوع انسان بکمال خود نه یابندگان بجائی رسندگان محتاجند، بلکه بچگان در رحم مادران و نطفه در اصلاّب پدران همه روی وجود در کمال انسانی دارند، و بتغییر و حرکت آن را همی جویند، و تا کار نفس روینده ساخته نبود شایستگی حیات بنیاد نگیرد، و تا ادراک حسی بسامان و نظام نگردد ادراک عقلی نباشد. پس تدبیر و ترتیب حیات حسی «ازان» مهم است که راه رسیدن و پیوستن بحیات باز پسین بدانست.

و چون پادشاه سزاوار بود آغاز هیچ کار نکند که انجامش نبیند. و چون استعداد کمال پادشاه را بحقیقت رسد پادشاهیش حقیقت گردد.

و از خصال پادشاه یکی آنست که وی را مخالف نبود، که مایه تباهی و ناپایداری بتضاد و خلافت، و تغیر حال مطبوعات جهان را سبب غلبه ضدی است، و از موجودات عالم هیچ بمرتبه بی‌ضدی نزدیکتر از مردم نیست، نه از روی خواصّ حسی و جسمانی، بلکه از روی خاصیت عقل، که عقل ضدّ ندارد، و عاقل همه

^۱ - سوره کهف آیه ۱۰۳ و ۱۰۴.

^۲ - سوره فرقان آیه ۲۳.

اضداد و مخالفان یکدیگر را بدانند، چون حرارت و برودت و رطوبت و بیبوست و حیات و موت و حرکت و سکون. و دانستن چیز بودن دانسته بود دانا را، پس دانستن دو ضد بودن دو ضد بود دانا را، و اگر دانا را ضد بودی، از اضداد آن ضد وی را موجود شدی و دانسته که موافق وی بودی، و ضدش نادانسته ماندی، و نه چنین است، که هر دو ضد و هر دو مخالف دانسته شوند، و ضدیت و مخالف هر دو باطل گردد در دانا، و با هم موجود در نفس وی، و نیست عدل مگر باطل کردن خلاف دو مخالف، و پادشاه را چون پیوند خرد تمام گشت وی را مخالف نبود، و خلاف همه مخالفان بوی باطل گردد، و چون تأمل رود در لوازم بی‌ضدی پدید آید که، چون بی‌ضدی بر پادشاه درست گشت از روی خرد؛ خلافت خدای تعالی آنگه وی را حقیقت شد.

دیگر خصلت توانگری و بی‌نیازیت، که درویشی و نیاز ناتمامی بود، و نیازمند ناچار پرستنده بود، و جوینده آنچه نیاز و ناتمامیش را باطل کند، تا بی‌نیاز و تمام گردد، و پرستندگی و پادشاهی با هم نپیوندند. و بی‌نیاز و توانگر آنست که هر چه شایسته اوست با وی بود، و نیازمند آنکه هر چه شایسته خود داند از خود دور بیند، و کوشد تا با وی پیوندد، و بی‌نیازی نتواند یافت مردم الا خرد بر همه خصلتهای وی غالب گردد، از آنکه جز خرد هیچ موجودی از موجودات مفرد و مرکب بی‌تغیری نبود، و بتغیر تمامی خود همی طلبد. و خرد را کمال با خود باشد، و هر چه شاید بود خرد را باشدش، و اگر نه آنستی که همه چیزها در خرد موجود بودندی اصلی و فرعی، مردم را ممکن نشدی بخرد هر چیز را یافتن و داشتن، و هرکرا همه بود بی‌نیاز باشد و توانگر، پس مایه بی‌نیازی و توانگری که خاصیت پادشاهیست خردمندیست.

دیگر خصلت حلم و بردباری است، و حلم از شکیبائی خیزد، و شکیبائی توانائیست بر قوت شهوانی و غضبی، که اضطراب ناشکیبا از بایست قوت شهوانی بود، یا از نابایست قوت غضبی. و ناشکیبا بودن نفس مردم را از دیدن و شنیدن و یافتن ناموافق، یا از نادیدن و ناشنیدن و نیافتن موافق، نشان زبونی و مغلوبی وی باشد از کارکنان و چاکران خود، و مغلوب و زبون کارگر و چاکر خود بر دیگری غالب و پادشاه نبود.

دیگر خصلت تواضعست، نباید که پادشاه متکبر باشد، و تکبر زفتی و بخیلی نمودنست بمرتبه خود با دیگری، و تواضع رادی نمودن و سخی شدن بمرتبه بلند خود با فرود خود. و بخل متکبر بقدر و منزلت خویش علامت کم مایگی اوست در رفعت، از آنکه رفعتش خرج برنتابد، و تواضع نشان پرمایگی متواضع در رفعت و قدر، چه هر فرومایه را ازان نصیب می‌تواند داد. و این صفت و حال خردمندیست که خرد و بزرگ را یکسان برسد بدانستن، و در دانستن بزرگ را قبول نکند و خرد را رد، و خردمندی مایه تواضع شاهانست.

دیگر خصلت شجاعتست، نشاید که پادشاه هراسان و بد دل بود، چه هراس و ترس از غلبه ضد باشد، و آن را که ضد نبود نهراسد. و ترسیدن مردم از آفات بر دو گونه بود: یا از آفات محسوس جسمانی ترسد که بوس رسد، تمامی را که دارد از حیات بر وی ناقص کند یا باطل؛ یا از آفتی ترسد که بخاصیت معنوی و قوت خرد رسد، و کمالش را نقصان کند. و چون خرد غالب آید بر مردم از چنین ترس و هراس آسوده ماند، برای آنکه ترس از خاصیت و همست، و چون بخرد نگرد مردم داند که هستی خرد بر همه هستیها غالبست و محیط، هم جنبش را و آرام را، و اگر نه چنین بودی هر دو را نشایستی دانست، و چون خرد محیط باشد و غالب بر دیگر موجودات، پیدا بود که مغلوب و محاط وجود غالب محیط را نه باطل کند و نه ناقص، پس ترس نبود از آفت معنوی؛ و اما آفت تن که حس و حیاتش را بگرداند، چون مردم خردمند باشد داند که تن را از تغیر نتوان پائیدن، و اگر متغیر نگشتی نه قوت غذایی داشتی و نه جاذبه و نه هاضمه و نه دافعه، که این قوتها از برای تغیر با وی اند، تا آنچه از وی باطل گردد بتأثیر بیرونی عوض و بدل آن را باز می‌رساند، و اگر از وی پیوسته چیزی محق نشدی، و این قوتها از بیرون مدد تن و غذای تن همیشه بوی می‌کشیدندی، تن بقدر غذا افزایش گرفت، و چون هزار من غذا

یافتی هزار من شدی، و چون بیشتر بیشتر، و چندانکه بهمه عمر بیافتی و بکار بردی از غذا، بیرون از آنکه بدافعه جداگشتی، در طول و عرض و عمق بیش فزودی؛ و نیز اگر ممکن بودی که عوض هر چه از تن جانوی بکاستی هم چندان از غذا بوی بازرسیدی هرگز، بی آفتهای بیرونی چون کشتن و بریدن، تن جاور تباہ نگشتی. پس پیدا بود که تغییری را که یابی در کاینات و متولدات جهان آن را مبدای بود و مقطعی، و همچنانکه در مبدای وجود متغیرات کمال بافزایش بود متناهی شدنش بکاهش باشد، و غایت وانتهای کاستن نیستی است و بطلان. بس خردمند داند که خوی طبیعی را نتوان گردانید. و نیز داند که ترس پرهیز است از مخالف، و وجود ترکیبی تن از انفصال و عدم نمی پرهیزد، بلکه بطبع سوی انفصال همی گراید، و خرد از تباہی تن پرهیز نجوید، از آنکه صورت تباہی در خرد موجود است تا خردمند همی داند «و همی بیند، و خرد است که حکم بر انفصال وی همی کند، پس خرد از آنچه حکم اوست چگونه پرهیز جوید.» پس ترس نه تن راست و نه خرد را، بلکه گمان و خیال راست، و تا ظن و خیال استیلا دارد خرد سست باشد، و مردمی ناقص.

و این چند خصلت را که یاد کردیم فراوان خصال دیگر در تحت است، و از ذکر این که یاد کردیم آن خواسته ایم که روشن نماید که اصل و مایه همه خوبیها خرد است، و چگونه نبود، که خوب و ناخوب را جز خرد از هم جدا ندارد، و چون خرد در جان در جان گویا درنگی شد خوبیها فراوان شوند، و رشتیهای اخلاق باز نیکوئی گردند، و شتاب و بی شکویی باز دکاوی زیرکی گردد، و بلاغت و کسل حلم و وقار شود، و تهور ناباکی شجاعت و پردلی شود، و درستی و عقوبت کردن ادب و فرهنگ دادن، و اسراف جود و بسیارگفتن بیان گردد، و بددلی عفو، و مکر عقل، و ترس احتیاط. و چون خرد پوشیده و بی کار ماند نیکوئیها باز زشتیها گردند. پس چون تمامی مردم بخر است، و نیکو بخرد نیکوست، تمامی پادشاه سزاوارتر که بخرد بود، که بی خرد بر خردمندان پادشاه نشود. و چون مردم از خرد مایه ورگشت پادشاه شد ناچار بر هرکه در خرد کم مایه ورگشت پادشاه شد ناچار بر هرکه در خرد کم مایه تراز وی بود، و خلافت حق بر وی درست گشت، که شرط سزاواری خلافت خدای تعالی آگاه بودنست از گمارنده خود، و هرگماشته ای که از گمارنده خود بی خبر بود پادشاهی وی از شمار پادشاهی گوهرا ن عنصری باشد و از شمار پادشاهی قوت روینده نباتی، که نه از خود آگه باشد و نه از کار فرما و گمارنده خود، و پادشاهی بی خبران ناپاینده و گذرنده باشد، و پادشاهی آگاهان خرد پاینده و باقی بود، از آنکه آگاهی خردمند یقین است، و یقین باقی است و پاینده و نگردد، «چنانکه صد بودن دو پنجاه و هزار بودن ده صد، که هرگز ازین نگردد»، اگر گوینده ای گوید این سخن و اگر نگوید، و اگر مردم باشد یا نباشد، این حکم باطل نگردد. اگر گوینده ای گوید این سخن و اگر نگوید، و اگر مردم باشد یا نباشد، این حکم باطل نگردد. و پایندگی چنین دانستها با خرد است، و هیچ جسدی باخرد پیوسته نیست، که گذرنده با پاینده نیبوند، و رتبت پیوند خرد جز روان را نیست، و روان از پیوند خرد خرد گردد، و ببقای خرد باقی شود، و این حال روشن است از کار اندیشه که هیچ نیارآمد از طلب مگر که بیقین رسد، و چون بیقین رسید جنبش طلب باز آرام وصول گردد،

گفتار سوم اندر نایبان پادشاه

بدان که پادشاه پروردنست، و پروردن رسانیدن باشد شایستگان تمامی را بتمامی، و بدو کار راست شود: یکی آنکه هر چه یارو مدد باشد شایسته را در وصول بکمال بوی نزدیک گرداند؛ و دیگر آنکه هر چه آفت رسیدن بکمال بود آن را از وی دور دارد. و چون معلومست که کمال مردم بخرد است پرورش مردم بنزدیک داشتن خردمندان بود با مردم، و از کارها آن گزیدن از بهر مردم که مردم زان کار شایسته تر شوند وصول را؛ و اما آفت رسیدن بخرد را دور داشتن از مردم چون کارهایی بود که ازان غفلت و بی خودی زاید، و لکن نخست «باید» که

پادشاه مطلع گردد بروجرد و طبع هر صنف از اهل ممکت، که مردم هر چند در صورت محسوس با هم نزدیک‌اند لکن در شایستگی رسیدن بکمال معنوی بر تفاوت باشند، بعضی مستعد باشند کمال را و بعضی نا مستعد، و باز نامستعد بر دوگونه باشند: یکی آنکه مستعد کمال انسانی نبود، لیکن مستعد باشد بعضی خصلتها را که هم از کمالات مردم شمرند، چون جماعتی که هر یک بفضی از فنون دانش رسیده باشد، چون مهندسان و محاسبان و نجو میان و طبیبان و دبیران، و چون جماعتی که در بعضی کارها پیشه‌وران حاذق و ماهر باشند، و پیشوائی و استادی دیگران را بشایند از اهل آن صنعت؛ و طایفه‌ای دیگر باشند که روی بکمال انسانی ندارند، و نه بفضی از فنون کمالات؛ و این قوم هم بر دوگونه باشند: قومی از ایشان ضعیفان باشند، که بنیاد مزاج ایشان در آفرینش خوار مایه بود، و در قوت‌های مدرکة ایشان نقصان خلقی باشد، یا در قوت‌های مدرکه و محرکه هر دو خلل بود، لیکن اگر چه دور افتد از همه شایستگی همه فنون کمالات انسانی از ایشان آفتی نرسد مستعدان و طالبان را؛ و قومی آن طایفه باشند که بادوری از استعداد کمال که بود ایشان را آفت نیز باشند مستعدان را، و چنین قوم اگر چه بسیارگونه‌اند نام اهل جهل بر همه درست بود، و کار و سیرتشان بر خلاف استعداد خرد باشد، چون بی‌کاران کسل و بیهده کاران که زیادت برنا کردن، کردن بی‌نفع با مضرت و گم کردن عمر و وقت بهم آرند، چون بازی‌گران و اهل فسوس و سخره، و جویندگان لذات حسی بافراط، چون متعّمان و میخوارگان و زانیان و دیگر اهل فجور، «و چون قتالان و ناباکان و دزدان که همه میل ایشان بتباهی اسباب زندگی باشد.»

و چون پادشاه بر همه اصناف مطلع باشد داند که تدبیر هر صنفی چگونه توان کرد، و اگر چه عدد این اصناف بسیار است اما چون همه را بعقل در ضبط آرند، نه بتن، آسام بود، که عرصه خرد از اعداد جسمانی تنگ نیاید، که هر چه مردمست به نسبت با موجودات دیگر از عالم اندک‌اند، و همه موجودات بخرد با هم توان آورد بادراک. پس طریق آسانتر در تدبیر و کارسازی مردم آن است که در خود و احوال جسد و قوت‌های نفسانی خویش اندیشه کند، و صلاح و فساد هر یک را بنگرد که از چیست، و کمال و نقصانشان از چیست، و پرورش هر یک بکدام نوع از دانش توان کرد؛ و صحت مزاج خود را با درست مزاجان رعیت برابر کند، «و از برای حفظ آن را و دفع اسباب و آفات و فساد را تدبیر طبی خود را با طبیبان رعیت برابر کند»، و قوت‌های شهوانی خود را با لذت پرستان رعیت و متعّمانشان، و قوت کسل خود را با بی‌کاران رعیت، و شره و حرص خود را با دزدان و نهابان و ربایندگان رعیت، و سخا وجود خود را با مقتصدان رعیت، و قوت فرهنگ خود را که کارساز و مدبر و بصلاح آرنده این اخلاقت با علماء شرع و اهل تقوی و خداوندان مکارم اخلاق رعیت برابر کند، و تدبیر و اصلاح اهل افراط و تباهی از رعیت بسایسان سپاه؛ و همچنانکه بدانش خود مملکت نفس خویشتن را بصلاح همی دارد بدانا آن رعیت کار رعیت و مملکت بصلاح همی دارد، و مستعدان دانشهای یقینی را، و بنظام داشتن ایشان را تا بکمال رسند، اصل همه تدبیرها گیرد، و دیگران را از برای آنکه یاور و مدد باشند ایشان را بنظام همی دارد. و چون پادشاه قیاس تدبیر رعیت از خود و تدبیر خود برگردد از سهو و غلط ایمن باشد، و یکی از تدبیر او بهرمنند و دیگری محروم نبود، از برای آنکه پادشاه تمامتر مردمست، و چون خود بر خود واقف بود بر تمامترین مردم واقف شد، و بر نگهداشت تمامی بروی توانا، و هر که بر تمام واقف باشد بر ناقص هم واقف بود، و بر نگهداشت استعداد بر وی هم توانا، چه آنکه بتمام رسد از نا تمام کم نیاید. و نیز چون قوت شناخت مراتب در پادشاه بکار بود از اشخاص رعیت بشناسد که هر یک مستعد چه کمالست از کمالات مردم، و هر آنکه کمالی را مستعد بود جز آن کمال را از وی نجوید که مستعدش بود، تا طلبش بمقصود انجامد، و تدبیرش ضایع نگردد، و آن را که شایسته پیشه‌وری بیند از وی کارگزاری حاکمان نخواهد، و مستعدکار شریف را بکار خسیس باز ندارد، و همچنانکه در تدبیر و ترتیب طبیعت اولست خود را بر آن ترتیب دارد، که نفس نامیه هرگز کار

«نفس» حیوانی نکند، و کار دافعه از جاذبه نیاید، و کار جاذبه از دافعه نیاید، و کار شهوت غضب نکند، تا پیشوائی بود بحقیقت موجودات را در بازگشت بمرجع، و خلیفه بحق در پرورش آنچه فرود اوست گمارنده فرمان خدای خویش را.

فصل اندر ختم این نامه

اتفاق نوشتن این نامه بعد از آن افتاد که اندیشه چندگاه در کار جمعی از پادشاهان که بنام پادشاهی خرسند باشند از پادشاهی می‌بود، و چندانکه خاصیت و هنر و معنی پادشاهی در ایشان جسته شد کمتر یافته آمد، بلکه پادشاه را چنان دیدم که میل او بشهوت راندن از همه اشخاص رعیت یا از بیشتر ایشان افزون بود، و غلبه غضبش بر خرد از غلبه غضب رعیت بر خردشان زیادت آمد، و حرص و شره بر انداختن و نهادن ذخیره‌های ناپایدار بر حرص و شره رعیت رجحان داشت، و از دانش و مکارم اخلاق، و از خرد اصلی که بدان دانشها یقینی بود، و آگهی از عاقبت کار و بازگشت، از رعیت بی‌خبرتر و غافل‌تر بود، و همه کوشش و جدش در سیرکردن آرزو و خشنود خشم بود، و سیری آرزو بگرد کردن مالهای گذرنده دید، بهر طریقی که زودتر برآید، اگر غارت و اگر خواستن بالحاح و سندن بقهر از آنجا که ناستدنی بود، و خشنودی خشم را بقهر آنکه بخواست وی را، اگر چه سزاوار قهر نبود و مستوجب هلاک، و بهنگام خلوت و فراغت کارش خوردن بافراط، و جمه اسباب بازی، و غفلت، و خنده بیهوده، و گفتار ناسزاوار یافت. و این احوال و زیادت‌تر که از پادشاهان ظاهر می‌بود همه بر خلاف شرایط سروری و آئین جهاننداری دیدم، بلکه استیلا و غلبه مستولیان که بروز و میل طبع و آرزوی نفس شهوانی و غضبی بود باستیلاء دیگر جانوران بهتر ماند، چون شیر و پلنگ و دیگر سباع، و انجامش چنین پادشاهی بدمارو هلاک ابدی باشد. از این جهت آهنگ نوشتن این نامه کردم تا چند خصلت از خصال پادشاه دران یاد کرده آید، «تا» از شاهان و سروران شخصی که بعنایت الهی متعین گردد، و جان و روانش از فروغ خرد نشان دارد، و بطبع از چیزهای گذرنده سوی هستیهای پاینده گراید، و راه خلاص جان را جستن از پرهیز پیوند با چیزهای تباهی پذیرگزیر شناسد، چون این نامه را برخواند، و بر خواندنش ایستادگی نماید، راه رستگاری جان و خلاص روان از بیم و هراس فنا بروی روشن گردد، و بیقین شود که اینچه شاهی نمود دیگران را و فزونی قدر و رتبت دران پنداشتند غایت گرفتاری و اسیریست، و آنچه جمهور خلق نیکبختی و اقبال همی خوانند بحقیقت بدبختی و ادبارست، و خزانه آبادان و، تجمل بی‌اندازه از لباس و پیرایه و، فرمان برداری رعیت و، ساز و اسباب نشاط و لهو و، و مانند این؛ و چنین چیزها که دل با وی آموزد و آلف بگیرد بسته آن شود، و هر آن حال که امکان گذشتن دارد و دل با آن بستگی یافت سبب گرفتاری و اسیری دل بود، نه ازادی و رستگاری، که اگر این چیزها را که اسباب و علامات اقبال و نیکبختی همی پندارند، از سلاح و سپاه و چهارپا و زر و سیم و گوهر و آلات و سرا و پاگاه و باغ و قصور، همه بزنجر و ریسمانها در این یک شخص بندند، چنانکه از وی بدشخواری باز توان کرد، ازین در غایت گرفتاری و بدبختی باشد، و نه از نیکبختی تن بود چنین حال، همچنین چون جان بسته چنین اسباب گردد بزنجر و ریسمانی که از گوهر آن اسباب و گوهر جان بود، آن را حب خوانند، هم نه نشان آزادی جان و رستگاریش باشد، و علامت بدحالی و بدبختی بود. و همچنین زشتیها را خوب دیدن از خلل بینائی دانستم، و چون بیننده بی‌خلل و آفت بود، و نور بصیرت تمام، و این نامه یار بصیرت پادشاه شود، در دو جهان بی‌نیاز باشد. و هر چند این نامه بصورت مختصر است لیکن بمعنی تمامست، و غرض از اختصار آن بود که تا از مطالعت آن هر روز یک بار باز نماند، و مداومت نمودن بریدن و خواندنش شرطست، که هر خوئی که در طبع

مردم بسالها قرارگیرد، یا خوئی که سالها بگذرد و در مردم قرار نگرفته باشد، بدیدن و خواندن اندک نه برخیزد، و نه قرارگیرد. و عزت این نامه بقدر افزایش رتبت خواننده در ادراک و فهم همی فزاید، انشاءالله.

تمام شد این نامه بفرخی و بهروزی و شکر و سپاسداری عقل و روان را،
و درود و آفرین بر روان پاکان و رهنمایان،
و حسبناالله وحده و نعم الوکیل، والحمدلله رب العالمین.

۴- رساله تفاحه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

این ترجمه مقاله‌یست از ان ارسطاطاليس حکيم، معروف به تفاحه که بوقت وفات املا کرده است. چنین گفتند که چون ارسطاطاليس حکيم «را» عمر پايان کشيد از شاگردان وی چندی بر وی حاضر بودند، و چون نزاری تن و ناتوانی وی بدیدند، و نشانهای مرگ از وی پیدا یافتند، از حیاتش نومیدگشتند، مگر آنکه در وی می دیدند از سرور «و» نشاط و درستی عقل آنچه دلیل می کرد بر آنکه او را خود حالی می یابد بر خلاف آنکه دیگران از وی می دیدند، پس شاگردی «که نام وی سیماس بود» بوی گفت که: ما را جزع بر تو بیش از آنست که ترا بر خود، و ازگذشتن تو غمناک تریم که تو ازگذشتن خود، و اگر ازانست که تو از خود چیزی می یابی بیرون از آنچه ما از تو می یابیم ما را نیز آگهی ده.

ارسطاطاليس گفت: اما آنچه از خرمی من می یابید نه ازانست که مرا در حیات خود طمعی مانده است. و لیکن از استواری منست بحال خویش پس از مرگ.

سیماس گفت: اگر ترا این استواری هست سزد از تو که ما را نیز بنمائی سبب آن، که تا همچنانکه ترا وقوف است ما را نیز باشد.

ارسطاطاليس گفت: اگر چه بر من دشوار است سخن گفتن اما رنجی برگیرم از برای شما، لیکن سخن نخست از قریطون بشنوم، که دروی می بینم که در سخن می یازد.

قریطون گفت: من نیک خواهانم شنیدن سخن ترا و پیدا کردن دانش از تو، ای آموزنده بسزا، لیکن طبیعی که متعهد تست مرا فرموده است که او را بسخن گفتن میار، که سخن گفتن او را گرم کند، و چون گرمی بروی غالب شود مداوات ورا درازگردد، و دیرتر منفعت دهد.

ارسطوگفت: من رای طیب بگذاشتم، و از ادویه بوی سببی بس کردم، که روان را چندان نگه دارد که من در سخن حق شما بگزارم، و بهترین امید مت از داروی نیروی سخن گفتن است. اکنون بیارید و مرا آگاهی دهید که شما را یقین است فضل حکمت یا نه:

پاسخ دادند که: گرامی داشتن حکمت از ما نبوده است الا از آنکه فضیلت وی دانستیم بر دیگر چیزها.

ارسطوگفت: فضیلت آن در دنیا است یا در آخرت؟

گفتند فضیلت حکمت را منکر نه ایم، و بناچار ما را بدان آرد که اثبات فضیلت و منفعت وی در آخرت کنیم.

ارسطوگفت: پس چون شما را مرگ ناخوش افتد؟ و منزلی را که از ان فضیلت حکمت و منفعت بشما رسد ناخوش آید؟ و منزلی را که از ان زیان بشما رسد خوش آید و بخود بسنده دارید؟ هر چند که از شما سزد که در نگرید که این مرگ که نزد عامه ناپسندیده است خود نیست الا از قالب جداگشتن.

گفتند: جز اینش ندانیم.

گفت: بدانچه یافته اید از دانش هیچ خرمید یا نه؟ و بدانچه از شما درگذشت از دانش هیچ اندوهگنید یا نه؟

گفتند: بلی.

گفت: بکدام یک از تن و روح دانش اندوزید؟ بتن، که مایه کوری و کوری و سستی و ناسودمندیت هنگام جدا ماندن روح از وی؟ یا بروح، که جاوید مردم بدان شنوا و بینا و دانا و گویا بود تا با اوست؟ گفتند: بلکه بزنگانی روح سبکی او دانش یافته شود، و بگرانی و درشتی تن بازماند.

ارسطو گفت: پس چون پیدا گشت که دانش ثمره روح است و ازان باز دارنده گرانی تن است، و بیافتن دانش خرم شوید، و بیاز ماندن ازان غمگین گردید، ناچار بود که جدا شدن روح از تن بر بودن روح با تن اختیار کنید، و از تن جدا گشتن به آید روح را که با تن بودنش؛ آخر نبینید که آرزوهای تن و لذات وی از زن و فرزند و مال، و خورش و پوشش افزونی، و بارکش و چهارپای، زیان کارند بحکمت جستن؟ و نه چون شما این لذات را بگذاشتید برای نگاهداشت خرد و گرائیدن بدانش بگذاشتید؟ گفتند: آری

پس گفت: چون خسته شدید که لذات تن که تن ازان بنیرو شود. تباه کننده خرد است، ناچار تن که پذیرای این لذات است که خرد را زیان کارند خرد را زیان کارتر بود.

گفتند: بناچار رای ما ما را معترف کرد بدینچه از سخن تو درست گشت، تا بدین سخن که رسیدیم، لیکن چون کنیم و چه سازیم تا ما نیز بر مرگ چنین دلیر گردیم که توی؟ و همچنین از حیات پرهیزیم که تو می پرهیزی؟ ارسطو گفت: سزاتر چیزی که جوینده دانش ازان بمقصود رسد کوشش گوینده است از آنکه نگوید الا راست، و کوشش شنونده در آنکه نشنود الا درست. اکنون من بکوشم در راست گفتن، شما نیز بکوشید در راست و درست شنیدن و پذیرفتن. نه شما دانید که معنی فلسفه دوست داشتن حکمت است؟ والا بدان خرسند نشود؟ والا بدان آرام نگیرد؟

گفتند: آری گفت: نه شما دانید که سرور روان بحکمت است؟ و حکمت بسبکی نفس و روان توان یافت؟ و سبک وی بدرستی وی است؟ و درستی روان بکمی بلغم و گش و خونست؟ گفتند: آری

گفت: اگر سبکی روان بدرستی وی است، و درستیش بکمی این اخلاط است، از نیست شدن این اخلاط درست تر و سبکتر گردد.

گفتند: ما را برگفت تو هیچ انکاری نیست، و با این همه در خود این نشاط مرگ نمی یابیم که از تو می بینیم. ارسطو طالیس گفت: چون بینش بیننده را پیشرو است بمنفعت، و نگهدارنده ویست از مضرت، بکوشید تا باشد که بینش شما را بیفزایم بمنفعت مرگ دوستاران حکمت را، و مضرت زندگانی ایشان، نبینید که جوای حکمت، که روان وی از گناه ویژه شده است، خود را میرانیده است پیش از مرگ؟ چه اهل و مال و چهار پای را، که حیات دنیا را برای آن خواهد، باز گذاشت، و رنج بسیار و بارگران از جستن حکمت برگرفته، چونانکه از آن رنج الا بمرگ آسایش نیابد، پس چیست نیاز آنکه بلذت زندگانی سود نیابد بزنگانی؟ و چیست گریز آنکه آسایش وی الا بمرگ نیست از مرگ؟ بلی، ستمگار شد هر که نام حکمت جست بی آنکه سزاوار معیش بود، و نادان گشت هر که پنداشت که با راحت و لذت تنعم راه تواند یافت بحکمت. هیچ تواند بود که شما را تمنا بود که نام علم بر شما افتد بالذات این جهانی از خورش و پوشش و دیگر چیزها؟

گفتند: ما را این طمع نیست، و جوای این نه ایم، و چون طمع بریم بحکمت و کار این جهان با هم؟ با آنکه دیده ایم که چون وقتی در طعام و شراب افزونی بود، یا در دل جنبشی پیدا آید از چیزی که ضد خرد بود، چون شهوتی یا خشمی یا حرصی و حسدی، خرد بی کار ماند آن هنگام، اگر چه جنبش دل بعمل نیاید، پس چون بود

خود که بعمل رسد! و نیست هیچ چیز که نگه داشتن وی را سودمندتر و تباهی بدو رسنده‌تر است از خرد طالب علم.

ارسطو گفت: نباشد: شاخ چیز الا از بیخش، و نه پاره چیز الا از جمله‌اش؛ اگر زانست که در دنیا از شهوات پرهیز کنید و بدل بدنیا گزاید پرهیزگاری تمام نبود، و بیخ گزایدن بدنیا دوست داشتن بقاست در دنیا. پس هرکه از لذات دنیا پرهیزد و بازماندن در دنیا دوست دارد شاخ گرفت و بیخ را فرو گذاشت، و تمام و رسیده آنست که او را با شاخ بیخ نیز بود.

سیماس گفت که: من بدم از نعمت این جهانی خویشتن دار، و اکنون از آنچه از سخن تو یافتم برانم که هم برین بمانم، و چون این در بر من گشود جویای آن شوم که تمامتر بکنم، و بر پی تو روم، و سیرت تو بگیرم، ای آموزاننده بسزا.

قریطون گفت: اکنون بمن نمود بینش دانش من، که هیچ کس نیست که نه مرگ او را زیان کار است الا فیلسوف را، و هرکه بدان رسد و تمام کرد گو مرگ بخواه و بجوی، و هرکه ازان بازماندگو از مرگ بگریز هر چه زودتر، و پرهیز هر چه سخت‌تر، که بیای نماند مرگ را و از غم مرگ آسایش ندهد مگر حکمت.

زینون گفت که: سخن ارسطاطلیس هیچ راه نداد ما را که بالذتی برخوردار شویم تا ببازماندن در تن گزائیم. و اینچه او بر مرگ از من دلیر است، اگر چه من نیز سخت ترسان نیم، الا آنست که در کار و حال خود بصلاح آوردن کوشنده‌تر از من بوده است، و اگر من چاره خود کرده بودمی همچنانکه او کرده است، و از خود آزو نیاز و خشم برانده بودمی همچنانکه او رانده است، در من همان دلیری پدید آمدی که دروی می‌یابم.

دیگری گفت: من ازین پیش از تاختن مرگ می‌ترسیدم، و اکنون از پائیدن حیات می‌ترسم.

زینون گفت که: تو بر مرگ تواناتری که بر عمر دراز یافتن.

جوابش داد که: سیر شدن من از حیات مرا بران نمی‌دارد که مرگ را بخود خوانم پیش ازانکه مرگ بمن آید. زینون گفت که: ما دیده‌ایم که دوستان پیشی کنند بدیدن آنکه ایشان را ندیده باشد. اگر مرگ را دوست‌تر می‌داری چه چیز ترا از جستن وی باز می‌دارد پیش ازانکه او ترا جوید؟

جواب داد که: مرگ دوست نیست، لیکن پولیست که تا بدان نگذرنند بدان چیز نرسند که می‌خواهندش و دوستش دارند.

زینون گفت: پس پائیدن تو چیست؟ با آنکه می‌دانی درست که گرامی خواهی گشت بمرگ.

جواب داد که: من چون نگهدارنده ثغرم، اگر بیاید بارنج باید، و اگر بگذرد و بگشاید بکرامت رسد.

زینون گفت: چیست نهاد این مثل؟ گفت: اما مقیم در ثغر نفس فیلسوفست، و ثغرش تن است، و آنچه تن ثغر اوست آزو نیاز و خشم است، و رنج تدبیر نفس است در کار این اخلاق و دور کردن ایشان از خود، و کرامت آنست که نفس در بازگشتن بدان رسد از سرور و فرح.

و چون مناظره ایشان بدین جا رسید دیگری گفت، نام او اسقالن: اگر نام فیلسوفی را همین فایده بودی، که از نام نادانی برون برد اهل خرد را، واجب بودی که در جستن آن بکوشیدمی تا توانستمی.

دیگری گفت: اگر خود از فرزاندگی نام بودی بجستمی این نام را.

زینون گفت: اگر برای هیچ چیز رغبت نکردمی بدین نام برای آن بجستمیش تا از فزع و سهم مرگ امن یافتمی.

قریطون گفت: بزرگترین منفعتهای این علم آنست که غمهای فراوان مرا یکی کرد.

قرتیاس گفت: چون در این جهان خود یک غم ماند، سودمتر چیزی که بدان غم خورند همت کسی است که غم چیزی باقی می‌خورد.

فیدروس گفت: مردم همه در کارزارند. سزاوارتر خصمی که کازار جوی آهنگ وی کند نزدیکترین دشمنان
ویست، و آن غمهای سینه وی است. ابلیطوس گفت: چیستند دشمنان فیلسوف؟
فیدروس گفت: نزدیکترین دشمنان فیلسوف سینه اوست، که بحکمت جستن زیان دارد.

و چون سخن این طایفه برسید سیماس روی بارسطوکرد و گفت: بر فروز دلهای ما را بفروغ چراغ خود پیش از
آنکه فروغش فرو نشیند، ای پدر مهربان.

ارسطوگفت: پایندهترین علما در علم آنست که دانش نیندوخت الا پس از آنکه نفس را فرهنگ داده بود، و
خوی خود را ستوده کرده، و راست گوی‌ترین گویندگان آنست که بگفتار نیاید الا پس از اندیشه، و استوارترین
کارکنان آنست که در کار نشود الا پس از اندیشه و انداخت. و هیچ کس باآهستگی و حزم در عزم بکار آوردن
نیازمندتر از فیلسوف نیست، در آنچه پیش گیرد از این کار، که رنج آن بنقد است و منفعت آن باز پس کار. گوی
نگرستن در پیش دیدن دار، پس «چون» نگرستن وی را بدیدن رساند، گوی دیدن را پیشگوی کردن ککن، پس
چون دیدن کم کردن بوی نمود گوی رنج کارکردن برگیر پیش از رسیدن بثمره و چون از سرد دیدن اختیارکردن
کرد بهنگام آنکه ثمره باید چید از کارکردن درانده نباید بود، که هر آنکه خود را از لذت بازگیرد، و بار طالب
علمی بکشد برای خدا، تا پاداش آن برسد پس از مرگ، و آنکه بهنگام مرگ غمگین شود خود را بدان باز آورد
که برو خندند و برکار او فسوس دارند، و بجای خنده و افسوس بود آنکه دعوتی سازد و گوشکی بنانهد، و چون
بهنگام آن رسد که مقصود دعوت ساختن و بنای گوشک نهادن بخواهد یافت اندوه‌مند و غمناک شود. و من
نشاسم کسی را که این رنج بکشد، و در پاداش آن بشک بود، و چه عجب از کسی که بشک بود از پاداش پس
از مرگ که خشم آیدش از مرگ و ناشاد بود، «بلکه عجب دارم از کسی که از مرگ ناشاد بود» با آنکه دعوی
داراست در یقین پاداش پس از مرگ.

و چون ارسطاطالیس این سخنان پایان رسانید قریطون گفت: اگر تو آن خواستی که ما پس از تو خوش‌دل
باشیم، ای آموزاننده شایسته، بدین بیان خوب که کردی، اندوه بیفزود بر مفارقت، و اگر مرگ تو را سودمند
است ما را باری زیان کار است، در آنچه بر ما بماند از مشکلات مسایل که دران تو پناه جای ما بودی.

دیوخس گفت: هیچ چیز سود بچیزی ندارد و زیان بدیگری الا میان ایشان نخالفتی بود، و اگر سیرت
ارسطاطالیس او را سودمند است و ما را زیان کار اختلاف ما و اوست. قریطون گفت: میان ما و او اختلاف
هست و اتفاقی: باآروز و هوا متفقیم، و بماندن ما و رفتن او مختلفیم.

دیوخس گفت: اندوه شما نه زانست که او بمنزل کرامت خواهد رسید، و لیکن از باز ماندن شماست بمنزل
خواری.

لیناس گفت: هر دو راست گوئید، و شما ستون خانه‌ای بوده‌اید که در آن خانه چراغها بود، ستون بزرگتر بیفتاد، و
بر دیگر ستونها آمد، و چراغ روشن‌تر را بنشانند، خانه را روشنی کم شد و تاریکی افزون؛ و شما نه از آن افتادن
ستون و مردن چراغ غمگنید، بلکه از تاریکی خانه و گرانی سقف.

پس سیماس گفت: ای پیشرو حکمت، ما را بیآگاهان تا چیست نخست‌ترین چیزی که جوینده حکمت را بکار
آید.

ارسطوگفت: چون روان معدن حکمت بود نخست‌تر دانشی که او را بکار آید دانش نفس است.

سیماس گفت: چون بجوید؟

ارسطوگفت: به نیروی خویش.

سیماس گفت: چیست نیروی خودش؟

ارسطو گفت: آن نیرو که تو خود را از من بدان پرستی.

سیماس گفت: چون تواند بود که چیزی خود را از دیگری پرسد؟

ارسطو گفت: چنانکه بیمار خود را از طیب پرسد، و چنانکه نابینا از آنها که پیرامن وی نشسته باشند رنگ خود پرسد.

سیماس گفت: چون خود از خود کور بود؟ که اصل بینائی خود است. پوشیده بود هم از خود کور بود و هم از دیگری، همچنانکه چشم بی فروغ چراغ هم از خود کور بود و هم از دیگری.

سیماس گفت: پس آموزنده الا از جهت حکمت نتواند آموخت، و نگرنده الا از چراغ نتواند نگرید.

ارسطو گفت: نفس پذیرای حکمت نشود الا بدرستی که طبع او بود، و بینش بیننده گذر نیابد الا بچراغ، چون همه بهم آیند بگذرد.

سیماس گفت: اگر نفوس و چشمها بنیروی خود بی‌یاوری حکمت و فروغ چراغ بروشنی کارها نرسند پس هیچ چیز بنفس اولیتر از حکمت نیست.

ارسطو گفت: چگونه چیزی بدانچه پذیرد اولیتر بود از معدن خودش؟ نبینی که آموزگار بنام دانش سزاوارتر بود که آموزنده، و نیرومند بنام نیرو لایق‌تر بود که نیرویاب؟ چه آموزگار است معدن دانش، که دانش ازو خیزد، و نیرومند است معدن نیرو.

و چون سخن بدین جا رسید لیناس گفت: سخن پایان آمد، و من باز سرمی‌گیرم. مرا بی‌اگاهان که از چه بود که علم نفس سزاوارتر که آموزنده نخست آموزد؟

ارسطو گفت: برای آنکه دانشجوی اصل آموزگار و آموزنده است.

سیماس گفت: از چه دانیم که دانشجوی نفس است؟

ارسطو گفت: از آنکه دانش باتن چندان بود که نفس باوی است، و چون نفس از وی جدا گشت دانش ازو پوشیده شد.

لیناس گفت: باشد که از تن افتاد نه از روان.

ارسطو گفت: اگر از تن بودی از تن مرده همچنان دانش پذیر بودی که از تن زنده.

لیناس گفت: ما همچنانکه از دانش مرده بی‌خبریم از نادانی وی هم بی‌خبریم. هیچ تواند بود که نادانی وی، که نمی‌دانیم، از آنست که نفس از وی جدا گشت؟

ارسطو گفت: اگر نادانی نادیدنست در کارها پس نادیدن و نادانی تن پیش از مرگ پیداتراست از نادانی وی پس از مرگ.

لیناس گفت: اگر نادانی کوری با وی است پس از مرگ، نادانی بیهوده کاری با وی نیست.

ارسطو گفت: چه حدائست میان نادانی کوری و نادانی بیهوده کاری؟

لیناس گفت: چه یگانگیست میان ایشان؟

ارسطو گفت: هر دو یکی‌اند در آنکه رنجه دارنده اهل خردند؛ اما نادانی بیهوده کاری، چون ناخوشی و زشتکاری و زشت‌گوئی است، و اما نادانی کوری چون بوی ناخوش است، و گندگی از وی برآید.

لیناس گفت: زشتکاری و هواجوئی «را» چنان می‌دانم که با روان در تن نهادستند؛ هیچ تواند بود که این زشتکاری هم از روان خیزد نه از تن؟

ارسطو گفت: اگر زشتیها خوی اصلی روان بودی با آنکه روان از کارهای گذرنده دور است با همه روانی بودی، و هیچ روانی بی‌زشتکاری نبود، و ما چون یافتیم روان حکما را که از زشتکاری دور بودند و از ناپاکی،

شناختیم و دانستیم کز پاکی روان او بر هوا غلبه دارد، و دست بر آرزو خشم یافت، و این خوبیها را مقهور کرد، و هوارا همسان خود گردانید.

لیناس گفت: پس چون میان روان و هوا چندین میانه است از چه افتاد که هوا با روان از تن جدا شد؟
ارسطو گفت: روان فروزنده است و هوا سوزنده، و چون از اخلاط تن یکی بر سر آید تن را بسوزد، همچنانکه آتش هیمه را بسوزد، و فروغ روان را از تن بیرون کند، چنانکه آتش روشنایی و تبش را از اندرون چوب بیرون کند، و هوا برون کردن آتش است روشنایی روان را از تن.
لیناس گفت: هیچ تواند بود که روشنی خود از گرمی بود؟
ارسطو گفت: اگر گرمی روشنی فزودی شب تابستان روشن تر از روز زمستان بودی، همچنانکه شب تابستان از روز زمستان گرم تر است.

و چون کار مناظره ایشان بدین جا رسید لیناس گفت: روان مرا زنده کردی، ای آموزنده شایسته، بروانی این گفتار، و ناچار روان من بدان گرائید که میان روان و میان هوا فرقی کند، و میان تبش هوا و فروزش روان؛ و بر من روشن شد هم رنگی هوا و تن، و جدائی روان از هر دو بصفات، و اکنون می خواهم که فرق میان سیرت هوا و سیرت روان بنمائی همچنانکه فرق میان ایشان بنمودی.

ارسطو گفت: هیچ مخالف میان «کار» هر دو یافتی؟
لیناس گفت: هیچ دو را مخالف گوهر نیافتم الا مخالف کار، لکن دوست می دارم که تو فرق میان سیرت روان و سیرت هوا مرا بنمائی، بنشانهای روشن که کار هر یک از آن دیگر جدا کند.
ارسطو گفت: هر چه بدیست همه کار هواست، و هر چه نیکیست همه کار نفس است.

لیناس گفت: من فرق میان خوب کاری روان و زشتکاری هوا از فرق میان گوهر هوا و گوهر نفس بهتر نمی دانم.
ارسطو گفت: خوب کاری و نیکی آنست که چون بتو «رسد ترا بصلاح آرد، و بدی آنست که چون بتو» رسد در تو تباهی آرد.

لیناس گفت: هیچ چیز بمن نرسد که از من نرسد که از من طرفی بصلاح آرد که نه طرف دیگر تباه کند، و چگونه او را خوب توانم خواند چون بی تباهکاری نیافتمش؟

ارسطو گفت: چون بصلاح آورده ای آن طرف از تو بصلاح آرد که تو بدوست داشتن آن اولیتر باشی که بدشمن داشتن، از آن خشم مگیر که گوشه ای را تباه کند که تو بدشمن آن سزاوارتر باشی که بدوست داشتنش.

لیناس گفت: آن چیست که باید که من آن را دشمن دارم؟ و آن چیست که باید که من آن را دوست دارم؟
ارسطو گفت: تو سزاواری بدانکه خرد را دوست داری، و بی خردی را دشمن داری.

لیناس گفت: پس چه آید ازین؟

ارسطو گفت: پس در خرد نیفزاید الا آنچه از بی خردیت بکاهد، پس دوست دار هر آنچه خردت را بصلاح آرد، اگر چه بی خردیت را تباه کند، که فضل او با تو در تباه کردن بی خردی کم از فضل او نیست با تو در صلاح خرد.

لیناس گفت: جدا کردی میان روان و هوا، و مرا بنمودی مخالف کارهای ایشان بمخالفت بنیادشان، و پس از تو پرسیدم تا کارهای هر دو بر من روشن کنی، بنشانی که جدا کند کار هر یک از آن دیگر، و تو مرا آگاه کردی که خوب کاری کار نفس است و بدکاری کار هوا، و من پرسیدم فرق میان کار خوب و کار زشت، تو گفتی هر آنچه از خرد بیفزاید کار خوبست، اگر چه نادانی از او بکاهد، و هر چه خرد را بکاهد کار بد است اگر چه در بی خردی

بیفزاید، و هیچ یک از خرد و جهل نکاهد الا از مخالف خود، و نیفزاید الا از همسان خود. لکن من هنوز تاگزیرم از بیان آنکه چیست که خرد را بیفزاید، و چیست که خرد را بکاهد.

ارسطو گفت: هر آنچه بینش ترا در کارها روشن فزاید خردت را بیفزاید، و هر آنچه بینش ترا در کارها روشن فزاید خردت را بیفزاید، و هر آنچه کارها را بر تو پوشاند خردت را بکاهد.

لیناس گفت: آن چیست که روشنی دهد؟ و آن چیست که پوشش آرد؟

ارسطو گفت: راست گوئی و آنچه بدین ماند از روشنیهاست، و شک و آنچه بدان ماند از پوششها.

لیناس گفت: روشنی راست گوئی می‌دانم، و پوشش شک همچنین می‌دانم، لکن آن چیست که بدیشان ماند؟

ارسطو گفت: راستکاری که عدلست بر راست گوئی ماند، و ناراستی که سمتست بدروغ و شک.

لیناس گفت: عدل و صدق در چه چیز بهم ماند؟

ارسطو گفت: هر دوکار بر نهاد خود بگذاشتنت.

لیناس گفت: ستم و دروغ در چه بهم ماند؟

ارسطو گفت: هر دوکار را از نهاد خود بیفگندنت.

لیناس گفت: ستم و داد کسی کند که کارگزار و قاضی بود، و من ترا از همه کارها می‌پرسم.

ارسطو گفت: مردم همه قاضی‌اند، از ایشان برخی قاضی خاصند و برخی قاضی عام؛ هر که بینش او در کارها بلغزد، و زبان او دروغ گوید، و بدانچه او را نبود درآویزد، ستمگار است و دروغ زن؛ و هر که بینش او بچیزها رسد، و زبان او راست گوید، و بدانچه او راست خرسند بود، راستکار و دادگر است و راستگوی؛ و از این دو اندازه که گفتم هیچ کار مردم بدر نشود.

لیناس گفت: من چگونه بدانم که از این دو اندازه هیچ چیز بدر نشود؟

ارسطو گفت: بازجوی در کارها که بر تو می‌گذرد و گذشت، تا هیچ از این اندازه بدر شود، اگر زانست که بیرون نشود آن کار نیز که بر تو نگذشتست هم از شمار آن گیر که بر تو گذشتست.

لیناس گفت که: من چگونه آن را که بر من نگذشتست در شمار آن را هم از شمار آن گیرم که بر من گذشت، و بروی همان حکم کنم؟

ارسطو گفت: اگر چیزهای اندک از چیزهای بسیار است، و اجزاء چیزها باصل خود مانده‌اند، پس اندک آنچه می‌بینی از بسیار آنست که نمی‌بینی، و بسیار آنچه می‌بینی دور نیست که بدان کماند که می‌بینی، و اگر این سخن درستست پس خوب و زشت کارها که هنوز بر تو نگذشتست هم در آن حکم کن که خوب کارها و زشت کارها که بر تو گذشت.

لیناس گفت: و مرا چه بران می‌دارد که بر من غایب همان حکم کنم که بر حاضر؟

ارسطو گفت: آنچه حاضر تست رای ترا بران آرد که ناچار بر غایب حکم کنی، و آن چیز که ترا بدان آورد که از دانستن حضور حاضر غیبت غایب را بدانستی.

لیناس گفت: چه مرا از دانستن حاضر باز دارد اگر من غایب را ندانم؟ یا چه دانش من بیفزاید بغایب اگر من حاضر را بدانم؟ چه من آن «مایه» از زمین که می‌بینیم آن را که ورای آنست از زمین بمن نمی‌نماید، و نه نادیدن آنچه ورای آنست، که چشم من بدان نمی‌رسد، بدیدن اینکه می‌بینیم هیچ زیان می‌کند.

ارسطو گفت: پس نه حکم می‌کنی «بیرون از این زمین که می‌بینیم آنست که نمی‌بینیم»؟ همچنین واجب شود که حکم کنی که ورای آنچه بر تو گذشت از کارها آنست که نگذشت، همچنانکه حکم کردی که ورای آنچه دیدی از زمین آن زمین است که ندیدی.

لیناس گفت که: مرا ناگزیر شد که بر غایب حکم کنم از حاضر، اما مرا معلوم گردان که «اگر» ازان بود که بر غایب حکم نکنم از حاضر، دانستن حاضر را هیچ زیان دارد؟ که از دانستن این مرا فایده رسد بحکم کردن بر غایب از حاضر؟

ارسطوگفت: چیز را نشناخت هر که آن را از مخالف آن جدا نتوانست کرد.

لیناس گفت: چونست این؟

ارسطوگفت: اگر سخن داریوس حکیم درستست که «حق را نشناخت هر که از باطلش جدا نتوانست کرد، و صواب را نیافت هر که از ناصواب باز ندانست» - پس تا بغایت خستو نشوی ترا راه نبود بشناخت حاضر.

لیناس گفت: این سخن گذر یافت؛ اکنون، ای پیشوای حکمت، از تو پرسم آن کارها که عامه مردم اتفاق کرده‌اند بزشتی آن، از زنا و دزدی و مستی و خیانت و ناراستی و غدرو فریب و کینه و حسد و نادانی و عجب و بخود شاد بودن، همه را در یک معنی توان آورد که بیرون نشود؟ که من پس ازان بشناسم که از این چیزها که بر من گذشت ماند آنست که بر من گذشت.

ارسطوگفت: اهل این خصال و اخلاق چون بدان یازد که او را نیست ستمگار است و دروغ زن و تباه کننده بینش خود.

لیناس گفت: چونست این؟

ارسطوگفت: نینی که هیچ از این بدیها پیش نگیرد که نه نخست در وی آزو خشم و آرزو نجنبند؟ پس این کارها را پیش گیرد؟ و با آرزو و خشم و آرزو خرد بسامان نماند، و چون بسامان نماند ره راست نماند ره راست نبرد، و هر که ره راست نبرد بی‌راه شود، و هر که بی‌راهست ستمگار است، و هر که ستمگار است دروغ زنست.

لیناس گفت: هر چه بدیهاست همه در یک معنی باز نمودی، هیچ تواند بود که نیکوئیا را نیز در یک معنی باز نمائی؟

ارسطوگفت: باز گذاشتن ستم نیست الا بداد و راستی پیوستن، و از باطل پرهیزیدن نیست الا بحق گرائین، پس مر ترا زشتی بدیها روشن شد، ناچار بر تو روشن شد که بگذاشتن بدی نیکوئیتست.

لیناس گفت: میان بدی و نیکوئی هیچ میانه نیست، که اگر من بدی را بگذارم به نیکوئی نرسم و در آن میانه بمانم؟ همچنانکه آنکه دروغ نگویید و برخاموشی بماند و نه راست گوید و نه دروغ؛ و آنکه از ستمگاری باز آید و نه بیداد کند و نه داد؟

ارسطوگفت که: خاموش خاموشی نگزیند الا بر دانائی یا بر نادانی؛ اگر بر دانائی خامش گشت راست گوئی است، و اگر بر نادانی خامش گشت دروغ زنیست. و متوقف یا بر راست متوقف گشت یا بر کژ؛ اگر بر راست توقف کرد دادگراست و عادل؛ و اگر بر کژ توقف کرد ستمگار است و بیدادگر.

لیناس گفت: بر من روشن کردی فرق میان هر آنچه بر من گذرد از خوبی و زشتی، دو فرق روشن، و مرا بنمودی که آنچه بر من نگذشت آن هم مانند آنست که بر من گذشت. بخشنده این حکمت بتو، و نگاه دارنده ترا بران پاداشت کناد از من بخوبی، که هیچ پدری بزندگانی چنین پرورش نکند، و پس از مرگ هیچ میراثی ازین گرامی تر باز نگذارد.

ارسطوگفت: اگر از جواب سؤال خود شفا یافتی فریطون را بگذار تا سخن گوید، که درو می بینم که در سخن می یازد.

فریطون گفت: بار سخن بر تو نهادن رنجست، و درگذشتن و سخن را فرو گذاشتن پس از امروز حسرت.

ارسطاطالیس گفت: هیچ سخن را از من مگذار تا در من رقمی مانده است، که من خود را بران بیای آم.

قریطون گفت: شنیدم و یافتم آنچه به لیناس گفتمی و دادی جواب، و خستو شدم بشناختن غایب از حاضر شاهد، همچنانکه او شد، لیکن مرا ازان شفائی تمام نیست، بی آنکه بدانم که این غایب را، که بدان اقرار دادم و خستو شدم، بدانم که چونست صفات و کارهای غریب آن.

ارسطوگفت: من هیچ نمی دانم در غایب شاهد، جز دانستن و نادانستن و پاداش این هر دو، قریطون گفت: من چگونه اقرار دهم بدین در غایب و در حاضر؟ چه هنوز مقرّ نشدم بدان و اگر از آنکه در حاضر تو مرا اقرار آوری در غایب اقرار ندهم الا بحدود و برهان.

«ارسطوگفت: آن برهان که ترا در حضور بنماید همان در غیبت بنماید. قریطون گفت: چیست آن برهان؟»
ارسطوگفت: هیچ مقرّ شوی که رای درست در صواب جوئی آنست که سقراطیس گفت؟
قریطون گفت: چیست آنچه او گفت؟

ارسطوگفت: او را یافتم که می گفت: هر آنکه بر رای تو دشوارگردد آن را دو وجه بنه، که آن بی یکی از آن دو وجه نتواند بود، پس بنگر تا کدام یک شکسته شود که در باطل گشتن یک وجه پبای آمدن دیگر وجه باشد.
قریطون گفت: بلی او را دیدمی که در مطالبات مشکلات چنین کردی، اکنون دلیل ما چیست از کار غایب و شاهد؟

ارسطوگفت: هیچ اقرار می دهی که نیست چیزی بیرون از علم و خلافش؟
قریطون گفت: ناچار است.

ارسطوگفت: هیچ اقرار می دهی که چیزها را بصلاح باز نیارد الا همسان خود و تباه نگرداند الا خلاف آن؟
قریطون گفت: درین شکی نیست.

ارسطوگفت: پس نبینی که اگر پاداش علم نه همسان او بود خلاف وی بود، و اگر خلاف علم بود پس پاداش دانا بنادانی بود، بلکه نکال باشد، و هر آنکه بار علم بکشید مقرّ بوده است بر آنکه پاداش آن نخواهد یافت، و چون این حکم باطل گشت «خلاف» این حق شد، پس پاداش بینائی به بینائی رود، و پاداش خوب کاری بخوبی کاری، و پاداش حکمت جستن بحکمت یافتن.

قریطون گفت: مرا اقرار آوردی به ثواب دانش و عقاب نادانی.

ارسطوگفت: اگر پیش تو درست گشت که پاداش نادان برخلاف پاداش دانا بود، و اگر نه چنین بود پاداش کوری بینائی بود و پاداش بدکاری خوب کاری، و پاداش دانش دشمنی یافتن حکمت، و این مذهب و قول باطل است نزدیک آن کس که رنج طالب علمی برگرفت بامید ثوابش و پرهیز از عقاب نادانی، و در باطل شدن این مذهب حق گشتن خلافش است.

قریطون گفت: این سخن همان روز بر من روشن شد که من رنج طالب علمی برگرفتم طلب ثوابش را، و از نادانی پرهیز کردم از بیم عقابش، و لکن تو چه گوئی اگر من باز آیم از این اقرار، و انکارکنم که دانش را ثوابی است و نادانی را عقابی؟

ارسطوگفت: پس چه ترا بر مناظره من می دارد؟ رغبت بمنفعت دانائی وگریز از مضرت نادانی، یا چیزی دیگر؟
قریطون گفت: بلکه رغبت بمنفعت دانائی وگریز از مضرت نادانی مرا برین داشت.

ارسطوگفت: پس اقرار دادی بمنفعت دانش و زیان نادانی، و ثواب ازان برون نیست که نفعست، و نه عقاب ازان برونست که زیانست.

قریطون گفت: مقرّم بمنفعت دانش بزندگانی، نه پس از مرگ.

ارسطوگفت: منفعت علم بزندگانی کدامست، زیستن بکام یا افزایش دانش؟

قربطون «گفت»: چون مفرگشتم بسود دانش، و دیدم که دانش بلذات زندگانی زیان کار است، ناچار بدان باز آید که سود و منفعت دانش در آخرت بود.

ارسطوگفت: اگر تو در شکی از منفعت دانا در آخرت با آنکه لذت دنیا نیست در دانائی، پس هیچ راه نیست ترا که منفعت دانش را اثبات کنی، نه در دنیا و نه در آخرت.

قربطون گفت: بدیدم من که اگر اقرار دهم به منفعت علم ناچار اقرار باید داد که در آخرت بود، اکنون منکر می شوم که دانش را منفعتست، تا انکار توانم کرد که در آخرت سودمند است.

ارسطوگفت: نه تو اختیار بینائی و شنوائی و خردمندی کنی بر کوری و کوری و احمقی؟

قربطون گفت: بلی.

ارسطوگفت: برای منفعت اختیار کنی یا نه برای منفعت؟

قربطون گفت: برای منفعت.

ارسطوگفت: دیگر بار مقرر شدی که منفعتی هست، پس همان لازم شود که در پیش لازم شد.

قربطون گفت: منفعت دانش را مقرر شوم پیوست تا زنده باشم، از روح و آسایش دانائی که می یابم، و غم منادانی ککه نبود، و جز این هیچ منفعت دیگرش ندانم.

ارسطوگفت: برون ازین هیچ دیگر هست که نه چنین است؟

قربطون گفت: چه دلیل است بر آنکه بیرون از تن، و ان پس از مرگست، همچنین است که در حیات؟

ارسطوگفت: و مرگ هست جز از تن بازماندن؟

قربطون گفت: نیست جز ازین.

ارسطوگفت: و کدام غایب است که در غیبت به صلاح ماند الا هم بدانکه در حضور ازان بصلاح بود؟

قربطون گفت: جز این نتواند بود.

ارسطوگفت: پس تو از کجا می پرسی که «چیست که نفس منفعت ازان گیرد در حال غیبت از تن از آنچه منفعت گیرد در حال حضور، یا چه برو زیان کند در حال غیبت، که در حضور نه همان برو زیان کار است؟»

قربطون گفت: ترا دیدم که هیچ بیرون شدی نگذاشتی مرا در انکار منفعت دانش در دنیا و آخرت، و زیان نادانی در دنیا و آخرت، و بدین اقرار دادم ناچار، و ترا راست گوی داشتم بدانچه گفتی، که من در غایب و حاضر چیزی نمی یابم جز دانائی و نادانی و کیفیر این هر دو، لکن تواند بود که جز این دیگر چیزی بود و دیگری یافته است و من نیافتم؟

ارسطوگفت: هیچ جواب توان داد الا پس از سؤال؟

قربطون گفت: نه.

ارسطوگفت: هرگز سؤال باشد الا پس از آنکه آنچه ازش پرسند در یاد بود؟

قربطون گفت: نه.

ارسطوگفت: اگر تو یافتی آنچه ازش پرسیدی جواب آن یافتی در جواب آنچه پرسیدی از علم و جهل و کیفیر هر دو؛ اگر تو در خود نیافتی آنچه ازان سؤال توان کرد بر من هیچ جواب لازم نشد.

قربطون گفت: اینست، بلی، سؤال من دران ثابت نشد، و مرا بر تو هیچ جواب نمانده است، و از آنچه پرسیدم جواب یافتم.

ارسطوگفت: پس سیماس را مهلت ده تا نوبت خود بدارد در سخن.

سیماس گفت: شنیدم هر چه به لیناس برسد از سخن تو و آنچه بقریطون دادی، و همه بر من روشنست مگر یک کلمه که قریطون از تو پذیرفت و مرا هنوز درست نیست.

ارسطوگفت: کدامست؟

گفت: شنیدم که تو در غیبت و حضور گفتی، که «هیچ چیز نیست جز علم و ضدش وکیفر هر دو» و مرا از آنجا روشن نمی‌شود که جز این نیست.

ارسطوگفت: تو هیچ چیز دیگر یافتی؟

سیماس گفت: من آسمان را یافتم و زمین و کوه و دشت و جانور هر چه در خشک و تر است، که من نتوانم که آن را علم خوانم، و نه جهل، و نه جزای هر دو، بی‌برهانی.

ارسطوگفت: هیچ اقرار دهی بسخن هر مس که من در کتاب طبایع خلق آورده‌ام؟ سیماس گفت: چیست آن سخن؟

ارسطوگفت: او خبر داده است که: هیچ طبع نیرو نگیرد الا از پیوند همسان خویش، و سستی نیابد الا از مخالف خود.

سیماس گفت: بلی چنین است که هیچ چیز نیست الا که تجربه دران درستی سخن هر مس نماید.

ارسطوگفت: پس اقرار دادی که جز علم و جهل وکیفر هر دو چیزی نیست.

سیماس گفت: نه، چرا؟

ارسطوگفت: از اینها که بر شمردی هیچ نیست که نه از دنیاست؟

سیماس گفت: نه.

ارسطوگفت: هیچ دانی که چه چیز حکما را بران داشت که دنیا را فرو گذاشتند؟

سیماس گفت: دانش ایشان بدانکه این چیزها خرد را زیان کار است ایشان را بران داشت.

ارسطوگفت: پس تو دانستی هر چه خرد را زیان دارد مخالف خرد بود، و مخالف خرد بی‌خردی بود.

سیماس گفت که: اگر آنچه که تو گفتی که خرد را زیان دارد بر زمین درست است بر آسمان درست نیست.

ارسطوگفت: و آسمان نیست الا همچون زمین در این کار.

سیماس گفت: از چه روی آسمان همچنان زیان کار است بخرد که زمین؟

ارسطوگفت: کمترین زیان آسمان بدانائی آنست که بصر را از نفوذ و گذشتن باز داشتست، پس دشمن بینائی بود، و دشمن بینائی دشمن خرد بود.

سیماس گفت: این سخن هم درستست در حاضر، در غایب چه گوئی؟

ارسطوگفت که: غایب هیچ ازان برون نیست که یا مخالف حاضر باشد یا موافق او.

گفت: آری.

ارسطوگفت: اگر موافق است هیچ تواند بود که نه موافق را یاری کند؟ و اگر مخالف است هیچ تواند بود که نه مخالف و ضدی کند؟

سیماس گفت: اکنون ناچار اقرار داد نیست بر آن جمله که قریطون از تو قبول کرد. اکنون مرا آگاهی ده از تفسیر یک کلمه که در ذکر افلاطون بزرگ یافته‌ام، که: هر نفع دهنده‌ای دفع کننده است، و نه هر دفع کننده‌ای نفع دهنده است، بای که فیلسوف از آن چیزها که نفع دهنده و دفع کننده است بسیار اندوزد، و از آن چیزها که دفع کننده باشد نه نفع دهنده بکفاف خرسند بود.

ارسطو گفت: افلاطون ترا خبر داده است که فیلسوف را بسامان ندارد الا چیزی که نفع بوی می‌رساند، و از وی دفع مضرّت می‌کند، و بدین چیز دانش می‌خواهد، که روح بدانستن رساند، و دفع تاریکی جهل بکند، و فرمود که ازان باید که بسیار اندوزد، و بدفع کننده نا سودمند خورش و پوشش و مسکن خواست، چندانکه ناگزیر باشد، و دران اقتصار فرمود. و بدان که از اندازه گذشتن در این چیزها زیانکار است دانش را، و میانه جستن دفع کننده است و نفع دهنده نیست، که هیچ روح را دانائی ازان نخیزد، و ازینست که فیلسوف را باید که نیک خرسند یابند در اسباب حیات ساختن و جستن، و نیک حریص یابندش بآموختن.

سیماس گفت: چیست که دفع کننده را ازان باز داشت که نفع دهنده بود، و هر دو موافقاند بدفع کردن؟ ارسطو گفت: نفع دهنده از دفع کننده بدان پیدا شود که، هر چه دفع کننده است، اگر دران افراط رود، از دفع کنندگی نیز بیرون رود و زیان کار شود یکباره، و نفع دهنده که دانش است چندانکه بیشتر بود نفع او بیشتر بود، و دفع کننده چندان دفع کننده بود که باندازه بود، نبینی که اگر تو در خورش باندکی خرسند شوی دفع مضرّت گرسنگی بکند، و همچنین آشامیدن و لباس، و اگر افزون شود ازانچه باید همه زیان کاری کند، و دفع کردن از وی باطل شود، چون سلاح گران که دارنده را بکشد و خسته کند؟ و اما نفع دهنده دفع کننده، که آن حکمتست، بر خداوند نگرود چون سلاح گران، اگر چه بسیار بود، پس افلاطون خواست که فرق میان نفع دهنده و دفع کننده بنماید، چنانکه از سخن وی شنیدی.

سیماس گفت: ازین دو حدّ هیچ چیز بیرون بود یا نه؟

ارسطو گفت: یک حدّ دیگر مانده است که اگر با این دو جمع شود هیچ چیز ازان بیرون نشود.

سیماس گفت: کدام است؟

ارسطو گفت: کارها بر سه گونه‌اند: نفع رساننده‌ایست دفع کننده، و دفع کننده‌ایست که نفع رساننده نیست، و مضرّت دهنده‌ایست.

سیماس گفت: زیان کار کدامست؟

ارسطو گفت: دفع کننده که دران افراط رود و زیان کار شود.

سیماس گفت: این سخن تمام شد، و از گفتار تو نفس جلا یافت، همچنانکه نور دیده نگرنده از روشنی روز جلا یابد، اکنون مرا آگهی ده که میان آنکه جلای خرد دهد و میان آنکه جلای دیده دهد هیچ نزدیکی نیست؟ یا عقل و بصر هیچ بهم نمانند؟

ارسطو گفت: ازاین خویها نبیند که بگوهر نه همچنان بیکدیگر مانده بکار.

گفت: بلی.

گفت: اگر ازانست که جواب سؤال یافتی دیوخرس را مهلت ده تا سخن گوید.

سیماس خاموش گشت.

دیوخرس گفت: ما از حکما آن را متورّع‌تر یافتیم که رای او تیزبین‌تر بود. اکنون مرا خبر ده که صدق و دروغ از روشنی رای خیزد یا نه.

ارسطو گفت: هواها انواعند و خردها گوناگون، و هر هوایی را خردی در برابر است، که او بعداوت آن هوا اولیتر است؛ نه شهوت عین جهالت است بخاصیت، بلکه هر یکی عین خود است، اگر چه هر دو در زیان کردن بفیلسوف و منع ثواب از وی کردن یکسان اند، و نه نیز آن قوت و خوی که پرهیز فرماید عین آن قوت و خوست که جهل را باطل کند و دانش آرد، و نه نیز مخالف یکدیگرند، بلکه میان ایشان موافقتی است و مخالفتی، مثل موافقت و مخالف آب روان و آب فسرده، یکی تُنک است و لطیف، و یکی درشت و کثیف، و همچنین دانش

لطیف را جهل ضدّ بود، و تقوای عظیم ضدّ شهوت عظیم باشد، هرکه خوی و رعش سست بود و خوی دانش نیرومند رای او در بینش درست آید و کار او در ورع سست، و آنکه بعکس این بود کار و رای وی بعکس این باشد.

دیوخس گفت: این سخن چون راست بود، با آنچه در پیش گفته‌ای که «نیست چیزی بیرون از دانش و جهل و جزای هر دو»؟ اکنون دانش را اثبات کردی و نادانی و ورع و شهوت و دیگر چیزها.

ارسطوگفت: نبینی که آب روان و آب فسرده بهم نزدیکند، همچنین است نزدیکی شهوت بنادانی، و دیگر شعب همچنین، و چون بهم نزدیک شد در عمل بنام یکی گشتند.

دیوخس گفت: چگونه بدانم که نادانی بشهوت چنان ماند که آب روان بآب فسرده؟

ارسطوگفت: نبینی که هر دو خرد را زیان کارند، همچنانکه آب روان و آب فسرده تبش را ببرند؟

دیوخس گفت: این سخن گذر یافت. اکنون مرا خبر کن که سزاوارترین علوم که بدان یازم کدامست.

ارسطوگفت: چون طلب حکمتست بهترین کارهای دنیا، و ثواب آنست که بهترین ثوابهای آخرتست، سزاوارتر دانشی که بدان یازی حکمتست.

دیوخس گفت: هیچ دانشی دیگر هست جز از حکمت یا نه؟

ارسطوگفت: عامه خلق را هست بهره‌ای چند از دانش و حلم و راستی و سخا و وفا و دیگر حسنات ضایع، که از حکمت چندان میانه دارند که صورت جانور از تمثال و رقوم دیوار.

دیوخس گفت: چرا این خصال را ضایع خواندی در عامه؟

ارسطوگفت: از جهت بی‌خبری عامه از آن.

دیوخس گفت: چونست این؟

ارسطوگفت: برای آنکه دانای عامه دانش خود را بدان بکار برد که وزن او بیفزاید، و حلیم ایشان بار آن بکشد

که سزای نکال بود، و راست جوی ایشان آنجا صدق بکار آرد که خود پسندد اگر چه سیئه‌ای بود، و بخشنده

ایشان بر ناشایست بخشش کند، و وفای ایشان بوعده‌های تلف‌کننده بود و شنوای ایشان بیهوده شنود، لاجرم این

حسنات در ایشان ضایع باشد، و به حسنات اهل علم نماند، الا همچندان که نقش بر دیوار بجانور زنده ماند.

دیوخس گفت: این مثل را چه نسبت است تا حسنات خاصه و عامه؟

ارسطوگفت: نه تو دانسته‌ای که دانش زندگیست و نادانی مرگ؟

گفت: آری.

ارسطوگفت: علم دانا کردهای وی را زنده دارد، و جهل نادان کردهای وی را بمیراند.

دیوخس گفت: این خوب کاریهای ایشان هیچ افزونی دارد بر زشتکاری ایشان؟

ارسطوگفت: بلی.

گفت: چگونه؟

ارسطوگفت: نیکوکار عامه عزم نیکوئی دارد و طریق خطا می‌کند، و بدکردار عزم بدی دارد و بکرد، و هر دو در

خطا یکسان باشند، و یکی را افزونیست البته.

دیوخس گفت: اکنون دانستم که حسنات ایشان از چه روی ضایع است، اکنون فضل حکمت بنمای، که کردها

الا بدان سودمند نیست.

ارسطوگفت: هرکه خوبی را دید و زشتی را دید و زشتی را بگذاشت و نیکوئی آمد موافقت حکمت کرد، و هر

که عزم خوبی کرد و خطا کرد، یا عزم بدی کرد و بجای آورد، از حکمت درگذشت.

دیوخس گفت: این گفتار جمله روشن گشت. اکنون مرا بنمای که این کار، یعنی حکمت، نخست برکه روشن شد.

ارسطوگفت: خردهای مردم ازان دور است که بچنین کار بزرگ تواند رسید بی‌آموختن، همچنانکه چشمهای ایشان دور است از دیدن بی‌روشنائی چراغ.

دیوخس گفت: حکما ازکه آموختند این را؟

ارسطوگفت: پیوسته داعیان و رسل قرون در آفاق زمین مردم را بدان کار می‌خواندند، و از زمین ما نخست ترکسی که این دانش بدو رسید بوحی هر مس بود.

دیوخس گفت که: ازکجا «به» هر مس آمد؟

ارسطوگفت: روان وی را بر آسمان بردند، و از ملا اعلی بدو رسید، وایشان از ذکر حکیم گرفتند، و از وی بزمین آمد، و علما از وی گرفتند.

دیوخس گفت: من چگونه بدانم که هر مس این علم از اهل آسمان گرفت.

ارسطوگفت: اگر این علم حق است رسیدن او از بالا تواند بود.

دیوخس گفت: چرا؟

ارسطوگفت: نبینی که بالای هر چیزی از نشیب وی به بود، که بالای آب و زبرش صافی‌تر بود که زیرش، و جایهای بلند از زمین خوشتر و نزه‌تر بود که جایهای نشیب، و بهترین اعضای مردم سر باشد، و پاکترین درخت میوه بود، و از همه چیز چنین است: پس سزاوارتر چیزی که از بالا رسد حکمتست و دلیل برین آنکه، گوهر حکمت و خوبی وی بر همه چیزها بچربد و بلندتر آید.

دیوخس گفت: ای پیشوای حکمت، خرد ما از خرد تو هیچ باز نمی‌گراید با ما پیمانی کن امروز که ما را از مخالفت یکدیگر نگاهدارد.

ارسطوگفت: اگر بر سیرت من خواهید بود بکتب من اقتدا کنید.

دیوخس گفت: کتب تو بسیار است، کدام اولی‌تر بفصل میان ما اگر خلافتی افتد؟

ارسطوگفت: اما آنچه جوئید از علم و حکمت ربوبیت از کتاب هر مس جوئید، و آنچه مشکل شود از علم سیاسات و تعلیم خلق از کتاب طبایع خلق بجوئید، و آنچه بر شما مشکل شود از خوب و زشت کارها از کتاب اخلاق طلبید، و آنچه از حدود سخن بود و شما را دران خلاف بود از کتب چهارگانه در منطق بجوئید: کتاب اول قاطیغور یاس و دوم باریر میناس و سوم انولوطیقا و چهارم کتاب برهان که فرق میان حق و ناحق کند، و بدان برهان توان انگیخت برکارهای پوشیده. و چون سخن ارسطاطالیس بدین جا رسید روانش بی‌طاقت شد، و دستش بلرزید، و سیب از دستش بیفتاد، و حکما جمله برخاستند و بتزدیک وی شدند و سرو چشمش ببوسیدند و بر وی ثنا گفتند.

دست قریطون گرفت و بر روی خود نهاد، و گفت: روان را سپردم بپذیرای روان حکما، و خاموش گشت و در گذشت.

تمام شد ترجمه رساله تفّاحه، و شکر و سپاس دارنده دو جهان را، و
بر فرستاده وی محمد مصطفی صلوات الله علیه درود و آفرین بی‌اندازه،
والحمد لله رب العالمین، و حسبنا الله وحده و نعم الوکیل،
فی ذی القعدة سنة اربع و سبعین و ستمائة.

۵- عرض نامه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بنام ایزد دارای دانا

خواهش و نیایش

خداوندا، بفزونی جُود و فروغ وجودت، که جان بوی جویا و خرد بوی گویا شد، گویائی مرا توانائی شمار نعمتهای تو ارزانی دار، و بدان بخشش و بخشایش گونه گون پیدا و هویدا کن، تا گفت من در حکایت انواع نواخت و فنون شناخت تو مدد شوق مشتاقان، و نیروی انگیزش سالکان و گرامیان و گزیدگان و شایستگان حضرت تو شود، و سخنم را بعصمت و صیانت باقی و ثابت خویش مستقیم و مستدام گردان، و بر شنوندگان خجسته و بجان و روانشان پیوسته، بفضلک یا ذاالفضل العظیم و المنّ الجسیم.

صفت حال این نامه و فایده او و اندرز طالبان

ای پویندگان راه اخلاص، و جویندگان هنجار خواص، بر شما پیدا و روشن است که پایه یابنده از پایه نایابنده برتر، و نفع یافته از نفع نایافته فزونت، و برهان صدق این گفتار خوی و طبع جانور، که طبع جانور دیدن را بر نادیدن و شنیدن را بر ناشنیدن برگزیند، از آنکه یابندگی یادگار جهان زندگی و بیداری و آگهیست، و نایابندگی اندوخته جهان مردگی و غفلت و بی خودی، و نفع یابندگی دانش است و فایده دانش همیشگی و پابندگی، و ثمره نایابندگی بی خودی و مردگی، و طبیعت مردگی قبول تغیر و تباهی، و چون بی خودی و غفلت به نیستی مانده تر است که بهستی، پس بکوشید تا جان را از الایش غفلت و بی خودی و بیدانسی پالوده کنید، تا از نیستی و آنچه به نیستی ماند جدا گردید، و بهستی حق و همیشگی مطلق نزدیک شوید، تا بدان پیوندید همان شوید. و این نامه همایون را بهشیاری و بیداری در نگرید و بخوانید، جمله جمله و فنّ فنّ و، فصل فصل که حکایت آغاز و انجام گزیدگان و گرامیان نوع مردم است، و صفت حال و ادوار و اطوار ایشان میان آغاز و انجام، و ذکر آنچه بیافتند، در هرگردش حالی، از فوائد و منافع و دانشهای گونه گون، که هر یک ازان زینت طایفه ایست و عدت و ذخیزه صنفی و گروهی از اصناف مردم، که آن صنف خود را در مرتبهای و پایه ای از مراتب وجود بدان بیا آرند، و در شمار مردم آیند، بخاصیتی معنوی و روحانی، و هر آنکه که همگی سخن این نامه دانسته شود روشن گردد که داندۀ جمله چون کل بود، و داندۀ فنی و فصلی چون جزء او، و او اصل و دیگران شاخ و فرع او، و او بخود دانای همه، و ایشان بدانش وی دانای بعضی.

و این نامه را، که در وی حکایت و صفت انواع هستیهای کلی رانده شد، بگفتاری رانده است که صدق و درستی آن بکذب و خلاف آلوده نگردد، و اگر در سخنی از سخنانش شکی افتد نه از سستی بیان بود، بلکه از ناتوانی و نقصان قوت یابنده نادانسته و ناراست نماید. و هر آن سخن که در درستی و راستی گواه خواهد، و بنشانی محتاج بود، بی گواه و بیست نیست، و دعوی تنها از این نامه دور است، از آنکه سخن درو دوگونه است:

یا صدق او پیدا بی‌بیت، یا بی‌ت با وی، و این نامه را بنام عرض خوانده‌ایم، و سخنهای او آگهی دهد از معلومات دائم باقی، نه از جزویات فاسد و گردنده و مستحیل.

و بدین سخن نه آن خواهیم که جزویات فاسد و احوال زمانی را که حادث شوند و بگذرند نام نبریم و یاد نکنیم، بلکه آن خواستیم که کائنات این عالم را، و متولدات و حوادث تا آمده را، بیان کی بودن، و شرح چگونگی نگوئیم و ندهیم، چنانکه علمای احکام نجوم گویند، که چون فلان کوكب را با بهمان کوكب اتصال بود، قران یا تثلیث یا تسدیس یا مقابله یا تربیع، حالی و حدیثی افتد در بعضی اقالیم زمین، از تبدل ملکی یا تغیر شریعتی یا خسفی و زلزله‌ای؛ یا از آن گونه که جمع کاهنان از کارهای آینده و بودنی در مستقبل زمان آگهی دهند؛ از آنکه امثال این موجودات را بر نتوان شمرد، و نیز از شمردن آن نفعی و فایدتی ثابت و معنوی بر شمارنده نماند.

و معانی سخنان این نامه را بنفس و گوهر داننده پیوند درست‌تر و تمام‌تر است که به جز داننده از آنکه نفس مردم در پایه کلیات وجود است، نه در حیز جزویات، و همه چیزها دروست، و ازان اوست، که موجودات یا جزوی‌اند، که بروح حسی و خیالی بوی توان رسیدن، یا کلی که بنور آگهی و فروغ خرد شاید یافتن، و نفس مردم را این قوت ارزانیست که، اگر روح یابنده حسیست، و اگر قوت جنبانده نباتی، و اگر طبیعت گوهر جسمانی، همه پرتو فروغ نفس مردم‌اند.

و در این نامه یاد کرده شود صفت نفس مردم، و قوت داننده و کنده او تا پیدا گردد انواع علوم نفس، که بقوت داننده محصل شده است، و فنون اعمال و افعال وی که بقوت‌های عمامه و فعاله تعلق دارد، تا چون طالبان سالکان از این نامه بر خوانند، و در خود بیابند این فضائل و الطاف فراوان و نعمتهای بی‌پایان را، خود را خزانه حقایق موجودات بینند و مایه هستی بی‌انتها، که مددش باز نگسلد، و نقصان درو نیاید، مدد توفیق از عالم ربوبیت رسنده باد نبیسنده و خواننده این اوراق را، و آفات شناختن و دانستن دور، و طلب مستدام، و آتش شوق فروزان.

سخن اندر شرط یافتن فایده این نامه و باز نمودن اقسامش

آگاه باشید باشید و بدانید، ای شایستگان آگهی و خواهندگان دانائی و جویندگان نور دانش، که جوینده هر چیز بمراد نرسد مگر که از معدن و محلش بجوید، که خواهنده آب اگر آب را از معدن نوشا در طلبد از مراد باز ماند، و سرمازده که بتاب آتش و تابش خورشید نیازمند گردد، و نه آهنگ آتش و آفتاب کند، و روی بآب روان و باد بزان آورد، بهلاک نزدیکتر بود که بمراد؛ همچنین جوینده و خواهنده دانش و بیداری و آگهی آنگه بکام رسد که آهنگ محل و معدن دانش و بیداری و آگهی دارد، نه روی بحیز جهل و مذوای بی‌خبری نهد، و محل دانش دانا بود، و معدن آگهی آگاه، و هر دانا و آگه که مسافت میان تو و او کوتاه‌تر، ترا یافتن مقصود از وی امیدوارتر، و هیچ دانا و آگاه نیست بتو نزدیکتر از جان خردمند تو، اگر آهنگ شناخت وی کنی، و روی طلب زی او آوری، زودا که بر مراد پیروز گردی، و اگر دیوگمراه پندار ترا از راه وی بیچاند، و از هنجار او بگرداند، ناکامی را ساخته باش و بی‌خودی را آراسته. و دانشجوی را هیچ آفت نیست بوی نزدیکتر از نگرش و میل بتن و احوالش و دانش را بآلات جسمانی جستن، و زیان این حال برو تا حدی برسد که خود را فراموش کند و گم، و تن را خود پندارد، و دانا و یابنده تن را داند، تا حکم کند که هر آنچه نه جسم یا نه در جسم بود نیست و نتواند بود، و اعتقادکنده خود همان تمثال مجسمست، و دانشها و ادراکات همه در جسمست و بجسم قائم.

و چون این خیال بر نفس مردم مستحکم و ثابت شود همسان گردد در نایابندگی و بی‌خبری و بی‌خودی، و بترین حال انجام مردم این حالست، و بهترین احوالش آنکه وجود جسمانی را فروتر پایه‌ای گیرد در وجود، از آنکه بدانند که هستی جسم از نیستیش جدا نیست بقیاس با جسم، که جسم را از بودن همچندان آگهیست که از نابودن، و بنزد اجسام وجود چون عدمست در لذت و الم و شادی و غم، و اگر جسمی را فزونست بر جسمی در وجود، آن فزونی از حالی و چیزی بود جز جسم بی‌پایه وجود از برتر، چون اجسام زنده که از اجسام مرده شریفتر و گرامی‌تراند، و زندگی ایشان نه از وجود جسمی خاست، که اگر از جسم خاستی هر آنچه جسم بودی زنده بودی، و جسم زنده از جسم مرده بدان شریفتر است که در زنده اثر آگهی و بیداری بود از وجود خود یا جز خود، و در جسم مرده بی‌خبری و بی‌آگهی باشد از خود و جز خود.

و چون این دانش در مردم درنگ یافت و قوت گرفت، اعنی دانستن آنکه زندگی و بیداری نه آثار جسم است، و نه از جسم زاد، که از مرده زنده نخیزد، و از بی‌خبر آگه و باخبر نژاید، و خود را با آگهی و خبر یابد، و ناچار آن چیز را بجوید که آگهی و بیداری از وی آید، و سبب آن جست و جو نبود مگر شرف و بلندی رتبت زنده و بیدار در وجود، و فرومایگی بی‌خود و بی‌دانش و مرده در پایه وجود، و در این طلب غالب بدانشهای گونه‌گون رسد، از نظر در اجسام، و حالهای اجسام، در سکون و حرکت و لطافت و کثافت و سبکی و گرانی و تیرگی و روشنی و بزرگی و خردی و سختی و سستی و نرمی و درشتی. و آگهی مردم و احاطت دانش وی بدین اجسام و احوال اجسام، و بی‌خبری اجسام از وی و از حال وی، به بی‌ت و برهان فزونی و بلندی رتبت داناست بر نادان و محیط بر محاط، و این نوع دانش **عرض عالم طبیعت** است و تفصیل محسوسات، که از یافتن آلت حس در نفس مردم حقیقت و اصل آن پیدا گردد.

و چون اصناف حرکات و تغییرات و حالات اجسام شمرده شوند، و از انواع اجسام که محل این احوال مخالفند دانشجوی پرداخته گردد، و گوهر جوینده‌اش بدین مایه دانش بس نکند و خرسند نگردد، آهنگ شناختن اسباب این حرکات گونه‌گون و مبادی اجسام کند، که این اجسام جنبنده از خود در جنبش‌اند یا از جز خود، و اگر از جز خود جنبش پذیرند سبب هر جنبش و انگیزش مختلف یک سبب است یا اسباب مختلفند، و صفت گوهر آن اسباب و آن مبادی چیست، همین صفات اجسامست یا صفات دیگرند، و نه گوهر ایشان بگوهر جسمانی ماند و نه احوالشان باحوال جسم، و این علم **عرض عالم ملکوت** است.

و چون نفس مردم بر این دانشهای فراوان فیروز گردد، و طلب هنوز غالب بود، و در جهان و بیرون از جهان موجودی دیگر را نیابد جز این اجسام و جز آنچه متصرف وکننده است در این اجسام، در بعضی بجنبانیدن و در بعضی به آرام دادن، و جز یابنده و دانه‌آ آن چیز و آن احوال؛ آنکه بخود بازگردد و یابندگی و دانندگی خود، و ادراکات گونه‌گون بعضی بآلت و بعضی بی‌آلت، و اصناف معلومات، و اسباب آن موجودات علمی، و هیچ نیارآمد تا آنکه که ب رهمه واقف و مطلع گردد، و این دانش **عرض جهان ازل و عالم ربوبیت** است، و نهایت و تمامی وانجام خواص و گزیدگان مردم این مرتبه است.

بعد از آن رتبت وصول و محیط شدن بر فایده علوم و غایت خود، و بازگشتن بمبدأالمبادی و علّةالعلل و سبب الأسباب و حقیقة الحقایق، و این علم غایت و مقصود جمله علومست و بر همه محیط، و اوست اصل، و جمله علوم فروع او، و تخم همه و بار ثمره جمله، و دانشها همه در تحت احاطت او، چون علم فصّادی و جراحی و کحالی در تحت علم طبّ، و علم حدّ و قیاس در تحت علم منطق، و علم عبادات و علم حدود و دیات در تحت علم شریعت، و علم حساب و علم منطق و علم طبیعت و دیگر علوم در تحت علم ربوبیت.

و مقصود از شمردن فنون علم و باز نمودن صنف صنف دانش برانگیختن نفس مردم است از غفلت و بی‌خبری از گوهر خود، و برانگیختنش رسانیدن اوست بنهایت و کمال وجود، از آنکه وجود چهار پایه است: کرده وکننده و دانسته و داننده. کرده پایه فروتر، و آن جهان جسمانیست بجمستگی، و داننده پایه برتر، و آن مبدأ و انتهای وجود است، وکننده و دانسته میان هر دو پایه. اجسام کرده‌اند، و نفوس و ارواح کننده، و حقایق مجردات دانسته، اعنی حقیقت کنندگان و حقیقت کردها و حقیقت دانشها و خرد داننده، و مردم تمام مجموعیست از کرده و دانسته وکننده و داننده، تا دروکرده بدانسته پیوند وکننده بداننده و تا همه اصناف کردها که اجسامند شمرده نشوند کرده دانسته نباشد، و تا مردم همه انواع جسم خود و همه کنندگان آن انواع را نیابد، وکنش و کرده را باز ننگرد، کنندگان او با داندگانش نپیوندند، و برانگیختن نفس مردم برای عرض این چهار جمله بایست، تا همه بوی یکی شوند، و بدانش و احاطت وی ثابت و باقی گردند، و او با همه بمبدأ خود پیوندد، بهدایة الله تعالی و فضله.

پس از این جهت لازم شد آگهی دادن از آنکه مردم مجموع این چهار است، آثار کرده وکننده و دانسته و داننده با هم در مردم توان یافت، و این بیان در یک نامه یاد کرده شده است، نام آن مدارج الکمال، و از آن سخن پیدا گردد مجموعی مردم از این چهارگونه موجودات، و آگهی از این چهار رکن وجود مشتملست بر چهار عرض: عرض نخستین، عرض اجسام که در پایه انفعال و قبول کنش‌اند، عرض دوم، عرض کنندگان و کارگران در اجسام عالم و جسم مردم، عرض ستم، عرض دانسته‌های مردم و اقسام آن، عرض چهارم، عرض داندگان و بیان ماهیت و آئیت داننده.

اما عرض نخستین که عرض اجسام است

و در پایه انفعال و قبول کنش‌اند، و آن پانزده در سخن است:
 در اول از سخن، در آنکه چیزها را کی توان دانست،
 در دوم از سخن، در آنکه جسم چگونه شناخته شد، و نام جسم بر چه چیز افتد از موجودات،
 در سوم از سخن، در بخشهای جسم و حال جسم آسمان،
 در چهارم از سخن، در اجسام عنصری،
 در پنجم از سخن، در اتصال و پیوستگی جسم عالم، و اندر آنکه میان اجزاء جسم عالم هیچ گشادگی نیست و خالی،
 در ششم از سخن، در مکان و ماهیت آن،
 در هفتم از سخن، در زمان،
 در نهم از سخن، در ذکر اقسام علل حرکت،
 در دهم از سخن، در سبب اختلاف طبایع اجسام عنصری،
 در یازدهم از سخن، در علت آمیختن و درهم شدن طبایع و عناصر مختلف،
 در دوازدهم از سخن، در آثار و نشانه‌ها که در هوا پیدا شوند، و در خاک متولد شوند چون معادن،
 در سیزدهم از سخن، در رستنیها و قوت‌های ایشان،
 در چهاردهم از سخن، در اجسام زنده و قوت‌های ایشان،
 در پانزدهم از سخن، در صفت ترکیب اجساد مردم.

اما در اول از سخن، در آنکه چیزها را کی توان دانست

بدانید، خواهندگان دانش، که دانستن چیزها، صافی و جدا کردن اصول و حقایق موجوداتست از آنچه نه اصل و حقیقت بود، و این حال از آن چیز آید که خود اصل بود و جدا و صافی، تا آلوده را پاک، و آمیخته را جدا، و تیره را روشن تواند کرد، و هر آن حقیقت و اصل که با آنچه نه حقیقت و اصل بود بیامیزد و بیالاید تیره و آلوده بود، و از تیره روشنی نیاید، و از آمیخته صفا نژاید، پس بکشید در صفا و خلوص اصل گوهر تابوی هستیهای گونه گون را همسان خود کنید، و بدانید هر آنچه توان دانست.

در دوّم از سخن، در آنکه جسم چگونه شناخته شد، و نام جسم بر چه چیز افتد از موجودات

اما دانستن جسم چنان بود که مردم بآلت حس جزوی هستیهای مختلف را دریابند: بعضی ازان جنبنده در نهاد خویش بر یک جای، که از آن جای جدا نگردهد، چون سپهرگردنده؛ و بعضی دیگر جنبنده و رونده از جای بجای، چون جنبیدن آب از فراز سوی نشیب، و جنبیدن آتش از نشیب سوی فراز، و رفتن جانور از جای بجای، و جنبیدن چیزهای فزاینده و کاهنده در چندی و مقدار، چون رستنیها؛ و بعضی جنبنده در کیفیت و چونی از حال بحال، چون آب که از گرانی بسوی سبکی جنبد و بخار گردد و پس هوا شود، یا از لونی و طعمی سوی لونی و طعمی دیگر، چون بار و میوه درخت که از ترشی بشیرینی و از سپیدی بسرخی یا سیاهی یا لونی دیگر رود. و از این حال هر آنچه نیست شود، یا شاید بود که نیست گردد و حالی دیگر هست شود، چون بگردد و نیست شود، و آن چیز که درو این احوال هست و نیست شوند برقرار وجود خود بود، و نیست نگردهد درگردیدن و نیست شدن احوال، پس هستی آنچه برقرار بود بنام **اصل** و **حقیقت** سزاتر بیند که هستی آن حالات که تباهی پذیرد. اعنی آنچه گاهی جنبش درو آید و گاه آرام، و جنبش بی او نتواند بود و او را بی جنبش توان یافت، و آرام بی او نبود و او را بی آرام توان یافت، هستی او درست تر و پاینده تر از هستی جنبش و آرام؛ و آنچه لطافت و کثافت درو توان یافت، و کثافت را ازو نگزیرد وجود، و او در وجود از کثافت مستغنی، که اگر لطیف بود هم او بود، هستی او ثابت تر که هستی کثافت و لطافت.

و همچنین از این موجودات چندی فروزنده اند، چون اختران؛ و بعضی تیره، چون زمین و اصناف متولّدات و مرکبات، و جمله اجسام رنگین؛ و بعضی بی رنگ و شفاف، چون جرم سپهر و گوهران عنصری از آتش و هوا و آب؛ و بعضی سبک چون آتش و هوا، و بعضی گران چون آب و خاک. و چون این احوال را هم ثابت و هم آنچه در تغیر، که بدان احوال این موجودات مختلف نمایند، در محلی یابند که در همه احوال یکیست، باز جویند که آن محل بی این احوال چه صفت دارد، و شایستگیان و دانش پژوهان نوع مردم این محل را که درو موجود یافتند اصل گرفتند در وجود، و بنام **جسم** خواندند، و بدین نام گوهری با مقدار خواستند؛ اما گوهر بودنش از آنکه خود بود و این حالات درو بودند، و اما مقدار از آنکه در این اختلاف احوال و کون و فسادشان مقدار و چندی باوی بود، پس گوهر را **مایه** خواندند و چندی مطلق را **صورت** آن مایه، و مجموع هر دو را **جسم**. و گوهر حلول جای و منزلگاه چندی و چونی بود، و چندی گوهر و چوینش جز در گوهر هستی نیابد، و گوهر جسمانی پذیرای صورتهای بسیار تواند بود یک از پس دیگر، و نخستین صورتی وی را صورت چندی است، که بدان هستی گوهر محدود و باندازه شود، بدرازی و پهنی و ستبری، و پس از صورت چندی پذیرای شکل و

هیزت گردد، که آن چونی و کیفیت جسم باشد، و شکل اول در وجود گوهر جسمانی شکل گوی است گرد، و حدّ ها و نهایت وجود مقدارش متساوی از هر سو. و این صورتهای جسمانی از چندی و چونی که گوهر جسمانی پذیرای آن باشد از چیزی جز جسمانی بدو آید، که پذیرنده از دهنده پذیرد، و تا گوهر، نخست چندی و چونی نپذیرد محل صورتی دیگر نتواند شد، چون لون و حرکت، و بهیچ حسّ آن را نتوان یافت، که حسّ بصر تا لون نبود نبیند، و حسّ لمس تا گرم یا سرد یا درشت یا نرم نبود ازو آگهی نیابد، و هر جسم که کیفیات او بیشتر بادراک حسّ نزدیکتر، و هر چه بسیطتر ازو دورتر.

در سؤوم از سخن، در بخشهای جسم و حال جسم آسمان،

اجسام دو گونه اند: اجسام اول، و اجسام مرکب و متولد؛ و اجسام اول پنج قسم اند: سپهر و چهار عنصر، آتش و هوا و آب و زمین؛ و اجسام مرکب و متولد سه گونه اند: معدنیات چون بلور و عقیق و زبر جد و آهن و نقره و روی و زر و زاج و گوگرد و سیماب و مانند آن، و اجسام روینده چون درخت و گیاه و اجساد جانور.

اما اجسام آسمان، دانندگان مجموع این موجودات جسمانی را که بعضی ازان اجرام سپهرند و بعضی دیگر عناصر، بنام عالم خواندند، و گروهی از ایشان **عالم** و آسمان را یکی گویند، و فاضلترین اجسام را آسمان دیدند، از آن روی که آن روی که آن اجرام را، پس از صورت جسمانی، که جسم بدان جسم بود که آن چندیست، و او را **صورت مقوم** خوانند، از آنکه جسم بودن بدو بیای بود، و صورتهای دیگر که پس ازو در جسم موجود شوند **صورت تمامی** خوانند، سپهر از این صورتهای تمامی، بر فاضلتر و شریفتر صورتیست، و آن شکل کرویست، که تمامترین شکلهاست؛ و دیگر روشنی و صفاست که جسم صافی فضیلت دارد بر جسم تیزه؛ و دیگر روشنی و فروزندگی که جسم مضیء و فروزنده گزیده تر از جسم مظلم؛ و دیگر حرکت که جسم متحرک تمامتر و فاضلتر از جسم تا متحرک؛ و دیگر حرکت دوری که تمامتر و پاینده تر حرکتی دوریست. پس اجرام سپهر شریفترین اجسامند بر فاضلتر هیأتی و شکلی، و صافی تر و فروزنده تر گوهری، متحرک بیاینده تر حرکتی.

اما شکل کروی برای آنست که گوهری برای آنست که گوهری که پذیرای صورت جسمست در خود یک گونه و یکسانست، و از وی پاره ای بر خلاف پاره دیگر نیست، پس چون صورت مقدار پذیرد از مصورش، بهمگی خود آن صورت را فرا گیرد یکسان، پس مقدار وی نیز در وی یکسان بود پس شکل گوهر یکسان با مقدار یکسان گرد تواند بود، که چهار پهلو و پنج سو و شش حدّ متفاوت بعد و مختلف مقدار باشد، و مدور متساوی از هر سو؛ و تا گوهر را صورت جسمانی نباشد، که چندی و مقدار است، صورت شکل و هیأت نپذیرد، و نه صافی بود و نه فروزنده، که هر چه مقدار ندارد بهیچ شکل نبود، و تا شکل و هیأت ندارد جنبش نپذیرد، پس جرم سپهر بشکل گرد است و بگوهر صافی و جنبش گرد گرد، و از وی بعضی فروزنده است، چون اختران و بعضی شفاف و بی رنگ، چون تنه افلاک.

و سپهر نه طبقه است، بعضی ازو در میان بعضی، و طبقه زبرین پیرامن طبقه زبرین پیرامن طبقه زیرین در آمده از هر سو تا بفلک ماه، که نزدیکترین طبقات فلکست بزمین، و طبقه زبرین را که دورترین طبقات فلک از زمین **فلک البروج** خوانند، و دانش جویان اختری آن را بر دوازه بخش انگاشته و نهاده اند، راستار است بی تفاوت، و هر بخشی را برجی خوانند؛ و دوم طبقه را فرود او فلک ثوابت، که بر ستارهای بسیار است، و همه بیکار جنبند با فلکشان، و هیچ یک از ایشان در پیش کوکی پیشتر ازو نیفتد، و سبکتر و دیرتر از دیگری نجنبند؛ و فرود ثواب هفت طبقه دیگر است، که آن را افلاک اختران رونده خوانند، و بر هر طبقه ای که فلکیست بیش از یک ستاره نیست، نخست ترین این افلاک و نزدیکترین ایشان بفلک ثوابت فلک زحل و چرخ کیوانست، فرود او

فلک مشتری و چرخ برجیس، و فرود او فلک زحل و چرخ بهرام، و پس فلک مشتری و چرخ مهر، و پس فلک و چرخ ناهید، پس فلک عطارد و چرخ تیر، پس فلک قمر و چرخ ماه، و جنبش و روش این اختران و افلاک هفت‌گانه مختلف، یکی با دیگری، گاه پیش بود و گاه پس و گاه برابر، و از اختلاف سیرشان طبقات هفت‌گانه دانسته شد، که اگر هفت اختر را یک فلک بودی همه یکسان جنیدندی چون اختران ثابت بر فلک ثوابت. و این نه طبقه سپهر که نه فلک اند بر یک سوی گردند، و حرکتشان موافق هم بود از حد مشرق تا سوی مغرب، و اصل در حرکت همه حرکت فلک اولست، و او از همه تیز‌گردتر بود، و به بیست و چهار ساعت بدان نقطه باز رسد که از وی برگرفت، و پس فلک ثوابت، و همچنانکه بجرم از وی خردتر بجنبش نیز از او کمتر، و اندکی از او بازپس ماند در هر یک گردش، و پس از وی چرخ کیوان در گردش باز ماند از فلک اول، چنانکه بمدت دو سال و نیم یک برج باز پس افتد از جنبش فلک اول، و پس از وی چرخ برجیس بنزدیک یک سال یک برج بازپس ماند از فلک بروج، و پس از آن چرخ بهرام، و پس فلک آفتاب و زهره و عطارد و ماه. و چگونگی تفاوت روش همه در کتب نوشته‌اند علمای هیأت عالم. و بدان سبب که جنبش ایشان دیرتر از جنبش فلک بازماندندشان از او چنان نمایند که ایشان از مغرب سوی مشرق می‌جنبند بر خلاف گردش و ضد جنبش او، و چنان نیست، از آنکه در گوهر سپهر ضدیت و مخالف نیست، و نه در جنباننده او ترکیب و تعدد و اختلاف، تا یک پاره از او برخلاف پاره دیگر جنبند. و فلک بروج را **فلک اقصی** نیز گویند و **فلک اطلس**، و انبیا علیهم الصلوة و السلام آن را **عرش خوانند**، و فلک ثوابت را **کرسی**. و گوهر آسمان و طبقاتش آنچه تنه سپهر است شفاف و صافی و بی‌رنگست، و آنچه اخترانند رخشان و تابان، مگر جرم ماه که روشنی و فروغش از آفتاب بود و خود تیره و مظلّمست، و ظاهر جسمش صقیل، و یک نیمه از روی همیشه برابر آفتاب بود، و نور از برابری وی گیرد، و نیمه دیگر که نه برابر خورشید بود مظلّم ماند و نتوان دید، و چون با آفتاب بنطقه‌ای رسد نیمه روشنش سوی آفتاب بود، و نیمه تیره سوی زمین، و ناپیدا ماند، و ناپیدا ماند، و چون از آفتاب فراگذرد بقدر دوری او از خورشید پاره‌ای از نیمه روشنش پیدا همی شود، و روشنی افزون می‌گردد تا که بغایت دوری رسد از آفتاب، و برابر آفتاب شود، و مردم میان هر دو باشند، ماه را جمله بینند، آن نیمه را که برابر خورشید بود، و از این روی دانسته شد تیرگی ماه.

در چهارم از سخن، در اجسام عنصری

از جمله اجسام اول آنچه نزدیکتر است بطبقات سپهر، بعد از چرخ ماه، جرم آتش است، و آتش جسمیست بسیط، اعنی همه اجزاش مانند هم، و رنگ ندارد و شفافست، که اگر رنگین بودی میان نگرنده و اختران حجاب شدی تا هیچ ستاره را نشایستی دید، و طبع وی گرمست و خشک، و جایش زبر همه عناصر، و اگر بقوتی غریب جز قوت خودش زیر عنصری افتد میل و جنبش او سوی فراز و مأوای اصلی بود.

و فرود آتش جسم هواست، و هوا جسمیست لطیف و شفاف و بطبع گرم و تر، و جای اصلی و مأوای طبیعی او فرود آتش، و از آتش گران‌تر است بسبب تری که دروست و در آتش نیست.

و فرود هوا جرم آبست، و آب جسمیست صافی و شفاف و بطبع سرد و ترو از هوا گران‌تر، بسبب سردی و تری که دروست، و ضد آتش است بهر دو کیفیت، اعنی سردی و تری، و مخالف هواست بیک کیفیت که سردیست، و جای اصلی وی زیر هواست بالای خاک.

و پس از وی جرم خاکست، و خاک جسمیست تیره و غلیظ و گران، و بطبع سرد و خشک، مخالف گوهر هوا بهر دو کیفیت اعنی سردی و خشکی، و مخالف آب بیک کیفیت و آن خشکیست، و جای اصلیش فرود همه

اجسام است و مرکز جمله دواير سپهر و طبقاتش زمين است، و او را مرکز عالم خوانند، و گردش سپهر پيرامن وی بود، و پرو گردد. و شکل اول اين اجسام نخستين شکل گويست گرد، هم سپهر و هم اجسام عنصری.

در پنجم از سخن، در اتصال و پیوستگی جسم عالم، و اندر آنکه میان اجزاء جسم عالم هیچ گشادگی نیست و خالی

بباید دانست که اختلاف دوی میان اجزای عالم نه از گوهر اجزا افتاد؛ که گوهر اجزای یک گوهر است، مصور بمقدار، محدود بابعاد، و هر جزو از وی که فراگیری همین صفت دارد، و درو مقداری بود و بعدی و بعدی و عظمی در خودرو سزاوار آن جزو، اگر خرد و اگر بزرگ، و میان هیچ دو جزو بیشترگشادگی و گسستگی نیست، که همه اجزای او بهم پیوسته اند و درهم بسته، خاک بآب همچنان پیوسته است بی گشادگی که اجزای خاک بهم، و آب بهوا همچنان پیوسته است بی گشادی که اجزای خاک بهم، و آب بهوا همچنان پیوسته است بی فرجه ای که اجزای آب با هم، و آتش همچنان با جرم فلک پیوسته است که اجزای آتش با هم، و همچنین هر طبقه ای از طبقات فلک با طبقه دیگر تا فلک اقصی.

و سبب این اتصال و پیوستگی جسمیت اتحاد گوهر است، که گوهر را هیچ دوی نیست در گهر بودن، همچنین هیچ دوی نیست با جسمی در جسم بودن؛ بلی، هر پاره ای بصورتی و کیفی و حالی و حرکتی جدا نماید از پاره دیگر، چنانکه جسم عناصر را از جسم سپهر نه بجسم بودن جدائست یا بشکل کروی، بلکه بحرکت و سکون این جسم جز آن جسم شد، پس جدائی میان حرکت و سکون است بذات، نه میان جسم و جسم؛ و جرم آب و هوا نه بجسمیت و قبول ابعاد از هم جدایند بلکه بلطافت و کثافت و ثقل و خفت، پس لطافت و کثافت و ثقل و خفت از هم جدایند بذات، و این احوال نه از حقیقت و گوهر اجسامند، و جمله عالم یک جسمست هر پاره ای از وی برنگی و حالی، از پاره ای سخت و پاره ای نرم و پاره ای سرد و پاره ای گرم، همه بجسمیت با هم متصل و بکیفیت از هم جدا. و دانسته باید که اگر میان پاره ای از جسم عالم، که صورتی و کیفیتی دارد، و میان پاره ای دیگر، که نه آن صورت و کیفیت دارد، رخنه ای و گسستگی بود آن رخنه و انفصال را یا مقداری و بعدی باشد یا هیچ جدائی نتواند افکند میان هر دو جزو، و اگر مقداری دارد خود جسم بود، که بلفظ جسم نخواهند جز چیزی را که مقداری و بعدی دارد، و ما او را جز جسم گرفته ایم؛ و دلیل اتصال این اجزاء عالم بهم آنکه اگر نبی گشوده از هر دو طرف، یک طرفش را در اب نهی و یک طرف را در دهان گیری، و هوائی را که در میان نی بود بمکیدن برکشی، آب نیز از پی هوا برکشیده شود، و سبب آن نیست جز اتصال هوا و آب بگوهر و جسمیت؛ پس روشن شد که انفصال بکیفیت اتصال جسم را باطل نکند، و در میان اجزای جسم هیچ چیز نتواند بود جز جسم، و عالم جمله یک جسمست مُصَمَّت.

در ششم از سخن، در مکان و ماهیت آن

معنی مکان جای بود، و جای مطلق بی آنکه بچیزی باز خوانند وجود ندارد، بلکه جای ازان چیزی بود، و هر چه نام چیز برو درست آید واجب نیست که آن را جای بود، و نه نیز هر آنچه نام موجود برو درست آید، که از موجودات و چیزها باشند نه در جای، و آن چیز که در جای بود جز جسم نباشد. و معنی لفظ جای بدرستی نه آنست که بیشترین اشخاص مردم گویند، از آنکه اغلب مردم بجای جز زمین را نخواهند، و گویند زمین جای جانورانست، و نیز مطلق زمین گویند نه ظاهر وی یا سطح وی. و علما هر آنکه که همگی سطح جسمی بهمگی

سطح جسمی دیگر فراز آید، فراز آمده را جای و مکان آن چیز گویند که بوی فراز آمده بود، و همگی هیچ جسم بهمگی جسمی دیگر فرو نیاید، بلکه ظاهر جسمی بظاهر دیگری فراز آید، و آن ظاهر را سطح نیز گویند. و همچنانکه جسم شاید بود که بسیط و یکسان بود، و شاید بود که مرکب و مختلف باشد، همچنین جای و مکان باشد که بسیط و یکسان باشد، چون سطح زیرین فلک ماه، که جای و مکان سطح زیرین کره آتشیست، همگی آن سطح فلک بهمگی این سطح آتش فراز آمده؛ و شاید بود که مختلف بود، چون جای جانوران و اجسام دیگر، که بر زمین ایستاده باشند یا افتاده، که ظاهر اجسادشان بعضی بزمین رسیده بود و بعضی بسطح هوا. و سطح اجسام بعد اجسام و مقدارشان بود، پس سطح نوعیست از چندی و مقدار، که انواعمقدار خطست و سطح و عمق، اعنی درازا و پهناو ستبرا. و مکان نوعیست از سطح، که سطح را چون با سطح دیگر قیاس گیری یا ملاقی آن سطح بود یا نه ملاقی، و اگر نه ملاقی بود و فرجه‌ای دارد آن فرجه بعدی دارد، و بعد هم جسم را بود، پس یک طرفش بدین سطح متصل باشد، و یک طرفش بدان سطح دیگر؛ و ملاقی یا محیط بود بهمگی آن سطح دیگر یا نه محیط، سطح محیط را جای گویند و مکان. و این حال اجزای عالم و متولدش را بود، که سطح طبقه‌ای از فلک بسطح طبقه فرودش محیطست، و سطح طبقات عناصر همچنین؛ و سطح هوا و آب و خاک جای آنچه محاط ایشان است. و فلک اقصی را از این جهت **مکان الاماکن** گویند که انتهای جسم عالمست، و بیرون از عالم جسمی نیست که سطح وی محیط باشد بر سطح جسم عالم، تا جای عالم باشد و مکان وی، پس مکان اجزا و پاره‌های جسم عالم را بود.

در هفتم از سخن، در زمان

دانسته باید که جنبش و حرکت پیاپی شدن هستی و نیستی احوال جسمست، بی‌درنگ هیچ حال در وجود، و این پیاپی شدن هستی و نیستی احوال جسم، که آن را نام **حرکت** گفتند، در چهار حال افتد از احوال جسم: یا هستی و نیستی جای جسم بود، و آن را حرکت مکانی گویند، اعنی بگردیدن مکان جسم؛ یا هستی و نیستی مقدار و چندی جسم بود بفرایش، چون بالیدن و فزودن درخت و جانور و جز آن، و چنین حرکت را نمو خوانند؛ یا بکاستن، چون خرد شدن بزرگ و لاغرگشتن فربه، و چنین حرکت را ذبول گویند؛ یا تبدل و حرکت در چگونگی بود، چون سیاه شدن سپید، و گرم شدن سرد، و سخت شدن و نرم شدن و شیرین شدن و ترش شدن و مانند آن، و چنین حرکت را استحالت گویند؛ یا در نهاد جسم بود و وضع او، چنانکه یک پاره از جسمی که برابر جهتی بود یک سوی دیگر شود از آن جهت، چون خاست و نشستن جانور و غلتیدن او، و چنین حرکت را انقلاب «و» در گردیدن گویند.

و از جسم عالم آنچه سپهر است جز یک گونه حرکت درو نبود، این حرکت که در نهاد و وضع گفتیم، و هیچ نوع دیگر از حرکت او را نیست، نه حرکت از جای بجای، از آنکه بیرون از سپهر جائی نیست که سپهر بدان جا گردد، و نه حرکت افزودن و کاستن، که جرم سپهر را نه نمو باشد و نه ذبول، و وجودش بر یک اندازه درنگ یافتست، و نه حرکت در کیفیت، که جرم سپهر از لطافت بکثافت و از حرارت ببردوت و از صلابت بلین نگردهد. و چنین تغیرات فرود سپهر باشند، که حرکات مخالف و متضاد در اجسام عنصری افتد، چون حرکت سوی مرکز، و حرکت سوی محیط، و در سپهر هیچ کیفیت متضاد نیست، و هیچ حرکت در وضد حرکتی نباشد و بر خلاف جهت او، و گاهی سبک و گاهی گران، و گاهی گرم و گاهی سرد، و گاهی زیر و گاهی زبر نباشد. و اما جسم عناصر را هم تغیر در کمیت و هم تغیر در انواع کیفیات افتد، و بالله التوفیق.

در هشتم از سخن، در زمان

دانسته باید که جنبش و حرکت که گفته شد او را حالی و مقداری بود، که از برای آن حال توان گفت که این حرکت زودتر بود و آن حرکت دیرتر، و این دیری و زودی صفت حالی بود، که آن حال مقدار و اندازه حرکت باشد، و زمان خوانند، پس زمان مقدار و اندازه حرکت و تغیر، و اتصال و انقطاع تابع و اتصال و انقطاع حرکت؛ و هر حرکت که از مبدای بود سوی مقطعی زماش را نیز مبدای بود و مقطعی، چون حرکت عناصر سوی مرکز و سوی محیط؛ و زمان حرکت پیوسته پیوسته باشد، و حرکت پیوسته دوری بود، و آن حرکت سپهر است، لاجرم زمانش نیز تابع حرکتش باشد در پیوستگی.

و اما مقدار وجود موجودات را دهرگویند، و دهر که مقدار و مدت وجود است بوجود بیای بود، همچنانکه زمان که مقدار حرکتست بحرکت قائم، و دهر که مقدار و مدت وجود جسمست پیشی دارد بر زمان حرکت اجسام عنصری در مکان، و از حالی و کیفیتی سوی حالی و کیفیتی. پس زمان حرکت منقطع محاط باشد بزمان متصل دائم، و زمان متصل دائم محاط بدهر، و دهر محاط بوجود، و وجود بهویت، و بالله التوفیق.

در نهم از سخن، در ذکر اقسام علل حرکت

بباید دانست که حرکت از سه چیز آید و بدان سه علت باز خوانند: طبع، و نفس، و قهر. اما **حرکت طبیعی**، چون حرکت سوی بالا، و حرکت آب سوی نشیب، و حرکت آب گرم سوی سردی، که سبب آن حرکت طبع آتش و آب بود، و چنین حرکت را مبدای معین بود تا مقطعی معین، و پیوسته نبود، از آنکه طبع اجسام، تا اجسام بر حال و جای طبیعی بود، نجنبانندش، که جنبش گریختن است از حالی و جایی سوی حالی و جایی دیگر، و از حال و جای طبیعی گریز بطبع نبود؛ آری حالی و جایی بیفتد جسم را نه طبیعی، که غالب گردد بر قوت طبیعی، و بحالی و جایی نه طبیعی بردش، طبع با آن حال غریب بکوشد، و آن کوشش را میل خوانند، تا آنکه که قوت غریب منتهی گردد، و طبع غالب شود، و جسم را بحال و جای طبیعی باز برد. و اما **حرکت قسری**، حرکت جسم بود از قوتی جز قوت طبعش، چون حرکت آب از سردی سوی گرمی بگرمی آتش، و چون حرکت سنگ بر بالا از قوت غریب، که تا آن قوت غریب با وی بود آن حرکت از وی پیدا همی شود، و چون سست گردد قوت غریب طبع آب آب را بسردی باز برد، و طبع سنگ سنگ را سوی نشیب باز آورد، و چنین حرکت را نیز اتصال نباشد، که طبع غریب با چیز نماند.

و اما **حرکت نفسانی** سه گونه است: یکی **حرکت دوری** و آن سپهر راست، و علت حرکت سپهر نه قسرو قهر است و نه طبع. اما طبع، برای آنکه طبع جسم گفتیم که اقتضای حرکت نکند، مگر که جسم را حالی مخالف طبع درآید، پس طبع او را بجنباند سوی حالی طبیعی؛ و نیز طبع از مبدای جنباند و گریزاند، و چنانکه حرکت طبیعی فزایش می‌گیرد از مبدای دور تر و بمقطع نزدیکتر همی شود، و حرکت سپهرگردیدنست، و هر نقطه که از دور شود و از وی گریزد هم سوی آن نقطه آهنگ دارد، و بوی نزدیک همی ود، و طبع همان چه از وی گریزد هم سوی او بگراید؛ و اما قسرو قهر هم مبدای جنبش سپهر نباشد، از آنکه چون دانستیم که قوت طبیعی و جنبش بطبع متصل نمی‌تواند بود، با آنکه طبع اصلیت، قوت قسری و قهری بناپایندگی سزاتر، چون حالی عارضی و غریبست، و حرکت سپهر پیوسته است و پاینده، پس سبب آن نه طبع است و نه قسرو؛ و اما قسم دیگر از اقسام حرکت نفسانی حرکتی بود بر یک نسق و هنجار، تا غایتی و نهایتی محدود که از آن نگذرد، چون حرکت اجسام روینده در درازی و پهنی تا حدی خاص، و چنین حرکت را **ملکی** خوانند؛ و اما قسم سوم از اقسام حرکت

نفسانی حرکتی بود نه بر یک نسق، بلکه مختلف و متضاد، گه سوی پیش و گه سوی پس و گاهی بر فراز و گاهی در نشیب، چون حرکت اندام جانور، و چنان حرکت را **اختیاری** و **ارادی** گویند، و خاصیت حرکات ارادی آنست که حرکت ارادی اگر در شدت یا در کمیت افزایش گیرد، و چنان حال را خستگی خوانند؛ و در حرکت ملکی و در حرکت طبعی خستگی نبود، اگر چه پیوستگی و پایداری ندارد.

و طبع سپهر و نفسش هر دو یکیست، و از آنست که مدد حرکتش پاینده تر و پیوسته تر است از مدد حرکت دیگر اقسام، و طبع دیگر اجسام دیگر است و نفسشان دیگر، و نفسشان باشد که از اجسام ایشان مفارقت کند، و طبع جسمشان از جسم جدا نگردد. و نخستین اثری از نفس در جسم عالم بعد از صورت و شکل و مقدار جسم حرکتست، و حرکت حالی است مخالف طبع جسم، و طبیعت جسمانی بآرام نزدیکتر است که بحرکت، از آنکه جسم را سه بعد بود، درازی و پهنی و ستبری، و جنبش سوی یک بعد سزاتر نیست از جنبش سوی دیگری، پس طبع جسم سبب سکون و آرام بود نه سبب جنبش.

در دهم از سخن، در سبب اختلاف طبایع اجسام عنصری

چون معلوم است که طبع جسم اقتضای آرام و سکون کند، و هر جسم که درو حرکتی بود نه از طبیعت جسمی جنبد، و سبب جنبش او جز جسم بود، و حرکت سپهر گفته شد که سبب و علت آن نفس است، و نفس سپهر و طبعش مخالف ندارد، چون نفس اجساد دیگر فرود او، و دلیل اتفاق طبع و نفس سپهر پیوستگی حرکت، و آنکه در جسد او خستگی نباشد از بسیاری حرکت، نه چون اجساد جانوران فرود او، که از تحریک نفسشان ماندگی و تعب خیزد، از این توان دانست که هر جسم که از نفس دورتر حرکتش کمتر، و بواسطه اجسام ذو نفس جنبد اگر جنبد، پس سکون اجسام عنصری از این جهت بود که محرک نفسانی ندارند، و از معدن زندگی و حیات دورند.

و اما اختلاف طبایع آن اجسام در گرمی و خفت و لطافت و سردی و ثقل و کثافت بسبب نزدیکی و دوری ایشانست بجم گرده، که از قرب حرکت گرمی زاید، چنانکه اگر دست را بر دست مالی سخت، گرمی پدید آید، و از گرمی خفت خیزد و از خفت لطافت، و از سکون سردی زاید و از سردی کثافت و ستبری، و از کثافت ثقل، تا لاجرم آن جسم عنصری که بجز و گرد گرد از عالم نزدیک تر گرمتر و سبکتر و لطیف تر بود، و آن آتش است، و هوا چون دورتر است از سپهر و حرکتش، و میان هوا و سپهر آتش واسطه است، لاجرم گرمی هوا و لطافت و خفتش کاسته تر است، و آب چون دورتر است بر سردی خویش که زاده سکونست بماند، و زمین که در غایت دوریست از جرم سپهر در غایت سردی و کثافت و ثقل بود.

و اما سبب دور ماندن این اجسام از حرکت آنکه، جرم کره چون بگردد بر چیزی گردد که آن را **مركز** خوانند، و مرکز میان جاس جسم گرد بود، که بعدش از دایره از همه سوی یکسان باشد، و در وقت حرکت کره آن منتهی که مرکز است ثابت و ساکن بود، و هر جسم که بمركز نزدیک تر ساکن تر، و حرکت را ناپذیراتر، و هر چه دورتر مطیع تر، و آثار سکون در نزدیکان ساکن از ثقل و برودت و کثافت پیدا تر، و آثار حرکت در مجاوران متحرک روشن تر، از خفت و لطافت و حرارت.

در یازدهم از سخن، در سبب امتزاج طبایع، و آمیختگی کیفیات عناصر مختلف

مخالفت حرکت و سکون، و متحرک و ساکن ظاهر است و روشن، و همچنین مخالف نتایج و آثارشان، که از مخالف مخالف زاید، لاجرم لطافت و خفت و حرارت و کثافت و ثقل و برودت مخالف با مخالف از دو قسم

خالی نماند: یا گریختن و رمیدن از هم، یا کوشیدن و با هم برآمیختن. و گریختن و رمیدن محالست، از آنکه همه اجزاء جسم عالمند، و اجزای چیز مجموع و محصول باشند درکل، و بیرون ازکل فضائی و گریز جائی نیست، که جزو ازکل سوی آن گریزد، پس کوشیدن ناگزیر شود، و از کوشش آمیختگی و درهم شدن خیزد، و از آمیختن مخالف کم شود، و عداوت ضدی باتحاد ترکیبی بدل گردد، و طبعی و کیفیتی حادث شود، که بطبع و کیفیت هیچ دو مخالف نماند، چون آتش و آب، و که با هم بکوشند نیروی هردو سستی گیرد، و بخار پدید آید، که نه بگرمی و سبکی و لطافت آتش بود، و نه بسردی و گرانی و تری آب.

و مایه همه متولدات و مرکبات این عناصرند، و آمیختگان را کون جسم آمیخته خوانند، و باطل شدن را فساد، و سبب کون باعتدال و یکسانی گرائیدن مخالفان، و سبب فساد غلبت بعضی، و از عناصر بعضی مر تغییر و استحالت را پذیراترند از بعضی، و بعضی دشوارتر، و همه طبقاتشان مرتب و مهنم در یکدیگر، و آخر هر طبقه‌ای باول طبقه‌ای متصل، انتهای زمین بابتدای آب متصل، و انتهای آب بابتدای هوا، و انتهای هوا بابتدای آتش، و انتهای آتش بابتدای سپهر.

و از هر جزوی که مجاور عنصر دیگر باشد بطبع آن عنصر گراید، و طبیعت آن جزو آمیخته بود با طبیعت آن عنصر. از هوا آن طبقه که بآتش نزدیکتر طبع وی با طبع آتش آمیخته‌تر بود، و بگرمی و خشکی گراید، و آن طبقه که بعنصر آب نزدیکتر با طبع آب آمیخته‌تر، و بتری و سردی گراینده‌تر، و همچنین آب و خاک آنجا که بهم رسند نه آب بود و نه خاک بلکه گل بود.

در دوازدهم از سخن، در آثار و نشانها که در هوا پیدا شوند، و در خاک متولد شوند

چون معادن

پیدا و روشن است که مایه کائنات عالم کون و فساد اجسام عنصری‌اند، و آمیزش ایشان بوشن چیزهای دیگر است، و آمیزش هر چهار یکسان نیفتد، چنانکه قوت هر یک چند قوت دیگر ماند، بلکه بر تفاوت بود، و مزاج مکونات بعضی برآستی و اعتدال نزدیکتر باشند و بعضی ازان دورتر، و طبایع مزاجات از روی قسمت عقلی دو گونه باشند: بسیط و مرکب، طبایع بسیط چهار: گرم و سرد و خشک و تر؛ و طبایع مرکب پنج: گرم و خشک، و گرم و تر سرد و خشک، و سرد و تر، و معتدل؛ و تولد مکونات یا در حیث هوا بود، یا در حیث آب، یا در حیث خاک، و در آتش هیچ تولد نبود، که عناصر همه فرود آتشند، و چون بحیث آتش رسد چیزی از ایشان، از آتش طبع وی مقلوب گردد و آتش سشود، و طبایع ایشان بر طبع آتش نه غالب شود و نه کوشش تواند با وی.

اما متولدات در هوا نیز مختلفند، از آنکه طبقات هوا را طبع مختلفست، و آن طبقه که مجاور آتش است بگرمی و خشکی گراید، و آن طبقه که مجاور آب و خاکست بطبع آب و خاک، و آنچه بخاک پیوسته است بحرارت حیوانات و طبایع دودها و بخارها، سردیی که از خاک اندوخته بود کمتر گردد، و آن را کوره نسیم گویند، و زبروی سرد باشد و کوره زمهریز خوانند. و گوهر هوا در قبول استحاللات و صور و تغییرات مطیع‌تر بود از دیگر عناصر، چنانکه از طلوع و غروب کواکب رخسند زود از کیفیت تیرگی بکیفیت روشنی گردد، و از کیفیت روشنی به کیفیت تیرگی شود، و از حرارت زودتر گرم شود، و از برودت سردی گیرد، و در هر طبقه‌ای از وی تولدی دیگر بود، چنانکه در کوره نسیم باد خیزد، و سبب آن برخاستن دود بود و انگیخته شدن بخار، از تافتگی اجسام خشک و تر از تاب خورشید و دیگر کواکب، که یک پاره را از هوا بجنابند، و آن جنبش بپاره‌ای دیگر رسد، همچون آبگیری که از او و پاره‌ای جنابنده شود، و آن جنبش بپاره‌ای دیگر رسد، تا به بیشتر پاره‌ای آبگیر

باز آید، و هر پاره‌ای که از پاره‌ای مندفع گردد بر پاره‌ای دیگر غالب می‌شود، و جای وی می‌گیرد، تا حرکت موجی در آب پدید آید. همچنان هوا چون از جنیدن طرفی مندفع گردد زحمت کند بر هوایی دیگر که نزدیکش بود، و از آرامجایش برانگیزد، و ازان حرکت موجی در هوا حادث شود، و باد خیزد، و باد موج هواست، و چون بنیرو بود اجسام دیگر را نیز بجنباند، که از هوا سخت‌تر و گرانت‌تر باشد، که از وی غبار خیزد در هوا، و چون درخت که از باد بجنبد، اگر بنیرو بود درختها و بناهای افراشته را از جای برکند و بگسلد، چون موج دریا که حیوانات دریا و دیگر اجسام را از جای برانگیزد، و براند و بدیگر جای برد؛ و اگر از جانبی باد خیزد دیگر مقابل وی بادی دیگر آید و برهم رسند، جنبش گرد از ایشان پدید آید و ببالا بر شود، و چنین باد را نکبا خوانند؛ و باشد که سبب جنبش هوا از بالا بود، چنانکه دوده‌های برخاسته از کوره نسیم برگزینند، و از بالای زمهریر مندفع گردند بر سوی زیر بسختی و عنف، و چنین باد را **صرصر** گویند. و از انگیخته شدن دودها سوی بالا باد خیزد، و از انگیزش بخارات سوی بالا ابر، که بخار چون بهوای سرد رسد کثیف گردد؛ و باشد که کثافتش تا حدی بود که قطره گردد، و بباران باز پس آید، چون بخار گل که از گل تافته در کوره برخیزد، و با نسیق برآید و سرشک گردد و بقابله فروچکد؛ و اگر هوا سردتر قطره‌های باران کثیف‌تر شوند، و بیفسرند ئ تگرگ شوند؛ و اگر سردتر بود ابر را بقطره شدن نگذارد، و هنوز بخار بود که افسرده شود، و برف گردد و فرو آید؛ و اگر دود از کوره بالاتر از طبقات هوا مندفع گردد، و بحرکت سخت بدان موضع باز آید که ابر بود، ازان حرکت سخت در هوا آتش گیرد، و دود بر افروخته شود، و **برق** پدید آید؛ و آن آتش چون بتری ابر رسد آواز **تندر** بود.

و جمله اثرها که در هوا پیدا شوند برگونه گونه مایه همه دود و بخار بود که از آب و خاک برخیزد، و برانگیخته شود سوی بالا، و از این دود هر چه در اجزای زمین باز ماند، اگر بسیار بود، و قوت تمام دارد، و در تجویفهای خاک نکنجد، ناچار منفذ بیرون شدن جوید، و چون نیاید زمین را بجنباند، و **زلزله** بود؛ و اگر سخت‌تر و بنیرو بود اجزای خاک را پیوند بگسلد و شکافته شود، و باشد که زیر و زبرکند؛ و اگر بخار بود که باز ماند در تجویفهای زمین، نه دود، در مواضع سرد آب شود و به **چشمه** بیرون آید؛ و آنچه آمیخته بود با گوهر خاک و دخان، آب صرف نباشد، لکن آمیخته گردد، و کیفیات دیگر درو ظاهر شوند، چون نبط و قطران و آنچه بدین ماند؛ و هر آنچه قوت بیرون آمدن ندارد، ازان انواع معدنیات تولد کند چون سیماب و کبریت و زاج، و از ایشان انواع گوهران دیگر آفریده شوند، از آهن و روی و سرب و قلعی و نقره و زر و بلور و عقیق و زبرجد و لعل و یاقوت، که بقدر آمیزش کیفیات عناصر بصورت‌های مختلف مصور شوند، و هر صورتی اثری بود و فروغی از نگارنده صور، در خور گوهر پذیرنده.

و قوت پذیرائی نخست‌ترین صورتیست ذاتی گوهر پذیرا را که از وی جدا نگردد، و ازین است که هیچ موجود در این عالم اصداد بر یک صورت نیاید، و بر یک شکل نماند، و بناچار صورتی دیگر گیرد، اما صورت شریفتر از صورت پیشین و اما خسیس‌تر، و نگاشته شدن را بصورت شریفتر **کون** خوانند، و بصورت خسیس‌تر فساد، اگر چه **فساد** هر چیزی کون چیزی دیگر بود. و صورت شریفتر صورتی را گویند که صورت پیشین را نیست نکند، بلکه تمام‌تر گرداند، و صورت خسیس‌تر آنکه صورت پیشین را باطل کند یا ناقص، و هر صورت که بگوهر بخشنده و نگارنده صورت بهتر ماند، که بگوهر پذیرنده آن صورت، شریفتر و گرامی‌تر و تمام‌تر. و از آنکه اعتدال و بی‌ضدی بطبع و گوهر نگارنده و بخشنده صور نزدیکتر است که مخالفت و تضاد، اجسام مرکب گرامی‌ترند از اجسام عنصری، از آنکه بترکیب تضاد و مخالفت کم شود، چون گوهران معدنی که از عناصر بسط فزون باشند در رتبت وجود.

در سیزدهم از سخن، در رستنیها و قوتهای ایشان

و چون آمیزش عناصر متضاد قوی تر بود، و ترکیب درست تر، آن متولد و مترکب باعتدال نزدیکتر گردد، و نشان قریب باعتدال آنکه، اثری از آثار و نشانی از نشانهای کنندگی در و پیدا گردد، و نه همه نشانهای کردگی و پذیرائی دارد، که کنندگی **بمصور** و نگارنده لایق تر که بمصور و نگاشته، و آثار کنندگی در اجسام روینده پیداتر است که در مرکبات معدنی و غیر معدنی، از آنکه جسم روینده جسم دیگری را بخود تواند کشیدن و همسان خود کردن به قوت جاذبه و غاذیه، و معدنیات را این نیرو و توان نیست و جسم روینده را، این قوتها فرونی از قوت معدنیات، از نفس فایض شده است، بسبب شایستگی جسم نباتی مر قبول آثار نفس را، تا مددی بود وجود رستنیها را، که وی را قوتیست جوینده موافق که بدان قوت اجسام دیگر سوی سم خود آرد، نام آن قوت جاذبه و قوتیست بدارنده آن را که **جاذبه** آرد نام آن قوت **ماسکه**، و قوتیست پزاننده «نچه ماسکه بداشته بود، نام آن قوت **هاضمه**، و قوتیست جدا کننده شایسته از غذا از ناشایست، نام آن قوت **ممیزه**، و قوتیست بیرون کننده ناشایست و ناسزای غذا را از محل غذا، نام آن قوت **دافعه**، و قوتیست که آنچه شایسته بود غذا را همسان جسم روینده گرداند و پیوسته او کند، نام آن قوت **غاذیه**، و قوتیست که بدان غذا فزایش جسم روینده دهد، تا که وی را باندازه ای رساند که درو خورد، نام آن **منمیه**، و چون جسم روینده بدان حد رسد که در و خورد بیبالا و پهناش، این قوت منمیه بی کار شود و قوت غاذیه بر کار باشد، تا که جسم را مزاج باطل گردد، و نیز قوتی دیگر هست که بدان قوت از غذا پاره ای جدا کند، و بمایه جسمی دیگر هم از نوع آن جسم کند، و در جزوی از اجزای وی تعبیه کند، و همی پروراند، تا آنکه که از پرورش بی نیاز گردد، و پیوندی را که بدان از اصل خویش مدد پرورش بدو رسیدی بگسلاند، و باجزاء اصل و تولد جای خویش پیوند، و طالب غذا و مایه فزودن و بالیدن گردد، چون تخمهای درخت و گیاه، که چون باز خاک افتند هر یک باز درختی و گیاهی شود، و نام قوتی که چنین کار کند **مصوره** گفتند.

و اجسام روینده نیز نه همه را این قوتها بکمال بود، و هر یک کار خود را بتمامی باز نماید، و هر جسم که این قوتها بکمال رسد آن جسم بگوهر خود مقیم تر و پاینده تر بود، چون درخت خرما و درخت جوز و انگور و امثال آن، و هر آنچه قوتهای وی کمتر یا ضعیف تر جسدش ناپاینده تر.

و رستنیها انواع بسیارند، و هر نوع را اصناف بسیار، و هر صنف را اشخاص بسیار، هر یک را خاصیتی و صورتی، و هر صورتی سزاوار مایه ای که جز آن مایه را نزید، و هر یک را مقداری از قوت بالیدن و مدت پائیدن که لن محل را گنجاوی فزون از آن مقدار نبود، و نه ازو چیزی تهی و بی کار ماند، چون انواع گیاه و اجناس درخت، که مدت بالیدن گاه سست بیخ ضعیف شاخ و بتخم رسیدنش کوتاه تر از مدت پائیدن درخت بیخ آور ستر ساق قوی شاخ بود، و باز میان انواع گیاه اختلاف و مابینت در خردی و بزرگی بسبب کم بیشی مایه و در گرمی و سردی و نرمی و سختی و تری و خشکی بسبب شدت و ضعف کیفیات عنصری، و در ثبات و تغیر بحسب و اندازه اعتدال طبایع متضاد و سازندگی کیفیات مختلف با هم و ناراستی و بدسازیشان، و چندانکه رمیدن و پراکندگی جستن اضداد از هم باشتی و اجتماع نزدیکتر، و کثرتشان بوحدت گراینده تر، نشانهای کنده در اجسام کرده روشن تر.

در چهاردهم از سخن، در اجسام زنده وقوت‌های ایشان

هر مزاجی و ترکیبی که درو آثارکننده بغایت روشنی و پیدائی رسید، اگر مدد پرورش پرورنده از وی باز نگسلد بسبب سستی گرفتن یا برسیدن قوت قبول مدد، بصورتی نگاریده شود آن جسم ممتزج مرکب که نشان آگهی و حیات حسّی ازو بنماید، که نه اثرکنندگی جدا بود، بلکه فروغ و پرتو داننده نیز بر و تابد، و بدان آثار آن جسم زنده و پاینده گردد، و حرکات و احوالش بیابندگی و آگاهی تمام و آراسته شوند، و تا طبیعت رویندگی بتامای ترسد، و خاصیت‌های جسم روینده کمال نیابند، شایستگی قبول خاصیت حیات و حسّ پدید نیاید، و چون جسمی از اجسام آن خاصیت را بکلی قبول کرد، و قبولش هنوز گنجائی فزونی دارد، کننده و پرورنده جسم از آن مددی که از داننده بوی می‌رسد، که او بدان مدد در مرتبه کنندگی بپایست، اثری در کرده و پرورنده خود ظاهر کند باندازه قبول و در خور شایستگی‌اش: اگر بیش از حسّ بنگارد، چون اصناف کرم‌های متولد در واضع مختلف، که ایشان را جز حسّ لمس نبود، و در همه ظاهر تنش این آگهی باشد، و بدان توانا تر گردد برجستن غذای موافق و گریختن از مخالف؛ و اگر بجز از حسّ لمس شایستگی حسی دیگر دارد بحسّ ذوق نیز آگهی یابد، و از تنش اندامی محلّیت چنین حسی را طرازیده شود، تا غذا را از گذر بر آن اندام شایستگی فزاید، چون بعضی حشرات زمین و جانوران آبی؛ و اگر زیادت از آن در خورد بویائی نیز مدد ذوق گردد، تا پیش از رسیدن موافق و مخالف بآلت ذوق، بیویائی آگه شود؛ و اگر محلّ در شایستگی تامتر و بلیغ‌تر افتد بینائی و شنوائی نیز در اندامی خاص و جزوی لایق آراسته گردد؛ و هم بر این ترتیب، دادن از دهنده و پذیرفتن از پذیرنده پیوسته می‌باشد، تا که خواص حیات حسّی در اجسام رنده تمام شوند، حواس پنج بر ظاهر اجزای جسم زنده، و حواس نهانی چون خیال و گنگان و حفظ در اجزای درونی.

در پانزدهم از سخن، در صفت ترکیب اجساد مردم

هر آنکه که جسم امتزاج یافته و مستعدگشته و شایسته شده، قبول فزونی عطای پرورنده را از آنچه خواص جانوریست و زندگی، بکمال رسد، و قوت قبولش از قبول بس نکند، آنکه بفروغ خرد حیات حسیش مایه دارومدد یاب گردد، و آن جسد و هیكل در زندگی و جانوری خاصتر و گزیده‌تر شود، و آن جسد بمردمی رسد، و انجمن‌گاهی گردد آثار و علامات جمله ارکان و دعائم هستی را، و نام بندگی مر مبدع و اصل این ارکان را، که خرد نخستین فروغ اوست، چنین جسم را زبید و او را سزد، و اجسام کرده بوی سرآیند، که هیچ مزاج طباع، در رتبت تمامی و محلّیت جمله آثار و آیات، مر هیچ جسم را از چنین برنگذرد، و باز در چنین اجسام خلاف و غیرت افتد بحسب شدت ظهور ایت آثار و ضعف آن و هر آنچه نشانهای خرد و درو رخشنده‌ترگرامی‌تر و بمبدأ همه پیوسته‌تر، و آنچه پوشیده‌تر و کمتر از مبدأ دورتر. تمام شد سخن در عرض کردها که اجسامند، اصلی چون سپهر و عناصر، فرعی چون مرکبات و متولدات، بفضل و هدایت ایزد تعالی ذکره و تقدست اسماؤه.

عرض دوم که عرض کنندگان است

و آن پنج در سخن است

در اول از سخن، در کنش وکننده وکرده که چیست،

در دوّم از سخن، درآنکه کدام چیز است که علّت وجودش حرکت باشد و محرّک، و آنچه نه بمحرّک وکننده موجود شود علّت وجودش را چه خوانند بنام و چون موجود نه کرده بود چه گویندش، در سّم از سخن، درآنکه کنش و حرکت در جسم از چیزی جز جسم آید در جسم، در چهارم از سخن، در شمار مبادی کنش اجسام، که بدان اجسام راکننده گویند، در پنجم از سخن، در صریخترکردن غرض از شما رو تفضیل افعال و حرکات، و روشنی وجود نفس و آنکه اثر و حال وی یک اثر و یک حالست و همچنین حال جسم.

در نخستین سخن، در کنش وکننده وکرده که چیست

کنش حالیت میان دو گوهر، و دراین موضع بلفظ حال چیزی را خواهیم که وجودش در محلی تواندبود، و بگوهر هر چیزی را خواهیم که وجودش نه در محلی بود، و علما چنین حال را عَرَض خواندند و چنین محل را **جوهر** پس هر آنچه وجودش را از محل ناگزیر بود او را عرض گویند، و هر ی نیاز را در وجود از محل جوهر. و این حال را که ماکنش خواندیم از جمله آن اعراض است که دو محل بخواهد: یکی که ازو آید، و یکی که بدو رسد؛ آن را که ازو آید گوهرکارگر نه بیک بار، بلکه بتدریج، نو نو بگوهرکار پذیر می‌سد. و معنی کار و کنش جنبش است، که در سخن گذشته بدان اشارتی رفت و نموده شد که حرکت برای چه حال گویند، و در چند چیز افتد که آن چیزها هم احوال و اعراضند و هر یک در وجود بمحلی محتاج، که جنبش یا در کم و چندی بود، و کننده آن حال جنباننده بود و کرده او جنبانیده، یا در کیف، یا در این و جای، یا در وضع و نهاد، و این همه اعراض و احوالند که در گوهر باشند. پس هر یک از این احوال چون نو نو بتدریج از گوهری پدید همی آید آن گوهر را بدان حال **کارگر** و **کننده** گویند، و آن گوهر را که بدو می‌رسد بدان **کرده**. اگر فزایش کمیت بود گوهر کننده را **فزاینده** گویند، و سپیدی و سیاهی و سبک و گرانی و ماند آن، کننده را سرد کننده و گرم کننده و سپید کننده و سیاه کننده و سبک کننده و گران کننده، و کرده را سرد کرده و گرم کرده و سپید کرده و سیاه کرده و سبک و گران کرده.

پس بدین معنی که خواسته‌ایم بلفظ کرد و کنش، و هر موجود که وجودش نه نو نو و بتدریج بود از چیزی، و نه از این احوال بود که بر شمردیم، آن را کرده نخوانیم، و نه موجود آن راکننده؛ و چون کرد و کنش حرکت بود، هر چه نه بحرکت موجود بود، چون وجودش از دیگری بود موجدش را کارگر نگوئیم، و نه موجدش را کرده.

در دوّم از سخن، درآنکه کدام چیز است که علّت وجودش حرکت محرک است، و آنچه نه بمحرّک وکننده موجود گردد علّت وجودش را چه خوانند بنام، و چون موجود نه کرده بود چه خوانندش

موجودات دو گونه‌اند: یک گونه موجودات بکرد و کنش و حرکت، و دیگر موجودات نه بکرد و حرکت. و موجودات بکرد آن چهار قسمند که بر شمرده شدند، و اصناف و انواع آن یکی آنکه کمیّتش متبدل می‌شود بفزودن یا بکاستن، دیگر آنکه کیفیّتش متبدل می‌شود بسیاه شدن و سپید شدن و گرم شدن و سرد شدن و انواع دیگر از کیف، یا «در» این و بودن در مکان تبدل کند، چون ببالا بر شدن و بیزیر فرو آمدن، یا در نهاد تبدل بود،

چون برخاستن و بنشستن، و زیر بالا شدن. و هر جسم را که این چهار حال، یا یکی از این چهار حال، برو و متبدل همی شود، آن جسم کرده بود بدان حال، و نه جسم بودنش کرده بود، بلکه کرده کرده دراز کرده و گرم کرده و کژ کرده و دور کرده و نزدیک کرده بود، نه جسم کرده، که آنچه نه جسم را کرده در جسمی، بلکه علت جسم بودن را مبدع گوئیم و جسم را **حادث** و **مبدع**، و اثر را **ابداع**. و خاصیت ابداع آنست که ابداع را بوجود محلی موجود پیش از ابداع حاجت نبود که ابداع بوی رسد، و فعل و کنش تا محل که جسمست موجود نبود آن احوال کنش نتواند بود بتدریج؛ و نیز تا دو گوهر موجود نباشد با هم، یکی کارگر نبود و دیگری کارپذیر، و در ابداع این شرط نیست؛ و نیز ابداع در خود بود، که ابداع پدید آوردنست، اعنی فرا پیش نظر و دید آوردن، و نظر و دید در خود تواند بود، و کرد و کنش بیرون از خود، و از اینست که آنچه در کرده پدید آید تواند بود که در ذات کنده نباشد، چه لازم نیست که شیرین کننده خرما بود و تلخ کننده حنظل تلخ، و گرداننده سپهرگردان، و گرم کننده آتش گرم، و سرد کننده آب سرد. اما پدید آورنده چیز پدید بود، و پدید بودن با دیگری نپیوندد بی آنکه در بود. پس اجسام بجسم بودن مبدع اند، و بهیات و اشکال و کیفیات و انواع آن کرده، و مایه جسم بودن و صورت جسمی، که آن چندی مطلق است، مبدع و مبدعات را ازلی نیز گویند، از آنکه ابداع و ایجادشان نه در زمان بود، که زمان مقدار حرکت و کنش است، و بحرکت و کنش قائم بود، و حرکت بجسم متحرک و گوهر محرک، پس وجود جسم پیش از زمان بود که بحرکت جسم موجود شود، و مقدار مطلق پیش از مقدار خاص بود که زمانست، و هر چه وجودش پیش از زمان بود نه بحرکت و تدریج نو نو موجود گردد، که وجود بتدریج را زمان لازم شود نه وجود ابداعی را.

در سئم از سخن، در آنکه کنش و حرکت در جسم از چیزی جز جسم آید در جسم

روشن است که سکون و حرکت هر دو باشند در جسم، و هر دو حال با یکدیگر در غایت مخالفت و تقابلند، و نشاید که دو حال متقابل مخالف هر دو در یک محل اصلی و ذاتی باشند، بلکه یکی اصلی بود و یکی عارضی. پس جسم را یا حرکت اصلی بود و بذات، و سکون و ثبات عارضی و بجز جسم؛ یا سکون و ثبات اصلی و بذات، و حرکت و تغیر عارضی و بجز جسم.

اما قسم اول که حرکت اصلی بود و بذات، راست نیست، از آنکه ما بجسم گوهری را خواهیم با مقدار، و نه مقداری خاص بزرگ یا خرد، دراز یا کوتاه، بلکه مطلق مقدار؛ و حرکت را باز نمودیم که در چند حال افتد، و در هیچ حال جسم را حرکت اصلی و بذات نبود؛ اما در مقدار، بفزایش اصلی نباشد، که اگر نمو از اقصای جسم بودن بودی، هر چه نام جسم درست دارد جاوید حرکت فزایش کردی و بزرگ می گشتی تا جسم بودی؛ و اما بکاستن، همچنین، اگر حرکت کاستن جسم را بذات بود، جاوید تا جسم بودی همی کاستی، بی آنکه نهایی داشتی، و کاستن را نهایت ضروریست؛ و نیز نتواند بود که حرکت جسم از مقدار بود سوی بی مقداری، که جسم بمقدار جسم، است، و چون بی مقدار گردد نیستی جسم بود، و چنین حرکت را هیچ ذات اقتضا نکند؛ و همچنین حرکت در کیف و این و وضع، اگر بذات بود جسم را پس تا جسم بود آن جنبش ازو آید، و نه هر جسم از کیفی به کیفی، یا از جایی بجایی، یا از وضعی بوضعی، جاوید حرکت کند. پس قسم دوم درست شد، که جسم را سکون بذات بود، و حرکت عارضی و بجز جسم. و هر آنچه بجز خود جنبش کند پذیرای جنبش بود پدید آورنده جنبش، و منفعل بود نه فاعل، و آنچه بخود جنباننده است و فاعل گوهریست محل عرض فاعلی و کنش، چنانکه جسم گوهری بود محل عرض منفعلی و کردگی، و بسبب اتحاد هر دو در گوهر بودن، این دادن و پذیرفتن

مستدام بود هر دو ار. پس کننده دو بخش است: کننده بخود و کنده نه بخود، و کننده بخود نفس است و یکیست، و کننده نه بخود انواعند، و بنفس کنده باشند، و چنانکه اجسام بسیارند افعال و کنششان نیز بسیار بود.

در چهارم از سخن، در شمار مبادی کنش اجسام، که بدان اجسام را کننده گویند

معلوم است که اجسام دو گونه‌اند: اصل و اول، و فرع و مرکب. و اجسام اصل و اول سپهر است و اجسام عنصری، و فرع و مرکب اجسام معدنی و نباتی و حیوانی. و علما مبدأ فعل و کنش هر چیز را طبیعت آن چیز خواندند، و جنبش آن جسم را بوی نسبت کردند، مبدأ جنبش جرم سپهر را **طبیعت فلکی** نام کردند، و مبدأ جنبش اجسام عنصری را درکیف و این **طبیعت عنصری**، و مبدأ جنبش اجسام عنصری را درکیف و این **طبیعت عنصری**، و مبدأ جنبش اجسام مرکب را در مقدار **طبیعت مزاجی و نباتی**، و آن طبیعت را باز **قوت نامیه و نفس روینده** گفتند، و جنبش اجسام جانور را باختر و ارادت بطبیعت حیات و زندگی نسبت کردند، و باز طبیعت حیات را **نفس حیوانی** خواندند، و مبدأ جنبش اجسام بسیط را **قوت عنصری** خواندند، و چون ترکیب و امتزاج درست‌تر بود نام قوت را باز نام **نفس** گردانند.

و بدان که هر جسمی از اجزای جسم مرکب چون جدا بود مبدأ فعلی دارد، و جسمی جدا بود، و چون با اجسام بسیار آمیخته گردد، و همه یکی شوند بترکیب، افعالش بسیارگردند، و مبدأ هر فعلی نامی دارد جز نام مبدأ فعلی دیگر، و آن مبادی افعال همه آثار و قوت‌های نفس فعالند در آن جسم، که بسبب ظهور آن او را **فاعل** گفتند، اگر چه او بدان آثار **منفعل** بود نه فاعل. اما آنچه مبدأ جنبش آسمانست علما نام آن **نفس** گفتند، و نیز **طبع فلک** گفتند، و بهر دو لفظ یک کعنی را خواستند، و امامبدأ افعال عناصر را **طبیعت** و قوت گویند. مبدأ فعل عنصر آتش **طبیعت گرمی**، که آتش بدان آتش بود، و خشکی قوتی دیگر که از گرمی خیزد چون بکمال بود، و فعل این طبیعت گرم کردن آن جسم که بدو رسد، و خشک کردن و سبک کردن؛ و مبدأ آن عنصر که سرد باشد **طبیعت سردی** خوانند، و فعل او سرد کردن است و گران کردن و کثیف کردن؛ و همچنین عنصر ترو و عنصر خشک را مبدأ فعل **طبیعت تری و خشکی** است، و افعال او تر کردن و خشک کردن. و علمای پیشین آن دو طبیعت اول را، اَعْنی گرمی و سردی، **فاعل** گفتند، و این دو طبیعت دیگر را، اَعْنی خشکی و تری، **منفعل**.

و اجسام عنصری چون بیامیزند و درهم شوند نام آن افعال نیز بگردد، که افعال بر بساطت گرم کردن و سرد کردن نمانند، و گویند فلان چیز مخدر است یا مقطع یا محلل یا مقجج، از برای طبیعت تخدیر و تقطیع و تحلیل و تفجیح، که آن اجسام بدین طبایع آن کارها کنند؛ باز چون ترکیب زیادت گردد، و آمیزش رسنده‌تر شود، از جسم مرکب آثار دیگر پیدا گردند، چون طلب غذا، و چون داشتنش بعد از طلب، و پختیدنش و روردنش پس از داشتن، و بخود پیوستن پس از پختن، و بصورت اندام باز نگاشتن؛ که بسبب این افعال مختلف از نام فعل برای مبدأ آن نامی شکافتند، چون جاذبه را برای جذب غذا، و ماسکه را برای داشتن، و هاضمه را از برای پختن و هضم کردن، و غاذیه را از برای غذا ساختن، و مصوره را از برای نگاشتن این غذا بصورت اندامها. و مجاری و آلات و افاعیل مبدأ تصویر، که **قوت مصوره** گفتند، او را در اجساد حیوانی اثر بیشتر و ظاهرتر است، از آنکه ترکیب جسم حیوان نه چون ترکیب جسم روینده و اجسام معدنی است، که جسم جانور را بسی آلات بیاید تا کار زندگی بدان ساخته شود، و هر آلت و هر اندام را از جسم غذائی باید نگاشت، هر یک را بر صورتی، که در جسد جانور اندامی خاص برای قوت‌های نباتی بود، و آن را **جگر** گویند، که ازو کار پرورش همه اندامها بغذا رسانیدن راست بود، و دیگری از برای قوت حیات، که ازو مدد زندگی و روح حیوانی بهمه جسد رسد، و آن را **دل** گویند، و اندامی از برای قوت‌های مدرکه و حساسه، که اندامهائی که آلات حسند بدان مدرک و حساس

باشند، نام آن **دماغ** و **مغز**، و اندامی که خزانه تخم و منشأ تولید مثل باشد. و باز هر اندامی را از این چهار اندام اصل اندامها باید، که کار صورت و فعل آن اندام از آن عضو بنظام ماند، از مداخل که غذا بدان مداخل درآید، و مخارج که فضله و فزونی بدان مخارج از آن اندامها برون شود. مدخل نخستین دهان و مری و معده یا شکنبه، و پس گذرگاههای تنگ سوی جگر، که غذا در دهن خرد شود، و در رهگذری بتواند گذشت، و در معده و شکنبه پخته گردد، و روان تر شود، که غذای خائیده و خرد گشته در دهن، در منافذ تنگ بجگر نرود، و این اندامها مداخل طعمند سوی جگر، و آنچه فضله بود، و غذا را نشاید، و بجگر نباید که رسد، بمجاری فراخ تر که بمعده و شکنبه پیوسته اند همی گذرد، مجری مجری، تا بدان مخرج که برای برون کردن فضله از تن جانور نگاشته و آراسته شده است. و همچنین جای هر اندامی ازین چهار اندام، و جای هر مدخلی و هر مخرجی و هر منفذی و مجرائی، بر صورتی و هیأتی و ترتیبی و وضعی، که بیکدیگر نماند. چنین تصویر و نگاشتن را، گر چه مبدأیست که آن را **قوت مصوره** خواندند، و مبدأ تصویر اجسام نباتی را هم قوت مصوره گفتند، لکن میان این تصویر و آن تصویر بسی اختلافست، و تمامی شرح و شمار اعضای حیوان، و کیفیت مجاری غذا از این اعضا سوی همه عضوی، جماعت علمای طب و دانایان علوم طبیعی ذکر کرده اند و نوشتند در کتب، و ما را در این موضع غرض اشارتی بود بمادی فعل اجسام، که نه بذات فاعلند، بلکه بدان مبادی که آثاراند از نفس فعال بطبع ایشان را فاعل گویند. و کثرت مبادی از کثرت افعال خاست، و کثرت افعال از کثرت اجسام منفعل، و کثرت اجسام منفعل از تکثر گوهر، و تکثر گوهر از اعراض آن انفعالست، و گوهری بعرض فعل جدا شد از گوهری دیگر، که عرض آن انفعالست، و گوهری بعرض مقدار از گوهر بی مقدار جدا گشت، و گوهری بعرض شکل از گوهری بی شکل، و گوهری بعرض تجزی از گوهری نا متجزی، و علی هذا. و اما بیان اعراض بسیار و یگانگی گوهر بعد از این عرض یاد کرده شود، انشاء الله.

در پنجم از سخن، در صریخ تر کردن غرض از شما و تفضیل افعال و حرکات، و روشنی وجود نفس، و آنکه اثر و حال وی یک اثر و یک حال، و همچنین حال

جسم

گفتیم که هر فعل که در اجسام پیدا شد صورتی است و حالی از چیزی جز جسم، که اگر از جسم بودی از آن روی که جسمست، همه اجسام بیک صورت و یک حال بودند، از آنکه یک چیز است، و از یک حال آید؛ اگر جسم از آن روی که جسمست دور اقتضا کند از اشکال پس مصلح از چیزی بود جز جسم؛ و اگر ذات جسم حرکت اقتضا کند پس سکون جسم از چیزی جز ذات جسم آید؛ و اگر جسم را از ذات اقتضای گرمی بود پس سردی جسم سرد از چیزی جز جسم آید؛ و اگر حرکت نمو از جسم بودن جسم خاست حرکت ذبول از جسم خاست؛ و اگر بی خبری و بی آگاهی صفت ذات جسمست شنوائی و بینائی صفت چیزی جز جسمست. و این کنشها بسیار است، و جسم یکیست و بدین احوال بسیار نمود، و کنده نیز نفس است و یکیست، و یک چیز اقتضای یک حال کند.

پس بیاید دانست که این یک حال کدامست که مقتضای جسم بودن جسمست، و آن یک حال کدامست که مقتضای نفس بودن نفس است، و بسیاری این کنشها چگونه است. اما آن حال که طبع نفس کننده است حیاتست و زندگی، که جنبش و فعل انگیختگی اوست، و از وی جز این حال نیاید؛ و اما آنچه صفت گوهر جسمانیست شایستگی قبول فعل و جنبش از نفس، و از خود جز این صفت ندارد؛ و اما بسیار شدن صور و

احوال از آن سبب خاست که ذات کنش و جنبش جز تبدل صور و احوال نیست و پیاپی بودن وجود حالات. پس فعل و کنش نیست جز تغییر، و تغییر نیست جز غیرت انگیختن، و تغیر نیست جز غیرت و دیگر شدن را پذیرفتن. پس کثرت از تحریک و تغییر و حرکت نه یکبارگیست بلکه بتدریج، نونو، هر یک جزو از وی تا نیست نگردد جزو دیگر موجود نشود، و هرکه جزو از وی که فراگیری همین صفت دارد، که اجزای جنبش و فعل هم جنبش و فعل باشد، و جنبش و فعل از چیزی جز جنبش و فعل فراهم نیاید، همچنانکه اجزای جسم هم جسم باشند و جز جسم با جسم ترکیب نیابد، پس فعل یکیست و فاعل یکی و منفعل یکی، و اجزای فعل بسیار: فاعل نفس و، فاعل نفس و، فعل کنش و، جنبش و، منفعل جسم.

و هر فعل که نسبت وی با اجسام کند نه بذات بود، بلکه بدان آثار که از نفس در جسم آیند، و عبارت از آن آثار به قوی کردند. و قوت پیوند است میان نفس و جسم، بقدر و اندازه قبول هر جسم: اجساد عنصری را و معدنی را پیوند با نفس بدان قوتهاست که **طبايع** ایشان خوانند، و از نفس همان کیفیات توانستند پذیرفت که دارند، و اجساد حیوانی چون پیوندشان بهتر بود، آثار پیوند در افعالشان بیشتر و بهتر نمود.

و آنچه شرح داده شد از طبع گوهرکننده و حیات و انگیختن، و جنبانیدنش مر اجسام را، همه روشن کننده را صوابست جوینده دانش را سوی وجود نفس، که معلوم گشت فرمان‌پذیری و طاعت‌داری اجسام، و مسخر بودنشان مر دهنده این صور و آثار را.

و کثرت نیز روشنست که جز در اجسام و اجزای او نیست، و منشأ کثرت نه کثرت است، و هر چه در اجسام بود، نه از اجسام، از جز اجسام آید، و آن غیر را بنام **نفس** خواندیم، پس نفس نه جسم بود، و هر چه نه جسم بود بی‌مقدار و نهایت و طرف باشد، پس نفس مقدار و طرف و نهایت ندارد. و ادراک چنین وجود نه بحسّ تواند بود، و نه بخیال، و نه بوهم، که حسّ و خیال و وهم هر یک اثریست و قوتی و شاخی از قوت‌های نفس، که بعضی آلات جسمانی بدان آثار تمام و شایسته و پاینده شوند، و بقوتی و شاخی از شجره نفس بکلیت نفس نتوان رسید. پس یافتنو دانستن نفس بعقل تواند بود، و نفس چون محسوس و مخیل و موهوم نتواند بود، و وجودش بی‌شک بود، ناچار بعقل یافته شود، و معقولی او مطاوعت و مسخر بودن و پذیرفتن اوست صور و آثار عقل را، چون منفعلی جسم، که مطاوعت و مسخری و قبول اوست آثار نفس را، و دانش‌های گونه‌گون مر نفس را از عقل، چون صورتهای گونه‌گون بود مر جسم را از نفس. و همچنانکه جسم باختلاف صور و کنشها اجسام شدند نفس بانواع صور عقلی نفوس باشند باندازه قبول، چون نفس نامیه و نفس غضبی و نفس شهوانی و نفس عماله و نفس فاکره و نفس حافظه و نفس مخیله و نفس اشخاص مردم.

و هیچ نفس از اثری عقلی خالی نبود، و دلیل بران انتظام ترتیب افعال وی، چون جذب غذا نخست، و پس امساک، و پس هضم، و پس غذا؛ و ترتیب و نظم عقلی بود، و باز حرکت اعضای مردم در صنایع و بنمودن شگفتیهای بسیار در صنعت، که آن همه آثار خردند، و خرد مر نفس را چون نفس است مر جسم را، و بالله الاستعانة. تمام شد سخن در این عرض، و سپاس و ستایش بخشنده مایه بینائی و پیرایه دانائی را، و درود فراوان و آفرین بر اهل صفا و ایستیدگان بر هنجار وفا.

عرض سئوم که عرض دانسته‌است «هفده در سخن است»

در اول از سخن، در آنکه دانسته در این عرض نه بدان معنی است که سخن عرض نخستین و دؤم ازان عبارت کرد،

در دؤم از سخن، در آگهی دادن از جهان دانش و عالم عقل و وجود آن،

در سئوم از سخن، در مخلوق و مبدع و حقیقت و مثال و جهان کلی و جهان جزوی و جهان روحانی و جهان جسمانی،
 در چهارم از سخن، در آنکه جهان خرد جهان حقیقت است، و جهان کون مثال و حکایت،
 در پنجم از سخن، در نشان موجودات حقیقتی و موجودات مثالی،
 در ششم از سخن، در دانش و داننده و دانسته،
 در هفتم از سخن، در مراتب آگهی مردم از وجود موجودات،
 در هشتم از سخن، در اقسام دانستهها،
 در نهم از سخن، در اقسام دانستههای بذات،
 در دهم از سخن، در علت کثرت معلومات کلی، با آنکه مبدأ همه یکیست عام مر همه را،
 در یازدهم از سخن، در اقسام معلومات،
 در دوازدهم از سخن، در معلوم کلی اول و اقسامش و احوالش،
 در سیزدهم از سخن، در قسمت موجود بجوهر و عرض،
 در چهاردهم از سخن، در کم و اقسامش،
 در پانزدهم از سخن، در کیف و اقسامش،
 در شانزدهم از سخن، در اضافت و اقسامش و باقی اعراض،
 در هفدهم از سخن، در آنکه جوهر چگونه شناخته شد چون بی اعراض نیست،

در اول از سخن، در آنکه دانسته در این عرض نه آنست که عرض نخستین و دؤم دانسته شد

آگاه شو و بدان، ای دانش را محب و دانستهها را خواهان و طالب، که سخن هر دو عرض گذشته برای دانستن آن موجودات بایست، و خواننده و شنونده و یابنده آن سخنان و معانی را هر دو قسم را از اقسام موجودات، فاعل و منفعل، دانست، پس شاید بود که در اندیشه او آید که، عرض سیم در بیان دانستهها، هم دران دو عرض مندرج شد، و حاجت بعرض سئم نیست، یا دانستن آن چیزها نه دانستگیست، و آن چیزها دانسته نه اند، و عرض دانستهها بگفتاری دیگر محتاج است، پس فایده عرض پیشین چیست بیرون از دانستن چیزهای عرض داده؟ و این شک بدان برخیزد که دانسته شود که چیزها از روی کنندگی و کردگی دگرند، و از روی دانستگی دگر، و ازین بود که مردم از کرده وکننده شاید بود که آگه بود، و از آن روی که دانسته است ازو آگهی ندارد، تا اگر پرسندش که این چیزها را وجود در چه چیز و کجاست، و کارگری و کارپذیری ایشان در کدام جای و مجلس، پاسخ تواند داد که وجودشان در جهانست، یا خود جهان مجموع ایشانست، و اگر پرسند از این چیزها که از روی دانستگی در کدام محل و چه چیزند، باشد که از پاسخ فرو ماند، و آگه نبود که، در این جهانند که مجموع کرده وکننده است، یا نه در این جهان. پس این عرض دانستهها برای این بایست تا وجود دانستهها پیدا گردد، و حیز ایشان روشن شود، و چگونگی وجودشان و اقسام آن موجودات و تفصیل آن علت و سبب آن یاد کرده شود، بتوفیق و هدایت وجود بی نهایت دارنده و موجد و مبدع آن موجودات، عظم شانه و عز برهانه.

در دوّم از سخن، در آگهی دادن از جهان دانش و عالم عقل و وجود آن

در عرض نخستین اشارتی رفته است، پس از یاد حرکت و آنچه بحرکت موجود گردد، که موجودات دو گونه‌اند: منفعلات که مخلوقاتند، و مبدعات را **جهان ازل**، ازلیّات؛ و حیّز مخلوقات را **عالم تکوین** گویند، و حیّز مبدعات را **جهان خرد**، و نیز عالم کون را **جهان جزوی** گویند، و عالم ابداع را **جهان کلی**. و این همه الفاظ را یک معنیست، آنکه دو جهانند: یکی حقیقت، و دیگر مثال؛ حقیقت اصل، و مثال فرع؛ حقیقت جهان کلی، و مثال جهان جزوی؛ و موجودات جهان جزوی مثالات موجودات جهان کلی؛ مکونات این مبدعات او قائم، و اشخاص جزوی این بانواع کلی او موجود؛ و موجودات عالم جزوی هر یک را مقداری و اندازه‌ای، و موجودات جهان کلی بی‌کمیت و اندازه؛ و موجودات جهان کون بخود مرده و بجز خود زنده، و موجودات جهان ابداع بخود زنده؛ و آگهی حسی این جهانی، اعنی جهان کون، مثال آگهی عقلی آن جهانی، و جهان جسمانی مثال و حکایت جهان روحانی. اکنون معنی این الفاظ را پیدا کنیم، و نشان این هستیها بنمائیم، انشاءالله.

در سوّم از سخن، در مخلوق و مبدع و حقیقت و مثال و جهان کلی و جهان جزوی و روحانی و جسمانی

مخلوق و مکون و محدث هر سه لفظ را معنی موجودیست که از موجودی دیگرکرده شود، چون کون درخت از تخم، و تن جانور از غذا، و جامه از ریسمان، و این قسم موجودات را در عرض کنندگان یاد کرده‌ایم، که بکنش گوهری، گوهری از حالی بحالی دیگر شود بتدریج.

و معنی مبدع نیز گفته شد بر عقب آن، که وجود ابداعی نه بحرکت و بتدریج باشد، بلکه بیک دفعه، و قیام مبدعات نه بماده تعلق دارد، چون مکونات و محدثات، بلکه صور و حقایق مجرد باشند نا متغیر، و صور معلوم در نفس داننده از آن جمله‌اند، که معنی معلوم از بنای کرده بر زمین، در نفس، محتاج آب و گل و گچ و آجر و حرکت دست بنا و مدت کون زمانی نباشد، بلکه موجود شدنش دانستنش بود، بی‌مقدار مدت و زمان.

و اما بلفظ حقیقت آن خواهیم که وجودش بذات بود، و وجود احوال او باو.

و اما وجودحقیقی چون جوهر بودن جوهر و جانور بودن جانور، که جوهر بودن جوهر و جانور بودن با جوهر و جانور یکی بود، و دوئی و بینونت میان ذات و وجودش در ننگند.

و اما وجود نه حقیقی چون لطیف بودن جوهر، و چون پوینده بودن جانور یا پرنده بودنش، که لطیف بودن تابع جوهر بودن باشد، و همچنین پوینده بودن تابع جانور بودن.

و بمعنی مثال حکایت اصل خواهند، چون نقش حیوان که نقاش بر لوح نگارد، ک حکایت بود از جانور اصلی، و الفاظ که مترکّب شوند برای حکایت معانی در نفس.

و بجهان روحانی جهان نفس و عقل خواهند، که منشأ منبع حیات و حرکت و زندگیست. و بجهان جسمانی سپهر و عناصر. و بجهان جسمانی سپهر و عناصر. و بجهان کلی حیّز معقول و معلوم. و بجهان جزوی حیّز محسوس و مخیل و موهوم. و معلوم کلی آن معنی که در خود یکی بود، و بیرون از خود شاید که بسیارگردد بمثال، و آن معنی همه مثالات را یکسان باشد، چون معنی رنگ که یکیست و بسپید و سیاه و سرخ و زرد، بسیار، و این بسیار همه در لون بودن یکسان؛ و چون مردم که یک حقیقتست، و باصناف عرف و عجم و ترک و روم و اشخاصشان بسیار، و همه در مردم بودن یکسان. و جمله این الفاظ را معانی نزدیکند بیکدیگر، و لازم

معنی لفظ کلی و جزوی باشند، که مخلوقات جمله جزوی‌اند، و مبدعات کلی، و همچنین حقایق کلی و مثال‌ات جزوی حکایت از کلی و روحانی کلی و جسمانی جزوی و معلومات و معقولات کلی و محسوسات و مخیلات و موهومات جزوی، والله اعلم.

در چهارم از سخن، در آنکه جهان خرد جهان حقیقتست، و جهان جسمانی مثال

ما بجهان عقل جهان آگهی و بیداری و روشنی و صفای وجود خواهیم، و در جهان جسمانی آگهی و بیداری نیست، که وجود جسم بنزد جسم روشن نیست، و نه هیچ جسم از جسم عالم از وجود جسمی دیگر آگه باشد، و نه صفاست در وجود اجسام، که هیچ جسم صافی از اعراض نتوان یافت، و آنچه بیشتر مردم را گمانست، که اشخاص مردم اجسامند و هر شخص جسمانی از شخصی دیگر و از وجود اجسام معدنی و نباتی، و از وجود عناصر و از وجود آسمان، آگهست، این گمانی غلطست، که آگه نه اجسام شخصی‌اند، بلکه آگه نفس است نه اجسام شخصی، و اجسام شخصی با آگهی نفس آگه‌اند نه بخود، که آن اجسام شخصی با آگهی نفس آگه‌اند نه بخود، که آن اجسام چون از نفس باز ماند همچنان اجسام باشند، و آگهی ندارند. پس درستست که جهان جسمانی نه جهان آگهی و بیداری و صفاست، بلکه جهان بی‌خبری و تیرگی و بی‌خودیتست، و جهان دانش و خرد جهان روشنی و بیداریست، که وجود هر حقیقت در خود بخرد روشن توان یافت، و معنی لفظ حقیقت سزای هستیست، و سزای هستی بخود «هست» بود، و ناسزا بهستی اگر هستی یابد نه بخود یابد، و نشان سزاواری بوجود وجود ناچار است، بی‌امکان زوال و تغیر، و نشان ناسزائی وجود با امکان زوال و تغیر. و معلوم و مصور در نفس بر یک‌گونه وجود باقی بود، و پزمریده و متغیر نیست و تبه نگردد، و موجود جهان طبع یا فاسد و متغیر شود، یا امکان فساد و بطلان دارد. و اگر درگمان آید که صورت دانستها باشد که فرامش شوند و نادانسته گردند پس معلوم نیز فاسد و نیست تواند شد، این گمان غلط و خطاست، از آنکه ما بمعلوم حقیقت کلی و یقینی خواهیم، که در نفس عاقله کلی باشد نه در نفوس جزوی، و نفس عاقله کلی معقول خود را فرامش نکند، و فراموش کننده داندگان جزوی‌اند، که بسبب پیوندشان با نفس عاقله کلی، گه‌گاه مشاهده و حاضر صور کلی و یقینی باشند، و چون باز صور جسمانی گرایند بنظر آن صور کلی را فراموش کنند، و باز چون باز خود آیند آن فرامش گشته را باز یابند، چون احکام و قضایای یقینی که بیاموزند و بدانند و ازان بگذرند تا فرامش گردد، و اگر آن معلومات یقینی از نفس داننده کلی سترده شدند هیچ نفس جزوی باز بدان نتوانستی رسیدن، که نیست و نابود را باز نتوان یافت. و نیز محال بودی که هر یقین که داننده جزوی بیافتی و بر هیچ آموزنده پیدا نکردی، هیچ داننده جزوی دیگر بدان رسیدی.

پس چون همه اشخاص داندگان شاید بود که بصور حقیقی و یقینی رسند، و در نیست و ناچیز نتوان رسید، روشن شد که صور حقایق یقینی ثابت و مصورند در محلی ثابت بی‌تغیر، و محل صور معقول کلی جز نفس عاقله کلی نتواند بود، و اگر از چنین محل آن صور محو شدند نفوس جزوی را که فروع نفس کلی‌اند محال بودی بدان صور رسیدن، که هر چه از کلی درگذشت و فائت شد جزوی بدان نتواند رسید.

پس روشنست که موجود جهان نفسانی فاسد و متغیر نیست و ثابت و باقی است، و بقا و ثبات نشان حقیقتست نه نشان مثال و جز حقیقت، و بالله الاستعانة.

در پنجم از سخن، در نشان صفای موجودات حقیقتی و آلودگی مثال‌ات

موجودات دو گونه اند: موجود کلی و موجود جزوی شخصی. و موجود جزوی شخصی مختلف گوهر بود و محل اعراض بسیار، و گوهر اصل، که نخست او بود، و پس اعراض درو، جدا و خالص از اعراض نتوان یافت، و آنچه از پیش و آنچه پس از وی، همه با هم یافته شوند، و هیچ یک صافی نبود، نه جوهر و نه اعراض، که هیچ جسم مطلق نبود که نه دراز یا کوتاه یا خرد یا بزرگ یا گرد یا مضلع یا بیض یا مرکب بود، و باز هیچ جسم بسیط نتواند بود که جز بساطت چیزی دیگر با وی نبود: خفت یا ثقل، لطافت یا کثافت، نرمی یا سختی، گرمی یا سردی، بلکه آمیخته و آلوده با این اعراض بود؛ و هیچ نبات را نتوان یافت که جز جسمیت و رویندگی حالی دیگر ندارد، که یا سیب بود، یا انار، یا انجیر، یا بلوط، یا خرما، یا جوز؛ و هیچ جانور نبود که جز جانوری صفتی دیگر ندارد: یا پوینده باشد، یا خزنده، یا پرنده؛ و هیچ مردم مطلق نباشد که جز مردمی صفتی دیگر با او نبود، که نه نر بود یا ماده، یا خوب یا زشت، یا زیرک یا ابله، یا عالم یا جاهل، یا پیشه‌ور یا بی‌کار. و اعراض همچنین، هیچ قسم از اعراض خالص نبود، نه مقدار خالص مطلق، بی‌آنکه طول یا عرض یا عمق باشد، و نه عدد مطلق، بی‌آنکه طاق بود یا جفت، و هیچ کیفیت که نه لون بود و نه بوی و نه هیأت و نه شکل و نه حرارت و نه برودت و نه تری و نه خشکی و امثال آن، و هیچ لون که نه سپیدی یا سیاهی یا سرخی یا زردی و کبودی و مانند آن بود، و نه هیچ فعل مطلق بی‌آنکه گرم کردن یا سرد کردن یا بریدن یا پیوستن یا آمدن یا شدن و امثال آن باشد، و همچنین دیگر اعراض و اقسامشان، هیچ یک را جداگانه و خالص وجود نبود؛ و در جهان نفسانی همه موجودات یگانه و جدا باشند از یکدیگر، هم محل و هم حال درو، که جوهر مطلق که صفتش جز وجود نه در چیزی نباشد، بی‌آنکه بی‌مقدار یا با مقدار یا با حالی باشد، جز در نفس نتوان یافت، و همچنین مقدار و انواعش و دیگر اعراض و انواعشان، و جمله موجودات نفسانی بر این سانند. و اگر این موجودات خالص و صافی نه در جهان نفسانی بودند، خردمندان جزوی این حقایق و معانی را کی شناختندی، و چگونه نام نهادندی، و یکدیگر را آگاه کردندی؟ از آنکه این موجودات مجرد و صافی از احوال در این جهان جسمانی نیند، و نه این مرکبات این جهان از آن مجردات جدا، که مردم شخصی جسمانی با عوارض مردمی، و جانور جزوی جسمانی مرکب با عوارض، بمردم مطلق و جانور مطلق مجرد از عوارض مردم مردم و جانورند، نه بعوارض درازی و پهنی و رودگی و خنده‌ناکی و گویندگی. و داندگان جزوی را هیچ شکی نیست در آنکه ایشان نه بادراک حسی و نه در این جهان جزوی بدان کلی بدن رسیده‌اند، و بدان پیوند که کلیات راست با جزویات، و بدان بیابند جزویات بآلات جزوی، نام هر یک گفتند، تا داندگان جزوی دیگر بدان کلی باهم رسند، و یکی شوند دریافتن و دانستن آن حقیقت. و ازین است که جمله خردمندان در دانستهای یقینی یک گونه شوند، و هیچ اختلاف و دوئی نبود.

در ششم از سخن، در دانش و داننده و دانسته

ما بلفظ دانش نخواهیم جز روشنی و پیدائی وجود چیزها، و نه بدانسته جز چیز روشن و پیداء، و نه بداننده جز علت و سبب روشنی و پیدائی چیزها، «و بروشنی و پیدائی نخواهیم مگر تمامی وجود چیز»، و به بی‌دانشی نخواهیم مگر پنهانی و پوشیدگی وجود چیزها، و نه بنادانسته مگر پوشیده و پنهان. و پیدائی و پنهانی چیزها مردم را خود بود، و بلفظ خود نفس خواهیم در این موضع، که چیزها در نفس مردم یا پیداء باشند، چیز پیداء را **دانسته** و یافته گویند، و ناپیداء را **نادانسته** و **نایافته**، و مردم تمام را چیزها در خود پیداء و روشن باشند، و

ناتمام را ناپایدار و پنهان، یا بعضی پیدا و روشن و بعضی پنهان و پوشیده، و وجود پوشیده و پنهان ناقص بود، و «به» پیدائی و روشنی تمام گردد، و جود بسزا پیدائی و روشنیست و حقیقت و اصل و ذات، که گفتیم از نامهای چنین وجود است. و این الفاظ شرح نام دانش اند نه حدّ او، از آنکه چیز را بیان نتوان کرد و روشن نتوان نمود مگر بچیزی روشنتر و پیداتر از او، و چیزی نباشد پیداتر و روشنتر از پیدائی و روشنی، تا پیدائی و روشنی بدان پیدا و روشن گردد.

و حیّز و معدن پوشیدگی جهان جسمانیست، و آن را **عالم جزوی** خوانند، و حیّز و معدن پیدائی جهان نفسانیست و خرد، و آن را **عالم کلی** خوانند. و خاصیت جهان جزوی آنست که اگر چه یکیست از روی عالمی لکن بسیار است بجزا، و هر جزو از وی همین صفت دارد، بترکیب یکی بود و بجزا بسیار. و جهان خرد و عالم کلی را خاصیت آنکه چیزهای بسیار جهان جزوی در وی یکی باشند، که اگر چه مردم باصناف و اشخاص در جهان جسمانی و عالم جزوی بسیارند، لکن بنوع که حقیقت مردمیست در جهان خرد یکیست، و درو اختلاف و کثرت اجزا نبود، و چون اجسام بسیار عالم جسمانی بجسم واحد عالم خرد جسم باشند، و حیوانات بسیار عالم جسمانی بیک حیوان عالم خرد حیوانند، لازم بود بناچارکه جهان جسمانی جزوی بجوان کلی خرد جهانست، و حقیقت مردم از آنکه مجموع آثار دو جهانست، گاهی آثار خرد درو پنهان باشند و آثار طبیعت پیدا، و گاهی آثار خرد درو پیدا و آثار طبیعت پنهان.

و همچنانکه جهان دو است، یکی کلی و یکی جزوی، آگهی و دانش مردم نیز بر دوگونه است: کلی و جزوی.

در هفتم از سخن، در مراتب آگهی مردم از وجود موجودات

اقسام مراتب آگهی و روشن بودن وجود چیزها مردم را چهارند: سه قسم ازان آگهی جزویست، و یک قسم کلی.

اما قسم نخستین از آگهی جزوی آگهی حسی است، چنانکه گرمی و سردی و درشتی و سادگی و سختی و نرمی چیز پیدا گردد در آلت لمس، و مردم ازان آگه شوند بحس لمس؛ چنانکه تلخی و شیرینی و شوری و تیزی و تفتی بآلت ذوق رسد و مردم آگه گردد ازان بحس ذوق؛ و چنانکه بوی چیزهای بویا در هوا تنیده گردد، و بهوای مجرای شمّ رسد و با وی بیامیزد، و مردم از وصولش بآلت شمّ آگه شود؛ و رنگ چیزهای رنگین و هیأت و شکل و مقدار چیزها در برابر رطوبت شفاف چشم آید، و مردم بحسّ بینائی ازان آگه شود؛ و آگهی حسی این پنج گونه‌اند، و جمله بی‌درنگ و ناپاینده و متغیر باشند، که حضور محسوسات در حسّ ثبات ندارد، یا حاسه ازان یا محسوس غایب شود، و اگر درنگ یابد مدتی، قوت احساس ازان سست گردد. و در حواس احوال چیز پیدا شوند نه وجود چیز، که آنچه توان دید رنگ بود نه محل رنگ، و حرکت هوا را توان شنید نه هوا را، و بوی را توان یافت نه بویا را، و گرمی و سردی توان یافت نه محل گرمی و سردی را.

و اما قسم دوم از آگهی جزوی مردم خیالست، که هر چه در حواس پیدا شود، بخیال نیز ازان آگهی بود هنگام حضور محسوس، و چون از حسّ غایب گردد مردم توانند که بدین قوت غایب را حاضر پندارد و انگارد بی‌تغییری و نقصانی، و ازین است که حلاوت عسل بی‌حضور عسل بآلت ذوق در خیال توان یافت، و همچنین بوی خوش و ناخوش را بی‌حضور مشک و عفونات، و لون سپیده و سیاه و اشکال محسوسات بی‌آنکه برابر آلت بینائی بود، و آواز بربط و طنبور و خروش کوس و تندر بی‌آنکه بپوست اندام رسد.

و اما قسم سوم از آگهی جزوی مردم گمانست، که بدین قوت آگهی بود از حالی نامحسوس از چیزهای محسوس، که بحواس و خیال ازان آگه نتوان شد، نه در حضور آن چیزها محسوس را و نه در حال غیبتشان، چون

عداوت و صداقت و گزاینده‌گی و نوازندگی، که از بعضی محسوسات در گمان آید، و ازان خوف و رغبت نفس حیوانی زاید، و در این سه مرتبه اشخاص مردم با اشخاص دیگر جانوران تمام آفرینش انبازند. و قسم چهارم از آگهی مردم خرد است، که مردم را بخرد احوال اجسام بی اجسام و اجسام بی احوال پیدا شوند، و اجسام جزوی که در حواس باشکال و احوال و کیفیات پیدا شوند همه با هم باشند، نه شکل جسم از جسم جدا توان یافت، و نه رنگ جسم بی جسم، و نه ثقل بی ثقیل، و نه خفت بی خفیف. و یابندگان حسی جسم را آن هیأت و شکل پندارند که بحس بصر ازان آگه گردند، یا آن صلابت و لین که بحس لمس دریابند، و جز بخرد نتوان دانست که جسم نه صلابت و لین و شکل و هیأت و رنگست، بلکه جسم اصل این احوال و آثار بود، و وجود آن احوال بعد از وجود جسم در جسم باشد.

و ازان تفاوت آگهی مردم توان دانست، که آگهی بخرد آگهی حقیقت و اصلیت، و آگهی بحواس آگهی از آثار و فروغ حقیقت بود.

و نسبت آگهی و ادراک حسی با آگهی و ادراک عقلی، نسبت احوال و اعراض و آثار جسمست با جسم، که ادراک حسی اثریست و فرعی از ادراک عقلی، همچنانکه وجود لون و شکل اثری و فرعی بود از وجود جسم، و ادراک حسی همچون مدرکات حسی که احوال و آثارند نه پایدار و گردنده بود، که اگر محسوسی بچند بار یافته شود شاید بود که دؤم بار نه چون نخست بار یافته شود، که بزمان بگردد، یا بمکان، یا بکیفیت، یا بحرکت و سکون، یا بفعل یا انفعال؛ و آنچه در کزت اول ازو بحس دانسته شد نادانسته گردد، که هر آنچه سیاه دانسته شد چون سپید شود سیاه نتوان دید، و آنچه در مکانی یافته شود چون مکان بگردد هم در آن نتوان یافت، و آنچه بامداد یا زمان اول روز یافته شود شبانگاه هم بامداد نتوان یافت، و آنچه خرد دیده شود چون بزرگ گردد خرد نتوان دید، و آنچه متحرک یافته شود چون ساکن گردد متحرک نتوان یافت، و اگر ایستاده و خاسته دیده شود چون بنشیند ایستاده نتوان دید. و دانسته کلی در نفس داننده بر یک وجود نامختلف و نامتغیر بود، اگر چند بکرات بوی بازگردد، از بزرگی به خردی و از حرکت بسکون و از زمان انتقال نکند. پس ادراک حسی همچون مدرکات حسی باشند ناپایدار و متغیر، و ادراک عقلی چون مدرکات عقلی واللّه اعلم.

در هشتم از سخن، در اقسام دانستهها

دانسته یا بذات بود دانستگی یا نه بذات، و دانسته نه بذات آن چیزها اند که ذاتشان از دانستگی جدائی دارد، و شاید بود که باشند و دانسته نباشند، و آن مدرکات حسی اند و جز وی، چون گرمی گرم که اگر بآلت حسی رسد دانسته بود، و چون غایب گردد آگهی از وی نبود هر چند باشد، و همچنین هر حال دیگر که بحس ازو آگهی بود همین حکم دارد، که گاهی وجودش با دانستگی بود و گاهی وجودش از دانستگی جدا؛ و اما دانسته بذات آنکه وجودش از دانستگی وی جدا نبود، و بودنش دانستگی، و دانستنش بودنش باشد، و این صفت معلوماتست و صور موجودات نفسانی، که هر آنچه در نفس موجود شد معلوم شد، و هر آنچه معلوم گشت موجود گشت، و هیچ جدا نباشد و نه پیش و پس از هم، و اگر دانستنش بقوت بود وجودش نیز بقوت بود، و اگر بفعل بفعل، و اگر وجودش بناچار نیز بناچار.

و خاصیت دانسته بذات آنست که داننده بخود، بی واسطه آلتی یا قوتی، ازان آگه گردد، و خاصیت دانسته نه بذات آنکه بواسطه قوتی و آلتی ازو آگهی بود، چون قوت خیال و وهم و آلت حس. و دانسته بواسطه حس و خیال اگر چه وجودش در نفس باشد لکن وجود نفسانیش همچند وجود بیرونی بود، و ازو فزون نیاید، که معنی زید شخصی در نفس همچند زید موجود باشد بیرون از نفس، و از وی فزون نیاید و بعمر و رسد، یا عمرو نیز

زید باشد، و دانسته بی‌واسطه آلت و قوت چون صورت نوعی و جنسی، اگر چه در نفس یکی بود، از یک شخص آن نوع و یک نوع آن جنس فزون آید، و بهمه اشخاص دیگر و انواع دیگر برسد، و هم آنچه در یک زمان باهم باشند، و هم آنچه در زمان آینده موجود شوند بیرون از نفس، از صورت نفسانی برون نشوند که در نفس معلوم باشد.

در نهم از سخن، در اقسام دانسته‌های بذات

دانسته‌های بذات چیزهای کلی پیدا و درست هستی باشند در نفس، و نشان درستیش در هستی پایدگی و بی‌زوالی و ثباتست، و نشان کلیتش احاطت وی بر اشخاص بیرونی، و نشان پیدائیش آگاهی نفس ازان و بدان از اشخاص بیرونی.

و دانسته یا یکی بود یا بسیار، و بسیار از یک بود، پس دانسته بسیار از یک دانسته خیزد، و آن یک مبدأ دانسته‌های بسیار بود، و یک مبدأ هر بسیاری نبود الا بترتیبی ذاتی و طبعی، چنانکه یک مبدأ دو بود و بتوسط دو علت سه گردد؛ پس کثرت اول دو بود، و یک مبدأ کثرت اولست، و کثرت اول مبدأ کثرت دوم آن سه، و کثرت دوم مبدأ کثرت سوم و آن چهار، و بر این ترتیب کثرت همی فزاید، پس یک دانسته مبدأ دانسته‌های بسیار بدین ترتیب طبیعی تواند بود؛ و دانسته اول یکی بود از همه روی، اعنی از روی عدد و از روی ذات و از روی تمامی: اما یگانگی از روی عدد بدانکه مبدأ کثرتست، و نشان آنکه معلومات بسیار را بوی توان شمرد، و انتهای تحلیل کثرت بوی رسد؛ و اما نشان آنکه یکیست از روی ذات، بساطتش، و یکسانی ذات و مبدأ بودنش جمله معانی و معلومات مرکب را؛ و اما از روی تمامی و کمال نشان یگانگی فسحت و عمومش، که جمله معلومات را فرا رسد، و بر همه محیط بود. و هر معلوم که وحدتی دارد بوحدت او واحد بود، و بسیط بوی بسیط، و تمام بوی تمام، و پیشی دارد بر همه معلومات، و دانستگی او را علت نبود از آنکه دانستگی و دانش دوی ندارند، و هر چه بذات بود علت ندارد، و او باشد علت دانستگی آنچه نه بذات دانسته بود، و الله اعلم.

در دهم از سخن، در علت کثرت معلومات کلی، با آنکه مبدأ همه یکیست عام مر همه را

دانسته‌های کلی اصل و حقیقت دانسته‌های محسوس و مخیلند، و محسوس و مخیل جزویست، و جزوی چون قیامش بکلیست بی‌گ پیوندی بود میان او و اصل و حقیقتش، که اصل بدان پیوند اصل آن فرع بود، و فرع بدان فرع آن اصل.

و فروع بسیارند، که مدرک حس بصر جز مدرک حس سمعست، و جز مدرک حس شم و ذوق و لمس، و باز محسوس حس بصر یکیست از روی مبصر بودنش، لکن از روی مبصرات بسیار است، هم از روی کثرت نوعی چون الوان بسیار، و هم از روی عدد باز دیدن یک مبصر بکرات بسیار، و هر چند بسیاری همی فزاید، از دیدنی و مبصر بودنش که یکیست درنگذرد؛ و همچنین مدرکات دیگر حواس، از شم و ذوق و سمع؛ و همچنانکه انواع ادراکات هر حسی در تحت ادراک حسی‌اند، و ادراک حسی یکی است، ادراکات الوان بسیار و ادراکات کیفیات بسیار در تحت ادراک بینائی شوند و در تحت ادراک لمسی؛ و باز ادراک لمسی یکی بود، و اصل و حقیقت ادراک حرارت و ادراک برودت و خشونت و ملاست باشد؛ و ادراک بینائی یکی، و اصل بینش سپید و سیاه و دیگر الوان؛ و ادراک جمله حواس با آنکه ادراکات بسیارند اصل همه یکیست، و

آن ادراک حسی است، و همچنین ادراک حسی و خیالی و وهمی و عقلی با آنکه بسیارند اصل جمله ادراکست، و ادراک یکیست، و سبب کثرتش کثرت محل، و بدین طریق یک معلوم بسیار معلومات شوند، بی آنکه وحدتش باطل گردد در خود. و منشأ کثرت هیچ چیز نتواند بود جز کمیّت و مقدار، و محل کمیّت و مقدار جسم است، و مقدار دوگونه است متصل و منفصل؛ و مقدار متصل بقوت مقدار منفصل بود، و چون اجزای مقدار طول یا سطح یا عمق فرض کنی، هر جزو یکی باشد و مقدار منفصل بود، و چون منفصل را با هم گیری و یک چیز انگاری انفصالش اتصال گردد، چون پنج که یک مقدار است و ده بیست و امثال آن. پس کثرت حقیقتها از جسم ذومقدار خاست نه از حقیقت، و کثرت معلوم از کثرت محسوس که جسمست، و جسم معلوم یکیست و جسم محسوس بسیار، و بالله الثّقة.

در یازدهم از سخن، در اقسام معلومات کلی

اما معلومات و دانسته‌های کلی یا مفرد باشند که هر یک جدا دانسته شود، چون معنی لفظ جانور و جسم و سیم و زرو سنگ و آهن، که هر یک چون دانسته شود بی دیگری دانسته بود؛ یا نه مفرد و جدا بلکه با دیگری دانسته بود، چون معنی گفتار گوینده که «گرانی آب کم از گرانی زمین است».

و اما دانسته‌های مفرد یا بسیط باشند یا مرکب. و دانسته بسیط را پیشی بود بر دانسته مرکب، و آن معنی لفظ چیز است و معنی لفظ هست، که دانستن چیز و هست بر همه دانسته‌ها متقدمست، و همه بوی دانسته‌اند و همه مرکب باشند، و ازین است که هر آنچه نام وی شنوده شود شنوده را هیچ شک نیفتد که معنی آن نام چیز است؛ و شاید بود که در شک بود که چه چیز است و چگونه است و چندانست و کجاست، از آنکه چیز بودنش بذات معلومست و داننده نتواند که نداند، و چندی و چونی و کجائی نه بذات معلومست؛

و اما دانسته‌های مرکب چنان بود که چند مکعنی دانسته با هم یکی شوند، و مجموع همه معنی دیگر بود، چون معنی زنده و داننده و رونده، که هر یک معنی جداست و با هم مردم است، و معنی لفظ مردم دانسته‌ایست مرکب از هر سه دانسته؛ و هر یک را از آن معانی که پاره‌های معنی مرکبند صفتی گویند مرکب را، و مرکب را **موصوف**؛ و باشد که مرکب را **موضوع** گویند و آن اجزا را **محمول**؛

و صفات معنی مرکب که اجزای وی که اجزای وی باشند دوگونه‌اند: ذاتی و نه ذاتی، همچون مرکبات جزوی که اجزای جسم مرکب یا اصلی باشند، که تا آن اجزا فراهم نیابند آن مرکب را وجود نبود؛ یا نه اصلی، بلکه اجزای کمالی و فزونی. اما مثال اجزای اصلی چون دیوار و سقف و عرصه خانه را، و مثال اجزای نه اصلی چون راستی دیوار و همواری عرصه و بلندی سقف و فراخی و تنگی و روشنی و تیرگی؛

همچنین معانی کلی که مرکب را چون اجزایند دوگونه باشند: ذاتی و غیر ذاتی؛ لکن فرق است میان معانی کلی مرکب و میان موجودات جزوی مرکب، از آنکه اجزای موجودات جزوی را **جزو** گویند و صفت نگویند، و اجزای معانی کلی را اجزا و جزو نگویند بلکه صفات خوانند؛ و در معانی کلی هر صفتی را بنام مجموع شاید کرد، چنانکه رونده بدو پای بنام مردم شاید کرد، با آنکه مردم را بجز از رونده بدو پای بسی صفات دیگر است، چون جانور و گویا و برهنه پوست و پهن ناخن، و در مرکبات جزوی جزو را بنام کل نکنند، نگویند خانه دیوار است، یا سقف است، یا خشت و گل است؛

اما صفت ذاتی مرمعانی کلی مرکب را صفتی باشد که مجموع از آن صفت و دیگری بپایود، چون شکل مر مثلث را، که معنی مثلث از معنی شکل و دیگری مثلث بود؛ و اما صفت نه ذاتی صفتی بود که بعد از قوام

مجموع باشد، چون برابر بودن سه زاویه مثلث با دو زاویه قائمه، که تا مثلث مثلث نبود سه زاویه او برابر دو قائمه نبود؛

و نیز صفت بود که پیشی دارد بر موصوف در دانستگی، چون صفت شکل مر مثلث را، که نخست شکل دانسته بود تا مثلث را بوی توان دانست، و چنین صفت را متقدم گویند؛ و باشد که با موصوف دانسته بود، چون برابر بودن زاویه‌های مثلث با دو زاویه قائمه، که دانستگی آن با دانستگی مثلث بهم بود، و چنین صفت را لازم گویند؛ و از صفات باشد که از موصوف بازپس بود در دانستگی، چون همچند هم بودن اضلاع مثلث و نه همچند هم بودنشان، که نخست مثلث دانسته بود پس یکسانی و اختلاف اضلاع؛ و از صفات باشد که اولی بود موصوف را که بی‌واسطه صفتی دیگر با موصوف باشد، چون صفت مردم مرزید را، که مردم صفت زید بود بی‌واسطه صفتی دیگر؛ و باشد که نه اولی بود چون صفت جانور زید را، که جانور صفت مردم بود و مردم صفت زید؛ و از صفات باشد که از یک موصوف فزون آید و بدیگری نیز رسد، چون جانور مردم را که از مردم فزون بود و بجز مردم نیز رسد، و آن را **صفت عام** گویند، و باشد که چند یک موصوف بود در عموم، چون اندیشناک مردم را، که این صفت از مردم فزون نیاید، و نه مردم ازو فزون بود، که اندیشه گر جز مردم نبود، و مردم جز اندیشه‌گر نبود، و این صفت را **خاصه** و **مساوی** گویند؛ و باشد که از موصوف کم بود، چون دبیر مردم را، که دبیر ناچار مردم بود، و مردم باشد که نه دبیر بود؛

و از صفات ذاتی که در پیش گفتیم، باشد که عامتر از موصوف باشد، و باشد که مساوی بود و خاصتر، و کمتر از موصوف نباشد؛ و از صفات نه ذاتی باشد که عامتر از موصوف بود، و برابر نیز باشد، و کمتر هم؛ اما صفت عامتر از موصوف و نه ذاتی، چون سپید مردم را، که سپید عامتر است از مردم و فزون از وی، و بجز مردم نیز رسد، و چنین صفت را **عَرَض عام** خوانند؛ و اما صفت مساوی نه ذاتی، چون رونده بدو پای مردم را؛ و باشد که کمتر بود، چون هندی و ترکی مردم را؛ و صفت مساوی و خاصتر را هر دو **خاصه** گویند؛

و صفات ذاتی مر موصوف را دو گونه‌اند: یا عامتر از موصوف، یا مساوی وی، و عامتر را اگر اولی بود **جنس** خوانند، و مساوی را **فصل**.

پس معانی کلی یا صفات‌اند یا موصوفات، و صفات یا عارضی باشند یا ذاتی، و ذاتی یا اولی بود یا نه اولی، و صفت ذاتی اولی یا عامتر بود از موصوف، و آن را **جنس** خوانند، یا همچند موصوف بود، و آن را **فصل** گویند، و صفت عارضی یا عامتر از موصوف بود، و آن را **عَرَض عام** خوانند، یا برابر یا خاصتر، و هر دو قسم را **خاصه** گویند.

و این صفات جمله که گفته شدند، ذاتی و عرضی، یا صفات معانی معقول کلی باشند، یا صفات معانی محسوس جزوی؛ و صفت عامتر ذاتی اولی مر موصوف شخصی و جزوی را جنس نگویند، بلکه **نوع** گویند؛ پس صفات ذاتی موصوف **جنس** است و **نوع** و **فصل**، و صفات نه ذاتی **عرض عام** و **خاصه**؛ و هر آنکه که چند معنی کلی موصوف باشند بیک صفت کلی ذاتی اولی عامتر، آن صفت مر آن موصوفات را **جنس** گویند، و موصوفات مر آن صفت را **نوع**؛ و هر گه که یک معنی کلی موصوف بود بصفتی ذاتی اولی کلی مساوی، آن صفت را **فصل** گویند؛ و هر گه که چند معنی کلی موصوف باشند بصفتی عرضی عامتر، آن صفت را **عرض عام** خوانند؛ و هر گه که یک معنی کلی موصوف بود بصفتی عرضی مساوی موصوف یا کمتر، چنین صفت را **خاصه** گویند.

پس جنس صفتی بود کلی ذاتی اولی عامتر مرچند موصوف کلی را، و نوع یک موصوف کلی بود بصفتی کلی ذاتی اولی عامتر ازو، و فصل صفتیست کلی ذاتی اولی مریک موصوف کلی را، و عرض عام صفتی است کلی عرضی عامتر مرچند موصوف کلی را، و خاصه صفتی است کلی عرضی مریک موصوف کلی را، و شخص موصوفی بود جزوی بصفتی کلی ذاتی اولی عامتر.

و موصوف شاید بود که کلی بود، و شاید بود که جزوی باشد، لکن صفت الا کلی نباشد؛ از آن روی که اگر موصوفش کلی بود، و کلی آن معنی است که بیرون از نفس شاید بود، و جزوی آن معنی که بسیار نبود، نه در نفس و نه بیرون از نفس، پس موصوف باشد معنی کلی بتقیض خود، و صفت را گفتیم که جزو موصوف بود، که موصوف ازو و دیگری بهم آید، و هیچ چیز از نقیض خود مرکب و مجتمع نگردد. و اگر موصوف جزوی بود نشاید بود که شخصی جزوی که زید بود بشخصی دیگر جزوی که عمرو است موصوف باشد. پس صفت جز کلی نباشد اگر موصوفش کلی بود و اگر جزوی.

و نیز شاید بود که معلومی کلی صفت چیزی بود و موصوف باشد بچیزی دیگر، چون مردم که صفت زید است و موصوفست بجانور، و نیز شاید بود که معمولی کلی جنس بود معمولی کلی را، و نوعی بود از معمولی کلی دیگر که جنسش باشد، و همچنین جنس وی شاید بود که نوعی باشد از جنسی دیگر، لکن بی انتها نبود، بلکه منتهی گردد بمعلومی که جنس اجناس باشد، و او را هیچ جنس نباشد، از آنکه هر جنسی از نوع خود بسیط تر باشد، و چون او را جنسی بود بساطت و عمومش زیادت بود و اجزاء ترکیبش کمتر. و انتهای تحلیل مرکبات و معدودات به بسیط و واحد انجامد، و هر چه بسیط تر معلومی و دانستگیش بیشتر.

و نفس داننده را بسایط کلی جمله معلوم بود، و آنچه نادانسته بود مرکبات باشند، و بفروغ دانستن بسایط بدانستگی رسند اگر دانسته شوند.

و موجودات شخصی اگر نه مثالات موجودات نفسانی و صور عقلی بودندی، داننده معنی کلی عقلی را بصفت شخص جزوی نتوانستی کرد، و درست و راست نبودی که معنی کلی عقلی را بصفت اشخاص مردم کردی و گفتی که زید مردم است و عمرو مردمست و مردم است؛ و اگر زید شخصی که مثال مردم کلی است نه بفروغ کلی دانسته بودی، اگر داننده ای زید را بدانستی مردمی زید را بر زید تنها دانستی، و عمرو و بکر را نه مردم دانستی، و از ایشان و مردم بودنشان آگاه نگشتی؛ و باز اگر صورت معقول که چون مردم است مر زید را و عمرو را دانسته شد، هم بفروغ معقولی دیگر ازو عامتر دانسته بود، که نسبتش با مردم و جز مردم نسبت مردم بود بازدید و جز زید، چون جانور؛ و همچنین جانور اگر دانسته بود بچیزی بود که دانستگیش پیش از دانستن جانور باشد، و نسبتش با جانور و جز جانور باشد با مردم و جز مردم؛ و همچنین تا بکلی کلیات و عام نخستین رسد، که او بخود دانسته بود، و اوست دانسته اول و دانسته بذات و دانسته بسیط و دانسته ضروری و دانسته واحد، از همه وجوه.

در طرف خصوص همچنین دانستها برسند و سرآیند بدانسته خاصتر و باز پس تر، و در ترکیب فزون از همه، و آن را شخص جزوی گویند، که بحس جزوی یا قوت خیال توان شناخت، و او امثال حقیقی باشد در نفس، که نفس آن را بذات خود باز نگرد، نه بقوتی ازان خود یا آلتی.

و کلی کلیات و جزوی محسوس دو طرفند مردانستها را، و وسایط میان این دو طرف اجناس اند و انواع: جنس اول آنست که نوع هیچ جنس نبود، و نوع اول آنکه بقیاس با آنچه فرودش جنس، و نوع اول جنس متوسط بود؛ و جنس آخر آنکه نوعش جنس هیچ نوع فرود او نبود، و فرود او اصناف و اشخاص باشند، و نوع جنس آخر را نوع اخیر و نوع انواع خوانند، و فروغ و اقسامش را اصناف و اشخاص، و دانسته جزوی شخصی

موصوف باشد نه صفت، و انواع و اجناس هم صفت باشند و هم موصوف، و کلی کلیات را هیچ صفت ذاتی نباشد که موصوف شود بدان صفات، و صفت ذاتی جمله اقسام خود بود، از آنکه اولست و اول بی اول بود.

در دوازدهم از سخن، در معلوم کلی اول و اقسامش و احوالش

هیچ دانسته نیست بیش از معنی لفظ شیء و موجود، که معنی لفظ موجود و شیء بدان روشن و دانسته شود، از آنکه چیز بخورد روشن است نه از آنروی که این چیز یا آن چیز است، بلکه چیز مطلق، که اگر معنی لفظ چیز نه بخود که چیز است روشن بود، بجز خود که ناچیز بود روشن باشد، و بناچیز چیز روشن نبود، و بخود روشن بودنش وجود است، پس وجود روشنی اوست و هم روشن باشد، و روشن را روشن نتوان کرد، پس معنی شیء و موجود را بیان و روشنی حاجت نیست.

اما اقسام شیء، چیز یا بود یا نبود، و بدین تقسیم نه آن خواستیم که میان چیز و وجود مفارقت و جدائی تواند بود، چنانکه چیز چیز بود بی وجود، که نه چیز بی وجود بی چیز نیست، بلکه بلفظ وجود وجود بیرون از نفس خواستیم، از آنکه چیز را وجود از دو روی بود: یکی وجود در خود اعنی نفس، و دیگر وجود بیرونی. که چیز بود که در نفس بود و بیرون از نفس نباشد، و چیز بود که هم در خود بود و هم بیرون از خود. و در این موضع بلفظ خود و نفس یک معنی را خواهیم، و اگر چه معنی لفظ شیء و لفظ وجود هر دو لازم یکدیگرند، لیکن معنی هر دو لفظ یکی نیست، که اگر معنی شیء و معنی وجود یکی بودی پس گفتار گوینده که «وجود چیز»، تکرار لفظ بودی، همچنانکه گفتی «چیز چیز» یا «وجود وجود»، و تکرار نیست این گفتار.

و نیز وجود را اضافه بچیز شاید کرد، چنانکه گوئی وجود چیز، و چیز را اضافه بوجود شاید کرد، چنانکه گوئی چیز وجود، پس معنی هر لفظ دیگر است اگر چه لازم هم باشند، با آنکه لزوم نشان اتحاد نیست بلکه نشان دوئی است.

و اما اقسام وجود، وجود یا ذاتی و جوهری بود چیز را، چون چیز بودن چیز و مردم بودن مردم و سنگ بودن سنگ، یا نه ذاتی بود و جوهری، چون متناهی بودن چیز و زیرک بودن مردم و سخت بودن سنگ. و قسم اول را از وجود از وجود **وجود واجب و ضروری** گویند مر چیز را، که چیز بودن چیز ناچار است مر چیز را، و مردم بودن مردم را ضروریست، و قسم دوم را **وجود ممکن** گویند، که عالم بودن مردم ضروری نیست مردم را و نه سخت بودن و سست بودن مر سنگ را، بلکه ممکن بود. و وجود ممکن اثر و فروغ وجود واجبست. و نیز موجود یا واحد بود یا کثیر یا متقدم یا متأخر یا ثابت یا متغیر یا علت یا معلول.

اما موجود واحد، بدان که لفظ **واحد** گویند و بدان مبدأ کثرت خواهند، که عدد ازو بهم آید، و چنین موجود واحد بود از روی عدد، و **واحد بذات** گویند آنکه وحدت از ذاتش جدائی ندارد، و آن موجود مطلق را بود که عامست جمله اقسام موجود را، و همه موجودات بسیار چون بوی یکی باشند در موجودی، او **بخود یکی** بود، و بخود یکی **واحد بذات** بود؛ و واحد گویند **نه بذات**، و آن اقسام است: یک قسم از آن **واحد بوجود**، و آن شخص جز وی محسوس باشد، که وجودش در نفس و بیرون از نفس یکی بود، و چنین موجود واحد باجزاء بسیار بود، و باشد که **واحد بنوع** بود، چون اشخاص موجودات، که بعدد بسیارند و بنوع یکی، که مردم اگر چه بعدد بسیارند بمردمی همه یکی باشند؛ و باشد که بنوع بسیار بود و بجنس یکی، چون انواع بهائم و طیور و سباع و خزندگان و هوام و مردم، که انواع بسیارند، و به جانور که جنس همه است یکی، و باشد که اتحاد بکمیت بود، و چنین اتحاد را **مساوات** گویند، چون انگشتان دست راست با انگشتان دست چپ؛ و باشد که در کیفیت بود، چون شهد و قند که بشیرینی یکی اند، و چنین اتحاد را **مشابهت** گویند؛ و باشد که باضافت بود، و آن

را معیت گویند، چون دو برادر که یکی باشند برادری؛ و باشد که بگوهر یکی باشند، چون اتحاد فاعل و منفعل بگوهر؛ و باشد که بمحل یکی باشند، چون اتحاد کیفیت و کمیّت بحلول محل؛ و باشد که اتحاد بنهایت بود، چون دو خط که بیک نقطه سرآیند.

و اما موجود متقدّم و موجود متأخّر، اقسام آن در عرض چهارم یاد کرده شود، انشاء الله. و اما موجود که علت بود، و موجود که معلول باشد، در پیش اشارتی رفت بسخن، که موجود یا بخود بود یا بجز خود. و موجود بخود آنکه وجودش از ذاتش مابین نبود، چون مردمی مردم و جسمی جسم و گوهری گوهر. و اما موجود بجز خود اقسام است: **موجود بالغیر و موجود فی الغیر و موجود للغیر و موجود عن الغیر** و **موجود من الغیر**. اما **موجود بالغیر**، چون وجود اشخاص موجودات بحقیقت و صورت نوعی، که اشخاص مردم و جانور بحقیقت جانوری و مردمی مردم باشند و جانور؛ و اما **موجود فی الغیر**، اعراض باشند در جوهر موجود؛ و اما **موجود للغیر**، چون وجود مرکبات برای وجود خاصیت ترکیب، و این غیر را غایت گویند و تمامی؛ و اما **موجود عن الغیر**، چون موجود شدن بنا از بنا و تخت از نجار، و چنین غیر را **فاعل** خوانند؛ و اما **موجود من الغیر**، چون وجود مردم و دیگر جانوران از نطفه، و وجود جامه از ریسمان، و وجود درخت از تخم و نان از گندم، و چنین غیر را **مایه** خوانند. و از این اقسام چهار قسم را علت خوانند: صورت و حقیقت چیز که چیز بوی چیز بود، و مایه چیز، و فاعل چیز، و غایت چیز. و علت را بر معلول پیشی بود و تقدم، و اقسام تقدم پس ازین شمرده شوند.

اما **موجود متغیر**، حرکتست که هر جزو از وی دیگر بود، و ذکر حرکت گذشت در سخن گذشته. و اما **موجود ثابت** دو گونه‌اند: یکی آنکه مقطع و مبدأ ندارد، و دیگر آنکه مبدأ و مقطعی دارد. اما قسم اول که مقطع و مبدأ ندارد از هیچ روی، آن **موجود مطلق عام** است؛ و آنچه مبدأ و مقطع ندارد از یک روی و از روی دیگر دارد، وجود **مبدعات** است که ثبات ایشان بمبدعشان باشد، از این روی مبدأ ثباتشان مبدعشان بود، و از آن روی که وجودشان باطل نگردد ثابت مانند بی‌انقطاع و زوال؛ و اما آنچه مبدأ و مقطع دارد، آن احوالند و اعراض، که برون از آن چهار حال باشند که حرکت در ایشان بود.

و این احوال که موجود را بر شمردیم، از آن روی که موجود است، هر یک مبدأ آن احوال بود که موجودات را باشند، همچون مبدأ بودن موجود جمله اقسام و شعب خود را، و این دانش را **علم ربوبیت و الهی** خوانند؛ و اما از آن روی که موجود معلوم بود و کلی یا جزوی، و علم و معلوم کلی مبدأ بود مر علم و معلوم جزوی را، و خاصّ از عامّ شناخته گردد، موضوع و مبدأ **علم و صناعت منطق** باشد. و جمله علوم را که در پیش نام برده‌ایم، از فنون علم طبیعت و علم مقادیر از هندسه و عدد، و علم نفس و افاعیل وی و تفصیل قوت‌های او، و علم سیاسات و شرایع، جمله بدانستگی علم الهی دانسته باشند بترتیبی خاصّ، هر صنفی بنوع آن اصناف، و هر نوعی بجنسش، و هر جنس متوسط بجنس بالاتر از وی، چنانکه علم شریعت و سیاست و علم فرهنگ پس از علم و شناخت اعمال و طبایع نفس مردم، و دانستن اسباب اختلاف اعمال و کثرت طبایع مردم پس از دانستن قوت‌های مختلف مردم که اعمال و افعال تابع آن باشند، و دانستن اسباب اختلاف قوت‌های مردم پس از دانستن اختلاف طبایع حیوان و ترکیب اجسادشان و تدبیر بالیدن و پروریدن اندام‌های حیوان و چگونگی آن تدبیر را شناختن، و شناختن طبایع مرکبات پس از شناختن مبادی ترکیب و طبع هر یک از مبادی و کیفیات متضادّشان، و شناختن خلاف و تضادّ عناصر و مبادی، پس از شناخت حرکت سپهر و سکون اجرام عنصری، و شناختن حرکت و سکون پس از شناختن محل حرکت و سکون و مبدأ قبول آن صور که جسمست، و شناختن جسم پس از

شناخت مایه و صورت جسم، و شناخت مایه و صورت پس از شناخت گوهر بسیط بی‌احوال و اعراض، و شناخت گوهر بسیط بی‌احوال و اعراض پس از شناختن ماهیت و آنیت که آن چیز است و وجود. و این دانشها که بطریق اجمال، بی‌تفصیل اقسام و شعب، هر یک را نام برده شد فرود علم ماهیت و آنیت‌اند، و همه بمعلومی و روشنی آن معلوم و روشن، که او بخود مبین و معلوم است، و در وی هیچ اختلاف و تفاوت نه، و زیر همه علوم بعموم و کلیت. و این دانشها که فرود اویند مختلفند، و نه بذات معلوم‌اند و معقول، بلکه بعضی مطبوع و بعضی محسوس و بعضی مخیل و بعضی موهوم، و فایده دانستنشان چون وجودشان که فرع وجودی دیگر است فرع فایده دانسته‌ای دیگر، و فایده علم کلی کلی.

در سیزدهم از سخن، در قسمت موجود بجوهر و عرض

بدان که اقسام موجود نه بخود یک قسم آن گفته شد، که موجود فی‌الغیر بود. آن غیر که درو موجود بود چیز، نامش **جوهر** گفته‌اند، و آنچه درو موجود بود عرض. و بجوهر موجود نه در چیزی خواهند، و بعرض موجود در چیزی. و جوهر یکی گفته‌اند و اعراض را که اصول و کلیاتند نه کم، کیف، اضافت، وضع، این، متی، ملک، آن یفعل، آن یفعل.

اما جوهر دوگونه بود: **بسیط** و **مرکب**. اما **جوهر بسیط** آنکه از وی جز بودن نه در چیز دانسته نبود، و آنچه وجودش در جوهر بود از آن اعراض که بر شمرده شدند باوی یافته نشوند. و اما **جوهر مرکب** آنکه وی را با عرضی یا بیشتر یابند که وجودش تابع وجود جوهر بود.

و اما جوهر بسیط را اقسام نبود، که انقسام جوهر باحوال و اعراض باشد نه بجوهر بودن، و بسیط بی‌اعراض بود، پس او را کثرت نتواند بود. و جوهر مرکب که او را با عرضی یا بیشتر یابند، اگر با عرض کم و کیف و وضع یافته بود و دانسته، آن جوهر را **جسم** گویند، و اگر با فعل دانسته بود نفس، و اگر با انفعال، ماده.

اما آن جوهر که نفس است، او را بسبب انقسام فعل اقسام بود: اگر فعل مطلق باوی یافته شود که کنش است و جنبانیدن، **نفس فلکی** گویندش، و اگر افعال مختلف و متفنن بر ترتیبی پیاپی از وی یافته شوند، **نفس منمیه** خوانندش، که فعل جذب و امساک و هضم و غذا و تولید با او بود یکی پس از دیگری، و اگر افعال مختلف بعضی بر ترتیب طبیعی و بعضی بی‌ترتیب طبیعی باوی یافته شوند، چون حرکات حیوان، آن نفس را نسبت با حیوان کنند و **نفس حیوانی** گویندش، و اگر کنشهای وی عقلی بود، چون کارهای اهل صناعات، آن را نفس علمی انسانی خوانند، و اگر کنشش تمیز معانی محسوسات بود، و ترکیب و اثبات بعضی با هم و تفصیل و نفی بعضی از بعضی، آن را **نفس علمی انسانی** خوانند، و اگر کنشش تمیز معانی محسوسات بود، و ترکیب و اثبات بعضی با هم و تفصیل و نفی بعضی از بعضی، آن را **نفس ناطقه و فاکره و عاقله** گویند.

و اما جوهر مرکب که با انفعال دانسته و یافته بود آن مایه جسم بودن جسمت، و جسم گوهریست که با عرض مقدار و چندی دانسته بود، و نشان انفعال ماده جسمانی حرکات جسمت، که انفعالات مختلف وی باشند بحسب اختلاف افعال گوهر فاعل، و جسم باز دوگونه است: بسیط و مرکب. اما جسم بسیط آنکه اجزا و پارهاش یک شکل و یک طبع و یکسان باشند، چون جسم آسمانی و اجسام عناصر؛ و جسم مرکب آنکه اجزا و پارهاش مختلف باشند، و بر دوگونه بود: **ذونفس** و **جز ذونفس**، و جز ذونفس را **جامد** گویند. و ذونفس باز برد و گونه بود: **ذوحس** و **جز ذوحس**. و جز ذوحس چون انواع رویندگان، و ذوحس چون انواع حیوانات. و ذوحس یا **باخرد** بود یا **بی‌خرد**. باخرد چون مردم، و بی‌خرد دیگر جانوران.

و هر نوع از هر جنس در این اقسام جوهر که یاد کرده شدند احوال و خواص آن را بنظر باز جستن علمیت و فنی از دانش: اما تعریف و تفحص از جوهر بسیط و وجودش و احوال وجودش از علوم ربوبیت است و علم الهی؛ و تعریف از جوهر مادی و جوهر جسمانی و خواص احوال او مبادی علوم طبیعی، و بحث از اجسام جزوی، چون جسم عالم از آن روی که در حرکت است، و هیأت آن و کیفیت آن عناصر و تعریف از طبایع و احوال و امتزاج و ترکیبشان و چگونگی آن فنی دیگر از علم طبیعت، و آن را **علم کون و فساد** گویند؛ و تفحص و تعریف از تولدات در هوا، چون رعد و برق و سحاب و شهب که هم از جمله علوم طبیعیست، آن را **علم آثار علوی** گویند؛ و همچنین بحث و تفحص از تکون گوه‌ران معدنی، و بعد از آن از گوه‌ران نباتی از درخت «و» گیاه، و تفصیل قوتها و خواص هر صنفی، و بعد از آن تعریف از کون حیوان و انواع و صورشان و اختلاف ترکیب و ترتیب و اعضاء ایشان همه از فنون علم طبیعتست؛ و اما بحث و تعریف از گوه‌ران نفسانی و کیفیت وجودش و تعدید افعال و قوت‌های هر نوع و قوت عملی و قوت نظری **علم نفس** خوانند، و از شعب این علمست **علم اصلاح اخلاق و ریاضت نفوس جزوی و علم سیاست و شرایع** و تدبیرکار تعیّش اشخاص و نظام کار زندگانی مردم با هم. و در هر فنی کتب ساخته‌اند.

در چهاردهم از سخن، در کمّ و مقدار

کمّ و مقدار و چندی و اندازه را یک معنی است، و آن حالی است در گوه‌ر که بوی اجزا و پارها در گوه‌ر پیدا توان کرد، و گوه‌ر بوی قسمت‌پذیر بود، و مقدّر آن گوه‌ر بود که وجودش باندازه باشد، و آن جسمست. و کم دو گونه باشد: کمّ متصل، و کمّ منفصل، و این هر دو گونه دو نوعند از کم، و کم جنس ایشانست، و اتصال و انفصال دو فصل هر دو نوع را.

اما **کم متصل** آن مقدار است که میان هر دو جزو از وی که فراگیری حدی مشترک بود، و باز کم متصل انواعست، و او جنس آن انواعست، و انواعش **خط و سطح و عمق**. و خط دراز است، و سطح پهنا، و عمق ستبر. و طول از یک روی قسمت پذیرد، و پهنا از دو روی، و ستبر از سه روی. و حدّ مشترک میان دو جزو از درازا **نقطه** گویند، و میان دو جزو و پهنا **خط**، و میان دو جزو ستبر **سطح**. و جزو خطّ خطّ بود، و جزو سطح سطح، و جزو عمق عمق. و آنچه گمان بردند که، اجزای خطّ نقطه باشند، و اجزای سطح خطّ، و اجزای عمق سطح، و نقطها بر سر هم نشینند خطّ بود، و خطّها بپهلوی یکدیگر آیند سطح، و سطحها بر سر هم افتند عمق، گمانی خطاست؛ که اجزای چیز پیش از چیز باشند، و این هر سه نهایتند، و نهایت چیز پس از چیز بود؛ که نقطه منتهای خطّست، و خطّ منتهای سطح، و سطح منتهای عمق. و تا خطّ نباشد منتهاش نتواند بود، و همچنین سطح و عمق. و باز هر یک از این انواع کمّ منقسم شوند باقسام، چون **خطّ مستقیم و مدور و منحنی**، و چون **سطح مستوی و چون سطح کره**. و چون سطحی را باسطحی دیگر نسبتی افتد باز اقسام شوند: چون مجاور و ملاقی. و باز ملاقی یا بهمگی خود ملاقی سطح دیگر بود، یا نه بهمگی ملاقی بود. اگر بهمگی بود یکی **محیط** بود بدیگری، و سطح محیط را **مکان** خوانند. و از جمله انواع مقادیر یکی **زمان** است: و آن مقدار تغیر و حرکت جسم باشد نه مقدار جسم. و همچنین عمق را اقسام بود، چون عمق کره، و عمق اجسام سه سو، و چهار پهلو، و مخمس و مسدّس. و تعریف و بحث از این مقادیر و انواع و اصناف آن را **علم هندسه** خوانند، و فنی است از فنون علم ریاضی و تهذیب قوت فاکره نفس.

و اما **کم منفصل** آنست که میان دو جزو هیچ حدّ مشترک را نیابی، چون عدد ده که میان هیچ دو جزو از اجزای وی حدی مشترک نبود، نه میان یک و دو، و نه میان دو و سه، و نه میان سه و چهار، و همچنین چندانکه

بود. و تعرّف و تفحصّ از عدد، که کمّ منفصل است و اقسام وی، و خاصّیت هر صنفی از اعداد و احوال آن علم حساب است از فنون علم ریاضی، و منافع و فواید آن در کارهای مردم فراوان.

در پانزدهم از سخن، در کیف و اقسامش

اما کیف، حالیست در جوهر، که بدان حال شاید گفت که این جوهر چون آن جوهر است یا نه چون آن جوهر است، و بلغت دری آن را چونی خواند، و انواع بسیار است، و نخست بدو قسمت بخشیده شود: جسمانی و غیر جسمانی.

و اما کیفیات جسمانی بر دو قسم اند: فعلی، چون قوت اجسام که ازان افعال ظاهر شود، چون سوختن و لطیف کردن و افسرانیدن و کثیف کردن، و آن را قوی و ملکات خوانند؛ و انفعالی دو گونه اند: محسوس و نامحسوس؛ اما محسوس هر آنچه بحواس پنج ازان آگه توان شد، چون انواع رنگها و بویها و طمعها و مدرکات حسّ لمس جمله؛ و نامحسوس از شمار کیفیات جز جسمانی باشند، چون شرمندگی و دلیری و ترسندگی و حرص و شره و بخل و رادی و زفتی و کرم و تکبر و دناءت و زیرکی و کندی و دها و محتالی و امثال آن، و این را ملکات و هیات و اخلاق خوانند.

در شانزدهم از سخن، در اضافت و اقسامش و باقی اعراض

اما اضافت، حالیست در جوهری بقیاس با جوهری دیگر، و ماهیت او همان نسبت باشد، و بر دو گونه است: یا نسبتش با هر دو جوهر یکسان بود، یا نسبتش با یکی نه نسبتش بود با دیگر. اما آن قسم که نسبتش با هر دو جوهر یک نسبت باشد چون برادری زید و عمرو، که با هر دو نسبت برادریست، و چون موافقت و مابینت و مشابهت و مساوات، که چون یکی موافق بود با دیگری، یا مابین ازو، یا مشابه او، یا مخالف او، دیگر نیز موافق او یا مابین یا مشابه او یا مخالف او بود. و اما آنکه نسبتش با یکی نه نسبتش با دیگری باشد، چون پدری و پسری، که اگر چه هر دو نسبت بدو جوهر تواند بود لکن نسبت با هر یک دیگر است، که پدر آن بود که پسر دارد، و پسر نه آن بود که پسر دارد، بلکه آنکه پدر دارد، و چون بلند بودن و نشیب بودن، و همچنین در حالهائی که پذیرای شدت و ضعف باشد، چون سیاه تر و سپیدتر و گرمتر و سردتر، که با یک جوهر نسبت سختی «بود» و با دیگر نسبت سستی.

و اما وضع و نهاد بترتیب بودن اجزاء جسم بود بنسبت با مکان جسم، و آن دو گونه باشد: طبیعی چون بودن سر مردم سوی بالا و پایش سوی نشیب و یک دست سوی یمین و دیگر سوی شمال. و اما نهاد نه طبیعی چون بودن سر مردم سوی زمین و پای بر سوی بالا.

و اما این «و» کجائی، بودن چیز بود در مکانش، چون بودن هوا زیر آتش بالای آب. و حقیقت مکان در عرض گذشته یاد کرده شد، و مکان یا طبیعی بود چنانکه در مثال نموده شد، یا نه طبیعی چون بودن سنگ در هوا و هوا در زیر آب. و خاصّیت مکان آنست که در یک مکان دو جوهر نباشند، و مکان انبازی نپذیرد.

و اما فعل و انفعال، سخن دران پیش از این عرض گفته شد، که پیدا شدن اثری نونو از جوهری در جوهری فعل گویند، و آن جوهر را که ازو و پیدا همی شود جوهر فاعل گویند، و آن جوهر که در و می رسد منفعل. و آن اصنافست و اقسام، چنانکه در بیان حرکت بدان اشارت رفت از طبیعی و نفسانی، و وجودش در آن احوال بود که بر شمردیم.

و اما متی، بودن چیز بود در هنگامش، و خاصیت زمان برخلاف خاصیت مکانست، که در مکان انبازی نبود چند چیز را، و در زمان شاید بود که بسیار چیزها انباز باشند بیک زمان، چنانکه بسیار جسم هر یک را حرکتی بود در زمانی معین، و آن یک زمان مقدار حرکت هر یکی بود از آن اجسام متحرک.

و اما ملک، بودن چیز است از آن دیگری خاص، که آن دیگر نه او را خاص بود، چون بودن بنده خاص از آن خداوندش، و خداوند نه خاص از آن بنده بود، که شاید بود که خداوند چهار پای و خانه و سرای نیز بود. و ملک نسبتیست میان اعراض و جواهر، که اعراض از آن جواهر باشند، و چون جواهر در جوهری یکی بود هیچ جوهر ملک جوهری نتواند بود، که جوهر ملک خود نبود.

و این معانی کلی کما بر شمرده شدند جمله اعراض اند، که وجودشان در جوهر تواند بود، و نشان عرض بودنشان آنکه وجودشان بگوهر باز خوانند، که مقدار از آن جوهر بود، و کیف و کیفیت جوهر و فعل و انفعال و دیگرها همچنین، و جوهر وجود نباشد.

در هفدهم از سخن، در آنکه جوهر چگونه شناخته شد، چون بی اعراض نیست

این جمله معانی کلی، از جوهر و اعراض نه که بر شمرده شد، حقیقت ایشان برآنچه هست جز در نفس داننده نبود، و اشخاص جزوی آن موجودات که بحس از آن آگه توان شد مثالاً این معانی اند و فروغ این کلیات، و نفس خردمند هر چند این جمله احوال را در گوهر محسوس با گوهر بهم یابد و هیچ یک را جدا از دیگری نیابد، لکن حس را بی کار کند، و در خود نگرد، و گوهر را بی اعراض و اعراض را بی گوهر بداند، و هر یکی را بصفتی از دیگر جدا کند و نامی برنهد، و چون از آن مجموع، اعنی گوهر و اعراضش، یکی را اصل بیند در وجود و دانستگی، بآزمایش آن اصل با اختلاف احوالش در حس «برخیزد»، چنانکه اگر مرد بزرگ و مرد خرد را بزرگی و خردی مختلف یابد از اختلاف بزرگی و خردی مرد بودن را مختلف بیند، و وجود بزرگی و خردی در مرد و از آن مرد بیند؛ و همچنین از اختلاف خوبی و زشتی مرد خوب و مرد زشت مرد بودن را بی اختلاف یابد، و خوبی و زشتی در مرد و از آن مرد یابد؛ و همچنین یکی را پدر داند و یکی را پسر، و با اختلاف پسری و پدری مرد بودن را مختلف نه بیند، و پدری و پسری را وجود در مرد و از آن مرد بود؛ و همچنین یکی را در سرای و دیگری را در بازار، و اختلاف بودن در سرای و بودن در بازار در مرد بودن اختلاف نیارد، و بودن در سرای و بودن در بازار در مرد و از آن مرد بود؛ و همچنین اگر یکی بشب دیده شود و دیگری بروز از اختلاف بودن شب و بودن بروز اختلاف در مرد بودن نخیزد، و بودن در شب و بودن در روز در مرد و از آن مرد بود؛ و همچنین اگر یکی را ایستاده و دیگری را نشسته یابد از اختلاف ایستادگی و نشستگی اختلاف مرد بودن نیابد، و ایستادگی و خفتگی را وجود در مرد و از آن مرد بود، و همچنین اگر یکی را رنجاننده و دیگری را رنجیده بیند اختلاف رنجانندگی و رنجیدگی مرد بودن را مختلف نکند، و رنجانیدن و رنجیدن در مرد و از آن مرد بود. پس مرد را نام **گوهر** کند، که هستی مرد نه در چیزی و نه از آن چیزی و نه تابع هستی چیز شناسد، و آن چیزها را که هستی در مرد و از آن مرد و تابع هستی مرد داند نام **عرض**.

و گوهر که یکیست بدین اعراض بسیار بود، چنانکه بخردی و بزرگی دو گوهر باشند یکی بزرگ و دیگری خرد، و به تیرگی و فروزندگی یکی تیره و دیگر فروزان، و برآستی و کژ، و بزیر بودن و زیر بودن یکی زیر بود و یکی زبر، و بکارگری و کار پذیری یکی کارگر و دیگر کار پذیر.

و هر یک از اشخاص این معانی، هم اشخاص جوهر و هم اشخاص عرض، باحوال و عدد هر چند بسیارند بدین معانی کلیکی باشند بترتیبی خاص، چنانکه اتحاد اصناف سپیدی بنوع سپیدی، و اتحاد اصناف سیاهی

بنوع سیاهی، و اتحاد اصناف سرخی بنوع سرخی، و اتحاد اصناف سبزی بنوع سبزی، و اتحاد انواع رنگها بجنس رنگ، و اتحاد اجناس رنگ و بوی و طعم و خشکی و تری و گرمی و سردی و درستی و سادگی و سختی و نرمی بجنس کیفیت حسی، و اتحاد کیفیات حسی و جز حسی بکیفیات انفعالی، و کیفیات انفعالی و فعلی بکیف مطلق؛ و همچنین اتحاد اشخاص مقدار، چون این مقدار و آن مقدار، باصناف مقدار، چون مقادیر اجسام مختلف از حیوان و نبات و جمادات، و اتحاد اصناف مقدار بانواع مقادیر، و اتحاد انواع بجنس عام آن انواع تا بمقدار مطلق رسد؛ و همچنین اشخاص باقی اعراض.

و اما در اشخاص جوهر، چون اتحاد اشخاص مردم بصنف عجم یا عرب یا ترک یا هند و امثال آن، که هر صنف عام بود مر همه اشخاص آن صنف را، و اتحاد انواع مردم و نامردم بجانور صاحب حس، و اتحاد انواع صاحب حس و بی حس بجسم ذو نفس، و اتحاد انواع جسم ذو نفس و جز ذو نفس بجسم طبیعی، و جسم طبیعی و جز طبیعی چون اجسام صناعی بجسم مرکب، و جسم مرکب و جز مرکب بگوهر صاحب مقدار، و اتحاد گوهر صاحب مقدار و گوهر بی مقدار بموجود نه در چیز، و اتحاد موجود نه در چیز و موجود در چیز بموجود و چیز. و معنی از این معانی کلی که برشمرده شد از عموم معنی چیز برون نیست نه جوهر و نه اعراض، واللّه اعلم. سرآمد عرض دانستها بحمدالله تعالی و عمیم افضاله.

عرض چهارم که عرض داندگان است

دانسته باد بی مجال شک و غلط گمان شایستگان راز وجود را، که سخنان عرض نخستین و دؤم و سئوم، که ازان اقسام سه گانه موجودات پیدا شوند، بسخن این عرض همی تمامی گردد، از آنکه سخن عرض اول خبر دهنده است از چیزهای کرده، و سخن عرض دؤم از چیزهای کننده، و سخن عرض سئوم از چیزهای دانسته، و سخن این عرض آگهی دهد از داننده و دانش و آغاز و انجام بودن داننده بخود مر دانسته وکننده و کرده را، از آنکه احاطت داننده بدانسته و کرده وکننده احاطتتست ذاتی و حقیقی وکلی که ازو هیچ برون نبود، و آنکه داننده را آغاز و انجام نیست، بلکه آغاز و انجام همه اوست، و آنکه دانای بذاتست وجود بخش و وجود پذیر و فایده ده و فایده گیر، و از این روی سخن در این عرض بر هفت بخش آمد، هر بخشی دری از سخن:

در اول از سخن، در اقسام داننده

در دوم از سخن، در ماهیت و انبیت داننده

در سیم از سخن، در آغاز و انجام بودن داننده مر دانسته وکننده و کرده را

در چهارم از سخن، در آنکه احاطت داندۀ بذات بدانسته وکننده و کرده احاطتتست ذاتی وکلی و حقیقی که ازو هیچ برون نماند،

در پنجم از سخن، در آنکه دانای بذات و حقیقت آغاز و انجام ندارد،

در ششم از سخن، در آنکه دانای بذات دهنده و پذیرنده وجود است

در هفتم از سخن، در حال و صفت عرض نامه.

در اول از سخن، در اقسام داننده

موجودات جزوی بسیارند از اصول و از فروع، و اثر داندگی و نشان آگهی در بعضی از آن موجودات همی نماید و در بعضی نه، و روشنست که از موجودات جزوی آنچه نشان آگهی و داندگی در و ظاهر است نه بخود

دانا است و بدان وجود جزوی، که آن اثر آنکه درو و توان یافت که زنده بود و پیوند نفس باوی بود، و چون پیوند نماندش با نفس، و زندگیش باطل گردد، آن آثار و نشانه‌های آگهی ناپیدا شوند. پس این اشخاص جزوی بنفس داندانده‌اند نه بخود، و نفس نیز نه بذات داندانده است و بخود، که اگر بذات داندانده بود، در هر شخصی جزوی ذونفس اثر داندگهی پیدا شدی، همچنانکه اثر حیات پیداست، و نه هر چه ذونفس است یا زنده داندانده است، بلکه پیدا در همه ذوات أنفس آثار و نشانه‌های کاندگهی نفس باشند، پس کاندگهی بذات بود نفس را، و داندگهی نه بذات بود و بخود. پس داندگهی بذات جز نفس راست، و نفس بدو داندانده بود نه بخود، و دانای بخود محالست جز یکی بود، و دو چیز نباشد هر دو **دانای بذات** بخود، برای آنکه ما بنام دانای بذات چیزی را خواهیم که داندگهی و ذات و وجودش هر سه یکی بود. پس اگر آن چیز که وجودش داندگهی است، و داندگهی ذاتش، دو باشند، و هر چه دو باشند هر یکی جز دیگر بود، و جز دانای بذات نه دانای بذات بود، پس هیچ یک نه دانای بذات باشند، و ماهر دو را دانای بذات گرفتیم.

در دوم از سخن، در ماهیت و آئیت دانستن و داندانده

خردمند بدانند که نام داندانده لفظیست از نام دانش شکافته، و معنیش خداوند دانش، و دانش را خدی نیست که بگفتار ازان آگهی شاید داد، از آنکه حدگفتاریست که بدان اسباب و علل محدود شمرده شوند، چون جنس و فصل، تا محدود بذکر آن اسباب و علل روشن و دانسته گردد، و علت روشنی چیز روشن‌تر از چیز بود، و روشن‌تر از روشنی چیزی بوی روشن بود، و روشن‌تر از روشنی چیزی نیست که روشنی بوی روشن بود، جز دانای بخود و ذات، و دانای بذات جز روشنی نیست، که اگر جز روشنی گیریمش، و جز روشنی تیرگی بود، پس دانای بذات تیرگی بود، و تیرگی علت روشنی نباشد.

پس **دانای بذات و دانش بذات و دانسته بذات** اگر چه بسخن سه نامند بمعنی یکیست، و آن را سببی و علتی ازو پیداتر که بذات پیدا شود محالست، و ما چون گفتیم که بیان کنیم آن را، آن خواستیم که نامی و لفظی را بنامی و لفظی دیگر بدل کنیم، از آنکه از الفاظ بود که از شنیدن آن نفس شنونده بگذرد و بمعنی ننگرد، بسبب کثرت استعمال آن لفظ و سیر آمدن نفس از شنیدنش، و چون بلفظی دیگر بدل شود که در آن معرض کمتر بکار آورده بود مقبول‌تر افتد بشنودن، و بمعنی آن التفات رود، و بیان ما مر معنی داندانده و دانستن را از این جمله باشد، که لفظی را که در معرض بیان بسیار بار بسمع مردم رسیده باشد، و آن لفظ **عالم و دانا و علم دانستن** است، که از شنودن الفاظ کم کسی باز ماند، و جمهور مردم شنیده‌اند، و اندک طایفه‌ای از آن شنوندگان بمعنی رسیده باشند، ما آن را بلفظ **روشنی و پیدائی و علت و مایه و معدن پیدائی و روشنی** بدل کردیم، تا بوی که شنونده بشنیدنش بس نکند از معنی یافتن، و بمعنی آن الفاظ نگرد، و بماهیت داندانده پیوندد.

و اما آئیت و هستی داندانده، خردمند را پس از دانستن ماهیت رسیدن بحقیقت دانا حاجت نیفتد بدلیل که وجودش را روشن کند، از آنکه ماهیت دانا و دانش از هلیتش جدا نیست، چون ماهیت بعضی موجودات که روشن بود نفس را بی‌آنکه هلیتش روشن باشد و دران دلیل جوید، که ماهیت عنقا و فلک چهاردهم شاید دانست بی‌انکه وجودش روشن بود. و معنی لفظ داندانده و دانش بر چنین الفاظ و معانی قیاس نشاید کرد، برای آنکه چون دانسته باشد که دانا مایه روشنی و پیدائی وجود است و معدن و علت آن، توان دانست که دانا وجود دارد تا دانا و دانائی را دانست، که ناموجود دانا و دانش را نداند. پس حقیقت او بس برهان وجودش را.

لکن از مردم بود که چیزها را در خود نیابد، و هر آنچه بدانند او را جز از خود بیرون از خود شناسد، و آنچه در نفس بود نتواند یافت بآسانی، و دلیل از برون خود جوید سوی دانستن آنچه درو و بود، و چنین طالب را راه

اومیدوارتر بمقصود آنست که از خود و دانائی و دانسته‌های خود باز جوید که هستند، و همچنین هستی افعال کنده خود را، و محل آن افعال را، تا از هستی همه بدرستی آگه شود. پس جسد را باز نگرد، و یا آورد که صفت ذات و حال حقیقت او از روی جسمیت چیست جز گوهری با مقدار، و هر حال دیگر که دروست بیرون از این صفت جسمیت است، چون جذب و امساک و هضم غذا، که این افعال که تدبیر قوام و صلاح جسد بدان یا از ذات و حقیقت جسم آیند، از آن روی جسمیت طبیعی، یا نه از ذات و حقیقت جسم او همی پیدا گردد. و قسم اول باطلست، از آنکه هر حال که از ذات چیز خیزد، تا آن چیز آن بود آن حال از او پیدا باشد، و جسم جسم بود و این افعال و احوال از او نیایند، پس قسم دیگر درست شد، که این افعال نه از ذات جسم همی خیزند، از آن روی که جسم است، و تدبیر قوام و صلاح جسد مردم، بجذب و امساک و هضم مایه غذا و باوی پیوستن، از چیزی جز جسم همی آید.

و چون پیدا شد او را که جسم او بجسمیت مبدأ این افعال نبود، که همه اجسام بجسم بودن یکسانند، پس درست بود که مبدأ و مدبّر این افعال در جسم این مردم، که جوینده وجود دانا و دانش است نه جسم بود. و چون کارگر جسم خود را بازیافت، و خواهد که روشن گرددش تا فاعل و مدبّر جسم او، از آن روی که مدبّر و فاعلست غذا و نمو را، اوست که آگاه است از جسم از فعل در جسم و از فاعلی خود، و داناست بذات، یا نه اوست، همان دو قسم را که در طلب فاعل بنهاد در طلب داننده بنهد، که یا چنان بود که فاعل و مدبّر غذا و پرورش جسم، از آن روی که فاعل و پرورنده جسم است، دانا و آگه است از خود و فاعلی و فعل و جسم، یا دانستن و آگهی نه ازوست. و قسم اول باطلست، از آنکه اگر فاعل و مربی جسم دانا بودی فعل و تربیت جسم دانش بود، و هر فاعل و مربی دانا بود، و در همه اجسام نامیه آثار تربیت اجسام دگرند و آثار دانش دگر، و قسم دوم درست ماند که دانستن و آگهی بذات نه فاعل راست، پس داننده فاعل جز فاعلست. و چون درست شد طالب این دانش را که فاعل و مدبّر جسم او داننده فعل و فاعلی خود نیست بذات، و اگر در فعل و تدبیر او اثر دانش پیدا گردد نه از فاعل بود بذات، پس درست شد بضرورت که هیچ فاعل و مدبّر هیچ جسم، از آن روی که فاعل و مدبّر جسمست، داننده نبود. و اگر در فعل و تدبیرش اثر دانندگی نماید نه بذات بود، که فاعل جسم او و فاعل هر جسم در فاعلی دو نیست، همچنانکه جسم او با همه اجسام در جسم بودن یکسانست. و بعد از روشن شدن حال جسم و وجود او، وجود فاعل و مدبّر جسم بماند و وجود داننده فاعل و مدبّر و فعل و تدبیر در جسم. و داننده جسم از دو خالی نبود: یا بخود داند و بذات، یا بجز خود و بذات. و هر آنچه نه بخود و ذات داند بچیزی داند که آن بخود و بذات دانا بود. پس چون وجود داننده درست شد، اگر بذات دانا بود و اگر نه بذات، وجود دانای بذات روشن شد

در سئوم از سخن، در آغاز و انجام بودن داننده مر دانسته وکننده وکرده را

لفظ آغاز و انجام به لغت تازی اول و آخر است، و نیز تقدم و تأخر و قبل و بعد، و بعضی لغات دری پیش و پس، و در چند معرض مختلف این الفاظ را بکار دارند: یک معرض برای چیزهای مرتب یکی پس از دیگری، و یکی دور از دیگر، محصور میان دو طرف و کنار، و ان چیز را که نخست بوی التفات رود پیش گویند و قبل و متقدم و اول و آغاز، و آنچه نظر و التفات بدو بازگسلد متأخر و بعد و آخر و پس و انجام، چون طبقه فلک اقصی از طبقه آسمان و طبقه فلک ماه، که آنچه طبقات دیگرند مرتباند میان این دو طرف، و فلک اقصی را در احاطت بدانچه فرود اوست پیش گویند و قبل و متقدم و آغاز و اول، و فلک ماه را متأخر و آخر و بعد و پس و انجام، و چون بروج که اجزای فلک بروجاند مرتب از حمل تا حوت، حمل آغاز و اول برجها، و حوت انجام

و آخر؛ و دؤم معرض شرف و عزّت و رتبت و کرامت، چون تقدّم و پیشی مردم بر اصناف حیوانات و رستنیها و عناصر مفرد، و تأخّر و بازیسی عناصر؛ و دیگر معرض پیشی و پسی بود بوجود، چون تقدّم جواهر بر اعراض، که جسم متحرک اگر چه او را با حرکت بهم یابند شک نیفتد یابنده را که وجود جسم پیش بود از وجود حرکت؛ و دیگر پیشی بزمان، چون قبلیّت نوح بر موسی عليه السلام، و پیشی موسی بر عیسی؛ و دیگر معرض ذات و اصل گویند، چنانکه گویند، فلان بذات پیش از بهمانست، و چنین قبلیت و تقدم سبب تمامی و غایتی را بود، که غایت پیشی دارد بر آنچه از برای او باشد، چون معالجت بیماری از برای صحت، که صحت بذات پیشی دارد بر معالجت، که ذات صحتست علت وجود معالجت، که معالجت برای صحت بود، اگر چه در وجود متأخر بود از معالجت، تا علاج بدو تمام گردد.

و از این اقسام تقدّم تقدّم و قبلیّت بذات و شرف و کرامت لازم است مردانده بذات را، و اما تقدّم بوضع و زمان و وجود صفت داننده بخود نیست. اما تقدم بوضع، از آنکه چنین تقدم بعضی اجزا جمله ای را بود بر بعضی، که از آن اجزا بعضی دو طرف باشند مر جمله را، که یک طرف آغاز و اول بود و یک طرف انجام و آخر، و دانای بذات نه جزویست یا نوعی از موجودات، که طرفی بود از دو طرف یا اول یا آخر یا واسطه هر دو طرف، بلکه دانا را نسبت با همه اقسام موجود یکی است. و اما تقدّم بزمان از آن روی نشاید که داننده بذات پیشی دارد بر همه اقسام وجود، و زمان هم قسمیست از موجودات، و برو نیز پیشی دارد، و تقدّم بر زمان نه بزمان بود، که پیش از زمان زمانی نبود. و اما تقدّم بوجود هم نشاید، از آنکه دانای بذات علت پیدائی و روشنی و کمال وجود است، و وجود پیدا و روشن اصل و علت وجود ناپیداست و کمال او، و علت وجود پیدا و روشن، و اصل او، نه بوجود برو تقدّم دارد.

پس تقدّم وی بدو معنی بود: یکی تقدّم بذات که علت تمامی و غایت راست، دیگر تقدّم بشرف و کرامت. اما تقدم بذات، از آنکه دانای بذات غایت و تمامی وجود است، که هیچ وجود از دانش بر نگذرد، و هیچ دانش و دانسته جز بداننده منتهی نشود، و وجود بدانش تمام بود، از آنکه تمامی وجود به پیدائی و روشنیست. و موجودات دو گونه اند: پیدا و روشن، و پنهان و پوشیده؛ و موجود پوشیده ناتمام بود، و تمامیش پیدا و روشن شدنست، پس پیدائی است و روشنی غایت وجود. و پیدائی بعلت و مایه پیدائی بود، و آن ذات داناست، و آغاز و تقدم بذات وجود روشن و پیدا راست، از آنکه ازوست روشنی و پیدائی. پس اوست آغاز و انجام چیزها، که چیزها از این دو بخش پیدا و پنهان برون نه اند، و هم از این جهت او را تقدم است و پیشی بشرف و عزت و کرامت، از آنکه موجود یا علت بود یا معلول، و دانای بخود معلول نتواند بود، که روشن و پیدا و مایه پیدائی و روشنی اگر معلول جز خود بود، و جز روشن و پیدا پنهان و ناپیدا بود، پس پوشیدگی و پنهانی علت روشنی و پیدائی بود، و از پنهان و پوشیده روشنی و پیدائی نیاید. پس دانائی بذات معلول نبود، و علتست، و شریفترین علل غایتست، اعنی مایه و صورت، و فاعل و دانای بذات غایت غایتست. پس درست بود او را آغاز بودن مر چیزها را، و چیزها از کرده و کننده و دانسته بر نگذرنند، پس آغاز و انجام همه دانای بذاتست.

در چهارم از سخن، در آنکه احاطت داننده بذات بدانسته و کننده و کرده،

احاطت ذاتی و کلی و حقیقی که ازو هیچ برون نماند

احاطت فرا رسیدن بود بهمگی چیز، و داننده فراز آید بهمگی آنچه داند، و اگر از دانسته چیزی برون ماند از احاطت دانه، آن چیز نادانسته بود. و چیزها دو بخش اند: پیدا و پنهان؛ و در عقل چیزها پنهان نیست، که جهان

عقل جهان‌پیدائی است، و پنهان جز در حسّ و خیال و وهم نبود، که از چیزها باشد که در وهم و خیال و حسّ از آن آگهی نتواند بود. و نیز آنچه در حسّ روشن شود شاید بود که آن روشنی و پیدائی باطل گردد، بدانکه محسوس از آلت حسّ یکسو شود، یا آلت حسّ از آن بگذرد و آن پیدا ناپیدا شود. و داننده و دانسته است، و داننده عقلی بفعل داننده و دانسته عقلی بفعل دانسته، و هر دو تمامند. و داننده بقوت اثریست و مثالی از داننده بفعل، و همچنین دانسته بوقت اثر دانسته بفعل. و دانای حسی و جزوی که بقوت اثر دانسته بفعل. و دانای حسی و جزوی که بقوت داننده است خود را نداند، از آنکه بحس حس را نتوان دانست، که نه بینائی بینائی «را» توان دید، و نه بشنوائی شنوائی را توان شنید، و نه ببویائی بویائی را توان بوئید، و نه بذوق ذوق را توان چشید، و نه به لمس لمس را توان بسود، و نه بخیال خیال را توان پنداشت، و نه گمان را در گمان توان آورد. و دانای عقلی خود را داند، از آنکه بدانائی دانائی و مایه دانائی را توان دانست، که میان دانا و دانائی مابینت نیست، و نیز دانای حواس را هم بدانائی توان دانست، از آنکه این دانشها و دانستهها جزوی‌اند، و دانای بذات کلی، و کلی بهمه جزویها فرا رسد، و هیچ جزوی کلی را فرا نگیرد، و احاطت دانا بدانستهها احاطتی ذاتی است، از آنکه دانستهها در داننده بود، و ذات داننده و دانائی مابینت ندارند با هم، و وجود دانا دانائی است. و اگر دانستن از ذات بود و دانسته برون از ذات، پس دانسته را با داننده هیچ اتصال و تعلق نتواند بود. و دانا را از ذات برون باید شد تا بدان پیوندد که از ذات او برونست، و از ذات برون شدن محالست؛ یا چیز را در ذات باید آورد و با خود پیوستن، و نه ذاتی را با ذات نتوان پیوست. پس دانستهها در ذات داننده‌اند و داننده بردانسته محیط، و این است احاطت ذاتی. و نیز احاطت دانا احاطت بحقیقت است، که دانا اصلست بوجود دانائی، و دانسته فرع، و باصل سزاتر وجود که بفرع. و نیز احاطت دانا کلیست، از آنکه دانا دانستهها بسیار تواند بود اگر چه درو کثرت نیست، و دانا بهر دانسته فرا رسد و از وی فزون آید و بدیگری رسد، و هر چند دانستهها بیشتر احاطت دانا فزون‌تر. و احاطت کلی و عقلی مرداننده را بدانستهها نه چون احاطت جسمی بجسمی دیگر بود، چون احاطت سپهر باجرام عنصری و احاطت فلک اقصی بدانچه فرود اوست، از آنکه احاطت اجسام نه بذلتست، که اجسام نه بجسمیت محیط شوند برهم، بلکه بسطح و مقدار محیط شوند، و سطح جسم نه ذات جسمست، و فلک بسطح زیرین محیط بود بسطح زیرین آن جسم که فرود اوست، و از این روی احاطت جزویات نه ذاتی و حقیقی بود؛ و اما احاطت کلی و عقلی نه بسطح بود، که عاقل بذات احاطت دارد بمعقول نه بسطح خویش، تا محیط گردد بسطح معقول یا بعرضی دیگر، که ملاقات عاقل و معقول نه بسطح بود، و سطوح نهایت وجود اجسامند، و ذات داناهایت و طرف ندارد، و احاطت اجسام از آنکه نه بذات بود تغیر و بطلان پذیرد، و احاطت دانائی زوال نگیرد.

در پنجم از سخن، در آنکه دانای بذات و حقیقت آغاز و انجام ندارد

اول و آخر و آغاز و انجام و پیش و پس و قبل و بعد هر چند هشت لفظند لکن معانی آن بیش از دو نیست، که در در سخن پیشین یاد کرده شد در بیان آغاز و انجام بودن دانای بذات مردانسته و کرده و کننده را و باز نمودن اقسام آغاز و انجام، و از آن سخن آسان بود دانستن آنکه آغاز طرفی بود و انجام طرفی و کناره‌ای، که چیزها و موجودات بدان دو طرف سرآیند، و چون روشن و پیداست که معنی لفظ چیز بر همه معانی محیطست بعموم و شمول و کلیت، و قبل و بعد و آغاز و انجام همه فرود معنی موجود و چیزند بعموم، که موجود را پیشی و پسی و آغاز و انجام توان گفت، و موجود را توان بخشید بمقدم و متأخر و آغاز و انجام، و اقسام چیز بچیز محدود و متناهی شوند، و چیز را بهمه چیزها احاطت بود و موجود را بهمه موجودات، پس آغاز و انجام موجودات و

چیزها چیز است و موجود، که موجودات از همهٔ وجوه بدان محاطند، و آگه از موجود مطلق موجود مطلقست، و موجود مطلق دانای خود و دانستهٔ خود است، از آنکه اگر دانا جز موجود و چیز بودی، و جز موجود و چیز معدوم و ناچیز بود، پس آگه از موجود و چیز معدوم و ناچیز بود، و این محالست. و نیز محالست که دانای چیز و موجود قسمی بود از اقسام دانستهٔ خود، که اصل بهمگی در فرع و قسم خود ننگند، همچنانکه معنی لفظ مردم در قسمی و صنفی از اقسام و اصناف خود نیاید، چون صنف عجم و صنف عرب و صنف ترک و صنف روم، که اگر همگی مردم صنف عجم بودی عرب نه مردم و نه ترک و نه روم، پس چون مردم که عام بود مر همهٔ اصناف را در هیچ صنف تنها نتوان یافت، موجود و چیز که عام است مر همهٔ چیزها و موجودات را بحقیقت و ذات، هم در یک قسم خود نیاید که محاط نشود بذات بر محیط بدو، و آگه از چیز مطلق و موجود مطلق نیست جز مطلق و موجود و بهمهٔ اقسام محیط، و آغاز و انجام همه و او را هیچ آغاز و انجام و اول و آخر نه، از آنکه محاط دو طرف نیست، و بالله التوفیق.

در ششم از سخن، در آنکه دانای بذاتست دهنده و پذیرندهٔ فایده و منفعت

پیداست و روشن که موجود یا عام بود یا خاص، و عام جز اقسام خود را عام، نبود، و خاص جز در تحت اقسام عام، خود نیاید، و محالست که جز موجود در تحت موجود شود، یا جز موجود احاطت بود، و همهٔ خیرات و منافع و فوائد از شمار اصناف وجود داند بر حسب اصناف موجودات، و خیر و نفع کلی مر موجود کلی راست، و خیر و نفع جزوی مر موجودات جزوی را، و خیر طبیعی موجودات طبیعی را، و خیر و نفع نفسانی موجودات نفسانی را، و خیر عقلی مر موجودات عقلی را. و خیر و نفع هر موجود کمال وجود اوست، و هیچ وجود تمامتر و کاملتر از وجود مطلق نیست، و نه وجود مطلق جز وجود عقلی، و نه وجود عقلی جز وجود کلی و عام مر همهٔ موجودات را، و همچنانکه خیر و فائده کمال و تمامی وجود است شر و زیان نقصان و کمی وجود است. و همچنانکه غایت کمالات و تمامی موجودات وجود مطلق و موجود مطلقست، همچنین غایت نقصان و انتهای کمی بعدمست. و نقصان وجود در اقسام موجودات و انواع چیزها توان یافت، از آنکه در ایشان مراتب وجود را توان یافت: یک مرتبت آن مایه که بدان **موجود** توان خواند و در شمار هستیها آید، و مرتبت دؤم برتر ازان، و آنرا **کمال اول** خواند، و مرتبهٔ سئوم را **کمال دوم** گفتند چنانکه جسد اشخاص مردم، که اگر تمام اندام بود، و در اندامی از اندامی از اندامهای او، حسی یا حرکتی، بکمیت و کیفیت خللی نباشد، چنانکه بی دست یا بی پای یا بی آلت حسی از حواس بینائی یا شنوائی، و چنین موجود را از کمالات اول گویند، که شخص مردم از این مایه کمال بیش ازان بهره ندارد از وجود مردمی که بدان از شمار نامردم برون بود؛ و اگر با درست اندامی افعال و حرکات تمام نیز دارد آن از شمار کمالات دؤم بود؛ و اگر از آنچه در جمهور اصناف نوع مردم بود فزون آید در افعال و حرکات، آن از شمار کمالات سئوم باشد. و هر خاصیتی که در نوع توان یافت چون در بعضی اشخاص نوع نبود، آن نقصان وجود شمرند مر آن اشخاص را، و نیستی هر چه تواند بود نقصان وجود بود، و شر خوانند، و شر مطلق نیستی مطلقست، و آن را وجود نیست، همچنانکه خیر مطلق وجود مطلق است، و آن دانندگی است، و دانندگی پیدائی و روشنی وجود است، و مایه و اصل و علت پیدائی و روشنی دانندهٔ بخود است، که اوست مبدأ و مورد روشنی و پیدائی، و خود بدان پیدا و روشن است، که اوست مصدر و مرجع روشنی و پیدائی، پس خود است دهندهٔ پیدائی و روشنی، از آن روی که مبدأ است و آغاز، و ازو بدوست روشنی وجود هر چیز، و هم اوست پذیرنده، از آنکه مرجع و انتها و انجام همهٔ موجودات اوست، و از آن روی که داناست بخود و بذات

مبدأ دانش است، و از آن روی که دانسته خود است مرجع و غایت دانش، و از روی دانندگی دهنده دانش است و از روی دانستگی پذیرنده دانش. پس اوست فایده‌بخش و فایده‌ستان.

در هفتم از سخن، در حال و صفت این نامه

بپایان رسید سخن در معانی این عرضها، و از الطاف الهی و فضل ربوبیت خواهش می‌رود تا خواننده این نامه و شنونده این نامه و شنونده این سخن را بنظر عنایت و هدایت شایسته و ارزانی گرداند بحظ و افرو و بهره تمام، همچنانکه گوینده این سخن را و نویسنده این اوراق را برگفتن و نوشتن آن بداشت، و فرو و نظر خود را برو گماشت، تا از هر چه مشتاقان عالم قدس و طالبان آرامگاه خلاص را یار و مدد بود سوی غایت تکاپوی و نهایت جستجوی، بهنگام گفتن در سخن آرد، و بگاہ نوشتن از قلم فرو نگذارد، تا که در روشنی سخن بپایه‌ای رسید و بغایتی انجامید که سالکان هنجار راستخیز چون از منزل فساد و فنا آهنگ‌دار صفا و جهان بقا کنند این اوراق را رفیق و دلیل و راهنمای و دلیل و راهنمای خود بینند در ره روش اندیشه، و چراغ بینائی دل در آرامگاه یقین.

و سخن در عرض نخستین و عرض دؤم نه بقصد اول رانده شد، بلکه مقصود عرض سئوم چهارم بود، لکن از آن روی که مردم جسمانیست و جزوی، هر چند حقیقتش کلیست و ورای اجسام، لکن نظر فکرش نخست بر اجسام جزوی افتد، و قوت بحث و تعرفش از جزویات و شخصیّات در آویزد، لاجرم آن مایه که مردم را بدان خرسندی بود در معانی در عرض نخستین گفته شد، و بعضی احوال از هر بخشی شمرده گشت، و ازان مفصل‌تر و مشروح‌تر و درازتر گفتن روی نبود، از آنکه اشخاص عالم جزوی را و احوال زمانی و مکانی هر یک را پی داشتن و بجای آوردن، از موجودات و معانی کلی مشغول گرداند، و چون در فکر بران مواظبت و مداومت رود رونده و نگرنده از غایت روش و نگرش غافل شود، و اجسام جزوی و احوال اشخاص را مطرح بینش و بصیرت سازد، و قرار جای بینائی انگارد. و معانی و موجودات این عالم مراحل و منازل شایستگان نظرند سوی جهان ازل و مستقر یقین، و رونده چون در هر مرحله بر سبزه و درخت و نشست جای و چشمه آب فتنه گردد، و بدیدن مواضع و مساکن و عالی و اسافل رباط مشغول شود، از مقصد اصل غافل گردد، و شاید بود که رباط راه گذر را وطن گیرد. و مأوا و مقصد را فراموش کند، و در غریبی بماند. و عالم جزوی دانش آزمای را ره گذر است به نظر، نه آرام جای، اعنی که نظرش بران نیاید، و نیز نظر درو بحواس بود، و احساس نظر تمام نیست، از آنکه منظورش در وجود ناتمام است و ناپایدار، یا حسّ از محسوس یا محسوس از حسّ بازماند؛ و قرار جای و مأوای دانش جوی جهان کلیست و جیّز یقین، و یقین بازگشت نظر است از جز خود و رسیدن بخود، و ازینست که یقین باطل نگردد و از یقین نتوان گذشت، و نظر پیش از رسیدن بخود مضطرب بود و پریشان، و آن را شک خوانند. و دانسته یقین یکیست بذات و بسیار بعرض، اما علت یکی بودنش یگانگی و بساطت موجود کلی، و اما علت بسیاریش کثرت موجودات جزوی و تعلق نظر بدان، و مختلف و منقسم شدن نظر بسبب اختلاف و انقسام جزویات بود، چون اختلاف تابش و تأثیر خورشید بر اقالیم و مواضع خاک، که هر چند تابش خورشید از آن روی که از خورشید است در و هیچ اختلاف نباشد، نه بروشنی نه بگرمی، لکن چون بر مواضع مختلف گردد، تا گویند تابش آفتاب در گو مگاک نه چون تابش آفتاب بر تلال و جبال، و آفتاب در خوزستان نه چون آفتاب در بلغار، بی‌آنکه در آفتاب و تابش و فروغش اختلافی بود، همچنین کثرت و اختلاف معلومات نه از داننده و دانش کلی خاصست، لکن از تعلق نظرکلی بموجودات جزوی بطریق حس مختلف شد، تا هر معلومی و علمی از معلومی و علمی دیگر جداگشت و بسیار شد و نامی دیگرگرفت.

و هر چند دانستن چیزها، اگر بسیار دانسته شوند اگر یکی، از نادانستن بهتر و بمرتب برتر، از آنکه دانسته را وجود پیدا بود و نادانسته ناپیدا و پنهان، لکن داننده را این دانشها آنکه سودمندترکه دانش را نیز را نیز بداند، که آن روشنی و پیدائی چیزهاست، و نیز بدانند که آن روشنی و پیدائی چیزهاست نه در چیزها برون از خود، که آن چیزها را، اگر دانند اگر ندانند، کاست و فزونی در ایشان نیاید، بلکه دانش روشنی و پیدائی چیزهاست درحقیقت و ذات داننده، و اگر موجودات در گوهر و حقیقت مردم نبودی، نه پنهان و نه پیدا، هرگز نشایستی دانست و روشن نتوانستی شد، که معدوم و ناچیز پیدا نگردد مردم را، و اگر همه پیدا بودندیم پیدا و روشن نشدندی، که پیدا پیدا نگردد روشن روشن نشود، و نیز همه چیزها را دانستی مردم. پس یک قسم ماند، که چیزها در ذات و گوهر مردم موجودند، لکن آن موجودات یا پیدا باشند یا پنهان، یا بعضی پیدا و بعضی پنهان، و چون مردم دانند که همه چیزها درو موجودند، چه پیدا و چه پنهان، پایه وجودش بسی برتر بود از آنکه موجودات را برون از خود داند، برای آنکه موجودات او را علت و سبب او بود، موجود جدا از او و علت و سبب جز او، و سبب این دوئی را نشناسد، و روشنی و پیدائی آن قدر که بود از چیزهای بیرونی با شک و اضطراب آمیخته ماند، و وجود او همان آگهی مضطرب باشد، دور از یقین و بخود نارسیده.

و نه ما بنوشتن این نامه آن خواسته‌ایم که مردم را حقایق نوعی و جزوی روشن گردد، چنانکه علمای طبیعی در علوم طبیعی گفتند و در کتب بنوشتند، و همچنین علمای نجوم و علمای علوم ریاضی و طب و ائمه شرایع و اصحاب صناعات علمی و نظری در مقالات و کتب شرح داده‌اند چه بازگفتن آن بیهوده کوشیدن بود، و نیز منفعت آن علوم مقصور است بر اشخاص مردم و انتظام کارهای حیاتشان و صلاح حالشان با هم مدت حیات، و چون آن اشخاص در گذرند فایده و منفعت آن علوم در اصلاح و ترتیب کار حیات حسی هم نرسد، که از اشخاص مردم بود که با آن علوم از سامان و صلاح کار بی بهره بود، و فایده آن علوم بحیات وی و دیگری نرسد، و باشد که بی آن علوم کارهای زندگیش بسامان گذرد، و نیز منفعت این علوم در علم کلی آن مایه بود که مستعد نظر با اندیشه گستاخ گردد و الف گیرد، تا چون آهنگ کلیات کند نفسش از مشاهدات صورت کلی نرمد، و از وصول بحقیقت محروم نماند. ما اگر چه از آن علوم بعضی را نام برده‌ایم و بدان اشارتی کرده، نه برای آن بود تا نگرنده بتعلم آن مشغول شود، بلکه غرض ما حصر موجودات بود در دو قسم کلی و جزوی - موجود جزوی، این جهان و متولدات با کرده وکننده؛ و موجود کلی، جهان دانائی با دانسته و داننده - و مراتب هر قسمی را باز نمودن در وجود از روی کمال و نقصان، و تعلق دانندگان مردم بدین موجودات از روی ذات بدانش، که در این بیان امید بیداری مردم دانشجوی بود، و آگهی او از وجود و بقا و خلود خویش بیقین و عیان و امن کلی از هلاک و فنا و تغیر و زوال و بی خبری و بی خودی، از آنکه چون روشن شود که دانش وجود داناست و از ذات و حقیقت اوست، و این وجود است عام مر همه موجودها را، و همه از اقسام و فروع دانشاند، که بدانش بر همه محیط توان شد، و بهیچ قسم از اقسام وجود بر دانش محیط نتوان شد و همین وجود است اول و آخر همه وجود، و او را مبدای اولی یا مقطعی اخری محالست، و داننده یا خود این موجوداتست یا منشأ و علت او، که هرکه چیزی را دانست آن چیز یا خود بود یا چیزی از آن خود، آنچه خود بود خودی و دانا بودنش بود، که دانا جز حقیقت و خود نبود، و اما آنچه از آن او بود حقایق نوعی و جنسی باشند که از دانسته‌های اویند، و بقا و دوام و خلود و همیشگی همه اقسام وجود مطلقند، و دانا بدانستن آن محیط بود بر همه، اعنی بقا و دوام و خلود، و محیط بر بقا و دوام و خلود محالست که زوال و فنا و نقصان پذیرد، لابل که بقا بدانا بقاست، و خلود بوی خلود، و دوام بوی دوام، و دهر مدت و مقدار همیشگی و بی‌انجامی و جاودانیست، و مدت چیز بچیز بیای بود، پس دهر که مدت همیشگی و جاودانیست بوجود مطلق بیای بود، و

وجود مطلق بدانای وجود مطلق، و اینست غایت و نهایت جمله علوم، و علمست کمال و غایت و تمامی مردمی، و مردمیست غایت و تمامی حیات، و حیاتست تمامی و کمال جنبش اجسام، و جنبش کمال جسم بودن، و جسمیت کمال قبول و پذیرائی، و قبول و پذیرائی اثر فاعلی، و فاعلی اثر شوق و ارادت اثر دانائی، و دانائی اثر ذات دانا، و ذات دانا اول و آخر هستی.

و ما در این نامه بسی کوشیدیم در فزونی بیان این معانی باستعمال لفظ معروف دلالات آسان، لکن این احوال از اهل بصیرت نه از تیرگی نادانسته ماندند، و نه از دوری و مباینیت از ذات جوینده بدان نمی توان رسید، بلکه از غایت نزدیکی ذات نمی توان جست، چون ملوّنات که با بعد میانشان و میان دیده بتوان دید، و چون بر ثقبه ای نور نهاده شود نشاید دید، و چون هوای صافی که بوی و در وی اجسام تیره را توان دید و هوا را نتوان دید؛ و نیز بصیرت مردم چون با حس آمیخته بود حقایق را با عوارض آمیخته یابد، و نتواند که ذات مجرد را بی عوارض باز نگردد، که فروغ تجرّد و نور بساطت بر نور بصیرت آلوده و مرکب غالب آید، چون دیده دردمند که در هوای روشن باز نشود مگر که سبب ضعفش زائل گردد، و بتدریج با نور خوکند، همچنین حال دانائی مردم و نظرش سوی خود و هستیهای خود، بی آمیزش قوتهای ناتمام در نظر چون حسّ و وهم و خیال، که بیماری نظر از آمیختگی اوست با الت، و چون بتدریج با تفرد خوکند باندیشیدن حقایق بی عوارض و عوارض بی محل و بادراک آن، پس بر وی آسان گردد نظر در ذات و بذات خود و ادراک موجودات مجرد بی عوارض.

و ازین بود که در این نامه، جز معلومات و مدرکات را و جز علم و دانش را، هم آنچه غایت و کمال مردم آنست و هم آنچه فرود اوست، متعارض نشدیم، و هر آنچه از گوهر مردم جدا گفته اند، و مردم آن را جز خود داند و خود را جز او، یاد آن بطریق حکایت کردیم، چون شرح حال آسمان و دیگر موجودات جزوی، تابوکه مردم را چون اندیشه در این سخن بود نظرش بر خود قرار گیرد، و هر چه بجوید در خود جوید، تا پیش از جستن یافته یابد، و پیش از خواستن داده بیند، و نیاز و احتیاج بجز خود نماند، که ما چنان دیدم که مردم را هر چه بکار است و ناگزیران اوست با اوست و دروست، و معدن و منبع آن خود است، و هر آنچه برون اوست و مثال صور نفس اوست، و اصل و حقیقت همه با اوست، و مثالات تغیر و بطلان و زوال گیرند، و حقایق و اصول آن تماثل با گوهر مردم متصل و متحد، و در ضمیرش مُدرّج و مطویّ بمهر ازل و ابد، که از وی باز نتوان کرد، و تطاول مدت و درنگ دهر بند و پیوندش را نگشاید و نگسلد، و پیکرش را نسترد، و بنیاد قرارش را نجبناند، و تا چشم بصیرت باز نشود این سخن باور داشته نیاید، که خفته تا بیدار نگردد و چشم باز نکند هر چند خبر بر آمدن صبح بر بالینش گویند و بگوشش رسد نشنود و باور ندارد و شب پندارد و بخواب همی گراید.

پس تو ای بینای صور و دانای رازگهر، این عجایب سخنان را، و این زنها و امانت گران را، جز باذات دانا مگوی، و جز با مایه و خزانه وجود مرسان، و در میان اشخاص وجود تمیز برستی و درستی خرد ران، و آن مایه که در خورد از هیچ «خواهنده» باز مگیر، و فزون از خواست و بایست بهیچ ستاننده مده، که رقیب تو شنوا و بیناست، و راز وجود نزد او پیدا و هویدا،

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا «سوره ۴، آیه ۵۸»

والحمد لمن هو بذاته حميد، و هو على كل شيء شهيد، و الصلاة والسلام
على المختارين من الأصفياء والأنبياء، والمنتجين من الأزكياء
والأتقياء، واللّه حسب كل شيء

وكتب هذا الكتاب الميمون في خامس و عشرين من شهر الله المبارك رمضان سنة اربع و سبعين و ستمائة.

ملحق

نه شکل جسم از جسم جدا بود و نه رنگ جسم رنگین و نه ثقل جسم ثقیل و نه خفتش بی جسم، و بخرد یگانگی جسم در اجسام بسیار و یگانگی لون در الوان بسیار ثقل در اثقال بسیار پیدا گردد، چنانکه بکثرت حسّی آن وحدت باطل نگردد، و از عالم جسمانی و اجزای وی و متولدات و مرکباتش از نبات و حیوان، مردم را بقوّت خرد حقیقتی چند مصور شده است، و هر یک را فنی خواند از فنون دانشها، و از عالم کلّ و موجوداتش آگهی کلی و روشنی بکمال نیز دارد، و از هر دو عالم و مراتب موجوداتش اشارتی بفنی کرده شود، بمدد نور الهی و الطاف نامتنهایی.

اما آنچه دانسته شد مردم را از همگی جسم عالم صفای جسم آسمانست و بی لونی و شفافی و سختی و شکل گرد، و آنکه طبقاتست، هر طبقه‌ای از طبقه فرود او محیط، و تا مرکز زمین یازده طبقه است، اگر آب و زمین را یک طبقه گیرند و هوا و آتش را یک طبقه. و طبع اطباق سمائی بطبع طبقات اجسام عنصری نماند، و درو اختران فروزنده و کواکب رخشان مرکوزند. طبقه زبرین آسمانها **فلک الافلاک** و **مکان الاماکن**، و فرود او **فلک اختران ثابت**، و فرود فلک اختران **فلک زحل**، و پس **فلک مشتری**، و پس **فلک مریخ**، و پس **فلک خورشید**، و پس **فلک زهره**، و پس **فلک عطارد**، و پس **فلک ماه**، و فرود فلک ماه **کره اثیر**، و پس **کره هوا**، و پس **کره آب و خاک**. و آنکه برفلک ماه کوبی دیگر نیست، که اگر بودی روش او با ماه بودی بی تفاوت پیشی گرفتن و بازپس ماندن از ماه؛ و ماه را دو فلک است: یکی **فلک حامل** و یکی **فلک تدویر**، و جرم ماه تدویرش نشانده، و فلک تدویرش در سمک فلک حاملش مرکب. و همچنین هر یک را از این افلاک هفتگانه فلکی حامل هست و فلک تدویر، و فلک هشتم فلک ثوابتست، و جمله اختران ثابت در جرم وی نشانده و مُسْتَكَن و بر فلک نهم هیچ کوب نیست، و جرم او بیسط است و اجزای او همسان یکدیگر. و اجسام عالم بجز از متولدات سه گونه‌اند: مضمی و مظلم و شفاف؛ مضمی اخترانند؛ و شفاف تنه افلاک و عنصر آتش و هوا و آب؛ «و» مظلم جرم ماه و خاک. لکن سطح ماه زدوده و صیقلیست و جرم زمین کدرو تیره؛ و از این اجرام گروهی کره زمین را چیزی جز از گوهر زمین در میان نیست، چنانکه کره هوا را جرم آب و زمین در میانست، و از اینست که مقدار قطر و سمک زمین یکیست، و دیگر اجرام را مقدار سمک از مقدار قطر کم است، و سمک زمین، اعنی بُعد میان این سطح زمین که موضع جانوران است و آن سطح که مقابل اوست که بر نقطه مرکز زمین بگذرد خط وی، مقدار آن بُعد دو هزار و دویست و شصت و هفت فرسنگ یافته‌اند، و مقدار بُعد پیرامن زمین بر بزرگتر دایره بر پیرامن زمین شش هزار و هشتصد فرسنگ؛ و اما مقدار قطر کره هوا شانزده بار و نیم چند قطر زمین، که پنجاه و سه هزار فرسنگ و هشتصد و سی و دو فرسنگ بود، و مقدار قطر کره هوا از سمکش بدو چند سمکش و یک بار چند قطر زمین فزونست؛ و مقدار سمک فلک ماه همچند سمک «فلک» هواست، و قطرش چند دوبرار سمکش و یک بار قطر هواست؛ و اما سمک فلک عطارد چند قطر زمین است و صد و پنج بار، و قطرش چند دو بار سمکش و یک بار قطر فلک ماه؛ و اما سمک فلک زهره چند نهصد بار و پانزده بار قطر زمین، و قطرش چند دو بار سمکش و یک بار قطر فلک عطارد؛ و اما سمک فلک خورشید چند صدبار قطر زمین، و قطرش چند دو بار سمکش و چند یک بار قطر فلک زهره؛ و اما سمک فلک مریخ چند هفت هزار و ششصد و پنجاه و شش بار قطر زمین است، و قطرش چند دو بار سمکش و چند یک بار قطر فلک خورشید؛ و اما سمک فلک مشتری چند پنج هزار بار و پانصد هزار بار و بیست و هفت بار قطر زمین

است، و قطرش چند دوبار سمکش و چند یک بار قطر فلک مریخ؛ و اما سمک فلک زحل چند هفت هزار بارو ششصد و پنج بار قطر زمینست، و قطرش همچند سمکش دو بار و چند یک بار قطر فلک مشتری؛ و اما سمک فلک اختران ثابت چند دوازده هزار بار بتقریب قطر زمین، و قطرش چند دوبار سمکش و چند یک بار قطر فلک زحل؛ و اما سمک فلک الافلاک نشاید دانست، از آنکه این افلاک را عظم از حرکت اخترانشان و اختلافشان در روش شناخته شد بآلاتی ساخته از بهر معرفت آن، و آن را که گوهرش یکسان بود و هیچ اختر برو نه، که بدان اختلاف و اتفاق او با دیگری توان دانست، عظم او را از حساب نظر چشم نتوان شناخت.

و جمله اختران که بنظر بر توان شمرد داندگان هزار و بیست و یک کوکب شمرده اند ثابت، و هفت دیگر رونده: زحل و مشتری و مریخ خورشید و زهره و عطارد و قمر، و هزار و کسره ثابتند همه با هم جنبند بی اختلاف. و اما مقدار عظم اختران رونده: جرم ماه چند یک جزو است از سی و نه جزو زمین، و جرم عطارد چند جزوی از بیست و دو جزو زمین، و جرم زهره چند جزوی از سی و هفت جزو زمین، و «جرم» خورشید چند صد و شصت و شش باروکسری زمین، و جرم مریخ چند یک «ار و نیم زمین و ثمنی، و جرم مشتری چند نود و پنج بار زمین، و جرم زحل چند نود و یک بار زمین. و اما کواکب ثابت: از آن جمله هستند بمقدار چند صد و هشت بار زمین، و هستند بمقدار چند نود بار زمین، و هستند بمقدار چند هفتاد و دوبار زمین، و هستند بمقدار چند سی و شش بار زمین، و هستند بمقدار چند هژده بار زمین. و اما اختلاف حرکاتشان، از آنچه دانسته اند آنکه هر نقطه ای از فلک افلاک که از سمت دیده نگرنده بر یک خط بگذرد به بیست و چهار ساعت بدان سمت جای باز رسد؛ و فلک ثوابت که سطح زیرین او بسطح زیرین فلک افلاک باز بسته است بگردش وی همی گردد، و لکن سرعت جنبش او از سرعت جنبش او از سرعت جنبش فلک افلاک کمتر است، بمدت صد سال یک جزو از سیصد و شصت جزو که اجزای فلک البروجند کم آید؛ و سطح زیرین فلک زحل بسطح زیرین فلک ثوابت باز بسته است، و بگردش وی همی گردد، لکن حرکت او بسبکی کم از حرکت فلک ثوابت بود، در یک گردش فلک الافلاک دو دقیقه از او و بازماند، و شصت دقیقه جزوی بود از سیصد و شصت جزو از فلک بروج، و دو دقیقه ثلث عشر درجه بود، و درجه نصف سدس اجزای فلک بروج؛ و حرکت فلک مشتری از حرکت فلک افلاک به پنج دقیقه کم آید هرگردشی؛ و حرکت فلک خورشید از حرکت فلک افلاک پنجاه و نه دقیقه کم آید در یک گردش فلک افلاک؛ و حرکت فلک ماه از حرکت فلک افلاک بیست و سه درجه و کسری کم آید. و بحسب اختلاف حرکات این طبقات افلاک اختران رونده بدیری و زودی، بعضی ستاره های رونده را با بعضی بهر مدتی مبین بیک نقطه در برابر فلک افلاک با هم افتند، و چنان اجتماع را **قران** خوانند. و از این مدار افلاک و قرانات اختران، باشد که بمدتی دراز یک بار افتد. اما حرکت فلک ثوابت که بهر صد سال یک درجه باز پس ماند از حرکت فلک افلاک سه هزار سال یک برج باز پس ماند، و بسی و شش هزار سال باز آن نقطه رسد که از او بگشت. و اما فلک افلاک به بیست و چهار ساعت بجای باز رسد. و اما قرانات و اجتماعات کواکب رونده، گفته اند که قرانی بودشان بهر سیصد و شصت هزار سال، و آن اجتماع هفت کوکب بود باواسط در اول دقیقه از برج حمل، و آن مدت بدین امتداد را یک روز خوانند در اصطلاح سند و هند از روزهای عالم. و از قرانات باشد که بهر یک ماه یک بار افتد، و آن اجتماع ماه بود با هرکوکبی و از کواکب رونده در یک ماه؛ و باشد که بهر دو بیست و هشتاد و یک روز افتد، و آن اجتماع خورشید است با زهره، و عطارد با زحل؛ و باشد که بهر سیصد و نود و نه روز افتد، چون قران مشتری و زهره و عطارد و آفتاب؛ و باشد که بهر هفتصد و هشتاد و پنج روز دوبار افتد، چون اجتماع آفتاب با مریخ؛ و باشد که بهر دو سال و نیم افتد بتقریب، چون قران مریخ با زحل و مشتری؛ و باشد که در نزدیک بیست سال یک بار افتد، و آن قران مشتری و زحل باشد.

و این نوع دانستها که بشرح و تفصیل اهل دانش در کتب فنون علم نجوم آورده‌اند، از هیأت و حرکات و اشکال افلاک و اختران و تأثیرات آن حرکات، جمله از آن چیزهاست که بخرد جزوی نفس را حاصل آمد، و خیال آن را بر اشخاص مردم پیدا می‌دارد، و در این آگهی استیلا و غلبت قوت خیال دارد، و منفعت آن مردم را از حد مرتبه نفس جناننده برنگذرد.

و پس از این دانشها و هیأت عالم شناختن، و دانش تأثیرات و افعال اختران و افلاک است، که اهل آن دانش در کتب خویش یاد کرده‌اند، و ازان طالع **موالید و غارب و وسط السماء و تدارارض** و طوابع شهرها و کارها و اوقات و ساعات ابتداءات برگزیده، و سعود و نحوس باز جسته. و چنان دانشها خاص بوهم تعلق دارد، و جز بقوت و هم آن احوال روشن نگردد، و هر چه با حوادث جزوی موافق آید، یا باتفاق افتد آن موافقت، یا بس باوهم صافیه مبادی آن دانش پیدا و روشن شده باشد، و قرن قرن از اشخاص مردم آن دانشها را بخیال حفظ همی کنند، و از گذرندگان بمیراث باز می‌ماند نوآمدگان و بازماندگان را.

و بعد از این دانشها کار و حال اجسام عنصریست و آمیزش ایشان باهم، و در سخن پیشین بدان اشارت رفتست چندانکه در خورد. و از مجموع دانستهای عالم جسمانی آنچه بخرد مطلق منسوب است، بی‌مشارکت گمان و خیال، شناخت جسم است، نه از آن روی که جسم عالمست، و نه از آن روی که جسم عالمست، و نه از آن روی که شکل و هیأت و لون و کیفیات دارد و بحس از او آگه توان شد، بلکه از آن روی که جسمست و او را وجودی محدود و مقدر است، و مقدار اختلاف پذیر بود، و محل مقدار اختلاف نپذیرد؛ که مقدار کاهد فزاید، و محل مقدار پیش از مقدار بود تا بوش مقدار درو تواند بود؛ و محل مقدار بی‌مقدار نه جسم باشد، و نه مقدار بی‌محل، و با هم بودن ایشان جسم بودن است. و این دانسته در همه اجسام یکیست، اگر بسیط و اگر مرکب، و اگر نخست و اگر بازپس، و اگر با جان و اگر بی‌جان، و وجود جسم مطلق بی‌این کیفیات نه بحس پیدا گردد و نه بخیال و نه بوهم، که حس و خیال را وجود جسمی خاص روشن گردد، و گمان را وجود حالی نامحسوس از جسمی محسوس. و جسم مطلق را که همه اجسام درو یکی باشد جز خرد ننماید، و چنین دانسته را نام **معقول** است، و مردم را از خود و در خود روشن گردد، بی‌یاوری قوت‌های حسی و آلات جسمانی. و مقدار بی‌محل و محل بی‌مقدار جز بخرد پیدا نشوند.

و اما آنچه دانسته شده است از عناصر و ارکان فرود فلک ماه جسمیت هر چهار عنصر است و طبایع و کیفیاتشان و درهم شدن و آمیختنشان، و خاصیت هر یک در حالت انفراد و حال اجتماع دگرگشتن، و آنچه از اجتماع و امتزاجشان پیدا شود در زمین و در آب و هوا، و از یکدیگرشان زمین بدین طبع، و باهم بودنشان بفرمان گهر. و چنین دانش را علم آثار علوی و **کون و فساد و علم تکوین معادن** خوانند.

و بعد ازان علم **فلاح و زراعت** که از پیدا شدن طبیعت اجسام روینده و افعال و احوالش خیزد نفس را، و شناختن چگونگی تدبیر و تربیت درختان و تخمهای کشته، و هر چند از شناختن چیزهای جزوی خاستست دانش علم فلاح و زراعت، در نفس کلیست، که علم آن مقصور نیست بر نبتی خاص محسوس، بلکه همه را، هم آنچه بحس توان یافت و آنچه هنوز در قوت عناصر است و بفعل نیاید، یکسان برسد. و از شناختن و دانستن چنین چیزها دانش حفظ صحت در تندرستان مردم، و تن بیماران را بصحت باز آوردن، که **طب** «خوانند، که **طب**» شناختن تدبیر قوت نامیه و غذایی مردم است، و بصلاح داشتن آن و کوشیدن در حفظ اعتدال هر مزاج، و اسباب صحت و مرض را دانستن، و آثار آن علم کلی بعمل در اشخاص جزوی بکار داشتن، از ترتیب غذا و دارو، و کم کردن آفت و علت بفسد و اسهال و تعریق و ریاضت و غرغره، و فزودن مایه صحت و قوت، و بسامان داشتن حرکات و سکنتات، و هر چه بدان علم و فروع وی بازگردد، از جراحی و فساد و کحالی و

مجبری و ردّادی، که جمله فیض و عطای خرد است نفوس را، «که» مدد آن منقطع نشود و همی رسد، تا که تربیت و تربیت و تدبیر مدد و یار شود وجود شخصی موجودات عالم را.

و چون پیدائی آثار و محل آثار نه اجسام و آثار راست، بلکه خرد راست، و بخرد نیز پیدا و روشن است، و آخر و انتهای مراتب ورود آثار و امداد عالم کلی در جهان جسمانی جزوی اول و مبدأ مراتب صدور و بازگشت است از جهان جسمانی جزوی، و تا از کلیات سوی جزئیات مدد وجود رسد، در هر مرتبه فروتر آثار جهان کلی و عالم عقلی ناپیداتر شوند، تا پیدائی و روشنی هستی خرد بمرتبه نفسانی که فرود اوست **خواهش و بایست و حیات** گردد، و حیات و بایست نفسانی که جسم عالم رسد حرکتی گردد دروی و مستدام، و آن حرکت سماوی چون باجسام عنصری رسد باستحالت و نمو و ذبول باز آید.

و باز چون قوت‌های نفسانی را افعال و آثار در اجسام نامیه قرار یابند، اجسام مرده عناصر بقوت جذب اجسام نباتی سوی نفوس ایشان بازگردند، و افعال نفس نامیه در اجساد حیوانی سوی نفس حسی باز آیند، و ادراکات آلات حسی سوی قوت‌های درونی نفسانی شتابند، و شعور و آگاهی قوت‌های درونی سوی عقلی و روحانی باز آیند. و این حال ببازگشت ماند سوی عالم کلی، لکن بازگشت نیست مگر از روی شمار مراتب از جهان کلی تا جهان جزوی؛ چون از کلی آغاز شمار کردی **ورود** خوانی، و چون از جهان جسمانی جزوی آغاز کردی، مرتبه مرتبه، سوی جهان کلی ازلی **صدور** و بازگشت گوئی. در این کار ورود و صدور جز شمارنده را نیست، که تا مراتب کلی را سوی جزوی همی شمرد وارد است، و چون از جزوی مراتب را شمرد سوی کلی صادر. و اگر نه چنین دانسته شود، بلکه آثار و افعال عالم کلی در جهان جزوی آیند، و باز از جهان جزوی بعالم کلی بازگردند، چون حیات و ادراک و آگاهی و دیگر آثار و نشانه‌ها، بر صدق چنین گفتار جزگمان و خیال گواهی ندهد. و گمان و پندار را بچنین گواهی استوار نتوان داشت. بازگشت که و چه؟ از کجا باز کجا؟ گذرگاه آینده و آمده را که بریست تا از آمدن بس کند و باز پس گردد؟

بلکه صدق درانست که از حیّز کلی بی‌کران نامحدود بر حیّز جزوی محدود مقدر، بسبب اتحاد در حیّز بودن جاوید اثر بی‌کرانی و نامتناهی بودن حیّز بیکران نامتناهی، بتوالی و ترتیب صور هیآت و اشکال و حرکات می‌رسد، چندانکه در قبول حیّز مقدر محدود گنجد، و نهایت گنجائی او این آثار و صور را بجسم مردمست، که جمله آثار صورت طبیعی و نفسانی و افعال نباتی و حیوانی و عقلی در جسم مردم بهم آمده است. و چون ازدحام مدد از طاعت قبول جسم مر آثار نفسانی و عقلی را برگذرد، جسم مقدر از تحمل آن عاجز آید، و هم آثار حیات، و هم آثار عقل، و هم آثار نمو، ازو سترده شوند، و بروی جز آثار طبیعت نماند، چون طبقی که برو شمار و میوه‌ها چندان برهم نهاده شود که در طبق ننگنجد، همه ریخته و پراکنده شوند، و طبق برهنه و تهی ماند با صورت طبقی؛ همچنین جسم عالم و اجسام متولد و مرکب خمیر مایه‌اند، تا که آثار و اشکال عالم کلی برو و درو پیدا همی شوند: اما بحسب احوال طبیعی بجملة انواع آثار طبیعی، و اما بحسب آثار نفس رویاننده و فزاینده آثار و افعال نفسانی، و بحسب نفس حیوانی آیات و آثار حیوانی را، و بحسب امداد وجود عقلی اعمال و صنایع عقلی را. و جسم محدود مقدر را نهایت قبول از این مرتبه فزون نتوانست بود، لاجرم پس از جسم مردم هیچ جسم مجموع‌تر از آن نبود. و چون جسم مردم را قوت قبول آثار سرآید، جسم بر جسمیت طبیعی بماند، و صور آثار برو ناپیدا و ناچیز گردند.

و غرض از این گفتار آنکه تا گمان نیفتد که از اجسام شخصی و جزوی از این عالم جزوی هیچ بعالم کلی باز توان برد، یا از عالم کلی بیرون از این آثار صورت، که چون شعاعات بر جزویات تافته‌اند، هیچ چیز جدا تواند شد،

و بعالم جسمانی نقل کردن. و چون از آن جهان بدین جهان نتوان آمد، از این جهان نیز بدان جهان باز نتوان گشت.

و این سخن را هم بدین پایه فروگذاریم و ازان بس کنیم، و عرض دانستها از سرگیریم، گوئیم: ما بدانسته چیز پیدا شده و درست گشته خواهیم، اما پیدائی را نشان آگهی ماست ازو، و اما درستی را نشان ثبات و بی‌زوال و دور بودنش از تباهی و پژمردگی، که دانستهای کلی در داننده، برخلاف موجودات جزوی باشند در جهان جزوی، که هستی کلیات از فزودن کاستن و گردش احوال دور است، و دانستها بسیار است، و بسیاری از یگانگی خیزد، پس مبدأ و منشأ دانستهای بسیار یک دانسته بود، و یکی مبدأ همه بسیاری نبود.

۶- جاودان نامه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

این نامه‌ایست از ما زی برادرانی که اندرون ایشان انگیخته شود باز جستن و شناختن انجام و آغاز خود را، و آرزوی دانستن حال و کار خویش از این زندگانی بر درستی و یقین دامن‌گیر دلهای ایشان گردد، و ما اندر این نامه از درازگفتن نیک بپرهیزیم، چه درازگفتن و بسیار نوشتن باشد که شنونده و خواننده را ناشکیبا کند، و از فهم معنی و قبول آن باز دارد. اما با آنکه کوتاه گفتن اختیار کرده‌ایم بکوشیم تا هیچ نکته ناگزران را فرو نگذاریم، و بدانچه بعمر اندک خود یافته‌ایم از گفته و نوشته دانش آزمایشان گذشته، و از کتب انبیا، خاصه کتاب الهی که بخاتم رسل محمد ﷺ فرو آمد، و نیز هر آنچه بنظر خود به تأیید و هدایت الهی بدان رسیده‌ایم، و موافق نظر دانا آن بزرگ و کتب الهی بود یادکنیم، مبین و موجز، چنانکه نوکاران ازان بی‌بهره نمانند، و بینش رسیدگان ازان برنگذرد، و بالله العون والتوفیق.

و این نامه را بر چهار باب بخشیده‌ایم:

باب نخستین در شمردن اقسام علوم بطریق کلی، و پنج فصلست،

باب دوم در شناختن خود و طریق آن، و ده فصلست،

باب سوم در شناختن آغاز، و ده فصلست،

باب چهارم در شناختن انجام، و ده فصلست.

باب نخستین در شناختن اقسام علوم، و پنج فصل است

فصل اول

علوم بر سه قسم آیند: یکی ازان دنیاوی، و دیگر آخرتی، و یکی علم اندیشه، که واسطه بود میان هر دو. و اما علوم دنیاوی باز بدو بخش بود: یکی ازان علم گفتار، و دیگر علم کردار. و اما علوم آخرتی در باب دؤم یادکرده شود.

فصل دؤم

اما علم گفتار بر دو مرتبه است: یکی مرتبه عام، چنانکه بیشترین مردم را بود در سخن گفتن، که در بی‌خبری و طفلی از پدر و مادر و دیگران آموخته گرددشان، و این گفتار عام بسه مرتبه حاصل گردد، برای آنکه نخست چیزی ازان که طفل آموزد در باب گفتن گفتار آواز نمودن بود، و چون بران توانا گردد در آواز حرکات گوناگون پدید آوردن تا حروف هست شوند، و چون که حروف و حرکات در آواز نمودن بر وی آسان گردد بهم آوردن حروف آموزد تا سخن شود بهر لغت که اتفاق افتد، تازی یا دری یا سوری یا غیر آن. و اما مرتبه دوم که مرتبه خاص خوانده‌ایم، چنانکه رسیدگان را بود در گفتار، که اصل و مایه سخن را بدانند که از چیست، و فایده و منفعت سخن تا کجاست، و از چه قوت برچند هیأت هست شود؛ و از اصل و مایه سخن را شناختن علم موسیقی خیزد، و از فایده و منفعت گفتار دانستن علم منطق که ترازوی دانشهاست روی دهد، و از هیأت و صورت تألیف گفتار و حرکات و سکناات آن علم لغت و نحو زاید، و در هر یک از این علوم دانا آن و اهل آن کتب ساخته‌اند، لکن از این جمله علم منطق چون میانجیست میان علوم دنیاوی و علوم آخرتی، از آنکه وی را در همه راه بود، و همه علوم بوی روشن شوند، و در فصل چهارم یادکنیم فایده و منفعت وی.

فصل سؤم، در اقسام علم کردار

بدان که علم کردار بر چهار بخش آید: یکی ازان بیشترین تعلقش بحرکات اندام و جوارح دارد، چون کارهای پیشه‌وران از زرگری و آهنگری و آنچه بدان ماند؛ و دوم چون نشستن و دبیری و علم حیل و صنعت کیمیا، اگر چه دران حرکت اعضا و جوارح بکار است اما بیشتر تعلق آن نه باعضا و جوارح بود؛ و سؤم تعلق بصلاح کار زندگی مردم با یکدیگر، چون علم سیاسات و عبادات و علم معاملات و نکاح و طلاق و عتاق و هرچه بدان ماند، و آن را شریعت خوانند؛ و چهارم شناختن خوی نیکو خوی مردم است، و شناختن راه اکتساب خصال خوب و پرهیز از خصلتهای بد، و این را علم فرهنگ خوانند.

فصل چهارم، در علم اندیشه

علم اندیشه بر چهار بخش آید: یکی شناختن حد و برهانست، و فایده حد دانستن و شناختن حقیقت چیز بود، و فایده برهان دانستن پیوند یا بی‌پیوندی دو چیز دانسته با هم بود، و این هر دو تعلق بعلم منطق دارد؛ و بخش دوم علم حسابست و عدد، و دانستن مراتب آن و خاصیت‌های هر عددی؛ و بخش سؤم علم هندسه و دانستن هیأت عالم و شکل سپهر و انجم و حرکت ایشان، و عظم و صغر هرکوکبی، و کیفیت سیر انجم و دوران فلک، و

شناخت تعلق ایشان بحوادث و احوال که در زمین افتند، و علم کهانت و تعبیر هم از این بخش بود؛ و چهارم علم طبیعت است و طب، و شناختن کیفیت عناصر و آمیزش ایشان باهم، و تولد مرکبات از ایشان، و تفصیل متولدات از جانور و بی‌جان، و جنبش جنبدگان، و سبب و مبدأ جنبشها، و بعضی ازان شناختن حال تن مردم است از روی تغذی و فزایش و کاهش وی، و فایده آن بسامان داشتن قوت روینده مردمست، و چون همین علم در جز از مردم رود علم فلاحت خوانند، و علم فرهنگ را که پیش ازین یاد کرده‌ایم اگرکه از بهر مردم به بیطره و راضی باز خوانند.

فصل پنجم، در شناختن دانش آن جهانی

این دانشها را که ما آن را دنیا وی خوانده‌ایم از آن روی بود که فایده و منفعت آن چندان رسد که مردم زنده بود، و بعد از مفارقت و جدا شدن جان از تن چون خوابی بود که در بیداری اثر آن بر یاد ماند، و نیز برنج بسیار توان یافت و بزمان دراز، و چون یافته شد فایده همین مایه بود. و اما دانش آن جهانی بمدت اندک توان یافت، و چون یافته شد منفعتش بمرگ و تباهی تن متناهی نشود، و چون اندوخته‌ای بود که بروزگار بیخودی و بیخبری بدست آید، و بروزگار آگهی ازان برخوردار شود، و همچنانکه فایده علوم این جهانی بدان جهان کم رسد و بکار نیاید، دانشهای آخرتی نیز در این جهان کارگر نیاید مگر اندکی. و دانش آن جهانی دانستن آفاق و انفس است، که فایده نخستین آن توحید است، و دیگر شناختن مأوی و مرجع خود پس از این زندگی. و از دانشهای این جهانی اگر نداری و ندانی جاهلت خوانند، و اگر در دانستن آن غلطی افتد کافر نباشی، و دانش آن جهانی که بتوحید رسیدنست و بازگشت خود را شناختن اگر ندانند جاهل باشند، و اگر کژ داند کافر باشند، و بالله التوفیق.

باب دوم اندر شناختن خود، و آن ده فصلست فصل اول، اندر بیان اختلاف مذاهب

اختلاف مذاهب و ادیان را در جهان مردم کناره‌ای نیست، لکن آن اختلاف بر چهار اصل پدید آید: یکی اختلاف در اصل علم توحید، چون اختلاف مُعْطَل و مُلْحَد و دهری، و آن انکار وحدت و ربوبیت بود؛ و دوم اختلاف دین داران، چون اختلاف گبر و جهود و ترسا، و آن اختلاف از انکار و نشناختن رسول خیزد؛ و سوم اختلاف اهل مذاهب، چون سنی و معتزلی و شیعی و خارجی، و آن را نشناختن امام خیزد؛ و چهارم اختلاف اهل مقالاتست، چون سنی با سنی، و معتزلی با معازلی، و آن انکار جماعتست. و این اختلاف در فروغ از اختلاف در اصل توحید خیزد، که هر آنکه که اصل چیز ناشناخته ماند فرع وی را هم نتوان شناخت، و اختلاف اصل و فرع از اختلاف لغات گویندگان خاست، که هر قومی به بایست خود نامی گفتند، تازی بلغت تازی و پارسی بلغت خود، بی‌آنکه نام آن چیز را برای یک معنی گفتند، و بی‌آنکه هر یکی از شنونده و گوینده عین آن را که نام همی گفتند یافته بودند، و آن اختلاف که از ادراکات سمعی افتد بنام، در مُدْرکات بصر نیفتد از عین چیز، پس چون ما آن چیزها را که بنامهای مختلف از خود گم کرده‌اند باز پیش نظر جویندگان آوریم همه را یکسان باید دید، چه اگر آب را هرکس بنامی تواند خواند برخلاف دیگری، بچشم نتواند که برخلاف دیگری بیند، مگر چشمی بود دردمند و متغیر.

فصل دؤم، در بیان آن دانشی که واجبست بر مردم

بایسته‌تر و سزاوارتر دانشی مردم را دو گونه دانش است: یکی دانش لقای حق تعالی از یگانگی وی یقین رسیدن؛ و دؤم دانش آفرینش جهان و مردم. و هر آنکه از این دو دانش بی‌بهره بود، دیدن وی و در یافتنش این جهان را چون دیدن و دریافتن خفته بود صورتهای گوناگون را در خواب، که اگر چه همی بیند و همی یابد لکن از دیدن و یافتن خود بی‌آگهی و بی‌خبری بود، و جمله دانا آن و پیغمبران از برای این کار انگیخته شدند تا خلق را از این بیخودی و بیخبری برانگیزند، و بازگشت ایشان مر ایشان را یاد دهند که باز کجاست بناچار، چون مؤذنی که مردم را بیانگ نماز آگهی دهد از نماز و زمان دهد تا وضو سازند، و خود را شایسته نمازگردانند، و بر طهارت و پاکی همی باشند، تا چون قامت نماز شنوند بنماز بتوانند رسید، همچنین پیغمبران علیهم‌السلام روز بروز خلق را بخود خواندند، و بر طهارت همی انگیختند مردم را، تا چون قامت قیامت که آن لقای حق است برسد بنماز حقیقت توانند رسید، چنانکه گفت: **يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا** «س ۶ آیه ۱۳۰»، و نیز گفت: **فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا** «س ۳۲، آیه ۱۴»، و این نامه‌ها را که رسل بخلق رسانیده‌اند از خدای تعالی چون گنج نامهاست، که با آن بطلب گنج باید شتافت، نه جاوید در نامه خواندن همی باید بود، چه این پیغامها همه اشاراتست و نشان دادن بعلامات آفاق و انفس، که اندر ظاهر و باطن جهان نگاشتست بقلم اعجاز، تا هر آنکه بخواند به بینائی رسد و بلقاء حقیقت، و از وحدانیت حق بدرستی آگاه گردد، و بدانند که بچه کار آفریده شد، و باز کجا خواهد شد، و بدانستن خود را آرام یابد و بیقین گردد، چنانکه گفت: **إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ، وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَابَّةٍ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ، وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ، تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ**، «س ۴۵، آیه ۳ تا ۶»

و اکنون این دو بخش علم واجب بر خلق که گفته شد، نخست باید که اندر علم توحید نگری تا ازان بعیان و مشاهده رسی، پس بنور علم توحید با آفرینش جهان و مردم توانی دید بدرستی و یقین.

فصل سئوم، اندر بیان لقاء حق جل و عز

بدان که بخدای رسیدن نه از آن روی بود که خدای عز و جل جایی بود دون جایی و بصر مردم از دوری مسافت بوی نرسد، یا وقتی بود و وقتی نه، بلکه هیچ وقت و هیچ جای بی‌خدا نبود، و این لقا هرگز نیست که نیست، لکن خلق را بصر و علم لقا نیست، چنانکه گفت: **وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ** «س ۵۰ آیه ۱۶»، و دیگر جای گفت: **وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ** «س ۵۶، آیه ۸۵»، و همچنین گفت: **يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ** «س ۵۷، آیه ۴»، و دیگر جای گفت: **فَمَا مِنْكُمْ مَّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ** «س ۶۹، آیه ۴۷»، لکن این لقا از راه شنوایی و بینائی ودانائی افتد، و هر یک ازین برد و مرتبه باشد: یکی خاص و دیگر عام، آنچه عام بود چون شنوایی که بدان سخن مردم شنوند، و بینائی که بدان مردم را بینند، و دانائی که بدان احوال ظاهر این جهان توان دانست، و آنچه خاص بود شنوایی که بدان راز خدای شنوند، و بینائی که بدان بار خدای و کردار خدای بینند، و دانائی که بدان احوال آن جهان توان دانست. و همچنانکه هرکه شنوایی و بینائی و دانائی عام ندارد، از احوال این جهان و مردم آگاه نبود، و محجوب ماند از دیدن این جهان، اگر چه نزدیک

بود بمردم و این جهان، همچنین هر که شنوایی و بینایی و دانائی خاص ندارد، از خدای محجوب ماند و از احوال آن جهان، اگر چه نزدیک بود بخدا و بدان جهان، چون اهل تعطیل، که سمع و بصر و أفئده که داشتند سودشان نداشت، چنانکه گفت: **فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِّنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ** «س ۴۶، آیه ۲۶» و دیگرگفت: **لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ** «س ۷، آیه ۱۷۹» و دیگرگفت: **هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَٰئِكَ الْأَلْبَابِ** «س ۳۹، آیه ۹». پس خدای تعالی از کسی محجوب نیست، لکن کسی بوی رسد که از هوی و هوس پاک بود، و برحمت خدای تعالی سمع و بصرش بگشاید، ودلش مشروح شود تا بقرب و اتصال بدان جهان آمرزیده شود از انفصال و دوری که در این جهان بدیشان خواهد رسید غلطی بزرگست، زیرا که آموزش خدا را که بودیم در این جهان بود، که هر آن کس که از حق تعالی سمع و بصر و أفئده خاص یافت، چنانکه راز خدای بشنود و نامه خدای بخواند و بلفای خدا رسد، از خدای تعالی هم در این جهان بشارتش رسد ببهشت جاودان و رستگاری از دوزخ و عذاب جاوید، چنانکه گفت: **أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ، الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ، لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**، «س ۱۰، آیه ۶۲ تا ۶۴»، و دیگر جای اهل جهات را گفت: **إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تَسْمَعُ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ، وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمَىٰ عَنِ ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تَسْمَعُ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ** «س ۲۷، آیه ۸۰ و ۸۱».

فصل چهارم، اندر نمودن آن چیز که بدان توان یافت علم آفاق و انفس

مراتب آیات حق تعالی در آفاق و انفس چون گنج خانه‌ایست در بسته که بکلید جهان مردم توان گشود، و شناخت هر چیزی بدرستی پس از شناخت خود تواند بود، چه از مخلوقات هیچ چیز آن کمال ندارد که مردم، و همه چون پاره‌اند و مردم چون کل، و همه مسخرند مردم را و تسخیر ایشان مردم را بر دوگونه پدید آید: یکی عام و ظاهر، و دیگر خاص و بحقیقت نزدیکتر؛ اما از روی ظاهر آنکه زمین را مسخرکرد تا هر تخم را که در وی باشد بمیوه باز دهد، و برهان گونه‌گون بردارد، آنچه پوشیدن را شاید بجامه کند، و آنچه گستردن را شاید بگسترده، و آنچه خورش بهائم راسزد بدیشان دهد؛ و همچنین آب را مسخر وی کرد، تا آنچه آشامیدن را و خوردن را باید بردارد، و آنچه با دیگر چیزها خواهد که بیامیزد بکار برد، و اگر خواهد با خاکش یارکند، و ازان بناها و مساکن سازد؛ و همچنین جانوران دیگر را مسخر مردم کرد، تا آنچه کارکردن را شاید درکار آرد، و آنچه خورش را شاید ذبح کند، و آنچه نشست را شاید برنشیند، چنانکه گفت: **أُولَٰئِكَ يَرَوْنَ أَنَّا حَلَقْنَا لَهُمْ مِنَّا عَمَلَتَ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ، وَذَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ، وَلَهُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَمَشَارِبٌ أَفَلَا يَشْكُرُونَ** «س ۳۶، آیه ۷۱ تا ۷۳»؛ و همچنین هوا را مسخر وی کرد تا بنفس زدن ازان مدد حیات خود میدهد، و نیز دران تصرف کند، و بمایه سخن و گفتار کند، و هر صورت که خواهد از صورت و شکل حروف و هیأت نغمات بآسانی بی‌رنجی دران پوشد؛ و همچنین آتش را مسخر وی کرد تا از درون تن اخلاط را همی پزد، و از برون در آنچه خواهد بکار می‌برد؛ و آسمان و کواکب را دلیل و پیشوای بینائی مردم کرد، تا هر آنچه خواهد بکار می‌برد؛ و آسمان کواکب را دلیل و پیشوایی بینائی مردم کرد، تا هر آنچه خواهد که بیند بنور ایشان آن را تواند دید؛ و همچنین خشک و تر زمین را مسخر وی کرد، تا هر سوی که خواهد سفر کند و سیاحت.

و اما تسخیر این چیزها بر سبیل خاصتر آنست که از این چیزها مر آن را که خواهد بتواند دانست، و بحقیقت و اصل آن تواند رسید بنفس.

و تسخیر بر حقیقت اینست که چیزی جسمانی را نفسانی کند، و از مأوی و حیّ حسّش بمأوا و حیّ نفس تباه و نیست نگردد، اگر چه محسوس باطل گردد و فانی شود.

پس دانسته شد که هیچ مخلوق را کرامت مردم نیست، چنانکه گفت: **وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا** «س ۱۷، آیه ۷۰»، و نیز حق تعالی این بهائم و پرنده و خزنده را که پدید کرد از این جهان، هم از برای پروردین مردم کرد، و این جهان مردم را چون مادر مهربان است، و نبات و بهائم پستان وی اند، و همچنانکه مادر آن خورشهائی که طفل را نشاید بخورد و بشیر بفرزند دهد، جهان نیز خاک و باد و آتش و آب را که مردم نتواند خورد نبات و حیوان گرداند، و پس بمردم دهد، تا خردمند آگاه گردد که مردم آن حجت رسیده است خدای را که بوی باز خدای توان رسید، و بوی راه بیقین توان یافت، چنانکه گفت: **قُلْ لِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ**، «س ۶، آیه ۱۴۹»، و دیگر «گفت» **وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَاءٍ** «س ۶، آیه ۸۳»، و نیز از متولدات جهان چون نبات و بهائم همه را تبدیل افتد، چنانکه نبات حیوان شود، و حیوان انسان گردد، و انسان را تبدیل و تحویل نیفتد بچیزی دیگر، تا آگاه شوند که جهان مردم است آن دین پاینده که فرمودند که روی بدان آر، چنانکه گفت: **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ** «س ۳۰، آیه ۳۰»، پس هر که روی بجهان مردم اندر آفاق و انفس کند لقای خدای یابد. و نیز خدای تعالی مردم را بنام خود بخواند، چون سمیع و بصیر و علیم و عزیز و کریم و ملک و صانع و فاعل، و پیغمبران که از خدای عزّ و جل آمدند خدای را وصف بصفات کردند که مردم آن صفات را در خود یابد، و در کتاب منزل همی گوید که آیات و نشانههای ما اندر آفاق و انفسشان بدیشان نمائیم، تا حقیقت خدای تعالی ایشان را پیدا گردد، چنانکه گفت: **سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ** «س ۴۱، آیه ۵۳»، و نیز گفت موقنان اندر زمین و اندر انفس شماست، می نییند؟ چنانکه گفت: **وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ، وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ** «س ۵۱، آیه ۲۰ و ۲۱». اکنون ما را غرض از بیان علو و تمامی و بزرگواری مردم که از حق تعالی یافتست آنست که، بکلید جهان مردم این در گنج خانه علوم آیات و حکمت خدای تعالی بگشائیم تا گریدگان و خردمندان با آیات عیان باز خدای رسند، و بولایتی و علوی و بزرگواری رسند که اندر میان مردم همچون مردم باشند اندر میان بهائم، و اندر میان خفتگان و غافلان چون یدارن باشند، و اندر میان مرده دلان چون زندگانی باشند که هرگز نمیرند.

فصل پنجم، اندر حجت خدای بر خلق

حجت خدای بر مردم هم جهان مردم است، چه حق تعالی هر آنچه مردم را بکار آمد در شناختن حق تعالی و دانستن آن جهان و این جهان بر مردم نوشتست، و نوشته خدای تعالی را این صور آفاق و انفس است، که نوشتست و نگاشته بخط معجز بصایر عیان را، که خداوندان بصر خاص توانند خواند، چنانکه گفت: **وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا** «س ۷۸ آیه ۲۹»، لکن جهان مردم را تمامتر کتابی کرد از کتابهای دیگر، چون بهائم و پرنده و خزنده، چنانکه پدید کردیم از نبل و شرف و تمامی و راستی و بالغی مردم اندر فصل پیشین، و این آن کتابست که گفت: **وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ** «س ۷ آیه ۵۲». هم

این کتاب است و آن نوشته که از نویسنده سخن گوید و آگاهی دهد، چنانکه گفت: هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ «س ۴۵، آیه ۲۹»، و آنچه رسول را گفت که پی آن گیر، وَأَنْتَ مَا أَوْحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ «س ۱۸، آیه ۲۷»، تأویلش مردم است، و نیز گفت: وَوَضِعَ الْكِتَابَ فُتْرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا «س ۱۸، آیه ۴۹»، و نیز همین کتابست که هر که برخواند بس بود او را بهره آنچه وی را بکار آید در دو جهان، چنانکه گفت: وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا، أَقْرَأُ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا، مَن اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا «س ۱۷، آیه ۱۳ تا ۱۵»، و ذکر کتاب اندر قرآن بسیار است، و نباید که کتاب خدای و کلام خدای هر دو را یکی پندارند، و هر دو را از راه بصر جویند، بلکه کتاب خدای را از راه بصر توان یافت، اما بصر خاص و کلام خدای را از راه شنوائی توان یافتن، لکن شنوائی خاص نه از راه بصر.

فصل ششم، اندر شناختن خود

هر که خواهد که نوشته‌ای را که از خدای دارد برخواند و بداند، دانستنش آنگه بود که در جهان مردم نگرند تا مدبرش ببیند و بداند. و مدبر جهان مردم آنگه شناخته شود که مأموران وی یک یک شناخته باشند، و مأموران و فرمان برداران جهان مردم بر نه عدد پیدا شوند: سمع و بصر و شمّ و ذوق و لمس و فکر و حفظ و نطق و کتاب، چنانکه گفت **وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ** «س ۱۷، آیه ۱۰۱»، و این نه آیت برد و گونه‌اند: یکی ازان چون حواس پنج، که فرمان برانی باشند مجبور، که بحراز آنچه بود از بیرون نتوانند نمود، که سمع آواز غنا را نتواند که بانگ خر شوند، و بصر نتواند که سپید را سیاه بیند، و شمّ که ناخوش بوی نتواند یافت، و ذوق که تلخ را شیرین نتواند چشید، و لمس که درشت را نرم نتواند بسود، و نیز هر یکی از کار دیگر عاجزاند، که سمع کار بصر نتواند کرد، و بصر کار شمّ نتواند کرد، و همچنین دیگران از این مدرکات مجبور. و دیگر مرتبه از این فرمان بران فکر است و حفظ و نطق و کتاب، که فرمان برانی باشند مدبر خود را مختار، که بجز از آنچه بود نتوانند نمود، چون فکر که هر آنچه خواهد تواند اندیشید، و حفظ که هر آنچه خواهد نگه تواند داشت، و نطق که هر آنچه خواهد تواند گفت، و کتاب که هر آنچه خواهد تواند نوشت، و نیز کارهای ایشان یک بدیگر پیوسته بود، که فکر آنچه آورد بحفظ دهد، و حفظ دهد، و حفظ بنطق، و نطق بکتاب، بخلاف کار حواس، که سمع آنچه یابد ببصر ندهد، و بصر آنچه آورد بشم ندهد، و آنچه شمّ آورد بذوق ندهد، و آنچه ذوق آورد بلمس ندهد.

و حواس پنجگانه چون گماشتگانی باشند که خبرها را بیارند، لکن پاسخ باز نرسانند، و حفظ و فکر خبر برسانند و جواب بیارند، و نطق و کتاب خبر نرسانند باز مدبر خود، لکن از وی پاسخ بیارند، چنانکه فکر بحفظ دهد، و حفظ بنطق، و نطق به کتاب؛ و سمع سخن شنود و سخن گفتن نداند، و بصر نامه خواند و نبشتن نداند، و زبان سخن گوید و شنیدن نداند، پس آنکه شنود گنگست، و آنکه گوید کراست، و آنکه نویسد کور است؛ و همچنین فکر نشنود، و حفظ نبیند، و نطق نبوید، و کتاب نچشد. پس چون آنکه پیام برد از کار جواب آگاه نبود، و آنکه جواب آورد از پیام آگاهی ندارد، پدید آمد که این نه آیات ملکوت را که گفتیم هر یک از کار یکدیگر عاجز باشند، چنانکه پدید کردیم، و خردمندان آگه شدند که اندر جهان مردم مدبريست مالک حکیم قادر، که بر جمله جهان خویش فرمانده است و پادشاه و این نه نشان همه ملکوت وی‌اند، و بتدبیر وی کار همی کنند، که ببری قبول کند، و ببری ادا کند، از راه قدرت که دارد از خدای تعالی. و نیز این حواس که از کار یکدیگر عاجزند اقرار بود از ایشان ببندگی، که هیچ یک از ایشان خداوند نیست، و گواهی داده باشند بر یگانگی مالکشان. و نیز

سمع خبر سماع تا جائی برد که بصر خبر لون برد، و بصر خبر لون تا جائی برد که شم خبر بوی برد، و شم خبر بوی تا جائی برد که ذوق خبر طعم برد، و ذوق خبر طعم تا جائی برد که لمس خبر بسودن برد. پس بدین گواهی‌ها خردمند آگاه شد بیقین که خداوند جهان کهن یکست که بر همه جهان خود محیطست، و هر چه اندر این جهانند همه مأموران وی باشند بجبر و اختیار، که فرمانش اندر مأموران پدید آید همه مأموران وی باشند بجبر و اختیار، که فرمانش اندر مذموران پدید آید بی‌آنکه او را بیاید گفت، یا رنجی بیاید کشید، چنانکه گفت: **ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِّنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**، «س ۳۰، آیه ۲۸».

اکنون این دو جمله فرمان برداران، که گفتیم که نه چیزند ملکوت نفس دراک را، نفس دراک از این نه ملکوت خویش مرتبه و پادشائی دارد از ملک ملکوت خدای عز و جل، که بیادشاهی خویش مرتبه و پادشائی دارد از ملک ملکوت خدای عز و جل، که بیادشاهی خویش بر ملکوت جهانش، پادشاهی خدای بتواند دانست، و این نه آیتست که بموسی عليه السلام فرمود که دست اندر باطن کن تا بنه آیات بیرون آری، و فرعون و قومش را بنمائی، از ایرا که دست پنجمست از سمع بلمس، و چهارم است از فکر بکتابت، و دستست که بکمال از این نه آیات بدر توان آورد، چنانکه گفت: **وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضًا مِّنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ**، **فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ، وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ** «س ۲۷، آیه ۱۲ تا ۱۴».

فصل هفتم، اندر آنکه مردم جهانی دیگر است بر صورت این جهان

حق تعالی کتاب جهان مردم را نسختی کرد از این جهان، یعنی صورت عالم، و از آن جهان، یعنی باطن عالم و حقیقتش، و از آیات پادشاهی ملکوت و جدانیت خود از هر یکی نشانی در جهان مردم بیاراست، باندازه درست و تمام، نشان ظاهر در ظاهر، و نشان باطن در باطن. اکنون آیات ظاهر جهان آسمانست و آتش و هوا و آب و زمین، و از فلک و ارکان چهار دو چیز تولدکند: نبات و حیوان، و در جهان مردم سمعست و بصر و شم و ذوق و لمس، و از این هر پنج نطق و کتاب تولدکند، و همچنانکه اگر در این جهان آسمان نباشد از زمین نبات نروید، در جهان مردم نیز اگر آسمان سمع نباشد از در ذوق، که زمین جهان مردم است، نطق نخیزد، که هر که از مادر کر زایدگنگ باشد و سخن نگوید؛ و همچنانکه اگر در این جهان تابش خورشید نباشد از آب صورت حیوان پدید نیاید، در جهان مردم نیز اگر بصر نبود از در لمس که درتست صورت کتابت پدید نیاید؛ و همچنانکه اگر در این جهان هوا نباشد از زمین بقوت آسمان برآید، در جهان مردم نیز اگر قوت شم نبود نه گفتار پدید آید، که از قوت نفس گرفتن خیزد، و نه نوشتن بود، که نوشتن ازگفتن خیزد؛ تا بدین آینه رخشان اهل نظر را روشن گردد، که در جهان نبات از زمین بقوت آسمان برآید، و صورت حیوان از آب بقوت و تابش خورشید پیدا گردد، و این هر دو را پرورش بقوت هوا بود، اگر هوا نبود نه نبات روید و نه حیوان از در لمس که آب جهان مردم است، بقوت بصر پدید آید، و این هر دو پرورش بقوت نفس زدن بود از در شم؛ و نیز هر چه در جهان مردم پدید آید، از تألیف نطق و تصویرکتابت بیاری سمع و بصر و شم، نه کار ذوق و لمس بود، و نه نیزکار سمع و بصر و شم باشد، چه کار نفس دراک بود، که کارهای انداخته خود را بحواس پنج اندر پیدا کند، هر چونکه خواهد، بی‌آنکه او را بیاید گفت یا رنجی بیاید کشید. و از این سخن روشن است که هر آنچه از زمین و آب پدید آید، از تألیف نبات و تصویر حیوان، بیاری آسمان و نور خورشید و هوا، نه کار زمین و آب

باشد، و نیز نه کار آسمان و خورشید و هوا بود، چه کار خدای عزّ و جلّ بود، که بتقدیر و تدبیر خویش، بفلک و ارکان چهار، چیزهای دیگر را پدید آرد، چنانکه خواهد، بی آنکه او را بیایدگفت یا رنجی باید برد. اکنون بدین علامات ظاهر هر دو جهان که یاد کردیم، هرکه باندازه کتاب خویش که دارد از خدای تعالی، باندازه کتاب جهان تواند دید، «که تألیف نبات و تصویر حیوان از مدبرشان، بایشان یعنی فلک و ارکان، همی پدید آید»، از هر جهت که بنگرد و نظر کند یک خدای را یابد قادر حکیم بی ضد، که هیچ چیز بوی نماند، چنانکه گفت: **وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللّٰهِ** «س ۲، آیه ۱۱۵»، و نیز هرکه بدین هفت آیات خود باز هفت آیات جهان دید، آن هفت دوگانه را یابد که بمحمد ﷺ دادند، چنانکه گفت: **وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ** «س ۱۵، آیه ۸۷».

پس همچنانکه اگر مجموع ظاهر جهان مردم را بینی، بروئی اثبات دیدن باید کرد، و بدیگر روی نفی باید کرد، زیرا که اگر پرسند که چه دیدگویی روی او را دیدم، یا دست یا پای یا پشت وی را دیدم، و این همه ازان مردم است که دیدی، و مردم را خود ندیدی، همچنین چونکه ظاهر جهان را بآیات خدای بینی، بروئی اثبات لقای خدا باید کرد، و بدیگر روی نفی دیدن خدای عز و جل باید کرد، که نه خدای را دیدی، که ازان خدای بود که دیدی، و آنچه دیدی از ملکوت وی بود، و وی را خود ندیدی، تا بدیگر آیات آئیم که باطن جهانست، که چشم دل باز شود بدان، و بحقیقت لقای خدا ازان توان یافت، لقائی که هرگز روی ازان نتوان گردانید، و بران ایستادگی باید نمود دائم، بر یقین و سکون، نه برگمان و سواس.

فصل هشتم، اندر ملکوت آن جهان که باطن این جهانند بر اندازه جهان مردم

ما در پیش پدید کردیم ملکوت ظاهر جهان مردم را، و ملکوت ظاهر این جهان را، و تمامی خواندن این نامه که بخط معجز نوشته است آنکه پدید آید که، همچنانکه اجسام جهان مردم او اجساد این جهان را با هم بنمودیم، تا بچشم سر دیده شد، همچنین رویهای انفس و ارواح، که باطن جهان مردم اند، با رویهای انفس و ارواح، که باطن این جهانند، پدید کنیم چشم دل را.

بدان که افق جهان مردم که بچشم سر با وی توان دید، نه آیتست جسمانی: گوش و چشم و بینی و دهم و دست و رقم یک و رقم صد و رقم هزار؛ هم بر این اندازه اندر باطنش نه آیتست روحانی، بچشم دل با وی توان دید: چون شنوائی و بینائی و بویائی و ذوق و لمس، و فکر بر اندازه رقم یک، و حفظ بر اندازه رقم ده، و نطق بر اندازه رقم صد، و کتابت بر اندازه رقم هزار، تا هر ظاهری دیدنی راباطنی بود نادیدنی.

پس ببايد دانست که ظاهر این جهان که بچشم سر با وی توان دید نه آیتست جسمانی، چون آسمان و رکن آتش و هوا و آب و زمین و مردم و چهار پای و خزنده و پرند؛ هم بر این اندازه نه مرتبه اند آیات روحانی که بچشم دل با وی توان دید؛

و همچنانکه «در جهان مردم» هر آیتی جسمانی بآیتی روحانی پیوسته بود، و قوام و خیر جهانیان جسمانی بروحانی باشد، چون قوام و خیر گوش ظاهر، که بیاطن شنوائی بود، و قوام و خیر ظاهر چشم و بینی و دهم و دست بیاطن بینائی و بویائی و چشیدن و بسودن، و اگر این پیوند ارواح از اجساد برخیزد این اندامها مرده و ی کار مانند، و از ایشان هیچ هنر و خیر نیاید، همچنین اجساد فلک و ارکان چهار، اگر بارواح آن جهانی پیوسته نباشد هیچ پایدار نمانند، و هیچ خیر و هنر نتوانند نمود، و فرمان خدای را اندر ظاهر اجساد بجای نتوانند آورد؛ «و» همچنانکه اندر جهان مردم تذلیف گفتار از بهر صورت کردار بادی، که فرمان برای آن باشد تا کردار بجای رسد، چنانکه پدید کردیم، که اگر نطق نبودی صورت کتابتهای مختلف بأصل حروف چهار پدید نیامدی،

همچنین ثبت نبات برای تصویر حیوان بود، که اگر قوت روینده نباشد در پیش، حیوان چهار چون مردم و چهار پای و پرنده و خزنده پدید نیاید؛

و همچنانکه نفس دراک تألیف گفتار و کتابت را، که از حواس پنج در ظاهر پدید آرد، بترازوی فکر و حفظ سنجد و اندازد، برای آنکه حواس پنج در کار مجبور باشند، و اگر چه کارکنند لکن اندازه کار را ندانند که چند و چون باید کرد، که اگر دست در کاری بود و فکر در چیزی دگر باشد دست غلط شود، و ویرانی پدید آید، همچنین در این جهان خدای عزّ و جلّ هر آنچه بفلک و ارکان چهار بنماید تقدیر و انداخت آن بدان چهار انفس کند که باطن جهانند: یکی نفس اعلی که بنام اسرافیل است، و دوّم نفس حافظه که بنام میکائیل است، و سوّم نفس ناطقه که بنام جبرئیل است، و چهارم نفس کاتبه که بنام عزرائیل است: زیرا که فلک و ارکان همچون حواس مجبور باشند، و اگر چه کارکنند لکن اندازه کارکرد ندانند، که چند و چون باید کرد، چون آب که آسیا را بگرداند، و اگر مقدر و مدبّرش نباشد که اندازه نگه دارد، بیرانی کند، و چون آتش که بفرمان مدبّرش همی نان پزد، و چون مدبّرش نبود بسوزاند؛

همچنین خدای عزّ و جلّ چنانکه کار بفلک و ارکان کند تقدیر و انداخت کار بآنفس چهار کند، که باطن جهانند، و چونکه اندر جهان مردم نشانهای فکر و حفظ بنطق و کتاب در کار پدید است، و تقدیر و تدبیر ایشان بحواس پنج اندر ظاهر گردد، و امامت فکر در باطن حفظ و نطق و کتاب را چون امامت یکیست ده و صد و هزار را، و حفظ در باطن بر اندازه ده است در ظاهر، و نطق در باطن بر اندازه صد است در ظاهر، و کتاب در باطن بر اندازه هزار است در ظاهر، تا هر ظاهری را باطنی بود، تا بدان ظاهر باز باطن توان دید، همچنین اندر این جهان نشان انفس چهار، فاکره و حافظه و ناطقه و کاتبه، اندر کار پدید است، و بتدبیر ایشان از فلک و ارکان نبات و حیوان پدید آید، و امامت نفس فاکره نفوس سه گانه را چون امامت مردم است در ظاهر حیوانات دیگر را: چهار پای و خزنده و پرنده را، که مردم در قیام است بظاهر جسد در پیش خدای چون فکر در باطن، و چهار پا در رکوع است بظاهر جسد چون حافظه در باطن، و پرنده و خزنده در سجوداند بظاهر جسد چنانکه ناطقه و کاتبه در باطن بر پیش حق تعالی، چنانکه گفت: **وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ، وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ، وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ** «س ۳۷، آیه ۱۶۴ تا ۱۶۶»، و دیگر گفت: **وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا** «س ۱۷، آیه ۴۴».

پس خدای تعالی ظاهر و باطن و جهان و ظاهر و باطن مردم را بر یک اندازه آراست، رحمت بر خلق را، تا بدین دو کتاب خدا که بر خوانند راه یابند بخلق خدا، و هیچ کتاب نیست که بخلق خدا راه نمای تراست از این دو کتاب، یعنی جهان بزرگ و جهان مردم، که هر دو نبشته و نگاشته اوست چنانکه گفت: **قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ** «س ۲۸، آیه ۴۹»، و این آن هدی است که گفت: **فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِّنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ** «س ۳، آیه ۳۸»، و گفت: **فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِّنِّي هُدًى فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى** «س ۲۰، آیه ۱۲۳».

اکنون اندر جهان مردم هر آیتی را از ظاهر و باطن که پدید کردیم، کار پدید است که چه کند، و مأوای و مکانش پیدا است، چون بصر، که اگر لون مبصرات را از چشم نگذرانی، که مأوای و مکان بینائیست، بهیچ جای نرسد، و همچنین کار دیگر حواس.

پس نفس دراک این آیات را جائی نتوان گفت دون جائی، و کاری نتوان داد دون کاری، که نه بآسمان سمش توان یافت که بزمین ذوق نیست، و نه باعلای سرش توان گفت که باسفل پای نیست، و نه بیاطن ارواحش توان گفت که بظاهر اجساد نیست، که چون بآسمان سمع سخن شنود بزمین ذوق اجابت کند، و چون بنور بصر نامه

خواند بدر دست پاسخ نکارد، که از جائی نبایدش رفت و نباید آمد، بلکه همه جهانیان ظاهر و باطنش بوی پای داروکارگر آیند، و فرمان وی برایشان می‌رود بی‌آنکه او را ببایدگفت، تا روشن‌گرده آیات خدای را از ظاهر و باطن این جهان چنانکه پدید کردیم هر یکی هم کار پدید است و هم مأوای و مکانش پیداست؛ و هویت را جَلَّتْ کاری نتوان داد دون کاری، و جائی نتوان گفت دون جائی، که نه باآسمان توان گفت که بزمین نیست، و نه برکن آتش توان گفت که برکن آب نیست، چنانکه از آسمان بیاراند از زمین برویاند، و باآتش بتابد، و باآب بنگارد، که از جائی بجائی نبایدش رفت و آمد، بلکه ظاهر و باطن جهان بوی پاینده و کارگراند، که فرمان وی برایشان روان بود، بی‌آنکه او را ببایدگفت، چنانکه گفت: **اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِنَعْلَمَوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا** «س ۶۵، آیه ۱۲».

فصل نهم در آنکه بهیچ یک از این ملکوت من بر حقیقت را نتوان یافت

از این فصول گذشته روشن گشت که در هر دو جهان ظاهر جسمانی بی‌پیوند باطن نفسانی هیچ‌کار نیاید، چنانکه ظاهرگوش باید باطن شنوائی پیوسته، و ظاهر دهان باید، اندر چهارم مرتبه ازگوش، باطن ذوق پیوسته، تا سخن از در ذوق پدید آید در ظاهر، و اگر شنوائی نباشد بتقدیر و انداخت فکرت، از راه چشم و بینائی، سخن را از در ذوق پدید نتوان آورد. هم بدین اندازه اندر این جهان، اگر نه آسمان ظاهر بمکان الأماکن باطن پیوسته بودی، و زمین ظاهر بنفس ناطقه پیوسته بودی، بنفس اعلی از رکن آتش تألیف نبات نتوانستی آمد، و همچنین تصویر کتابت که از در دست پدید آید ببصر، اگر بصر نبود بسمع هیچ نتوان نوشت؛ تا پدید آید که نفس اعلی که اسرافیل است در برآوردن نبات عاجز است، و مکان الأماکن از نگاریدن حیوان عاجز؛ و هر یک از ایشان بر خود به بندگی و مأموری گواهی می‌دهد، و نام خداوندی را از خود دور کرده‌اند، بلکه این دو امام باشند، روحانی و جسمانی، مجبور و مختار، و ازکار یکدیگر عاجز، در پیش خدای تعالی، که میان ایشان و خدای هیچ واسطه نیست، و فرمانهای حق تعالی در ایشان پدید آید، و بواسطه ایشان در ظاهر این جهان نبات و حیوان پیدا شود؛ و همچنانکه در جهان مردم آلات اجساد ظاهرش بارواح باطنش زنده و رخشان باشند، و ارواح باطن بنفس دراک زنده و رخشان باشند، چنانکه در پیش گفته‌ایم که، اگر شنوائی و بینائی بگوش و چشم نیبوند جسدی باشد مرده و بی‌جان، همچنین اگر نفس بشنوائی و بینائی نیبوند همچون کالبدی بود که جان از وی بگسلد، که از وی هیچ کار و هنر نیاید؛ پس نفس دراک ارواح باطن را چون جان بود، و ارواح باطن مراجماد ظاهر را چون جان باشد، و نفس اندر میان مراتب باطن خود چون مصباحی بود اندر میان زجاجه، و ارواح باطن چون زجاجه اندر مشکات، و ظاهر اجساد چون مشکات. پس از یک روی، نه بر حقیقت بلکه بمجاز، مصباح نفس دراک بخود روشن بود، و مشکات مراتب اجساد از زجاجه روشن، و نفس دراکست که شجره مبارکه است، که نه از شرق ارواح است و نه از غرب اجساد، چه نفس دراک با مراتب ارواح و اجساد خود محدود نگردد، و در تحت ملکوت خود نیاید تا بروی محیط شوند، که هیچ جزو برکل خود محیط نتواند بود، بلکه نفس دراک نوری بود زبر نوری، یعنی نور ارواح که زجاجه‌اند، چنانکه گفت: **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** «س ۲۴، آیه ۳۵».

همچنین بر این مثل که خدای تعالی زد، و بخط معجز خود بنگاشت، و بکرم وجود خود برگردن هریک از بندگان خود بست، آگاه توان شد که، مراتب ارواح و انفس آن جهانی چون جان باشند اجساد این جهانی را، و بدیگر روی همچون اجساد باشند، و هویت جلت چون جان بود ایشان را، و همه بوی زنده و رخشان باشند، و بوی هنرمند و کارگر، و اگر از حق تعالی گسسته شوند چون اجساد این جهانی باشند که از ارواح جدا گردد، که از ایشان هیچ کار و هیچ هنر نخیزد، تا نیز باز مصباح حقیقت توان دید، که بخود روشن است و همه بوی روشن اند، و هویت جلت نه شرقی ارواح آن جهانست، و نه غربی اجساد این جهانی، همچون مصباح که نه از شرقی زجاجه است و نه از غربی مشکات، که درحد ملکوت خود نیاید، و در تحت علم مأموران خود ننگجد تا بر روی محیط شوند، و او را بهیچ گونه اندر نیابند، نوریست بخود روشن، زبر نور ارواح که بوی روشن اند، بی چگونگی و چندی، کش هیچ صفت نتوان کرد مگر بدین صفات ملکوتش که پدید کردیم، بلکه همه بوی زنده باشند، و به پیوند وی توانا برکارها و هنرها که از ایشان پدید آید.

فصل دهم، اندر فایده علم آفاق و انفس که توحید است

مقصود ما از این موازنه هر دو جهان با یکدیگر با یکدیگر، و عیار ظاهر جهان مردم با ظاهر این جهان، و باطن جهان مردم با ارواح باطن این جهان، آنست تا اهل خرد راه یابند به یگانگی، که اگر آینه را باز پیش چشمها نیاریم روی را نتوان دید، و در شناسی بمانند، پس ناچار بآیات آفاق و انفس مردم را ببقای خدای تعالی باید خوانند، تا محجوب نمانند، و چون علم آیات آفاق و انفس ایشان را بتوحید رسانند، و از یگانگی آگاه شوند، علم آیات را از دست بیاید داد، تا مشرک نباشند، چون آینه‌ای که اگر از پیش روی نیاری روی را نتوان دید، و چونکه بآینه راه باز روی یافتی، و آینه را از دست ننهی، دو رویت اثبات باید کرد و یگانگی را بگذاشتن؛ پس بآیات باید نگریست تا بدانی و شناسی، و از الحاد و تعطیل بری شوی، و چون بدانستی و بشناختی، آیات و علامات را فرو باید گذاشت تا مشرک نباشی، همچون لوحی که از برای آموختن حکمت بنویسی، و چون علم و حکمت یافتی بیاید سترد، تا از میان نوشتن و ستردن علم و حکمت خیزد، و چون بعلم و حکمت توحید را یافتی پدید آید که از اثبات دو جهان که کردی تشبیه نخواست، برای آنکه هر دو جهان صنعت یک صانع است؛ بلی، آنگاه تشبیه بود که دو چیز را با هم قیاس کنی، که نه یکی نسخه دیگری بود، بلکه هر یک بسر خود چیزی بود، چنانکه دو مردم را با یکدیگر قیاس کنی، لکن چون مردم را با عالم قیاس کنی، که مردم نسخه و نتیجه عالم بود، هیچ دوئی نباشد؛ نیز چون بواجب در نگری، و بتوحید رسی، نتوانی که جز خدای را حی و سمیع و بصیر خوانی، که بعیان و مشاهده دانسته باشی که جمله این جهان و آن جهان بحیات خدا حی باشند، و خدای را حیاتی نباید که بدان حی بود، و همچنین بسمع و بصر خدای سمیع و بصیر باشند، و خدای را سمعی و بصری نباید که بدان سمیع و بصیر بود، چون خانه تاریک که بنور شمع روشن بود، و شمع را روشنایی نیازمند، و همچنین دیگر قوتها.

پس از این سخن دانسته شد که این علامات جهان مردم و جهان بزرگ، اندر ظاهر، همه منادیانند از هر سوی، که این آیات و علامات را خداوندیست توانای بی نیاز حی سمیع بصیر، که بتدبیر و انداخت وی جمله هست شدند، و بخواست و مشیت وی از ناپیدا بحضور پیدا افتادند، چنانکه گفت: **وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ، يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ** «س ۵۰، آیه ۴۱ تا ۴۲». پس هر که خدای را بشناخت بدین صفات و قدرت و بی نیازی، هر چند کوشد که او را بجیزی مانده کند نتواند، و بالله التوفیق.

باب سوّم، در شناخت آغازکار،

و آن ده فصلست

فصل اوّل، در بیان آغاز

بدان که مردم آغاز چیزها را بر دوگونه جویند: یکی آغاز چیزی که بعدی و مقداری متصل دارد، چون صفی که یک طرف را از وی آغازگیرند و دیگر طرف را انجام، و از آن روی آغاز خوانند که ادراک نخست ازان درگیرد، و از آن روی انجام خوانند که بدان برسد؛ و دوم آغاز چیزی که مقداری منفصل دارد، چون حوادث پیاپی، که جزو و حادثه پیش را آغازگویند بزمان، و بازپسین را انجام. بسبب جستن این هر دوگونه آغاز و انجام در فکرت افتد، و بیشتر آن بود که اندیشه بدرستی این آغاز و انجام در فکرت افتد، و بیشتر آن بود که اندیشه بدرستی این آغاز و انجام نرسد، مگر که بنور الهام الهی مؤید بود، و از طلب چاره نیابد، بسبب آنکه جهان مردم ان عالم است که حق تعالی در وی شمار هستیها کند، و از اصل مایه و گوهر همه چیزها بازخواست رود، و اگر نه این بودی مردم را آرزوی دانستن چیزها هرگز نبود، و بدانش درست و یقین شادمان نشدی. و در باب پیشین اشارتی کرده‌ایم بدانکه جهان با جمله مراتب وی از جمله کار است، و در هیچ مراتب وی شمار نیست، و با کارگری شمار نتواند بود، و جهان مردم جهان شمار و دانش است، نه جهان کارکردن.

و از روی آنکه مردم را دانش از حواس خیزد، که جزواند از جهان مردم نه کلّ، لاجرم بجزوی از جهان خود جزوی را از این جهان توان دانست، چنانکه بحسب بینائی همه الوان را بیکبار ادراک نتوان کرد، و همه جهات را بیکبار در نتوان یافت، بلکه بیکبار یکی را ادراک کند، و بدوّم دیگری را، و بسوّم سه دیگری را، و هر آنچه بقوت حسی در می‌یابد بقوت حفظ آن را نگه می‌دارد، پس چون باندیشه بادراکات و مدرکات محفوظ نگردد علم شمارش پدید آید، و شمار مقدار و اندازه آن جمله باشد که جزو جزو دانسته بود.

پس مردم چون در جهان نگرند و جزوی را محیط یابد بجزوی دیگر، چنانکه هوا را محیط یابد بآب و زمین، و آسمان را محیط یابد بارکان، و فلک آخر را محیط یابد بفلک ثوابت و افلاک کواکب رونده، و حکم کند که منتهی و مقدار آن جز و عالم که محیط است مکان آن جزو دیگر است که در میان اوست، پس از روی خیال خواهد که بدانکه تا جزو آخرترین در کدام مکانست.

و همچنین در متولّدات عالم نگرند، و یکی را پیش از دیگری یابد بزمان و یکی را پس، چنانکه پدر را پیش از یابد بزمان، و نطفه را پیش از علقه، و علقه را پیش از مضغه، و آنچه بدین ماند، و حکم کند که پیشتر از فرزند پدر و مادرش بودند، و پیش از مردم جانوران دیگر بوده‌اند، پیش از جانوران اجسام مرکب بوده‌اند، و پیش از مرکبات اجسام مفرد بوده‌اند، و پیش از متولّدات از این جهان این جهان بوده است، و خواهد که بدانکه پیش از این جهان چه چیز بوده است بزمان. و ما پیش از بیان این حال دو فصل را یادکنیم، یکی دی مکان و دیگری در زمان، تا اهل نظر را این شبهت و حیرت برخیزد، و بالله التّوفیق.

فصل دوّم، در مکان

بدان که چون ظاهر جسمی بظاهر جسمی دیگر فراز آید، چنانکه هیچ پاره‌ای از وی بیرون نماند، محیط را مکان خوانند و محاط را متمکن، و این هر دو نام بر اجزای عالم افتد، چون افلاک و ارکان، و چون تو همه را فراهم گیری، محیط را و محاط را، مکان را و متمکن را، و بیک نام بخوانی چون **عالم**، هیچ چیز دیگر نماند از

اجسام که تو آن را به مکان جمله کنی، و اگر جسمی را بازگذاری پس نام عالم نه برهمه باشد، بلکه بر بعضی بود، پس نه کل بود، و چون نه کل بود اجزا باشند، پس کل خود هستی ندارد، پس اجزا را نیز هستی نتواند بود، که اجزا اجزای کل باشند، و چون کل نبود جزو نیز نبود، و ما هستی اجزا را مسلم داشته‌ایم.

و اگر کسی خواهد بمثل که بنهایت شمار رسد، و از یک درگیرد و همی شمرد، یکی و دو و صد و هزار، هرگز بعدی نرسد که ازان پس نتوان شمرد، و اگر خواهی که بنهایت شمار رسی طریق آن باشد که سر جملها را بازجویی، چون یک و ده صد و هزار، و با آنکه پس ازین تواند بود بیک نام یاد کنی، چون **شمار**، تا همه در زیر آن نام شود، و متناهی گردد، و نفس تو بر همه محیط گردد. همچنین اماکن عالم را و متمکنانش را خواهی که دریایی، سر جمله همه را فراهم گیر که طرفی ازان مکانست و دیگر طرف متمکن، و هر دو را بیک نام بخوان، چون **جهان** یا **عالم**، تا چون دانسته باشی که عالم مجموع مکان و متمکن بود، بدانی که بیرون از عالم نه مکان بود و نه متمکن، و نفس تو بهمه فرا رسیده بود.

فصل سوّم، در زمان

بدان که زمان اندازه‌ای بود که جنبش و گردش بوی سخته و انداخته‌اند، و اگر نه زمان بودی سبکی حرکت از ناسبکی نشایستی دانست، و آنچه بدانند که، دو چیز که از یک جای جنبش کند، و هر دو روی بیک چیز دانند، و یکی زودتر بوی رسد و یکی دیرتر، ازان توان دانست که زمان جنبش یکی کوتاه‌تر تا زودتر رسید، و زمان جنبش دیگری درازتر تا دیرتر رسید.

و جنبش برد و سه گونه بود: جنبشی بود در مقدار، چنانکه جسمی کوچک بزرگ شود، یا بزرگ کوچک شود، و چنین جنبش را **فزودن** و **کاستن** خوانند، و دیگر جنبش در کیفیت بود، چنانکه لطیف کثیف گردد، و سیاه سپید شود، و این را **استحالت** خوانند؛ و باشد که جنبش در نهاد و وضع بود، چنانکه چیزی را که اجزای بسیار بودند مرتب، جزو زیر زبر شود، و جزو زبر زیر، و این را **گردش** خوانند؛ و باشد که جنبش در جای بود، چنانکه چیزی دور نزدیک شود، و چیزی نزدیک دور شود، و این را **انتقال** خوانند. و این جنبشها را همه تغیر گویند، یعنی غیر شدن.

و این جنبشها را همه قدری بود و اندازه‌ای، و نام این مقدار و اندازه **زمان** است. و اگر کسی جسم را که جسم هوا گردد یا جوهری دیگر، هم جنبش خواند بنام با وی خلاف نیست، لکن مقدار آن را زمان نخواند بنام، زیرا که آب بودن و نه آب بودن و نه آب و نه آب شدن را امتدادی نباشد، و این چنین بودن را کون گویند، و مقدار کون را زمان نگویند، بلکه **وقت** گویند، و اکنون و وقت کنار و طرف زمان بود، همچنانکه نقطه کنار و طرف خط بود؛ اما جنبشها را که گفتیم همه را امتدادی بود، و معیار آن امتداد را **زمان** خوانند.

و چون این معنی دانسته شد هیچ شک نبود که زمان بجنبش بیای بود، و همچنین جنبش بخود هست نشود، بلکه بجنبنده هست بود؛ «و همچنین مقدار چیز بخود هست نشود، بلکه هستی وی در چیزی بود که مقدار مقدار او بود»؛ پس مقدار جنبش که بجنبش هست بود، و جنبش «که» بجنبنده هست بود، پیش از عالم نتواند بود، برای آنکه پیش از عالم جنبش نبود، و چون جنبش نبود مقدار جنبش نیز نبود.

و جنبش بر دو گونه بود: یکی پیوسته، چون جنبش آسمان؛ و دیگر گسسته، چون جنبش ارکان و دیگر چیزها که در زیر آسمانند. لاجرم زمان نیز بر دو گونه بود: زمانی پیوسته بسبب پیوستگی جنبش، چون شب و روز و ماه و سال؛ و زمانی منقطع، چون زمان نشو و نمو اجساد حیوانات و نبات و مانند این. و نسبت زمان با جنبش

افلاک نسبت عمر مردم بود با تن مردم، و ممکن نباشد که عمر مردم پیش از تن مردم هست شود؛ همچنین زمان که عمر این جهانست ممکن نباشد که پیش از این جهان بود.

فصل چهارم، اندر بیان آغاز و انجام

بدان که اولیت و نخستی چیزها جستن بر دوگونه بود: یکی اولیت و پیشی بزمان و وقت چنانکه گفته شد، و چنین اولیت نه بر حقیقت و درستی بود، چه اولیت بحقیقت اولیتی و پیشی بود بخودی خود؛ و اولیت نخستین یعنی اولیت بزمان نه بخود بود، بلکه بغیری بود، و آن غیر زمانست، و اگر زمان را در میان نیاری آن اولیت نباشد؛ و اولیت و پیشی بمعنی دیگر چنانکه چیزی پیش از دیگری بود بخودی خود نه بچیزی دیگر، چنانکه ذات نویسنده که پیشی دارد بر نوشتن در آن حال که می نویسد، که اگر چه نویسنده و نوشتن هر دو با هم یافته شوند در زمان، لکن هیچ شبهت نیفتد که نوشتن بنویسنده هست شود، نه نویسنده بنوشتن، و هر چه بچیزی هست شود از وی باز پس بود، و چنین اولیت و پیشی هرگز باطل نگردد. و چون شایستگان و روندگان نظری طلب آغاز و نخستی کار جهان کند، نباید که نخستی بزمان و وقت جویند که وسواس آورد، بلکه زمان را نیز در شمار جهان گیرند، و آغازش را نیز بجویند؛ و در پیش گفته ایم که زمان با تغییرات هست شود، که مدت تغیر را زمان خوانند؛ و هستی گوهر را و پایدگی ذوات را زمان نبود، بلکه مقدار پایدگی ذوات را **دهر** گویند، و آغاز و هستی گوهرها را **ازل** گویند، بدان معنی که گوهر بودن گوهر را آغاز نبود؛ و انجامش را **ابد** گویند، بدان معنی که انجام ندارد که منقطع گردد؛ و سبب گوهر بودن گوهر را و پائیده دارنده آن هستی را تا مقطع نگردد **هویت** خوانند، جلت.

پس میان حق تعالی و میان ملکوت نفسانی هیچ واسطه نبود تا ایشان هست شوند، نه زمان و نه غیر آن، بلکه ملکوت نفسانی میانجی باشند میان حق تعالی و میان گوهران گردنده، تا گوهران متغیر با تغیر و زمان هست شوند.

فصل پنجم، در بدو انسان

بدان که ما در پیش گفته ایم که انفس غایب که ملکوت این جهانند چهارند: یکی **نفس اعلی** که آن را اسرافیل نام است، و کار وی روح دمیدنست و روان دادن در اجسام، تا بدان انگیخته طلب و جنبش شوند؛ و **دوم نفس** که او را میکائیل خوانند بنام، و کار او روزی رسانیدن بود بروزی جوی؛ و **سوم نفس** که او را جبرئیل خوانند بنام، و کار وی آن بود که سخنان خدای را ادا کند، و پیام وی سوی خلق آورد؛ و دیگر **نفس چهارم** که وی را عزرائیل خوانند، و کار وی جان ستدنست، و جان ستدن جدا کردن معنی بود از صورت دانستن و بگوهر دانا پیوستن آن، و آن نفس انسانی است. و اما بنفس انسانی نه این قوت جزوی را خواهیم که این اشخاص تنیکردی بدان گویا و شنواند، بلکه پیشوا و امام این همه را می خواهیم، آنکه ابوالبشر بحقیقت اوست، و چهارم ملکوت آن جهانست؛ و منزلت و پایه نفس انسان از دیگران چون منزلت و پایه دست است، که بساحت جدا از زبان و دیگران، و خاصیت وی چون خاصیت دستست که معانی غیبی را در صورت جسمانی پیدا کند از یک روی، و کار وی نه چون کار دیگر ملکوتست، چه کار اسرافیل روح دادن است که معنی است، و کار میکائیل روزی دادن، و کار جبرئیل پیغام دادن، و کار نفس انسان روح ستدن است و پذیرفتن، نه ادا کردن و دادن، برای آنکه خاصیت نفس انسان دانستن چیزهاست، و دانستن چیزها را جان ستدنست از چیزها، که جان همه چیزی معنی وی بود، و همه معانی را نفس انسان بستاند از صورتها بادراک. و اما هستی این ملائکه ازان شاید دانست که

اگر نه آنستی که اسرافیل جان در صورتها نهادی بامر خدای تعالی، در هیچ جسدی انگیزش و طلب نبودی، و جنبش نکردی بحسب ارادت؛ و اگر نه میکائیل بودی هیچ تن را از غذا نیرو نیامدی، و هیچ جان را از دانش قوت دانستن نیفزودی؛ و اگر نه جبرئیل بودی هیچ معنی بگفتن دانسته نشدی؛ و اگر نه عزریائیل بودی هیچ چیز از حال بحال نگردید، و هیچ نطفه‌ای طفل نشدی، و هیچ صورتی بدانستن معقول نشدی، و هیچ معنی را از صورت بادراک جدا نشایستی کرد. و مثل نگاشته شدن در این اشخاص مثل معنی بود در نفس دبیر، که بامعانی دیگر پیوسته دبیر بود، و از آسمان فکر دبیر هبوطش بود بزمین دست و کاغذ، و در صورت کتابت باشکال رقوم بنگارندش، تا چونکه هستی معنی را جویند، رقوم و اشکال خط راهبری کند سوی هستی معنی، و بروی دیگر نگاشته شدن نفس در تنهای مردم چون تخم بود که دهقان از انبارش بیارد، و بزمین . آیش دهد، تا تباہ شود، و با گوهر آماکی غریب آمیخته گردد، پس قوت نامیه او را همی پرورد، و بهر حالی و منزلی که می‌رسد از آن تخم گردنده حالی غریب پدید آید، چنانکه تا در زمین بود بیخ و رگ سخت می‌کند، و چونکه برآید ساق و شاخ و برگ و شکوفه بنماید، و همچنین در هر منزلی حالی و حدی بر وی پدید همی آید تا آنگاه که واصل گردد، و آن تخم که نخست بتباهی درآمد و بی‌خود شد، در آخر بدان حال پیشتر باز رسد با سودهای فراوان، و گیاهانی که در روش و گردش و بی‌خودی از وی پدید آمد همه نیست و گم شوند، و از میان حشود و برگ و شاخ گزیده و پاک شود، و باز بر دهقان برنندش. همچنین نفس انسانی را، چون حق تعالی در صورت جسمانی بخواستش نمود از آن روی که بحق جلّ و عزّ پیوند داشت در مأوای خود، و با آن انفس دیگر پیوسته، چون در صورت جسمانی پیدا خواست شد، بتباهی و فساد و بی‌خودی و بی‌خبری افتاد، و بهر مرتبه‌ای که همی رسید تولدات بسیار از وی پدید آمد، چنانکه بشش روز از وی شش چیز پیدا شد: روز اول آسمان و نجوم، چون بیخ و برگ و تخم، از آن روی که با حق تعالی پیوند داشت؛ و دؤم روز رکن آتش از روی آمیخته شدنش بگوهر نفس اعلی؛ و سؤم روز رکن هوا؛ و چهارم روز رکن زمین؛ و پنجم روز رکن آب؛ و ششم روز تولد نبات و حیوان. و مثل نفس چون نبات و حیوان رسد مثل نطفه‌ایست که از پشت پدر برحم مادر رسد، و چون شش روز تمام گشت نشانهای نفس در پیکر و قالب اشخاص پدید آید، چون تخم که بهنگام بر دادن رسد، و از افتدن ببرخاستن آید، و مادام تا در تغیر آسمان و ارکان بود چون آبی بود که در پشت پدر بود مرده، و چون به نبات و حیوان رسد چنان بود که برحم مادر رسید، و قوت فزایش یافت، تا بدانی که این جهان با نبات و حیوان همه تولد نفس است، و همه برای برخاستن نفس انسان بایست، نه برای آنکه تا ارکان چهار هست شوند، و نبات و حیوان پدید آید، چه دهقان دانا تخم را نه از بهر آن درخاک پاشد تا گیاه سبز برآید، یا برگ و شکوفه و هیزم و شاخ برسد، بلکه این احوال همه هنوز منازل تباهی و فساد حال گوهر بود، و هنگام وصول آن بود که از این تغیر و بی‌خودی بیرون آید، و تخم بیداری و حکمت بر شجره بار آید، چنانکه گفت: **قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ** «س ۲، آیه ۳۰»، و عصیان آدم که گفته‌اند همین است، که در مراتب تحویل نفس افتاد چون از مأوای خود دورگشت، و از پیوند حق تعالی باز افتاد. و چون از این افتادن بشش روز که گفتیم برخاست بصورت بیاری و شفاعت حق، و اثر پیوند حق بر وی پیدا گشت، و از آیات ملکوت آن جهان نشان باز داد روز استوا بود بر عرش ملکوت، چنانکه گفت: **خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِّنْ دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ** «س ۳۲، آیه ۴»، و نیز هنگام بازگشت بود و قبول توبت بعد از گفتار کلمه حق چنانکه گفت: **فَتَلَقَى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ** «س ۲، آیه ۳۷».

پس باید که اهل خرد بیقین بدانند که از آفریدن و نگاشتن نفس در صورت جسمانی مقصود نه آن بود که بشاخ و میوه نمود و تغذی و حبّ قهر و جاه و غلبت حسد فتنه و فریفته شوند، و تخم خودی خود را از برخاستن باز دارند، بلکه این تولدات هر برخی ازان بکار کسی آید، برخی ازان بهائم را بکار است که در آن صورت نگاشته شدند، و برخی دیگر چون حبّ جاه و قهر و غلبت کار و سوسه شیطانست، و چوب و هیمة اعضاء و جوارح رنج کشیدن و کار کردن راشاید، و آنچه من در اکست باسود فراوان بحق تعالی باز رسد براه دل و دانش، چنانکه در باب پیشین گفته شد.

فصل ششم، اندر سجود فرشتگان مر آدم را عَلَيْهِ السَّلَام

حقّ تعالی نفس را بچهار پایه بیاراست، بر نشان دابّة الارض، تا بچهار پای که دارد با همه جهانیان سخن گوید بر مرتبت و منزلت که از خدای دارد: یک پای در خاک و نام آن **طبع**، و یک پای در نبات و نام آن **نامیه**، و یک پا در بهیمه و نام آن **حیوان**، و یک پای در مردم و نام وی **خرد سخن گوی**. مردم چون زبانست خاطب، که از همه جهانیان سخن گوید و جماعت خاموش، و آن پای که در زمین است مرده است و بی خود، و آنکه در نباتست خفته است، و آنکه در بهیمه دارد حیرت زده و جویا، و آنکه در مردم دارد بر پایه مهین بیدار و گویا. و این نفس انسانی باندروای بود، بدین چهار پای برخاست، و آن پای که مرده است در زمین چون برآید نگو سار برآید، که سر نبات آنجاست که یخ اوست اندر زمین، و چون از نبات بهیمه رسد بمعلقی رسد، و چون بمردم رسد بر علامات راستخیز قیامت پدید آید تا برخیزد شمار خدای را عزّ و جلّ.

و این چهار پا که نفس را گفتیم سه ازان چون ظلمات ثلاث است، چون زمین و نبات و بهیمه، که بیاید گذاشت تا بنور بیداری مردم رسد آیات آخر کار را، چنانکه در باب چهارم یاد کرده آید، انشاء الله.

و چونکه روشن شد که این چهار پایه بیاید نفس را تا برخیزد در هر مرتبه ای و پایه ای، آن ملائکه که حق تعالی ایشان را در آن مرتبه داشته است در جهان مردم آیند با مراتب خود، چون فرشتگان حرکت در متحرکات، و فرشتگان سکون در ساکنات؛ و چونکه مردم خودی خود را شناخت، و از آیات ملکوت خود باز آیات ملکوت جهان دید، دانده که این چهار نفس غایب که باطن جهانند هم مسخر مردم اند، که اگر نه نفس اعلی مسخر وی بودی، که اسرافیل خوانند و نفس فاکره است، مردم اندیشه نتوانستی کرد، و اگر نه نفس حافظه که لوح محفوظست، که میکائیل خوانند، مسخر وی بودی مردم را هیچ دریافته و دانسته بریاد نماندی، و اگر نه جبرئیل، که نفس گویاست، مسخر وی بودی مردم دانستها را بسخن نتوانستی آورد، و اگر نه عزرائیل، که نفس کاتبه است، مسخر وی بودی از وی صنعتها پدید نیامدی، و اگر نه ملائکه جنبش و آرام سجود وی کردند نه آرامیده و ساکن بودی، و نه جنبش و حرکت نمودی، چه آرام ساکن بملک سکون بود، و جنبش متحرک بملک حرکت.

فصل هفتم، اندر ابلیس و دیوان

بدان که ابلیس هر کسی هم نفس خودش بود، آنگاه که کام و آرزوی تن جوید، و راه وسواس و تکبر رود، و لکن آنکه نخست پیش آهنگی کرد نام ابلیسی بروی افتاد. و اندیشه نفس انسان در اندیشیدن چون چراغیست که با نور الهام دود وسواسش نیز بود، که این اجسام و اشخاص سرشته شد بوسواس و الهام، چنانکه گفتیم. و در هر تنی ک اهرمنی و خودکامی غلبت دارد، و از جماعت ملائکه الهام بریده شود، غلبه کارش بر پراکندگی و بیرانی دین بود، همچون زمینی که از جماعت آب و هوا و آتش ببرد، تا کشتهای خود را خشک کند، و تخمی را

که وی پاشی از کار ببرد، و خرابی گیرد، و مثل اهل سنت و جماعت چون زمینی بود که بجماعت آب و هوا و آتش پیوسته بود، و برهای نبات را بجای رساند، و تخمها را ببر آرد، چنانکه از استخوان خرمائی درختی بارور خیزد، و آبادان بود، که بمأوای فرشتگان شاید، و این اجسام خلق که از این زمین همی برآیند چون زمینی اند کشته، که با تخم کشته گیاههای خود روی را نیز همی رویاند، از آنکه وسواس و الهام دروست. پس هرکه زمین تن را بگیاه خود روی طبع و وسواس و آرزوی وی بازگذارد، اهرمنی در وی غالب شود، و الهامش ضعیف گردد، و باشد که پوسیده شود، ت از خدای تعالی محجوب ماند؛ و آنکه زمین تن را از آفتهای هوای خود روی پاک دارد، و هر شاخ هوی که برآید از بیخ برکنند، الهامش غالب گردد، و وسواسش ضعیف شود، و از نعیم خدا برخوردار بود در بهشت جاوید، و بلقای خدا رسد، چنانکه گفت: **فَأَمَّا مَنْ طَغَى، وَأَثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا، فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى، وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى، فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى** «س ۷۹، آیه ۳۷ تا ۴۱».

و دیو هرکس هم هوای تنش باشد، که از وی خیزد، و هرکه دیو خویش را همی جوید هموست دیو، که دیو کور بود، و دیو را از کوری همی جوید، چون کسی که خواب را از بیداری باز نداند، و خواب را همی جوید، هم اوست در خواب، چه بیدار هم خواب را شناسد و هم بیداری را، و همچنین هرکه دیو خویش را نفرین کند نفرین هم بر خود می‌کند، و اذن ابلیس که گفته‌اند همین است، که نه ابلیس خلقی بود بپا آمده و بجای رسیده، و مرتبه آن داشت که یارست سخن گفتن با خدای تعالی، بلکه وسوسه نفس انسانی، بسبب افتادن از مأوای خود، برمز با خدای گفت که دستور باش تا وقتی معلوم، چون گیاهی که خاصیتی دارد در دفع بیماری، آن خاصیت از روی استعداد برمز باطیب گوید من فلان کار را شایم، و اذن وی فرا گذاشتن این قوتست، تا هر آنچه دارد بوسواس برون دهد، که عامه عمیان و اهل شک دران مانده‌اند، که اگر نه ابلیس اذن و مهلت یافتی، کوران و مقلدات کیشها را بقا نبودی در گوری و تقلید؛ و همچنین برابر وسواس دیو الهام فرشته نیز می‌فزاید، که انبیا و علما بدان قوت می‌یابند، و آنچه گفته‌اند که ابلیس را بر بندگان خدا دست نیست آنست که انبیا و اولیا و علما بنور الهام بدبختی و ضعیفی کید دیو را همی بینند، و آنچه گفتند که ابلیس اندر همه وقت همه مردمان را وسواس تواند کرد برابر الهام فرشته، معنیش همین است که وسواس ابلیس در همه تنها سرشته است برابر الهام فرشته چنانکه گفتیم، که اندیشه نفس انسان با فروغ نور الهام تاریک دودی از وسواس نیز می‌دهد. و مثل وعده ابلیس تا وقتی معلوم، و او را انباز کردن با مردم در کارهای ایشان، چون پروردن درختی است از برای بار آوردن، تا چونکه بیار آید بار و میوه مجلس پادشاه را بود، «و شاخ و چوب همه آتش را، همچنین درخت نفس انسان را، چون بیار آید، میوه آن که علم حکمتست بحضرت پادشاه رسد» و تن ابلیس را با شاخ دیوان آتش دهند، چه خود آن کار را بر آورده‌اند، چنانکه گفت: **وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ، إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ** «س ۱۱، آیه ۱۱۸ و ۱۱۹».

و در جمله بیار آمدن درخت دین آنست که در علم عیان گشاده شود از بینش آیات خدای تعالی، که کسی را بر باطل گردانیدن آن دستی نبود، و از خواندن نامه خدا بعین‌الیقین بیداری رسد، تا از کوری ابلیس برهد و در پناه خدا ماند، و دست ابلیس در کید و مکر وی کوتاه شود، چنانکه گفت: **فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ، إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ، إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ** «س ۱۶، آیه ۹۸ تا ۱۰۰».

فصل هشتم، اندر آنکه الهام وسوسه بر چند روی بود

وسواس دیو و الهام فرشته بر چهار روی بود: یکی چون آرزوی تن که بدست چپ کشد، برابر دانش یقین که بدست راست خواند؛ و دؤم صورت جهان مردم و صورت این جهان، که چون گریوه‌ایست میان وسواس دیو و الهام فرشته، که چون در آیات آفاق و انفس جهان بشولیده و متفرق نگری، همچنانکه عامه عمیان و مقلدان نگرند، شبیهت وسواس خیزد بر دست چپ خیال و پندار، و چون بآیات محکم اندر نگری بر تألیف سخنان خدای، پندار برود، و بقین آید بر دست راست خرد، که جهان همه ببصایر آیات چون فرشتگان خداوند، فرستاده برهنمائی خلق، و آیات متشابهه چون دیواند، که کوری خیال آرند؛ و بسؤم روی منکران و کفار و اهل تعطیل، که راههای کژ را آریند چون با خود افتند، **وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ** «س ۲، آیه ۱۴»، برابر یقین و الهام که از داعیان حق توان یافت، از انبیا و اولیا که چون فرشتگانند بافزودن یقین و الهام دادن؛ و چهارم روی فرشتگان نفسانی باشند از جماعت خدا، چنانکه در انفس غایب گفتیم، که ملکوت آن جهانند که راز وحی آورند به پیغمبران، و همچنین دیواند روحانی، محجوب از خدا، بسته اندر بند تاریکی و پادافراه، و از ایشان هیچ مضرتی نرسد مردم را، چه ایشان کروکورند، اندر عذاب خود گرفتار و مشغول.

پس از این جمله روشن گشت که اصل گمراهی و کوری از ابلیس خاست، و اصل یقین و بیداری از فرشته، و نام ابلیسی چون شجره است و نام دیوی چون شاخهای وی، و نام فرشته، و نام خرد چون شاخهای وی، تا بدانی که درخت مردم است شجره مبارکه از روی بار آوردن علم و حکمت خدا، که نه شرقیست که بغرب نبود، و نه غربیست که بشرق نبود، و هم درخت مردم است شجره ملعونه، از روی بار آوردن خیال و وسواس و تعطیل، تا نفرین خداشود.

فصل نهم، اندر آنکه همچنانکه از الهام فرشته نفع رسد، از وسواس دیو نیز نفع

است اولیاء خدا را

اولیا را خدای تعالی از اهرمانان جهان منفعت رساند که از فرشتگان، تا از هر دو طرف برخوردار باشند بخدای تعالی، چه اهرمانانجهان هم کافرانند که اندر راههای خیالند بکژیهای گونه‌گون، که اگر دهریان نبودندی اولیا طلب بیان و برهان حدوث جهان نکردندی، و اگر معطلان نبودندی موحدان طلب آیات توحید نکردندی باثبات حجت بر معطلان، که هر آنکه دشمنش نباشد طلب سلاح از برای حرب دشمن نکند، و بند حیل‌های دشمن نبیند، و شادی هزیمت دادن نیابد، و ما معیار سخن و میزان منطق که بدان از یقین آگاه توان شد، از خلاف اهرمانان یافتیم، چه اگر آن دشمنان ما را در پیش نیامدندی بحراب دین خدای جلّ و عزّ، ما را تدبیر سلاح برای دفع کید ایشان میسر نگشتی؛ و از روی دیگر نفع اولیا از دیوان آنست، که حق تعالی احوال این جهانیان را بیاراست، بعضی بمساکن و اماکن، و بعضی بلباس خوب و خورشهای لذیذ و غناهای نشاط انگیز و صورتهای دلاویز و دیگر احوال گذرنده از لهُو و غفلت، تا اندر این جهان بدان مشغول شدند، و بیکبارگی از بیان و برهان آن جهان غافل گشتند، و بدوستی زخارف ناپایدار مبتلی شدند، و از لقای خدای تعالی بنومیدی رسیدند، تا این حال عبرتی بود پاکان و گزیدگان را تا خود را نگاه دارند از مشغولی، و ببینند که مشغولی بدین جهان ثمره غفلت و نومیدی آرد از لقای حق تعالی.

و سبب بازگذاشتن این دیوان تا این جهان را بلهُو و لعب و کارهای فاحش بیاراستند برخی آن بود که گفتیم که تا بروم افتاد هر چه در این انفس بود؛ و دیگر تا که این جهان را چون بهشتی دیدند، و بدان ایمن شدند، و چونکه

در مرگ افتادند حسرت بر حسرتشان بیفزود، چه بوقت جان کندن دوباره میرند: یکی که جان اصلی از ایشان بگسلد، و دیگر که جان لذات و راحت این جهانی را فرو باید گذاشت. و همچنین اگر عیب جویان نبودند، اولیا از عیب پاک نگشتندی، چه عیب جویان باشند که اندر دیگران عیب شناسد، برای آنکه بدشمنی بازنگرند، و دوستان عیب دوستان را نتوانند شناخت، برای آنکه بدوستی باز نگرند. و قصه ابلیس که اصلش از آتش است، هم از مأوای نفس انسانی خاست، چنانکه در پیش گفتیم.

فصل دهم، اندر فایده سخنان فصول این باب

غرض ما از این فصول آنست که بیان آغازکار و حال نفس انسانی کرده شود، و این فصلهای گذشته همه برای آن بود تا بمفردات و اصول این بیان بینا شوند، تا چون که سخن کلی شنوده آید زود دریافته شود، همچنانکه اگر خواهی که کسی را دبیری آموزی، نخست رقوم حروف را جدا جدا بوی نمائی، تا چونکه بتألیف و ترکیب حروف رسد بآسانی دریابد، چه اگر در آغازکار سخنهای پیوسته نوشتن را خواهی که در آموزی دشوار بود، و بمقصود نینجامد. اکنون هر گه که آغازکار مردم جوئی باید که دانسته باشی، که آغاز و انجام اگر چه دو چیز باشند اما هر یکی مراتب بسیار دارد، چنانکه آغازکار را منازل و درجات بسیار بود، که همه را در شمار آغاز گیرند، همچنین سرنجام کار، اگر چه یک چیز است، آن را نیز مراتب و درجات بود که همه را در شمار انجام گیرند، و از فصول گذشته یک یک مراتب را توان دانست، لکن بر توکار دشوار آید، پس این فصل را بر سیل حکایت از فصول گذشته باز رانندیم، و بدین آسانی راه جسته‌ایم بر جوینده.

اکنون دانسته شد از باب دوّم و سوّم که مردم را دو روی است: یکی روی جسمانی و گذرنده؛ و یکی روی پابنده و ازلی نفسانی از پیوند پرورنده خود زندگی یاب. و این رویست که در اِلَهِی نامه می‌گوید: **كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ** «س ۵۵، آیه ۲۶ و ۲۷»، و آن روی جسمانی بدین روی نفسانی پایدار است، و هر خیر و هنر که از وی پدید آید از آن روی نفسانی است، و اگر مدد از وی بازگسلد این روی جسمانی مردار و بی‌کار ماند. پس چون آغاز و مبدأ مردم را جوئی، مبدأ و آغاز هر دو گوهر را باز باید جست. اما آغاز تن وی، جسم مطلق باشد که هیچ صفت جز مقدار وی را نبود؛ پس جسم مرکب، که بجز از مقدار و کمیت کیفیات بسیار نیز دارد، از گرمی و سردی و نرمی و درشتی، چون نطفه که جسمی است بهم آورده از اجسام مفرد، و آن را مقداری بود جسمانی، و کیفیاتی چون رنگ و بوی گرانی و سبکی و نرمی و روانی؛ و مرتبه سوّم بودنباتی، چنانکه در وی نیروی غذا ستن بود بر مثال نطفه، که در رحم گوشت پاره‌ای شود؛ و مرتبه چهارم جسدی بود حیوانی، که جان حس و حرکت اختیاری درو پیدا بود چون طفل؛ و مرتبه پنجم جسدی بود انسانی، چنانکه نشانهای خرد در کارکرد وی نموده شود، چون جسد مردان رسیده.

این جمله آغاز من جسمانی بود، و اما آغاز و مبدأ من نفسانی هم بر این اندازه بود، که نفس تا بجسم مفرد پیوسته بود، که بجز جسمیت صفتی دیر ندارد، آن را طبع خوانند، و چون با جسمی مرکب بود آن را قوتی مزاجی خوانند، و چون با جسمی نباتی بود، چنانکه در نطفه گفتیم که بصورت جانور نگاهشته شود در رحم، آن را نفس روینده خوانند، و چون با جسم حیوانی بود، چنانکه در طفل گفتیم آن را نفس حیوانی خوانند، و چونکه با جسم انسان بود، چنانکه در بالغان گفتیم آن را نفس انسانی خوانند، و چون در کارکرد باشد و صنعتهای فکری، آن را عقل علمی و نفس کاتبه گویند، و چونکه در نظر و دانستن چیزها بود، وی را نفس فاکره گویند، و چونکه در نگاه داشت صورت فکری بود، آن را نفس حافظه گویند، و چونکه در پیدا کردن

معنیها بود، آن را **نفس گویا** و **ناطقه** خوانند، و چون بحق تعالی رسد از روی شناخت و دانش، آن را **روح مقدس** خوانند.

و پیوستگی این هر دو گوهر، یکی نفس و دیگر جسم، ازان افتاد که بگوهر و ذات یکی اند، و تفاوت و اختلاف از انگیختن صفاتست، برای آنکه اگر پرسند که جسم چیست، جواب آنست که گوهریست، و اگر پرسند که نفس چیست، همان جواب بود که گوهریست، و هیچ اختلاف نباشد. پس اگر از صفت خاص هر یک پرسند و گویند جسم چه گوهریست مختلف گردد، چنانکه گوئی «جسم گوهریست جنبش پذیر، و نفس گوهریست جنباننده، و نفس گوهریست فاعل، و جسم گوهریست منفعل». پس از روی گوهر و ذات هر دو یکی اند، و اختلاف صفات مر ذات را از ذات بودن باز نگسلد، و نه ذات نگرداند؛ بلی، در وی دوی پدید آرد، و سرنجام آن دوی برخیزد، که پیوند اصلیت و اختلاف و جدائی فرعی، و تفاوت در تحویل برخیزد، و براه دانائی بگوهر باز رسد در درجات نفسانی، و آن جهان دانائیست، و خودی خود را شناختن بر حقیقت و یقین، راستخیز سرنجام را.

باب چهارم، اندر شناخت انجام، و آن ده فصلست

فصل اوّل، اندر آنکه دانستن انجام در دانستن آغاز بستست

بدان که مردم از گذشتن بر این احوال چاره نیست، و از دانستن آغاز و انجام گزیر نه، و اینست علم صعب و شمار صراط مخاطره، که هر آنکه از این عقبه بیفتاد، و آغاز و انجام خود را در نیافت، نیز برنخیزد، و آنکه بر این عقبه بگذشت نیز بیمش نیفتد، و اینست لباب و حاصل علمها، و همین است زهر نادانان و تلخی جان کندن نفسانی میان دست راست و دست چپ. و ما بیان آغاز کار مردم کردیم در باب گذشته، و علم انجام هم در علم بستست، چه هر آنکه آگاه باشد که از کجا می آید، باخبر باشد از آنکه بکجا می رود، و هر که نداند که از کجا می آید نداند که بکجا می رود. و این علم بدو مقدمه روشن بباشد: یکی آنکه دانسته شود که مردم در تحویل و گردش است، هم بنفس و هم بجسد؛ و دوم مقدمه آنکه هر چه در تحویل در تحویل و گردش بود، و از مرتبه ای و منزلی دور می شود، ناچار بمرتبه ای دیگر روی دارد و نزدیک می شود، و شک نیست که اگر حال و مرتبه نخستین او را اصلی بودی ازان رحلت نکردی، که سنت و منهای کار خدای تعالی بر آنست که، هر چیزی را بر مهمترین احوال و بلندترین پایه بدارد، و هر آن چیز را که حالی بهتر از آن حال دارد تواند بود بدان حال بهترش برساند. اما بیان مقدمه اول، که مردم در تحویل است، ازان روشن گردد که اندر بوش و گردش خود نگردد، که نطفه بود و طفلی گشت، و از طفلی بجوانی رسید و بالغی، و از جوانی بکلهی رسید، و از کلهی به پیری و فرتوتی، تا آنکه که حیات نیز باطل شود، و جسدی بی جان بماند، و آن جسد نیز باطل گردد و از هم دا شود، و برانفصال نیز نماند، و همگونه خاک یا عنصری دیگر شود، و خاک نیز در گردش حالات همچنان می گردد، و با این همه احوال مختلف که بر وی آید نام و حقیقت جسمی از وی برنخیزد، نه در آن حال که نطفه بود، تا مردم شد و خاک گشت. پس روشن شد که تن مردم در گردش تحویل است و بر یک جای پاینده نیست، و نفس وی همچنین گردنده و گذرنده است از حال بحال، که نفس وقتی چنان بود که جز تدبیر تن و فزایش وی از وی کاری دیگر پیدا نبود؛ و دؤم حال که وی را بود حس و شعور بود، که بدان سبب وی را سمیع و بصیر شایستی خوانند؛ و دیگر حالی وی را پیدا آمد که کار وی اندیشیدن بود؛ و دیگر حالی که دانا بود. و در این همه گردش اوصاف نام نفس از وی بیرون نرفت، چه همچنانکه در جهل نفس بود بصفته جهل، در علم نیز نفس بود بصفته علم.

و چون بدین آینه پیداگشت که مردم در تحویل است پس آسان توان دانست که، هر آنچه در جنبش و گردش بود، از چیزی دور همی شود، و بدیگری نزدیک همی آید. آن حال و آن چیز را که از و جنبش کند آغازگویند، و «ن حال که جنبش بدان رسد انجام گویند. و باید که از آغاز و انجام جستن بزمان ننگرد، چنانکه در باب گذشته گفتیم، بلکه زمان را نیز در شمار چیزهای گردنده و گذرنده گیرد، و آغاز و انجام وی را نیز باز جوید، چنانکه پدید کردیم، که آغاز هستی زمان از جنبش بود، و بخود هستی نیابد، و چنانکه هستیش بهستی جنبش بود نیستیش به نیستی جنبش بود.

فصل دؤم، اندر طریق انجام

تمامی هرکاری و هر چیزی دران بود که بحال اصلی غریزی باز رسد، و از حالهای غریب نا موافق پاک گردد، و این حال غریزی و صفت اصلی را الا در مأوای خود نتوان یافت، و مأوای نفس آن جهان است، که باطن عالم است و جهان نفسانی، چنانکه در پیش گفته‌ایم، و تا بدان نرسد آرام نیابد، و نفس تا نفس بود زنده بود و مختار و لطیف و توان، از پیوند و اتصال که با خدای داشت، و چونکه تحویلش افتاد بجسمانیات، حیاتش موت گشت، و اختیارش طبع و، لطافتش کثافت و، قدرتش عجز، چون مردمی که بیمار شود، و سرش بگردد بر نشان باد خاستن، و تن گران کند بر نشان گرانی زمن، و خوی ریختن گیرد بر نشان باران، و چونکه بحال پیشین باز رسد این همه تولدها که گفتیم نابوده و گم شود، چنانکه خود نبود. همچنین از نفس تولدها خاست، چنانکه اندر فلک و ارکان گفتیم، و چونکه بحال پیشین باز رسد این تولدات غریب همه نابوده و گم شوند، چنانکه خود نبودند. و همچنین نشان مطبوعات جهان، که در مأوای خود چون زندگان باشند، و در مأوای دیگران گردنده حال شوند، چون آب که در مأوای خود مجموع بود و گران و صورت نمای، و اگر بمأوای آتش افتد جمعش تفرقه شود و گرانی سبکی، و صفایش کدورت، و باز چون بیاران بمأوای خود باز رسد، این احوال غریب نابوده شوند، و همچنین دیگر ارکان، و همچنین بعضی جانوران که بمأوای بعضی دیگر افتند، چون ماهی که بمأوای مردم افتد، و مردم که بمأوای ماهی افتد.

فصل سئوم، اندر آنکه نفس انسان را گرفتاری و بند از پیوند تنست

مثل نفس اندر صورت جسمانی مثل گوسفندیست که بسه پای بسته بود و بیکی گشاده کشتن را، تا باز جهان مردم آید، که نفس اندر این صورت جسمانی، بدر قوت غذا کردن و، و بدر حس، چون بسته‌ایست: اما بدر جسم بندش آنکه از حرکت و جنبش باز داشته است مگر بقوتی بیرون از جسمیت وی را بجنبانند؛ و اما از روی خوردن و غذا کردن هم بسته است، که هر آنچه بخواید نتواند خورد، مگر آنچه پیشش باز برند، و اگر نیز بر وی باشد، بسببی بیرونی از وی باز توان داشت، و دست بیرونیان بوی رسد؛ و از روی حواس همچنین بسته است، که نه هر آنچه بخواید که آن را بحس دریابد بدان رسد. پس روشن شد که نفس بدین سه پای بسته است، و بیای اندیشه گشاده، که هر آنچه خواهد تواند اندیشید، و او را ازان باز نتوان داشت. پس همچنانکه نفس چون از طبع بحرکت رسد یک بندش گشاده گردد، و چون از حرکت بحس رسد دوگونه بندش گشوده گردد، و چونکه بمردمی رسد سه بندش برگشایند، همچنین چون از عالم مردم بعلاوات آفاق و انفس بلقای خدای رسد همه بندهاش گشوده گردد، تا چون فکرت شود بکامگاری که هر آنچه خواهد بود. و حق تعالی شادن نفس و بستنش را در حیوانات چهار بنمود رهنمای سرنجام را، تا از صورت حیوان چهار، و بند ایشان و گشادشان، باز بستگی بند عذاب و گشایش ثواب به بیند، و دانسته شود که دوزخیان از خدا چگونه محجوب باشند، و بهشتیان بلقای

خدای چگونه رسند، چنانکه از حیوان چهار، مردم و بهیمه و پرنده و خزنده، جز مردم که نشان گشودگان دارد دیگران همه نشان زندانیان دارند، که هر یکی از این سه حیوان در سه بندگرفتارند: یکی بندکوری چشم از آیات و علامات آفاق و انفس دیدن، و خواندن نامه خدای، تا در تاریکی زندانیان باشند؛ و دیگر بندکری گوش از بیان و برهان سخنان خدای شنیدن، تا در زندان چون بی‌زبانان باشند؛ سوّم در بند نگوساری نفسشان که آویخته و معلق باشند در کالبد، محجوب از راز و کار آن جهان دیدن. و این هر سه بند را سه بند دیگرگواه کرد: یکی بند زبانش را از سخن گفتن، گواهی کری گوش؛ و یکی بند دستشان از دبیری، گواهی کوری چشم؛ و سوّم بند نگوئی کالبدشان، گواهی نگوساری نفس؛ که زوان چون خلیفه گوش است، و دست دبیر چون خلیفه چشم، و کالبد چون خلیفه نفس، و چون نیام تیغ کز بود توان دانست که تیغ در نیام کز است. و بدیگر روی این سه حیوان را بر صورت نبشته دوزخیان کرد، یکی در نامه دست چپ، چون صورت چهار پایان، که دستهای ایشان چپ است، یعنی ناتوان از دبیری و صنعتها نمودن؛ و دیگر در نوشته باز پس پشت، چون صورت پرندگان، که دستهای ایشان باز پس پشتست؛ و سوّم در نوشته زندانیان سچین، چون خزندگان که بر علامت نوشته دوزخیان‌اند، بی‌دست و پای محبوس در قعر زمین کالبد؛ و چهارم نوشته مردم است، بر نشان دست راست در اعلا علیین که صورت مردم است، آن کتاب نگاشته که دلیست برکرامت نفسش، و نزدیکی وی بحق جلّ و علا، از روی دانش و بیداری، چنانکه گفت: **كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَنْبَاءِ لَفِي عَلَيِّينَ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا عَلَيُّونَ، كِتَابٌ مَّرْقُومٌ، يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ** «س ۸۳، آیه ۱۸ تا ۲۱»، و هر نفس که از دیدن آیات خدای تعالی کور بود، و از شنیدن سخنان خدا کر بود، و از دانستن احوال آن جهان بی‌خبر باشد، اوست بحقیقت در کتاب شمال و کتاب وراء ظهر و کتاب سچین، چه نکوهیده آن جانور است که بهیمه‌ای بود در صورت مردم چنانکه گفت: **وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ** «س ۷، آیه ۱۷۹».

پس مردم هر چند بصورت خوبتر صورتی است، لکن از روی جهل زشت‌ترین معینی است، مگر آنکه بآیات خدا بینا شود، و امن و آرام یابد بخدای تعالی، چنانکه گفت: **لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ، ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ، إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ** «س ۹۵، آیه ۴ تا ۶»، و هر نفسی بگرد کرده و اندوخته خود گرو است، مگر آنکه در نوشته دست راست آید، که صورت جهان مردم است، چنانکه گفت: **كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ، إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ** «س ۷۴، آیه ۳۸ و ۳۹».

فصل چهارم، اندر آن حبلها که نفس بدان در آویزد، تا برخیزد از این افتادن در تن

ما در پیش علامات و آیات آفاق و انفس را پدید کرده‌ایم، که کتاب خداست، که نفس بخواندن آن نامه بر تواند خاست بنام خدا، چنانکه گفت: **اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ** «س ۹۶، آیه ۱». لکن از آنکه بر خواندن این نامه بر عامه خلق دشخوار آمد، که هرکسی را آن مرتبه نبود که بخودی خود از خدای تعالی آگاه توانست شد، که آن عامه خلق که اندر این صورت جسمانی بر آمدند چون بیدارانی بودند که در خواب شدند، و بر رویای گونه‌گون مشغول گشتند، و بیداری را فراموش کردند، و آنکه خاصه بودند از ایشان چون کسانی بودند که در خواب بیداری خود را یاد دارند، از راه بصایر آیات خدای تعالی، و حال ایشان بدان ماند که برگریوه‌ای جای دارند میان این جهان و آن جهان، رهنمای بآیات عامه خلق را، تا از رویای این جهانی باز بیداری آن جهانیان خوانند، و این خاصه پیغمبران باشند، چه بیشترین خلق را آیات آفاق و انفس که از راه بصر می‌یافتند بس نبود بی‌نام تنزیل که از راه سمع یابند، چه ایشان همچنان بودند که، کسی که چیزی را بچشم همی بیند و دادنش و

بنامش شناسد، و بسبب شناختنِ نامش دیدن نیز بی‌فایده ماند، و نام تنزیل بی‌بصایر آیات صورت، همچنان بود که نام کسی را دانند، و عین وی را بدیدن نشناسند، پس چون بچشم دیده شود توان دانست که، آنچه صورتش بچشم همی دیده شود همانست که نامش بگوش شنوده شده است، پس بصایر این آیات را به سنن پیغامبران تنزیل بیاراستند، تا راه بر عامه خلق فراخ گشت، که نفس را بسبب افتادن از مأوای خود دو زندگانی برفت: یکی بینائی غریزی که زندگانی اوست، دیگر زندگانی روح سخنان خدای، چنانکه اندر حیات آخرت بود، و مثلش چون ترازویی بود که هم شکسته شد، و هم آن راستی که داشت از وی برفت. پس پیغامبران فرستاده مددی عظیم بودند بیشترین خلق را، تا از خدای آگاه شدند بدیشان. و خاصه را شنیدن سخنان خدای بسه راه تواند بود: یکی بغلبت راز وحی از روی پیوستگی بنفس اعلی؛ و دیگر بورای حجاب از روی پیوستگی بنفس ثانی؛ و سدیگر بتزلیل و ارسال از روی پیوستگی بنفس ثالث، چنانکه گفت: **وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأُذُنِهِ مَا يَشَاءُ** «س ۴۲، آیه ۵۱». و درهائی که این سخنان را از روی توان یافت سمع و بصر افنده خاص باشند که در پیش گفته‌ایم، و از آن سبب راه آگاهی از خدای بدین سه طریق تواند بود، که مراتب انفس زبر نفس انسانی بیش از سه نیست. و نشان این سه تنزیل را بسه امت بیار است، چون اهل تورات و انجیل و فرقان، و از میان آن همه پیغمبر آن سه مراتب تنزیل را گفت که پبای آرید، چنانکه گفت: **يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ** «س ۵، آیه ۶۸»، و چنانکه گفت: **وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ** «س ۵، آیه ۶۶»، یعنی از بشارات این سه انفس، که زبر نفس انسانی اند، و مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ، از نشان علم طبیعت و حیوانات سه‌گانه که فرود انسان‌اند بمرتبه و چنانکه گفت: **وَعَدَّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ** «س ۹، آیه ۱۱۱»، و چنانکه در قصه عیسی عليه السلام می‌گوید: **إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ** «س ۶۱، آیه ۶»، چه عیسی اندر میان این «سه» تنزیل بود.

پس معلوم گشت که از جمله آن حبلها که نفس بدان در آویزد تا برخیزد، یکی فرستادن پیغمبر انست از خدای تعالی، که خلق را از راه سمع، شناختن نام را، بعلم آفاق و انفس رساند، تا از حقیقت کار آگه شوند.

فصل پنجم، اندر بیان آفاق جهان

بدان که خدای تعالی آسمان را حجابی کرد میان این جهان و آن جهان، و ارکان چهار را، از آتش و هوا و آب و زمین، بچهار علامت سالگردش بیاراست، یکی تابستان بر نشان آتش؛ و یکی مهرگان بر نشان هوا؛ و دیگر بهار بر نشان آب؛ و چهارم زمستان بر نشان زمین؛ و هر یکی را چون پادشاهی کرد که بر در حجاب خدا نوبت دارند سال تا سال، که پیوسته یکی بر در بود؛ و بیک روی دیگر زمین را چون امامی کرد، که جماعت ارکان دیگر را اندر مأوای وی گرد آرد، تا باجماع ایشان زمین معتدل شود و بردهد، و از برون زمین نور آفتاب سر بر خانه زمین دارد، چون کسی که طواف کند و سجود خدای را در مسجد، و همچنین هوا و آب چون دو ساجدند بر روی زمین، و خانه زمین را بیک جا ساکن کرد، که او را بمأوای هیچ ارکان دیگر نباید شد، و دیگران بزیارت زمین آیند، و همچنین ستارگان که شعاع بر زمین افکنند بر نشان سجود، و نبات که همواره سر اندر زمین دارد، چنانکه گفت: **وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ** «س ۵۵، آیه ۶». و در جمله، زمین را چون خمیر مایه‌ای کرد مردم را، تا مردم را از زمین برانگیزد بسه نفخ: بیک نفخ ارکان را بهم آرند، تا آمیزش پدید آید و جمع شوند؛ و بدو نفخ در حس و حرکت آیند، حیران در آنچه می‌بینند و می‌یابند بحواس، چون کسی را که از خواب برانگیزند؛ و بنفخ

سؤم در جهان مردم آیند، و از خواب طبیعت راست برخیزد شمار خدا را، و اعمال گذشته را عرض دهند، و خاصیت و اصل هر چیزی را پیدا کنند، و مقدار و اندازه کارها پدید آید. پس از این جمله باید که دانسته شود که عالم درختیست که بارو ثمره او مردم است، و مردم درختیست که بارو ثمره وی نفس است، و نفس درختی است که ثمره وی خرد است، و خرد درختی است که ثمره او لقای خداست، تا هر دو جهان درختان بارور باشند خدای را جل و عز.

فصل ششم، اندر نیک بختی مردم و بدبختیش

مقصود ما از این فصول آنست که ناظران را روشن گردد بعلم عیان، که سعادت مردم بر دو روی تواند بود: یکی از روی صورت و ظاهر و احوال بهترین صورت را؛ و دیگر از خود و احوال خود، که آخرت و سرانجام بحقیقت بود، که انجام بحقیقت آن بود که چون بدان رسند ازان بنگذرند و بنگردند. و حال صورت مردم اگر چه نیکوترین حال است، چنانکه گفت: **لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ** « ۹۵، آیه ۴»، لکن هم ناپایدار است و گردنده، و حقیقت سرانجام آن جهان دیگر است، که عالم نفسانیست چونکه ازان نگذرند. و نیک بخت آن بود که، همچنانکه صورت جسمانی از این جهان بر تمامتر و بهتر صورت علمی خاسته است، صورت نفسانی در آن جهان بر خوبتر و بهتر صورت علمی خیزد، چنانکه گفت: **وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى** «س ۹۳، آیه ۴». و نفس بی سعادت و شقاوت چون بهیمه ای بود فرا گذاشته، که نه ثواب را شاید و نه عقاب را، و مایه هر سعادت علمی و یقین است، و اصل هر شقاوتی شک و جهلست، که نفس را اگر یافت و آگاهی نبود، که علمست، نه راحت را بداند که راحتست و نه رنج را بشناسد که رنجست، پس راحت و رنج از آگاه بودن از رنج و راحت خیزد، و یقین و حکمت کمال آگاهی بود، و نفس ساده بی شک و یقین چون کاغذی بود پاک، که اگر بعلم و حکمت نگاشته شود راز داری ملک را شاید، و فرمانی بود از وی که بروی بیاید رفت، و اگر همان کاغذ را بسخنان تعطیل و بی راهی بنگاری بجز سوختن را نشاید. پس اصل ثواب و عقاب از دانش و جهل خیزد، که مزد و ثواب کارها بر دو روی بود: یکی این جهانی، چون پیشه وران که کارکنند یافتن مزد را از درم و دینار برای کامگاری تن در این جهان؛ و دیگر مزد آن جهانیست، چون کار عبادت کردن بجهت مزدوران آن جهانی را، که بدان مزد علم و یقین خواهند کامگاری نفس را در جهان نفسانی. و مزد نفس است که مزدگانست، که مژگان مزد جان بود، و مزد جان سخنان خدای بود بشارت لقایش، که روح بحقیقت دهد. و همچنانکه مردم بدرم و دینار که بیاید توانگر گردد و سپاه تواند اندوخت، و صلت و صدقه تواند داد، و مجلس تواند آراست میزبانی را، همچنین نفس که بمزد دانش بیان و برهان رسد توانگر گردد، و پادشاهی یابد به سپاه آموزندگان که روزی خواران نفسانی وی باشند، و صلت و صدقت تواند کرد بر خواهندگان نفسانی، و مجلس تواند آراست از مائده آن جهانی که سر نیاید، و آن سخنان خدای بود که از وی باز نگسلد هر چند خرج کند، چنانکه گفت: **قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا** «س ۱۸، آیه ۱۰۹». و همچنانکه مردم واسه بی نیاز گردد از کار کردن بجهت و بمزد، همچنین بخواسته آن جهانی که علم و یقین است در آن جهان، بی نیاز باشد از کار کردن بجهت و تقلید؛ چه عبادت از نیاز است بمزد یقین که بیابند، و چون نفس ازان توانگر شد نیازش نماند، که با نیاز توانگری نباشد، چنانکه گفت: **وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ** «س ۱۵، آیه ۹۹». و آنچه گفته اند که «اگر» یکی نیکی بکنی مزدی بنویسند و بزه ای محو کنند و درجه ای بردارند، هم مزد دانش است، که مزد سخنی سخته و انداخته که دریایی، دانشی ترا پدید آید، و بزه ای از جهل و نادانی سترده شود، و درجه ای از آنچه بوده باشی برتر آئی، و همچنین هر چند همی فزاید.

فصل هفتم، اندر بیان مرگ

مرگ برابر حیات رود، و چون بیان کرده شد که حیات برد و روی بود، یکی حیات جسمانیان، چون جنبش و حس، و دیگر حیات نفسانی، چون یقین و حکمت، پس مرگ نیز بر دو روی بود، یکی مرگ جسمانیان، چون نابودن حس و حرکت، و یکی مرگ نفسانی چون نابودن یقین و حکمت؛ و همچنانکه حیات جسمانی، باشد که بتبعیت و تقلید بود، چنانکه مویها و سر ناخنها که جنبش بخواست دران نباشد، و الا بتقلید اعضای دیگر نتواند جنبید، حیات نفسانی نیز، بود که بخود نباشد، چنانکه یکی از عالمی سیرتی خوب فرا گیرد، یا گفته‌ای صدق بپذیرد، بی آنکه ازان آگاهی دارد بخود.

و چنین زندگی تحویل پذیر بود، همچنانکه در تحویل نطفه و علقه گفتیم و در تحویل طفل و بالغ که از زندگانی «بزندگانی» می‌رسند، و بهر حال از مرگ بهتر بود. و هر تحویلی که همی بود، و زندگانی می‌رسد، زندگی پیشین را باطل و منسوخ همی گرداند، پس زندگی نفسانی نیز، باشد که منسوخ و باطل همی گرداند، چنانکه تقلیدی بتقلیدی دیگر برخیزد، بر مثال ادیان پیشین، که هر پیغامبری فرستاده شدی دین پیغامبر گذشته را بگردانیدی، و مردم را بدینی دیگر خواندی. و زندگانی مقلدان کیشها چون زندگانی چهار پایان بود در جسم، که در هر حالی که باشند از مرگ دوستر دارند، و تا پیغمبران همی رسیدند، یکی از پس دیگر، ایشان جانی را همی گذاشتند و بجانی دیگر زنده همی بودند، تا بغایت کار رسید و علم عیان پدید آمد، تحویل از دینی بدینی باطل شد، و نسخ که مرگ مقلدان بود برخاست، چنانکه گفتند که در قیامت مرگ را بیارند و بکشند، که در آن جهان نفسانی، پس از حیات علم عیان و یقین، نیز مرگ نادانی نبود، و بهشتی ایمن شد، که نیزش نباید مرد. و همین است معنی و آنکه ملت و دین اسلام هرگز منسوخ نگردد، و پس از محمد ﷺ هیچ و آله هیچ پیغمبر دیگر نیاید، پس از علم عیان و یقین، که وی را از برای رهنمائی بدان فرستادند، هیچ علمی دیگر نباشد که آن را باطل گرداند. و نیز در حیات آخرت تغییر و تحویل نبود، و این تحیولات دنیاوی باشند، و ملت اسلام چون حیات آخرتی بود بعد از رستخیز قیامت، که پیدا شدن آن و قیامت با هم باشند، چنانکه محمد ﷺ گفت: **بُعِثْتُ أَنَا وَ أَسَاعَةُ كَهَاتَيْنِ**، و هم از برای این بود که وی را پیغمبر آخر زمان خوانند، یعنی آخر زمان زندگانی جسمانیان، که آخر زندگانی جسمانی اول زندگانی نفسانی بود.

فصل هشتم، اندر آموزش خدای تعالی

اندر هر تحویلی که نفس را باشد خدای تعالی مرده‌ای داده است بآمزش گناه باولایت پادشاهی آن جهانی، چنانکه مردم را از پشت پدر و رحم مادر جدا کرد از پلیدی، و گناه نطفه آمرزیده گشت، و عوض خونی که ازان نیروگرفتی شیری پاکیزه بدادش، که ازان قوت همی یابد بر اعتدال و موافقت گوهر طفلی آمرزیده شود، و عوض شیر طعامهای دیگر خورد، و چونکه از بی‌خردی و جهالت بخردمندی و بیداری رسد از گناه نادانی و بی‌خبری آمرزیده شود، و عوض غذای جسمانی دانشهای گونه‌گون می‌یابد، تا بدانده که: **مَلِكُ الْمَوْتِ** و ستاننده جان خاک نفس روینده است، که جان خاک را بآمزش خدای تعالی بستاند، و از صورت خاکی که دارد جدا کند، و در صورتی گرامی‌تر بنماید؛ و ستاننده جان نبات نفس حیوانیست، که جان نبات را از کسوت نباتی برون آرد بآمزش خدا، و خلعت حیوانی درو پوشاند، و از نقصان و پلیدی خاک و طبیعت آمرزیده گردد؛ و ستاننده جان حیوان نفس انسانیت، که جان حیوان را از صورت و پیکر حیوان جدا کند بدانستن، و در صورتی پاینده‌تر بنماید؛ و در این تحویلات که شمرده شد بهیچ حال و منزل که برسد، آرزوی حال گذشته‌اش نباشد، «چه مردم را

در بالغی آرزوی طفلی نباشد،» و در دانائی خواستار نادانی نباشد. تا این حال آینه دیده خردمند گردد، و آگاه شود از بشارت ملک الموت، و باز نُبَل و عَزْ مرگ ببیند، و بداند که خردمندان را چون از تن جدائی افتد، هیچ آرزوی بازگشتن بتشان نکند.

فصل نهم، اندر پیدا کردن حال نفس دراک پس از هلاک تن

چون خواهی که بدانی حال خود را پس از مردن و تباه گشتن تن، نخست ببايد دانست که هر حالی، آنگه تأثیر کند در چیزی و آن چیز را از هستی خود بگرداند، که درو موجود شود، و هیچ حال در نفس موجود نتواند شد مگر از روی آگاهی نفس ازان و دانستنش، و هر آن چیز که نفس نداند درو موجود نبود، و نفس مرگ تن را پیش از آنکه ببود دانست، پس مرگ تن پیش از آنکه ببود در نفس موجود شد، و نفس را ازان هیچ زیان نرسید، همچین چون مرگ تن پدید شود نفس را هیچ زیان ازان نرسد، الا از روی دانستن نفس آن را؛ و همچنانکه هر حادثه‌ای که خواهد بود چون پیش از افتادن دانسته شود، و دانسته شدنش داننده را زیان نکند، چون بباشد همچنان زیان نکند، حادثه فَنای تن نیز، چون پیش از بودنش دانسته می‌شود و نفس را زیان نمی‌دارد، همچین چون بباشد و بداند و زیانش نکند. پس نفس دراک از حادثه مرگ هم برآن حال بود که پیش از افتادن از دانستنش بود، و ازین بود که انبیا علیهم السلام خلق را بریاد مرگ انگیختندی، و نهی کردند از فراموش کردن مرگ، تا پیش از افتادن حادثه خودی خود را آزمایش کنند بدانستن حادثه، و بیقین شوند که گردش حال جسمانیان، حالی اصلی را در حقیقت و اصل گوهر بنگرداند، که هستی ذات او را ازان خلل نرسد.

فصل دهم، اندر بیان تعلق این هر سه باب بهم

این سخنان را که ما در پیش، در باب دؤم و سؤم بتفصیل گفته‌ایم، غرض ازان آسانی کار است بر سالکان راه آخرت، و اگر نه حاصل و فایده باب سؤم و چهارم در بیان آغاز و انجام است، و هم در باب دؤم توان یافت که در بیان شناختن خود است و تحصیل علم توحید، و لقای خدای تعالی، و آگاهی دادن از دار صفا و جهان باز پسین که سرای آخرتست، که هر آنکه از حال آن جهان آگاه گشت داند که سرانجام مردم آنست، پس اگر از باب توحید آگاه شوند بر حقیقت، این هر دو باب بر سبیل اجمال بیاوردیم در دیگری نیز بتفصیل باز نمودیم، و ازین مفصل‌تر نیز شاید گفت، لکن درازگفتن نیز روی نبود، و آن را که از این مختصر فایده و منفعت نرسد اگر درازتر نیز گفته شود هم سودمندش نیاید.

و این نامه عزیز است بر جویندگان راه، باید که بهوشیاری دران نگرند، تا خود را از هوی و هوس و رشک و حسد خالی نیابند پیرامن این سخن نگردند، که هر نفس که از این بیماریها نرسته بود از این نامه بیمارتر شود، همچنانکه اگر یک خورش پاکیزه شایسته بتندرست و بیمار دهی، یا بمردم و نامردم چون ددو بهیمه دهی، آنچه درست مزاج خورد مدد تندرستی وی گردد، و آنچه بیمار خورد در بیماریش فزاید، و آنچه مردم خورد مردم گردد، و آنچه ددو بهیمه خورد ددو بهیمه شود.

و ما سخن در این نامه بیشتر بر طریق یاد دادن همی گوئیم، نه بر طریق حجت و برهان، و سبب آن بود که از طالبان نه همه را علم تألیف حجج باشد و قانون آن را شناسد، و اگر سخنی را بر صورت تألیف برهان و حجت ایراد رود، شاید بود که راه بر رونده تاریکتر شود، چون کسی که شعر خواند راست، و علم عروضش نبود، اگر وزن شعر بعروض خواهند که بروی روشن کنند، شاید بود که ازان فایده نیابد، بلکه آن خود تعلیمی دیگر است

در جمله، توفیق باد و رحمت، «که» اگر بجای رسد تمامی و دریافته و دریافته شود، هیچ علم ناگزیران مردم نادانسته نماند، و بالله التوفیق.

تمام شد جاودان نامه بیروزی و فرخی، و سپاس نگارنده تن و دارنده
جان را بحکمت بلند و قدرت بی چون و چند، و درود بر پیغمبر ما
فرستاده براستی و انگیخته بدرستی، محمد مصطفی، و بر
یاران و پیروانش. و از نوشتن این نامه پرداخته
شد نویسنده آن الحسن بن علی بن امیره،
در اوایل شوال سنه اربع و سبعین
و ستمایه هجریه نبویه قوبل
و بالله التوفیق

ملحق فصل هشتم، اندر آنکه کتاب مردم چون دلیل بُود بر مدلول کتاب خدای

تعالی

بدان که نفس انسانی را چون از حال مردگی و خواب غفلت تحویل افتد بحال بیداری که جهان مردمیست، نخست تر آگاهی که وی را پدید آید علم شمار بود، و نخست تر شماری که نفس ازان آگاه شود مراتب ملکوت جهان خودش باشد، و آن مراتب یکی اند و دو و سه و چهار و پنج و شش و هفت و هشت و نه، براندازه عدد ملکوت خودش، سمع و بصر و شمّ و ذوق و لمس و فکر و حفظ و نطق و کتاب، و از دانستن این شمار اسامی مراتب شمار نیز درگفتار تولّد کند. لکن بحکم آنکه گفتار بیاری سمع پدید آید، نخست تر از این اسامی حروف باشد، که از هیأت حرکات صوتست، و نخست ترین حروف الفست و واو و یا، چه حرکات یا سوی بالا بود که الفست، یا سوی زیر که یاست، با بر وسط بود که واوست. لاجرم اسم اول مرتبه از شمار از رقوم حروف جُمَل الف گیرند، و آخر مرتبه یا، که الف اسم یکی بود و یا اسم ده، بر این ترتیب:—

«۱، الف»، «۲، ب»، «۳، ج»، «۴، د»، «۵، ه»، «۶، و»، «۷، ز»، «۸، ح»، «۹، ط»، «۱۰، ی» و باز ده را نه مرتبه بود:

«۱۰، ی»، «۲۰، ک»، «۳۰، ل»، «۴۰، م»، «۵۰، ن»، «۶۰، س»، «۷۰، ع»، «۸۰، ف»، «۹۰، ص»، «۱۰۰، ق»، و صد را نیز نه مرتبه بود:

«۱۰۰، ق»، «۲۰۰، ر»، «۳۰۰، ش»، «۴۰۰، ت»، «۵۰۰، ث»، «۶۰۰، خ»، «۷۰۰، ذ»، «۸۰۰، ض»، «۹۰۰، ظ»، «۱۰۰۰، غ»، و این اسامی در آواز بگفتار هست شوند، و قبول آواز و حروف بدر سمع تواند بود، نه بدر بصر، و این اسامی را چون از در لمس که دستست بنگارند رقوم خوانند و خطوط، نه حروف و اصوات. و رقوم را هر امتی بر طریق وضع خود بنگاشته اند: مراتب نه را تازیان بدین شکل: ا ب ج د ه و ز ح ط، و هندوان بدین شکل

و علم شمار هیچ آفریده را نیست جز مردم را، و علم اسماء همچنین، که گفتار نام از دانستن نام بردار خیزد، و دانستن نام بردار از بودنش خیزد، و در هیچ آفریده این نه آیت ملکوت باهم نباشند؛ و نیز علم اسامی هیچ کس را نبود مگر را، چنانکه گفت: وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا «س ۲، آیه ۳۱ و ۳۲». اکنون در شمار یکی پیشرو و امام همه مراتبست، چون ده و صد هزار، لکن مراتب یکی نه بود، و مراتب صد همچنین تا هزار، و هزار را مراتب نبود، بلکه همین مراتب مکرر می گردد، و برای آن گفتیم که یک امامست در پیش مراتب اعداد، که تا یکی نبود هیچ مرتبه در شمار پدید نیاید. هم بر این اندازه فکر امامست در پیش همه ملکوت، چه اندیشه در همه قوت های دیگر داوری دارد، چون حفظ و نطق و کتاب و حواس پنج. پس بجماعت نه حروف که بر رقوم دست مردم بنگاشته شود، دلالت بر اسامی مراتب ملکوت جهان مردم، و جماعت نه حروف مرقوم جهان، باید نگرست، که آسمانست و ارکان چهار و مردم و چهار پای و پرنده و خزنده، تا بدلیل نبشته مردم باز مدلول کتاب نبشته خدا می بینند.

اکنون بسر خط باز شویم، تا دانسته شود که از حق جلّ و عزّ و چون همی نبشته شود: چنانکه در پیش گفتیم، که هر آنچه از در ذوق مردم پدید آید از تألیف گفتار، از سمع افتد، که هر که را شنوائی نبود گویائی نبود، تا هم

بدین آئینه پیدا شود که، تألیف نبات در زمین از آسمان افتد، و آنچه از آسمان نیفتد از زمین بر نیاید، چنانکه گوید: **وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ، وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ، وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ، فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لِحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ** «س ۵۱، آیه ۲۰ تا ۲۳».

و نیز هر چه در جهان مردم از تألیف نطقی از در ذوق بخلافت سمع پدید آید، دست آن را بپذیرد بخلاف بصر، و اندر مراتب چهار بنگارد، چونکه در مراتب شمارگفتیم **ا و ی و ق و غ**، بگونه گونه رقوم و اشکال مختلف، تا ازین پیدا شود که، هر چه رکن بر آرد بخلافت آسمان از تألیف نبات، رکن آب بپذیرد بخلافت نور خورشید، و اندر صورت حیوان چهار بنگارد بگونه گون جانور. و نیز هر چه در جهان مردم از در ذوق بخلافت سمع آید، و از در لمس بخلافت بصر از صورت کتابت، نه کار سمع و ذوق باشد، و نه کار لمس و بصر، چه کار نفس دراک بود، که بیعضی از مأموران خویش تألیف نطق پدید آرد در ظاهر، و برخی از مأموران در صورت کتابت بنگارد چنانکه خواهد. تا بدین آینه پیدا شود که، هر چه رکن زمین برآورد بخلافت آسمان از تألیف نبات، و رکن آب بنگارد بخلافت آتش در صورت حیوان، نه کار آسمانست و زمین، و نه کار آب و آتش، چه کار خدایست جلّ و عزّ، که بیعضی از ملکوت خویش تألیف نبات پدید آرد اندر ظاهر، و برخی آن را در صورت حیوان بنگارد چنانکه بخواهد بتقدیر و تدبیر خویش، چنانکه گفت: **وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، لَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ** «س ۲۴، آیه ۴۵ و ۴۶».

۷- يَنْبوعُ الْحَيَاةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وَبِهِ اسْتَعِينُ
وَأَلْحَمْدُ لِلَّهِ وَلِيِّ كُلِّ نِعْمَةٍ

ترجمه فصل اول از جمله سیزده فصل از سخنان هرمس الهرامسه، و هو ادريس النبى ﷺ، بنام يَنْبوعُ الْحَيَاةِ در معاتبه و نصيحت نفس

فصل اول

ای نفس، بنگار خود را، و مانده شو بدان چیزهایی که بیارمت از معانی عقلی جاودانی، که چون نگاشتی دانستی و اندوختی و بدان یقین گشتی، همچنانکه بیقینی در آنکه زنده جنس است مر نوع انسان را و جانور جنس است مر نوع زنده را، و همچنانکه یقین است ترا که راست نه کز بود، و همه بزرگتر از پاره باشد، و آب بطبع سرد و تراست، و آتش گرم و خشکست، و دیگر چیزها که تو آن را دانسته‌ای و دیده‌ای در جهان حس، و خرد، و آنچه از تو پوشیده است، **ای نفس**، «اندران» بکار آر مثال جستن عقلی درست یقین دور از غلط، از آن جمله که من بر تو روشن کنم، از آنکه رهنمون شود ترا ظاهر آنچه حاضرست بر باطن آنچه از تو غایبست، همچنانکه رهنمائی کند نگرنده را پیکر نگاشته بر دیوار سوی هستی نگارنده، و همچنانکه رهنمائی جوید از آنچه عیان بود از جنبش دست دبیر آن سوی آن معنی که در اندیشه دبیر باشد، پس بکار آر تصور و تمثّل در همه هستیهای عقلی و حسی و بدان که چیز ذاتی بدرست و اصلی و تمام روشن بدرست اوست فایده بخش بحکمتهای لطیف و تمیزات شریف و زندگی جاوید و دیر چیزها را که جزویاتند نه اجزا، و اوکلیست مر آنها را نه کل، پس آن را در حساب گیر و بیدار شو، و پرهیز از غفلت و بهم برآمدن، و بکار آر پاک شدن و پرهیزیدن از شوخنگنی طبیعت، و یاری جوی بر این کار بفروتنی نمودن، و رغبت بچشمه و معدن نیکی و پیداکننده آن، و اصل خرد و پدید آورنده آن، و فایده دهنده زندگی و حکمت وجود تمام و مهربانی، تا زنده شوی بوی، ای نفس، و نیک بخت گردی.

ای نفس، بدان که بهستی آورنده چیزه و پدید آورنده آن جل و جلاله و تقدّست اسماؤه ترا ابداع کرد، و خداوند تصوّر و تمثّل کردت، اما تصور نگاشتن و نگاشته شدن تست بر حقیقت آنچه بهست آورد هست کننده آن، و اما تمثّل چنانکه مثال جستن تو مر آن را که از تو پوشیده بود از عالم عقل برآنکه پیدا بود برتو، و همی بینیش در عالم حس مثلاً مثل و معنی بمعنی، همچنانکه دلیل کرد صورت نشانده در شمع را بمعنی حقیقت آن صورت در نشانده آن، و همچنانکه دلیل کرد وجود صورت در نشانده آن بر معنی حقیقت آن در ذات نگارنده و ایجاد کننده آن، و چنانکه اثر کند آب در ریگ و گل معانی جنبش و تموج خود، پس بدین مایه از من بس کن، **ای نفس**، بدرستی آنچه من اوردم و ایراد کردم، و بدان که هر آنچه حاضرست و همی بینی آن را در عالم کون از تمثیل و پیکرها، همه تمثال و تشکیل آن معنی هاست، که در عالم عقل است پاینده، که زوال نگیرند و فنا نپذیرند، و آنست که خرد را همی بنگارد در مایه، پس هم خود بدان معانی و صورتهای خود همی نگرد، و از آن

لذت می‌یابد، و از خود در شگفت می‌ماند، و لذت عقلی آنست که خرد از خود بخود دریابد، نه بچیزی بیرون از وی، و نه بعرضی که بیفتاد، بلکه بخود را یابد، و اینست لذت درست جاودانی بی‌انجام.

ای نفس، اندوخته کن برای خود شناختن ذات و هستی چیزها، و مباش در بند کمیت کیفیت چیزها، برای آنکه آن هر دو مقصود اول بسیطند و ازلی، و میان ایشان «و نفس» هیچ واسطه نیست، و هر دو مقصود دوم مرکبند و زمانی و مکانی، و بدان که دانستن مرکب با تو نماند چون از حسّ جدائی جوئی، و دانش بسیط از تو جدائی نجوید و برداشته تو ماند با تو چون تو از حسّ جدا شوس، پس پی دانش بسیط‌گیر، و دانش مرکب را بگذار.

ای نفس، این جرم زمین است گران‌ترین همه چیزها، از آنکه با زیر همه چیزها نشست چون درد، و چیزها بر سر آمدند از وی، و ازین است که این جرم در غایت کثافت و ثقل است و درهم شدگی و باهم جستگی و تیرگی و مردگی، و پس از وی جرم آبست از جرم زمین لطیف‌تر و صافی‌تر «و فروزانتز و بحیات نزدیکتر»؛ و پس از جرم آب جرم هواست، و او از آب لطیف‌تر است؛ و پس از جرم هوا جرم آتش است، و او لطیف‌ترین چهار عنصر است و شریف‌تر و فروزانتز از همه؛ و پس از وی جرم سپهر، که اوست صفا و زبده هر چه فرود اوست و مخصوص بفضیلت بر دیگر اجرام لطف و روشنیش را، و نیکو نهادی و ترتیش و نزدیکی وی بحیات و همسایگی با چیزهای زنده شریف خردمند، و شکل سپهر برترین و بهترین اشکالست و تمامترین و درست‌ترین، و آن شکل گرد اوست، و هر چه فرود اوست هم بشکل وی متشکل، تا آنکه که رسد بکره زمین. پس از جرم سپهر که انتهای اجرام است گوهر نفس است، که دهنده است بر دوام مر فلک را جنبش بانتظام و انوار صافی شریف، و اوست لطیف‌تر از هر آنچه او بدان محیطست و بهمگی آن فرا رسیده است، از آنکه هر چه نفس بدان محیط است تنست و جسم، و نفس نه جسم است، و هر چه فرود نفس است او را حیات نیست الا بنفس، و نفس خداوند اندیشه است و خواست و تمییز، و هر چه نفس بآن پیوندد معنیهای خود را درو بنماید باندازه قوت پذیرائی او تا زنده شود، و هر آنچه نفس با وی نیوندد او را فکر و ارادت و جنبش و تمییز نیست، و هر آنچه بی‌اینها بود او مرده است بی‌گمان؛ و پس گوهر نفس آنچه محیطست بنفس خرد است، و بدرستی اوست از همه هستیها شریف‌تر و لطیف‌تر و بمرتب زبتر، و اوست نخست‌ترین مرتبه زیر افق هویت و ازلیت تبارک و تعالی، و ستاننده است از وی بی‌واسطه، و رساننده بدانچه فرود اوست در رتبت شرف و نورو و حیات را، و اوست ترجمان بزرگتر و حاجب نزدیکتر. بیندیش، **ای نفس**، این ترتیب را، و بیقین شو بدانکه اینست هیأت موجودات.

فصل دوم

ای نفس، منکوه دنیا را، و مگوکه دنیا سرای فریب است و غرور و شکار، که این حال صدق نیست الا نزد کم خردان و نزد نادانان و فراموش کاران، که اگر دنیا سرای فریب بودی بدرستی، مردم از آغاز آمدن بدو تا انجام برون شدن ازو ندیدی ازو مگر آسایش و لذت و خرمی، و پس ناگاه از وی این حال را بر بودی، و بخلاف آن احوال افتادی، و چنین نیست، از آنکه ما همی بینیم که مردم در این حیات دنیا بزاید، و پروریده شود بحالهای مختلف نامنتظم، روزی اندوهگن بود و روزی شادمان، و روزی براح و روزی بدر، پس آنکه بنمود ترا هر آنچه در گوهر و طبع اوست او نیکوکار و نیکخواه است بجای تونه فریبنده، چه فریبنده آنست که در طبع وی هم نیک بود و هم بد، و نیک بنماید و بد پنهان کند، تا هنگام فرصت و مکتت از تو، و من بینیم یکی را که از این فرصت راحتی یافت که نه بر پی آن غصه و رنجی کشید، و این از دنیا از شرایط فریب و غرور دادن نیست، لکن مردم خرد کاسته هم او فریبنده و غرور ده خود است و هلاک کننده، و نه دنیا، که دنیا هر آنچه طبع و خوی

اوست می‌نماید از تلخ و شیرین و خوش و ناخوش همه بنمود. پس مردم سست خرد ناز او را جاودانی انگاشت، و نعمت و راحت وی پیوسته پنداشت، و ناخوش او را فراموش داشت، و از دل فرو گذاشت، پس گفت دنیا مرا فریب داد، و دنیا او را نفریفت، بلکه او خود را فریفت و هلاک کرد.

ای نفس، مبادا خوی تو در این حیات چون خوی کودک بی‌خرد، که اگرش خورش دهند و با وی نرمی نمایند بخندند و خشنود گردد، و اگر با وی درشتی کنند بگرید و در خشم شود، که او همواره در خنودی و مشترک ناستوده است.

ای نفس، بدان که این دنیا بر این معانی مختلف که آن نیک و بد و خوش و ناخوش «و نرمی و درشتی» است نهاده شد، بیدار کردن نفس را و برانگیختن وی را، و مثالهای چند است که بران کار کند، تا بدان عقل نوریخش را و دانش تمام را ذخیره کند، که آن حکمتست و رسیدن و شناختن حقیقت چیزها، و برای آن آمد نفس بدین جهان تا بداند و آزمایش کند، و هرکه بمحلی فرود آید تا دانش اندوزد و آزمایش کند، پس دانش و آزمایش و جست و جوی را بگذارد، و لذت و نعیم آن مشغول گردد، مطلوب و مقصود را گم کرد و امید را فراموش کرد، و من روشن بنمودم؛ **ای نفس**، و شرح کردم در رتبت نکوهندگان دنیا چون از وی درخشم شوند، و ستاینندگان وی چون از وی خشنود باشند، و نیستند ایشان بحقیقت نه نکوهنده و نه ستاینده، بلکه گم و سرگشته‌اند، و مطلوب و مقصود خود را فراموش و گم کرده، و آلت کارکرد را باطل گذاشته، حیرت زده، نه دانشی اندوخته و نه عدتی ساخته.

ای نفس، این دنیا سرای آموختن است و آزمودن و جستن اندیشنده را، پس بیندیش همه صور و هیأت و معانی محسوس وی را، که اشخاص آن همه زوال پذیرند، و بدان که این همه مثالات و نمودارهاست مر صورتهای پوشیده و اشکال حقیقی جاودانی بی‌منتهی و مقطع را. و در جمله، ای نفس، نیست در جهان خرد نوعی الا که مثال و شکل آن پیداست در روش طبیعت؛ و همچنین هر آنچه هست در عالمکون داعیان‌اند و مثالات لذات زوال پذیر دروغ‌نمای، دلیل‌اند و رهنمای سوی صور باقی ثابت؛ و اختلاف هر آنچه در حس است و زوال آن دلیلست بر اتفاق هر آنچه در عقلست و بقای آن. پس تا در این جهان حسی و عالم کون، از علم و تصور و تمثیل و بحث و آزمایش غافل مشو؛ و بمشغولی بمحسوس معقول حقیقی را فراموش مکن که مقصود و مطلوب بوده است، تا بازگشتت حاجت نباشد بدین عالم برای آموختن و اندوختن دانش، و هر آنکه که آرزومند شوی لذات حقیقی و شادمانی دائم، خود را برون کن از لباس تیرگی، و پاک شو از بارگران جسمیت، و خود را جدا کن از هر آنچه خلاف ذات تست، پس همی باش در جهان لذتهای حق و شادی دائم، و همی پوش حلهای ذاتی که کهنه نشوند، و نگاشته «شو» بصورت گوهری دائم، که زوال نپذیرد و سترده نشود آن صورتها، که تو مثال و شکل آن دیده‌ای در جهان کون و فساد.

ای نفس، این سخن را که بر تو مشروح کردم نیک بدان، و بدان که هلاک کننده نفس سه جنس است: نخستین انبازگرفتن و انواع وی، و دؤم ستم و انواع وی؛ و سؤم راحت و لذت طلبیدن و انواع وی. و این هر سه جنس را یک اصل است که منشأ هر سه اوست، و آن حبّ حسا حسی است. پس حذر جوی از وی، و روی بوی مدار و منگر در وی مگر در وی مگر بنظر ترس و هراس، همچون مرغ دام شناس، که از دام بر یک سو رود و بپرهیزد از وی، و بدان **ای نفس**، که حذر تو از جنس اول که شرکست و انبازی، ترا سوی یگانگی‌گیرساند؛ و حذر تو از جنس دؤم که ستم است، ترا بمنزل نور و صفا رساند و پاکی و گزیدگی؛ و حذر تو از جنس دؤم که سؤم که لذت حسی جستن است، ترا آسوده کند از مقاسات خوف و اندوه و نادانی و میاز. پس بحقیقت این معانی استوار باش و یقین دان، و بران کارکن تا زنده جاودانی شوی، و برهی از هلاک.

ای نفس، براندیش حکمت پدیدکننده این چیزها را، و بدان اعتبارکن، و بدان که آدمی آفریده نشد از برای هیچ چیز مگر از برای دانش و کارکرد بدانش، و همچنین میوه خوب آفریده نشد مگر خوردن را. و همچنانکه خوشه انگور نخست که پیدا شود، و آن کار را که از وی خواسته‌اند نشاید، پس سوی وی همی آید ماده‌ای، که وی را همی برد «سوی» ترشی خوش، تا شایسته گردد بعضی آن مقصود را که از وی جسته‌اند، نه همه را، پس بوی آید ماده‌ای که وی را سوی کمال برد در جمله معانی که از وی توان یافت، آنگه تمام گردد. همچنین مردم محسوس نخست در این عالم پیدا شود، و بهیچ کاری که وی را برای «آن» می‌پرورند نشاید، پس آن ماده بوی آید که او را بمنزل آموختن برد نه منزل دانائی، و چون در این منزل فرهنگ تمام بیابد، و ماده‌ای بزرگ‌تر که تمام است و تمام‌کننده بوی پیوند، و او را بدانا و شناسا کند، پس آنگه تمام گردد. و همچنین مردم معقول قوتی است ذاتی، در عنصر نهران، که با منی در آید سوی رحم، پس بوی فرو آید آن قوت نگارنده، که اندکی آن را بنگارد بواسطه اجرام آلهی، آنگه چون عقل شود بقوت، خداوند خشم و آرزوی، بوی فرو آید قوتی دیگر تمام تمام کننده، که عقل بفعل است، تا وی را بحدود کمال برد، پس آنگه بفعل باشد بهمه اسباب پس از آنکه در آغاز نه بفعل بود و نه بقوت، پس فعل وی باز گردد بدان رتبت که درو بقوت بود، پس از رتبت قوت بیاید سوی رتبت فعل، پس آنگه کننده و کارگر و نگاشته و نگارنده و نموده نمودار گردد. و بدان، **ای نفس**، که اندیشیدن چنین معانی رهبری کند بر حکمت‌های لطیف پدید آورنده عالم، جل جلاله و تقدست اسماؤه.

ای نفس، مبدع چیزها، تعالی ذکره، چون گویائی است که می‌نماید و می‌دهد آن معانی و گوهرها، که مرور است، بسخن شنوندگان را، و نه هر شنونده‌ای سخن وی را دریابد و بداند، بلکه از ایشان هست که بترجمان و واسطه محتاج بود تا از گوینده بشنونده رساند، و آنکه در این منزلت و مرتبت بود عجمیست، که حاجت خود را در نیابد الا بترجمانی که تفسیر کند حقیقت گفتار را. پس ای نفس، از آن گوهران مباش که محتاج ترجمان و واسطه باشند، که ترجمان تواند که گفتار را از اندازه معنی بگرداند و خیانت کند، پس برون شو از مرتبت عجمیان بمرتبت فصیحان و بلیغان، و کسب کن دانش را پیش از کارکرد، و میوه شناختن پیش از درخت نشانند، و بگفتار محصل کن ثواب برکاتش پیش از عمل، که ترا اندرین هست راحتی تمام و فایده‌ای بزرگ، واللّه تعالی اعلم بالصواب.

فصل سوم

ای نفس، این حالها و اعراض که فرود آمده‌اند در جوهر کثیف جسمانی با هم موافقت ندارند، و با هم الا دشمن نباشند، پس حذر کن و پرهیز جوی از ایشان، که این آن معنیست که ترا ازان ترسانیدند، و آن بیمناک که ترا ازان بیم داده‌اند. **ای نفس**، تو یکسانی و یک گوهر و یک ذاتی و ایشان بسیار، و تو موافقی و ایشان مختلف، و تو نیک خواهی و ایشان فریبنده، و تو درستی و ایشان باطل؛ و تو موجودی و وجود ایشان حقیقتی ندارد، و تو خیری دائم باقی و ایشانند زخارف و نگار و گردنده. پس بازگیر،

ای نفس، خود را ز آنها، و پرهیز از «بادانی جستن آن، و بلند و بزرگ داشتن ایشان، و ره زدن ایشان بر تو، و فرو گذاشتن ایشان مر ترا، و بیرون مشو از خود و از ذات یکتای حق شریف، و پی بسیاری ایشان مدار و اختلاف و محالاتشان و حساست و غدرشان، که گم شوی و هلاک گردی.

ای نفس، تا کی نیازمند و گریزان باشی از ضدی بضدی؟ گاهی از گرما بسرما، گاهی از سرما بگرما، گاهی از گرسنگی بسیری، گاهی از سیری بگرسنگی؛ همچنین در طعامها و بویها، چون از شیرینی بسیار شودت محتاج شور گردی، و گر شوریت بسیار گردد نیازمند ترش شوی، و همچنین در بویهای مختلف، و هر آنچه حاضر آنی در

جهان حس؛ و پیوست نیازمندی باندوختن، و چون بدان پیوستی ترس بر فوات آن اندوختی مادام تا با تو بود، و چون از تو رفت خوف شد و اندوه و غم آمد. پس برکش از خود این چیز را که بدان مشاهده این چیزها همی کنی، و بدان این بیماریها همی یابی، و اندوه مبر بر مفارقت غمها و اندوهها و بیمها و نیازها، و ناخوش مشو از پیوند توانگری و بی‌نیازی و عزّ و امن شادمانی، که هرکه برگزیند درویشی را بر توانگری و بیم را بر ایمنی، و مذلت را بر عزّ، نادان بود، و نادان گم راه باشد و گم راه هالک.

ای نفس، بیقین دان که تو بر اصلی پیدا شدی که فرع وی تویی، و فرع اگر چه برود تا غایتی دور از خویش لکن بند و پیوندی که میان وی و اصلش بود بریده نشود، و بدان پیوند هر فرعی را از اصل مدد رسد، چون درخت میوه ده، که میوه اگر چه از اصلی که او را پیدا کرد دور بود، لکن مدد از وی ستاند، و اگر آن پیوند میان او و اصل برخیزد، چنانکه میوه را از درخت بازکنند، مدد اصل از فرع بازگسلد و فرع تباهی گیرد، پس نگر، **ای نفس**، و بیقین دان این حال را، و بدان که تو بازگردنده‌ای سوی آن اصل که از وی پیدا شدی، و بپرهیز از شوخگنی آلات خود، که ازان بازگشتنت دیر همی شود سوی عالمت و اصلت.

ای نفس، این عالم طبعست و محل نیاز و بیم و ذل و اندوه، و این جهان عقلست، و اوست محل توانگری و امن و عز و سرور، و تو هر دو را دیدی و شناختی، و در هر یک آرمیدی، برگزین آن را که خواهی از سر بصیرت و آزمایش، از برای مقام و درنگ دران، بی‌هیچ منعی و دفعی، و نیک بدان که نتواند بود که مردمی باشد توانگر درویش، ایمن بیم زده، ارجمند خوار، شادمان غمگین، و اگر این سخن صدقست پس نتواند بود که مردم را با حب، حیات دنیا حب حیات آخرت باشد.

ای نفس، هرکه سلاح بیفگند در جهاد، و خود را بدشمن سپرد، بند و گرفتاری وی را واجب شد، و هرکه بسلاح کار زار کرد، و نفس را بپایید و بنسپرد خود را، قتلش واجب شد و هر نفس که آمد بدین جهان طبع او را از این دو حال گزیر نیست: یا کشتن، یا بند. هر آنکه بند و گرفتاری گزید بر خود عذاب دراز اختیار کرد، و هرکه کشتن بر اسیری گزید ارجمند مرد، و آن مردگی زیستن بود وی را و رستگاری از اسیری و بند و خواری و درازی عذاب.

ای نفس، چون آهنگ کنی بترک کارهای خسیس دنی و بگذاشتن آن، پس آهنگ ترک اصل و معدن و چشمه آن کارها کن، و ازان بر یک سو شو، و آن اصل و معدن دوست گرفتن حیات دنیاست و خود را بیمار کردن و لذات آمیخته با درد جستن و تمویه و فریب؛ و چون آهنگ داری بکارهای شریف آلهی، باید که کنشها دور بود از نفاق، پس آهنگ دوری کن تر اصل و معدن و منشأ نفاق، و آن زهد است در این حیات دنیا.

ای نفس، مگذار که حذر تو در افراط تبدلی انجامد، پس پر دلی و شجاعت نیابی و از شرف آن باز مانی، و در دناءت و خساست بمانی، و بدان که هر آن چیز که از مدد گزیر ندارد، و نیازمند باشد بمایه‌ای که ازان پرورش یابد، او ذات نیست، و هر چه نه ذات بود محتاج ماده‌ایست بر دوام که برای وی بخشیده بود، پس این معنی را بیقیت دان که ترا از دانستن آن بسی آسایش و راحت رسد.

ای نفس، تدبیر جزوی را نگاه می‌دار باندازه توان و طاقت، پس چون تدبیر کلی آردت کارهائی که در پشت آید، بدان راضی شو و بران اعتماد کن، که مؤونت سعی و کوشیدن و بار آن بهم کشیدن از تو برداشته شد، چون کسی که رنج چراغ افروختن بر خود نهد، و همه شب چراغ را نگاه می‌دارد تا از ظلمت شب برهد، چون آفتاب برآید مستغنی شود از چراغ، و بار رنج چراغ افروختن و افروخته داشتن برخیزد از وی.

ای نفس، مغرور مشو بکارهای دون خسیس، که پس عادت کنی، و پس عادت بطبع و گوهر بود، طبعی و گوهری برخلاف طبع و گوهر تو، پس بازگوهر و طبع و مأوای خود نتوانی رسیدن. و بدان که پدید آورنده و مبدع چیزها

شریف‌تر از همه چیزهاست، پس تو چیزهای شریف اندوز تا بوی نزدیک شوی بمجانست شرف، که شریف مضاف بود، و خسیس با خسیس.

ای نفس، تو امید داری که درنگ جوئی و تو در عالم کون باشی، و کدام آرام بود در عالم کون، که چیزها بر روی آب آرام و ثبات نیابد، و اگر بیارامد حالی نادر و غریب افتاده بود، باز چون آب در جنبش و موج آید آن آرام باطل گردد، و آنکه آرام و ثبات یابند که بمحل آرام و ثبات افتند، چون دف که از روی آب برگیری و بر زمین نهی، همچین نفس تا در ره روش طبع بود آرام و سکون نیابد، و راحت و آسودگی نبیند، از آنکه عالم کون او را خسته دارد و از جهان خرد منقطع، و چون باز اصل و گوهر و مأوای خود رسد آرام گیرد و بیاساید از بدبختی غربت و مذلت آن.

فصل چهارم

ای نفس، عالم طبیعت روشنیست و تیرگی، پس تیره‌اش را بکار بر پیش از روشنش، که در تدبیر و سیاست صافی آشامیدن پس از تیره بهتر از تیره آشامیدن پس از صافی. و این سخن بر طریق مثل رانده‌ایم، و گرنه در عالم طبع خود کی و چگونه بود صفا با کدر؟ بلکه اوغایت کدورت و تیرگیست، و اگر زانست که تو خواهان صفائی، از عالمی دیگر جو نه از عالم کون، که اگر تو آن را در معدن صفا جوئی بیایی، و اگر نه از محل و مأوای صفا جوئی بدان در نرسی، و از تو فائت شود مقصود تو، پس تو مانی قرین اندوه و حسرت، و ازان بیمار شوی، و بیماری بمرگ انجامد و نومیدی از زندگی عقلی و بود جاودانی.

ای نفس، این مرکب تو که تو در این دریای طبیعت و عالم کون آن را بمسکن خود کرده‌ای و بران اعتماد ساخته، آن هم از آب این دریاست، لکن فسرده شده است بعملی غریب، و نزدیکست که ناگهی گداخته گردد، و بآب دریا برآمیزد، و ترا بر روی آب بگذارد بی‌مرکب، و مرکب تو اگر دانی و آموخته‌ای شناوری بود، و اگر دانی و آموخته‌ای شناوری بود، و اگر ندانی و نیندوخته‌ای بر خطر باشی و بهلاک نزدیک. **ای نفس**، آب تا روشن بود هر آنچه در اندرونش بود از دیده نهان نماند، و چون تیره شود حجاب دیده کند، و در وی چیزها نتوان دید؛ و همچنین فروغ آفتاب در هوا دیده بدان فروغ چیزها بیند درست، و چون دو دو غبار و بخار برخیزد، و با هوای روشن بیامیزد، حجاب کند، و اگر چه فروغ آفتاب بود نتواند دید چیزها را؛ همچین فروغ خرد که با چیزهای کثیف تیره بیامیزد تیره شود، و صورتهای عقلی را ننماید، پس آنچه در ذات وی بود نبیند، و خاصیت‌های عقل باوی نماند، پس نفس نیازمند و درویش و نادان بماند، و راه رستگاری خود نبیند و نشناسد.

ای نفس، زهد نه آرایش حیات دنیا و لذت آن بگذاشتست و دشمن داشتن، و اصل حیات را پسندیدن و دوست داشتن، بلکه زهد تمام خشنود بودنست بمفارقت حیات دنیا، و شتاب نمودن بتحویل، پس **ای نفس**، ترک راحت دنیاوی زهد نیست با خشنودی بمقام در وی، بلکه زهد بحقیقت بمفارقت این حیات بود، و آسایش از تضاد و دشمنی و اختلاف و تیرگی، و بدان مفارقت راضی بودن، پس، **ای نفس**، که آرزومند مرگ طبیعی باشی، و بدان خشنودی نمائی، و از سست شدن و پشیمانی نمودن از مرگ طبیعی پرهیز کنی، که سلامت تو در شوق مرگ طبیعی است و هلاکت از ترس و بیم از وی، که بمرگ طبیعی تو از تنگی بفرایخی آئی، و از درویشی به توانگری، و از انده بشادمانی، و از بیم بامن، و از بیماری بصحت، و از ظلمت بنور رسی. پس اندوه مبر برآنکه لباس بدبختی و شرّ از تو برکشیده شود، و حُلّه بقا و خیر لباس تو شود، با آنکه یقینی تو بدرستی این معنی، و عیانست ترد تو، همی بینی آن حال بذات یکتای تو.

ای نفس، همی جوئی برادران و رفیقان را در جهان کون و فساد و تو دانسته‌ای که آن مطلوب محالست در این جهان، و آن حال در جهان روحانیان توان یافت، از یکتائی و پاکی و خالصی ذاتشان، اگر همی خواهی از آنجا طلب، و بآن محل انتقال کن تا بمراد رسی، و از عالم کون مطلب آنچه درو نیست، از آنکه ساکنان این عالم اسپراند و بندگان، و از اسپر برادری نیاید، و بنده بر عهد نپاید. این معنی را بیقین دان و بدان کارکن و اعتقاد دار **ای نفس**، و بدان که هر ناپاینده‌ای سرگشته است، و هر سرگشته‌ای هالک. پس بپرهیز از اندوختن آنچه اگر نیایش سرگشته شوی و بهلاک رسی. **ای نفس**، چه سختست جدائی این دوستان، و از آن سخت‌تر دوست داشتن چیزی را که از او و جدائی بود بناچار.

ای نفس، اهل دنیا ستم رسیدگان ستمکارند، و فریفتگان فریبده‌اند، و ازینست که استقبال کنند نفس رسنده را در سرای غم و اندوه بشادی و خرمی نمودن، و وداع کنندش بهنگام بازگشتن از این سرای بلا بمأوای سرور و رستگاری بگریه و فرع و جزع؛ و این مایه بسست شناختن ستم و مخالفت حق و عدل را.

ای نفس، دریاب و بدان بآزمایش و اندیشه که هلاک نفس را چهار سبب است بی‌شک: یکی بی‌دانشی، و دوّم اندوه، و سّم نیازمندی فقر، و چهارم بیم. و بدان که هر آنکه از دانش باز جوید بی‌دانشی نیاید، و هر آنکه از کسب چیزهای بیرون از خود دور شود اندوه نیابد، و هر که از آرزوها دور شود، و پارسائی ورزد، درویشی نیابد، و هر که بمرگ طبیعی مشتاق شود بیم نیابد.

ای نفس، بی‌دانش را حقیقت هیچ‌چیز نباشد، و آنکه اندوخته‌های بیرون از خود جوید دراندوه بود، و آنکه بآرزوهای حیوانی نیازمند بود همیشه درویش باشد، و هر که از مرگ طبیعی بهراسد هرگز امن نیابد، پس هرگز تواند بود بدبخت‌تر از نفس بی‌دانش اندوگن درویش ترسان؟ **ای نفس**، اگر ترا پایه شکیب نمودن بودی بر سختی تایافتن کام و هوی تا بدانکه که از طبیعت جدا گشتی ترا نه بیم ماندی و نه درویشی، پس عادت کن شکیب آوردن، و بیم و درویشی با اندوه و غربت بهم میار که پس هلاک شوی.

ای نفس، مرگ در زیر شکیبائی و ثبات عز است، و مرگ زیر هزیمت و سستی دُلّ، و قتل ساعتی بود و بگذرد، و خواری کشیدن و بند و اسپری دراز مدّت بود. پس بر خود اسپری میسند، و بقتل طبیعت راضی شو، که از قتل طبیعی زندگی جاوید زاید.

ای نفس، نفس را سه پایه تواند بود، تو پایه بلندتر جو: یک پایه دانش بی‌کار است؛ و خداوند این پایه چون سلاح داری بود که دل کارزار ندارد، و بد دل را از سلاح چه فایده رسد؟ و دوّم پایه کاری است بی‌دانش، و خداوند این پایه چون دلاوری بود بی‌سلاح، و اگر چه هم ناتمام است لکن دلیری سلاح قادرتر بود از بد دل پر سلاح، پس کارگر بی‌دانش شریفتر از دانائی بی‌کردار؛ و پایه سوّم دانش با کار است، و او چون دلیریست تمام سلاح، و این شریف‌تر پایه است.

ای نفس، جرم ماه روشنست و فروزنده تا فروغ آفتاب بوی می‌رسد و چون زمین حجاب گردد میان ماه و خورشید تارک شود؛ همچنین نفس تا عقل بر وی همی تابد روشن بود، و چون تن و توابع و تولدات وی حجاب شوند میان نفس و عقل تیره گردد و پوشیده؛ و همچنانکه تا در میان آفتاب و ماه زمین بود ماه از تیرگی کسوف خالی نباشد، نفس نیز تا با طبیعت بود از رنج و تیرگی خالی نباشد. پس پیدا شد که راحت نفس در جدائی یافتست از طبیعت، واللّه عنده الغیب و علمه.

فصل پنجم

ای نفس، نیست عقل الا یافتن و دیدن خود، و هر نفس که خود را نیافت مرده است، و یافتن و دیدن آن زندگی ابدیست، و ناز و لذت جستن مرگ ابدیست؛ پس مفارقت زندگی ابدی مگزین بر مفارقت مرگ ابدی.

ای نفس، چه افتاد گوه‌ران طبیعی بی‌خرد را که بطبع جنبنده‌اند سوی عنصر و مأوای خاصتر هر یک، اگر نه شرف و عز هر گوه‌ری در آن باشدی که بگوه‌ر و مأوای خاصتر خود بازگردد؟ **ای نفس**، نبینی هر آنچه از خاک بود، چون سنگ و جز ازان، چون از هم گشوده شود بگوه‌ر خاک باز شود که اصل و مأوای اوست، چنانکه اگر پاره‌ای از خاک برگیری، و از نشیب خاک سوی بالا براندازی، و بگذاری آن را، در حال بشتاب سوی مأوی و اصل خود بازگردد؛ و همچنین همه آنها را همی بینیم که بجنبش سوی گوه‌ر بزرگتر همی گرایند تا باز دارنده‌ای نبود، چون جویهای روان سوی دریا؛ و همچنین جز آب، چون آتش که همی رود سوی بالا و عنصر خود. پس چون این چیزها که عقل و تمیز ندارند، و جنبش ایشان جنبش بی‌خبرانست، میل دارند سوی شرف و عز و نیروی خود، و باز می‌گرایند از دوری جستن از وطن خود، پس چه بود ترا، **ای نفس**، که با خرد و تمیز که داری، از وطن و مأوای شرف و عز خود گریزانی؟ و دوری از اصل و منشأ خود را دوست همی داری، و درنگ نمودن در سرای غربت، و مذلت و خواری کشیدن، اختیار کرده‌ای، از برای چیست؟ بطبعست این اختیار ترا یا بعقل؟ اگر بطبعست چون طبیعت شود در افعال و بازگشت بعنصر خود، و اگر بعقل گزیده‌ای در عقل کی بود اختیار غربت بر مأوی و وطن خود، و محل حساست بر محل شرف، و خواری و مذلت کشیدن بر راحت و عز؟ و هر که در این رتبت بماند نه از رتبت طبع و مطبوعات بود، و نه در پایه عقل و معقولات، و هر چه «در این» دو رتبت نیست ناچیز بود، و در شمار موجودات نیاید. پس این معانی را در خود بنگار، **ای نفس**، و بازگرد بعقل سوی شرف بلندتر و محل اقصی.

ای نفس، من اندیشه کردم در جمله راحت و لذات، نیافتم خوشتر از سه چیز، و آن سه چیز امن است و دانش و توانگری، و هر یک را از این سه اصلیت و عنصری محرک آنک هر که جوینده دانش است روی بتوحید آرد، که توحید بود شناخت و دانش، و بانبازگرفتن بود نادانی و ناشناسی و شک؛ و هر که توانگری جوید بخرسندی گراید، که هر جا که خرسندی نیست توانگری نباشد؛ و هر که امن می‌طلبد باید که آرزوی مفارقت و رحلت کند از عالم طبیعت، و آن مرگ طبیعی است.

ای نفس، مادام تا تو در این عالمی از دو حال پرهیز، که آن حال جای هلاک نفوس است بدرستی، پس حذر نما و بر یک سو باش ازان چون ترس زدگان و بیم‌خوردگان، و آن دو چیز است: زن و شراب مست‌کننده.

ای نفس، هر آنکه شکار زنان شد چون مرغی بود در دست کودکی بی‌خرد، که کودک بوی بازی کند و خرم باشد، و مرغ هر لحظه مرگی می‌چشد، و انواع عذاب می‌کشد؛ و از شراب مست‌کننده حذر کن، که مثل نفس با مستی چون مثل کشتی بود در موج دریائی بی‌بُن، که ملاح و مدبر و غمخوار درو نبود، و همچنین نفس که از خرد دور ماند طبیعت وی را می‌برد و می‌راند، بی‌آگهی و بی‌تربیت و نظام، تا آنکه که هلاک شود و بمیرد. **ای نفس**، هر آن چیز که تو آن را دانسته باشی و باز فراموش کنی، بی‌یقین دان که آن دانش از اصلی بیرون از ذات تو آمد، که واسطه شد میان تو و میان دانستن آن چیز، و باز فراموش شدنش از تیرگی و ظلمت تن خاست و اختلاف و گرانی او، و کشیدنش مر ترا سوی خود، و بتضاد و مخالفتش مانع شدنش ترا از آن دانستن، تا تو آن را فراموش کنی، و نادان شوی مر آن چیز را که دانسته‌ای. و مثل آن چون مثل دیده بود و دیدن و ظلمت و نور، که دیده چون هوا تیره باشد نه بیند چیزها را، اگر چند چیزها حاضر وی باشند نزدیک، و از یافتن ایشان سست بود و

ناتوان، و چون هوا روشن گردد یاری کند دیده را بریافتن دیدنیها و محسوسات وی، که پیش ازان از ادراک آن عاجز بود، و آن روشنی راننده دیده بود سوی مبصرات، و تمام کننده ادراک او، و بفعل آورنده آنچه درو بود بقوت؛ پس مادام تا آن روشنی بود دیده بر بینائی خود باشد بفعل، و چون روشنی برود، و ظلمت و تیرگی باز آید، آن چیزهای دیده را باز نیابد، و اگر نور با او همیشه ماندی ادراک وی همیشه بودی. پس چون روشنت بر تو، ای نفس، که روشنی از خرد است و تیرگی از جسد، ترا چنان باید که بر فارت جسد غمناک و اندوهگن نشوی، چون از جسد ترا زیانست و حجاب و تیرگی، بلکه چنان باید که مفارقت خرد انده بری و غم خوری، چون از خرد ترا همه نفع و فایده است و مدد و یاری بر یافتن چیزها. پس، **ای نفس**، آهنگ برگشتن کم و فرو گذاشتن تن را، دوری جستن از وی و، دشمن داشتن وی را، و از وی ترس و هراس گین باش و گریز جوی سوی عالم خرد، که اصل گوهر و منشأ تست و جای عزّ و شرف، تا بدان زنده مانی جاوید، و بسعادت تمام رسی.

ای نفس، تا کی تو بعالم کون در آئی و بازگردی از وی، و دوست و رین گزینی، یکی را برگزینی و دیگری را بگذاری، و هیچ دوست را نگیری که از یک روی با تو درشتی نماید، که نه از روی دیگر نرمی جوید، و در نهان با تو غدد و خذلان دارد و تو با وی وفا و مساعدت خواهی، و او معلول و بیمار همی شود و تو او را درستی همی دهی، و از شوخگن همی شود و تو او را پاک همی گردانی، و او جاویدان مکافات تو بدانچه در گوهر اوست می کند و تو با وی بدانچه در گوهر و طبع تست مساعدت می نمائی، و سرانجام میان او و تو بقطیعت کلی رسد بی آنکه از تو گناهی بوجود آید، یا خیانتی و غدري حادث شود، و تو هر ساعتی و هر نفسی از جدائی در غصه و اندوهی، از غدرا ایشان با تو وفای تو با ایشان، و نه از کردار ایشان زجرگیری، و نه از آزمایش بسیار پند پذیری، آخر تا کی مصاحبت بدان و غدّاران و خائنان و ستمکاران؟ ای کاش دانمی که این از تو نادانست یا نادان ساختن خود را از صواب و راستی.

فصل ششم

ای نفس، اگر آشامنده شرابی یک شربت آب چشد بس بود او را در شناختن طبع آب بجمله؛ و یک جزو آزمودن از یک چیز، آزمودن تمام بود دانستن طبع کل را، و بیننده یک مشت خاک، از خاک آن مایه بشناسد که بیننده همه خاک، و اگر چه رنگ خاک مختلف گردد گوهرش نگردد و یکی بود، و چون صحبت یک شخص از جماعتی که همه یک گوهر و سرشت باشند یافته شود، توان دانست که یکی از ایشان از جمله آگهی دهد، و اندک ایشان از بسیارشان نمودار بود. پس بدین شرح بس کن، **ای نفس**، تا آسوده و رستگار گردی بتوفیق پروردگار عزّ و علا. ای نفس، من همی بینم که هر شکلی بهم شکل خود میل «کند»، و هر نوعی با هم نوع خود گرد آید؛ باید که تو این معنی دانی و شناسی. **ای نفس**، تو صافی با تیره همصحبت مشو، و تو روشنی با تاریک میامیز، و تو زنده ای با مرده هم قرین مشو، و تو دانای دادگری با بی دانش ستمگار انبازی مگیز، و تو پاکی و گزیده با پلید شوخگن آشنائی مجوی، و تو کارگی بتمیز و ارادت عقلی، قرین مشو با جنبنده بی خرد؛ و اگر زانست که تو این شرح را نه حقیقت می دانی، مرا بنمای تا چگونه بود اتفاق میان این معانی «تو» که من بر شمردم و میان معانی جز تو. ای نفس، محال شناس که ترا دو مخالف جمع شوند در یک معنی، پس این گفت مرا استوار دار، و بازگرد بدانچه من حد آن ترا نمودم، تا بحق رسی و صواب یابی.

ای نفس، غرقه در دریا، چه مشغول بود از ماهی گرفتن، و همچنین آرمیده در دنیا، اگر خبر دارد از بدی افتادنش درو، چه مشغول بود از ذخیرخای او ساختن! **ای نفس**، ترا در این جهان حس و حیات این رنج نه بس که از

آلات خود و اضرار آن می‌یابی، که بلای دگر با آن ضمّ کنی و برمی‌داری، چون غرقه که خود را نتواند رهانید و سنگی گران بر دوش می‌نهد!

ای نفس، سپردن راه نجات از تو بود، و سپردن راه هلاک هم از تو بدان قدر که شناخته‌ای و دانسته‌ای؛ اگر شناخت و دانش تو تا بمحسوسات بود و بس، پس با آن گردی که دانسته‌ای، و روی تودران بود، و بدان باز بسته شوی؛ و اگر شناخت و دانش تو بمعقولات رسید، و آن را بر هر چه جز از وی گزیدی، پس بدان روی نهادی، و باز آن گردیدی، و بدان باز بسته شدی. ای نفس، اینست سرای محسوسات و سرای معقولات، هر دو پیش تو و هر دو را آزمودی، برگزین هر کدام که خواهی بی‌دفعی و منعی، و برو سوی آنکه سودمندتر ترا؛ اگر درنگ در سرای حس دوست می‌داری، پس مقیم شو و استادگی نمای بر آنچه شناختی و آزمودی، و اگر بودن در سرای عقل دوست‌تر داری، پس باید که بهنگام جدائی جستن از سرای حس راه رفتن سوی عقل بدانی، و منازل و مراتب آن را بشناسی یک‌یک پس از دیگر، تا آنکه که بآرام گاه اصل رسی، پس اگر زانست که تو این راه را دریافتی و دانستی پس یاد دارو فراموش مکن، و بر یاد داشتش یاری جوی از روندگان این راه و آزمایشندگان این کار، که ایشان باشند رهبران رهنمایان بدرست و چراغ در تاریکی.

و بدان **ای نفس**، که هر آنچه روش وی سوی بالا بود باید که سبک باشد و صافی و گزیده، تا در روش تیز بود تا انتها. **ای نفس**، بدان که اصناف شریف که از عالم خود بجهان طبع آیند برای آزمایش، چون آلات خود را کار فرمایند که بدان بچشیدنیا و دیدنیا و بوئیدنیا رسند، و در دهائی که دریابند، عالم خود را فراموش کنند و هر چه دران بود، و چنان پندارند که بجز از آنچه در حسّ یابند چیزی دگر نیست، پس یکبارگی جهان خود را فراموش کنند و یاد نتوانند کرد، چون از یاد کردن و عقل دور شوند مرده‌شان گویند آنکه، و روان گردند با طبیعت کون و فساد؛ پس هر آنکه که بکون اول بازگردند، و بعضی از جهان خودشان یاد شود گویند زنده شدند پس از مردگی، وانکه در آویزند بدانچه یاد کردم، و روشنی آن باز جویند، و جمله آن معانی را که فراموش کرده باشند باز می‌طلبند، و هر آنکه که بعضی از آن فراموش کرده‌ها را می‌دانند بینائی‌شان روشن می‌گردد و درستیشان نیرو می‌پذیرد، و بیماریشان کمتر می‌شود، تا که بدانند و دریابند بیصیرت عقل، که هر آنچه همی بینند در جهان حس همه خیالات چیزهاست، نه چیزها، و خیال چیز سایه چیز بود بدرستی، بر روی زمین یا بر روی آب؛ و این حال که بیفتاد ایشان را از غفلت بود و بی‌خبری، و ازان افتاد که باشکال انواع بسته شدند، نه بانواع، تا جهان عقلشان فراموش شد در آغاز آمدن بجهان حسّ، و پس باندیشیدن این معانی درستیشان بود از بیماری غفلت، و دانائی پس از جهل، پس بازگردد روی آورده بکلی سوی معانی حقیقی و زندگی بی‌انجام.

ای نفس، نیک بنگر بدین گفتار و دریاب، و بدان که عقل مر نفس را چون پدر است و طبع چون زن، و مر نفس را دو جهت هست که بهر دو گراید: گاهی سوی عقل می‌گراید بمناسی که میان فرزند و پدر باشد، و آن عقل طبیعی حقیقت، و گاهی سوی طبیعت همی جنبد بآرزویی که میان مرد و جفتش باشد، و این عقلی عرضی زائل باشد؛ پس بیندیش، **ای نفس**، که مرد چون با زن خالی ماند زن بر چه صفت با وی بازی در گیرد، و خندنده و چاپلوس شود، و بسخن نرم و آهسته وی را فریبد، و ظاهر آنچه نماید بدو بباطن آنچه ازو باشد پوشیده نماید، که از برای آن با وی آن صفت می‌نماید تا مرد را بیندگی خود بکار دارد، و بهلاک جایها در برد. پس بنگر **ای نفس**، که زن چگونه شهد را با زهر کشنده بآخر همی آمیزد، و بیندیش کار مرد، چون با پدر خالی ماند، که پدر چگونه با وی بس زنش و ملامت و سخنان تلخ در آید، و ظاهر آنچه همی نماید با پسر، نه چون باطن آن بود که پنهان دارد، از آنکه پدر بدان گفتارهای درشت بزرگ و عزیز کردن فرزند خواهد، و سود وی همی طلبد

در جملهٔ حالها، پس گفتار تلخ وی چون داروی ناخوش بود و تلخ بظاهر، که تندرستی و زندگی با خود پوشیده دارد.

پس، **ای نفس**، این معانی را نیک بنگر، و هر آنچه حق و صدق دانی برگیر از این سخنها آن را، و هر آنچه خلاف و محال شناسی بگذار. **ای نفس**، با تست گفتار من، و اشارت بتو می‌کنم، و بسخن ترا می‌خواهم. **ای نفس**، طبیعت زن تست و عقل پدرت، و زدن پدرت مر ترا بهتر و سودمندتر از نواختن زنت مر ترا. **ای نفس**، ترا بر پدر بدل نتواند بود، از آنکه هیچ چیز نیست که ترا از وی باز برد، و نسبت ترا با وی باطل کند، نه فرقت و «نه» اجتماع و نه را و نه غضب، بلکه این نسبتی ثابت است که هرگز منقطع نشود؛ و تواند بود که مرد زن را بگذارد، و پیوند ایشان از هم بریده گردد، و زنی دیگر را بر زنی تواند گزید، و از زنی بریدن و با دیگری همچنان پیوستن، اما پدر یکی بود که دیگری را بر وی نتواند گزید و با پدری دیگر پیوستن. **ای نفس**، تو بطاعت داری عقل زنده شوی و بزرگ گردی، و بمخالفت و عصیان وی مرده و دون شوی. این معنیها را بدان و یاد دارو و بران باش.

فصل هفتم

ای نفس، تا کی من ترا همی رانم بر راه رستگاری و آنچه سودمند آید هم ترا و هم مرا، و تو نروی، و تو مرا همی رانی بطریق هلاک و آنچه زیان کار بود هم ترا و هم مرا، و من نروم؟ پس این مخالفت افتاد میان من و تو، اینجا نماند بجز جدا شدن از یکدیگر، پس جدا شویم و هر یک برود آنجا که بتو آورده، و ترا فرهنگ و ادب می‌آموزد، و ملامتی می‌کند ترا که در عاقبت سودمند آید، و تو روی از وی بگردانیده و در زن و جفت کرده و فریب و طنز و چاپلوسی وی، که در عاقبت ثمرهٔ آن فریب و طنز غم و اندوه و بیم بود. **ای نفس**، اگر از تو فرصت برکارگرفتن نصیحت فائت گردد، بهنگام کارکرد حلاوت میوه چیدن و مزد خوب کاری نیز فائت شود، که هر که بهنگام درخت نشانندن درخت را نشانند، بهنگام میوه چیدن میوه نتواند چید. **ای نفس**، این گفتار مرا نیک بدان و نگه دار اگر زنده‌ای و خردمند، و اگر مرده‌ای و بی‌خرد پس دریافتن دور است از تو.

ای نفس، بیقین دان که اصناف چیزهای شریف که از آن جهان بجهان کون و فساد آمدند تا آزمایش بود ایشان را، احوال و معانی این عالم را بدیدند، و عالم عقلی را فراموش کردند، و ذات خود را باز نشناختند؛ و چون دریافتند خود را، و آنچه فراموش بودشان بیاد آوردند، پس مشافهت هر دو حال و هر دو جهان کردند، و شرف و خساست هر دو یافتند، و مالک اختیار شدند که درنگ در کدام جهان کنند؛ پس چون ببصیرت و نظر خرد پایهٔ بلندی و شرف خود را دریافتند و دناءت و خساست پایهٔ دون خسیس، بی‌شک بازگشت اختیارکنند سوی آن پایه که با ذات و گوهرشان در خورد، و جدا شوند از آنچه با ایشان پیوسته شده باشد بعرض، و ازان دوری جویند. پس این معنی را اعتبارکن و یاد دار و بران کارکن، **ای نفس**، که ترا در آن آسایشی بزرگست و سعادت بی‌انتهای و انقطاع.

ای نفس، پندگرفتن و پرهیزگاری افروختن نفوس است از زنگار، و آینهٔ زنگارگرفته، اگر چند زنگار عارضیست وی را، لکن اگر زنگاری زوال پذیر دارد بزودی، فروزنده را آسان بود افروختن آن، و اگر زنگاری بود که ثابت گشته بود و جوهر او را خورده، و بطبع آینه و گوهرش آمیخته گشته، جلای آن میسر نگرده، و زنگار از گوهرش باز نتوان کرد مگر بآتش و گداز؛ همچنین تیرگی نفوس اگر اندکی باشد، و پذیرای زوال بود بزودی، بوعظ و تنبیه روشن توان کرد، و کارهای اصلی که فراموش کرده است وی را یاد توان داد، اما آنکه تیرگی و کدورت وی طبع شده باشد، پاک نتوان شد مگر که در انواع غذاب افتد، و در آن عذابها درنگ دراز یابد. **ای بس** که

زرهای غش آمیز را در آتش نباید داشت تا پاک شوند؛ و چوبهای کثر را در آتش باید برد تا راست شوند؛ و ای بس که گندم را بغریل باید زد تا از دغل و خس جدا گردد؛ و ای بس که نفوس زنگار خورده در عالم طبیعت، الوان عذاب بینند تا پاک شوند و بازگردند.

ای نفس، هیچ کس زیادتی حلاوت شهد را بر تخی صبر و حنظل در نیابد بی آنکه هر دو بچشد و بداند و جدا کند از هم؛ همچنین هیچ نفس زیادتی حلاوت ناز و نعمت بر تلخی عذاب در نیابد مگر که هر دو را ذوق کند. ای نفس، چه میانه دارد آنکه بیرون شد از چیزی که آموزد آن را و چشد، از آنکه در چیزی آید تا آن چیز را آزمایش کند. **ای نفس**، مرد کارزاری خواهد که از کار زار بیرون شود از بس اندوه و تنگی که در کارزار بود و از رنج گرانی سلیح، و آنکه کار زار ندیده باشد آرزوی کارزارش بود، و خواهد که در میانش رود و بیازماید. اگر زانست که تو رسیدی در آزمایش خویش بغایت، پس بازگرد بسوی نهایت خود که فراموش کرده‌ای.

ای نفس، چون اعتبار بزرگ خواهی، بازگرد باندیشه سوی چیزی که همیشگی آن بی انجام بود و ازلی غایت و مسافتش بی پایان، و آنچه مبدأ جمله چیزهاست در آغاز پیدا شدنشان، و مدد بخشنده بگاه ناپدید شدنشان، و گستراننده چیزها و فراگیرنده آن، و پدیدکننده ایشان و بازگرداننده ایشان، و بنهنده و بردارنده شان، و هست کننده و باقی دارنده شان، جمله‌ای پس از جمله‌ای، و فرعی پس از فرعی.

ای نفس، تأمل کن در چیزهای جزوی که چگونه سست نیرو همی شوند در پایدگی و همیشگی، تا آنکه که بکلیات بازگردند، و هستی خودشان باطل گردد، و همچنین چیزهای کلی که برابر نیابند در ثبات و همیشگی با اصل همه کلیات، و سترده شوند از وجود بهنگام برسیدن قوت‌های ایشان و منقطع شدن مددشان بیکبار؛ و همچنین چیزها گاهی بفعل باشند و گاهی بقوت دائم.

ای نفس، چه فرقه‌هاست میان دوستی که بتو رسد و ترا نادان کند و نابینا و تیره و مکدر، و چون تو رای نگرستن کنی ترا کور کند، و چون آهنگ ره راست کنی ترا سرکش و سرگشته گرداند، و برای تو اندوختهای فانی و زائل و باطل سازد که آن را حقیقتی نبود، و در تو آرزوهای دروغ نهد که وجود ندارند، و تو بسبب وی نیازمند و درویش و اندهمند و ترسان و خوار و مسکین و تاریک زنگار گرفته در کار بسته و هرگه که از وی توانگری جوئی در غویشیت بیفزاید، و چون پاکش کنی پلیدی بیفزاید، و چون درستش کنی بیماری بیفزاید، و ترا گمان دوام و همیشگی وی بود، و او شتاب می برد بترک تو و ترا فرو گذاشتن، و آنکه ترا در غصه مفارقت و سرگشتگی قطعیت افکند، و این همه که بر تو می رود بگمراهی و ناتمامی و کوری و نادانی تو رفت؛ ای نفس، چه فرقه‌هاست میان دوستی چنین و میان دوستی که اگر بتو رسد، اگر محتاج شوی توانگرت کند، و اگر گمره شوی براه آوردت، و اگر نادان شوی بیاموزدت، و اگر نابینا شوی بینا گردانندت، و از وی رنجی بر تو ننشیند، و غمی و اندوهی از وی بتو نرسد، و خدمتیت بفرماید و او با تو ماند جاوید، و غصه مفارقت و قطعیت از وی نچشی، و تا با وی باشی از شرف و بزرگیش شرف و بزرگی اندوزی و از نورش نور، و از حیاتش حیات، و از علم و بصرش علم و بصر، و از توانگری و عزش توانگری و عز و ذخیرهای جاودانی نهد برای تو، و بر تو ریخته دارد جاوید صلوات و عطای نامنقطع. پس با چنین دوست هم قرین شو، و با وی مضاف باش، و با وی یکی گرد.

فصل هشتم

ای نفس، هرآنکه دوستی دارد و پس وی را نیاید، و از وی عوضی و بدلی یابد، دور نباشد که بوی خوش دل شود، و دوست گذشته را فراموش کند، بخاصه اگر بدل موافق تر و ستوده تر باشد از گذشته؛ و هرکه از دوستی بازماند و عوض وی نیابد، دور نبود که اندوهش دراز گردد و حسرتش بزرگ بود، و از جمله نیکو تدبیرست

اگر دوستی داری که بیقین دانی مفارقت وی، که بدلی طلبی وی را پیش از مفارقت وی، و باید که بدل ستوده‌تر و موافق‌تر بود از وی، که هر آنکه چیزی را گم کند و چیزی دیگر را بهتر از آن بیابد مصیبتش باز نعمت گردد، و اندوه و حسرتش با خرمی و شادی آید؛ پس پیش از مفارقت عالم کون پیوند با عالم عقل بجوی، و پیش از مفارقت دوست غدرکار خسیس فانی مفارقتش براندیش و او را آسان فروگذار، و پیوند دوست دیگر را می‌ساز، و با وی انس و الف می‌گیر اندک‌اندک. **ای نفس**، هر که از وطنی که دارد ملول شود، و خواهد که خالی کند آن وطن را باد، که پیش از خالی کردن آن منزل و مسکن منزلی دیگر را بنگرد، که هر که مأوایی بگذارد و مأوای دیگر نشناخته باشد، دور نبود که پراکنده و پریشان و مضطرب گردد، و تواند بود که بتر از منزل خالی کرده بود، پس زندگانش ناخوش گردد در وی. **ای نفس**، هیچ‌کس را آرامگاهی نبود که نه آرامگاهی به از آن خواهد و فراخ‌تر و روشن‌تر. پس، **ای نفس**، چه افتاد ترا که مأوای و مسکن بیرون را برگزیده‌ای و بدان خرسندگشته، و مأوای روشن خوش را بگذاشته؟ تا کی در خرابی وحش آبادانی کنی، و منازل حقیقی ازلی را معطل فروگذاری؟ **ای نفس**، یقین شو در آنچه من همی گویمت: اگر زانست که تو حقیقی وجودی را دانی بیرون از آنچه بحسّ می‌یابی آن را، پس روی آورده‌ای برستگاری خویش، و اگر نمی‌دانی و نمی‌شناسی وجودی را بیرون از محسوس بحواس جسد، پس بر راه هلاک ایستاده‌ای، و ساز عذاب و رنج کشیدن نهاده‌ی.

ای نفس، لفظ پرهیز لفظیست که تو باید که معنی و حقیقت آن را دریابی. و حدّ پرهیزگاری آنست که از هر آنچه زیان کار بود دوری جوئی، و هر دو چیز که یکی مر دیگری را زیان کار بود باید که هر دو در حقیقت مختلف باشند، که مضرت از مخالفت خیزد، چنانکه منفعت از موافقت زاید، و هر آنکه از چیزهای زیان‌کار آمیزد او بحقیقت نه پرهیزگار است، نه از زیان کار و نه از سودمند، و هر که با چیزهای زیان‌کار پیوندد و از چیزهای سودمند بپرهیزد، او را نیز پرهیزگار گویند لکن از چیزهای سودمند، و در موجودات هیچ قسم دیگر نباشد که نه سودمند بود و نه زیان‌کار، پس اگر اختیار منفعت می‌کنی با چیزهایی پیوندد که با گوهر و ذات تو موافق بود، و اگر زیان‌کاری می‌خواهی با چیزهای مخالف گوهرت پیوندد، و اگر حیرت و سرگشتگی و پریشان دلی اختیار می‌کنی با سودمند و زیان‌کار هر دو همی پیوندد، که جز این حال دیگری نیابی که بر شمرده شد. پس بیقین دان، **ای نفس**، این معانی را، و اگر بگوهر و ذات روشنی با چیزهای تاریک قرین مشو، و اگر زنده‌ای با مرده مپیوندد، و اگر گویائی با گنگ هم‌سخن مباش، و اگر بینائی و دانا ندیم نادان و کورمشو، و ره بچیز سودمند بدان جوکه بطبع و گوهرت موافق باشد، و بچیز زیان‌کار بدانکه مخالف تو بود و گوهر، پس هر آنچه سودمند برگیر، و هر آنچه زیان‌کار بود بگذار و بگریز از وی.

ای نفس، چون عزم کنی از مسکنی بمسکنی دیگر شوی، دران کوش تا مسکن دؤمت بهتر از مسکن اول باشد، تا از شدن بدان شادیت بیفزاید، که هر که از خانه تنگ تاریک بیرون بخانه فراخ روشن آبادان رود خرم بود بنیکوی عاقبت.

ای نفس، از خطا پرهیز در سیاست، که ثمره خطاست که عذابست، از آنکه سهو و خطا را ثمره نبود الا سهو و خطا و بد عاقبتی، و ثمره صواب و ره راست راه راست یافتن است که ثوابت، از آنکه اصابت و نیک ره بردن ثمره ندهد الا اصابت و نیکو عاقبتی. **ای نفس**، هر آنکه خر ما نشانند در زمین و پرورشش نیکو کند بر آن خرما بردارد بعاقبت، و هر که درخت بید بی‌بر، و خار، نشانند در زمین بارو بر نیابد، و کوشش و رنجش ضایع گردد، و بعاقبت کارش بد بود. پس ره جو، **ای نفس**، در جمله احوالت بگرفتن آنچه سودمند بود ترا و ترک آنچه زیان کار بود ترا، تا تو باشی از نفوس توفیق یافته «پیوسته» بسعادت جاودانی.

ای نفس، بیقین دان آنچه من شرح دادم ترا ومثال بنمودم، که من اندیشه کردم این عالم را و باز جستم و آزمودم که ماده هر چیزی در ابتدا از هم جدا شدند، هر آنچه لطیف شد و بلندی گرفت جدا گشت سوی بلندی و بالا، و هر چه کثیف گشت و درشت سوی زیر میل کرد؛ پس جنبش سپهر را یافتم که مادهای عالم را بر چهار اصل ببخشید، و آن آتشت و آب و هوا و زمین، و این چهار اصل را در جنبش بی‌خبری و مردگی نه جنبش خرد و زندگی، و نیز یافتم چیزهایی را که از این اصول بودند، زنده و گویا و خردمند، در شکفت ماندم که چیزهای مرده و نادان چگونه اصل زنده بیدار باشند، پس گفتم: مگر چون این مادهای مرده آمیخته شوند و تنی گردند از ایشان حیاتی و عقلی حادث می‌شود؛ لکن راست نبود در عقل که مرده‌ای با مرده‌ای بیامیزد و از ایشان زنده‌ای زاید، یا دو جهل با هم آمیزند و علمی و عقلی حاصل گردد؛ تا ضرورت مرا بدان آورد که گفتم: این چیز زنده دانا نه از ماده این عالمست، یعنی جهان کون و فساد، بلکه چیزی غریب فرو آمده است بدو، و بازگردنده ازان، که محالست که مرگ چشمه زندگی بود، یا جهل معدن و مسکن عقل بود. پس، **ای نفس**، باید که بیقین بدانی که این چیز دانای زنده نه از ارکان و اصول این عالمست، بلکه چیزی دیگر است، پس از وی بارجو تا بشناسیش، و بیژوه حالش را تا بیازمائی وی را، که بدین نیک‌بخت گردی، و دانش خود را تمام کنی و خود تمام گردی.

فصل نهم

ای نفس، دشوارترین کار و محال‌تر در وجود انست که تو زرگری بدست افزار برزیگری کنی، یا دروگری بآلت در زینی، از آنکه «هر» صنعتی را التی خاص بود که الا بدان راست نشود، و چون مردم‌شناسای همه صنعتی باشد، و همه آلات را بکار دارد، باید که چون صنعتی درگیرد آلات صنعتی دیگر بنهد از دست، چنانکه اگر درزینی خواهد کرد بیل که آلت برزیگریست بنهد، و سوزن و ریسمان برگیرد، و چون برزیگری کند سوزن بنهد، و بیل برگیرد. پس همچنین هر که خواهد که بدانش رسد و نیکی پیشه‌گیرد آلت بی‌دانشی و بدی از خود دور کند، و آلت دانائی و خیر بردارد. و آلت دانائی و خیر دشمن گرفتن حیات دنیاست و درو پرهیز زیستن از هر چه لذات اوست، همچنانکه آلت جهل و بدی دوست گرفتن حیات دنیاست و بوی رغبت نمودن. پس هر که که آهنگ دانش و خیر که آهنگ دانش و خیر کنی آلت و دست افزار شر را از خود دور کن، چنانکه دانسته‌ای که هر صنعتی را بآلت آن صنعت توان کرد، و برگیر آلت علم و خیر را، که چون تو علم و خیر را بآلت ایشان پیش‌گیری بی‌رنج و خستگی برآیند، و هر که که بدست تو آلت شر بود و بدان نیکی خواهی که کنی بر تو صعب گردد و دشوار شود، همچنانکه زرگری برزرگر دشوار بود بآلت برزیگری، که رنج و خستگی بسیار شود و کارش تمام نگردد. پس **ای نفس**، یقین دان که دوست گرفتن حیات دنیا و خیر با هم نباشد در هیچ دل، چنانکه دشمن گرفتن آن و بدی با دلی جمع نیایند. این معنی را نیک بدان و بعقل دریاب.

ای نفس، از دانش درست ببصیرت دریابی پیوند تو و نسبت بیاری و آفریننده‌ات عزّ و جل، و از یافتن آن لذت حقیقی بود ترا، و از جهل از این دریافتن بازمانی و نشناسی، از غایت تیرگی و ناپینائی و خطا و سهو خود را از جمله چیزهای دنی خسیس پنداری، و نسبت خود با آن چیزها دانی، پس بانواع عذاب و درد و بلا پیوندی. ای نفس، باید که همگی مقصود تو دانش درست بود، و چون حاصلت شود پیوست بعد ازان در فکر وتمییز باش، تا صواب دیدن عادت و طبع تو گردد، و بینائی و روشنی تیز شود، پس کردارت کردار بینا و صواب‌کار ره دانسته روشن بود، و نادانی و کوری و خطا را بکل فراموش کنی. **ای نفس**، در این تدبیر باش که باعتبار چنین حال حقیقتش بیابی.

ای نفس، حدّ عذاب دیدن نفس است چیزهای مختلف متغیر را، و حدّ نعیم دیدن نفس است چیزهای متفق دائم و پاینده را. و برهان برین آنکه همی بینی در عالم حس که جزع و بیم و تضرّع سخت تر کسی را بود که در نعیم بود، و پس این حال بروی بگردد، و باز شقاوت آید، و این مقاسات اختلاف و گردش حالست، و هرکه در سختی و بدبختی و رنج خو کرده بود، او را آن جزع و خوف نباشد که ناز پرورده‌ای را که ببلا و رنج افتد. پس ازین روشن است که عذاب اختلافست و تغیر، و نعیم اتّفاقتست و ثبات؛ پس اگر راحت همی خواهی از عذاب آن عالم اختلاف و تغیر، باز عالم ثبات و بقا انتقال کن.

ای نفس، مردم بازرگان بضاعت‌های خود را نه برای آن پیدا کند و بیاراید تا بی‌دیدگان آن را به بینند، بلکه برای آن ظاهر کند تا دیده‌وران آن را به بینند؛ و همچنین گویندگان و سمرگویان بر شاه راه نه برای کر و گنگ سخن گویند، بلکه از بهر شنوندگان گویند؛ همچنین اهل حکمت و دانش سخن رانه برای آن نفوس گویند که در رتبت مردگی ساکن باشند، بلکه آن نفوس را خواهند که مرتبه زندگی دارند. و بدان نفوس که در مرتبه مرگ باشند آن نفوس را می‌خواهیم که در عالم طبع آیند، و میل بدان چیزها نمایند که آن نفوس که در مرتبه حیات باشند ازان دوری جویند و پرهیز نمایند. پس اندیشه کن، ای نفس، در این معانی که بسیار فرق است میان در آینده و بازگردنده، و میان رغبت نماینده و میان گریزنده. ای نفس، اگر کرهت است ترا از عقاب از خطا و زلل دورباش، و در اصابت کوش، و بدان که مقصود همه نفوس از این دو چیز بیرون نباشد: خطا و صواب؛ و ثمره خطا بناچار خطا بود، و ثمره صواب بناچار صواب، که اگر چنین نباشد پس خطا ثواب ثمره دهد و صواب عقاب ثمره دهد، و این در عقل نیست و نه در حس توان یافت. پس درستست که خطا عقاب بر دهد بحقیقت، و صواب. **ای نفس**، به پیوند عقل و باوی یکی شدند بصیرت صواب یابی، و از دور شدن از عقل و با حس یکی شدند تیره گردی و از نور خرد باز مانی، پس از کوری و تاریکی بخطا پیوندی. **ای نفس**، طبیب بیمار را فرماید تا آنچه زیان کار بود وی را نخورد، اگر بیمار مطیعش گردد صواب کرده باشد، و اصابتش تندرستی بر دهد، و اگر بی‌فرمان شود خطا کرده باشد، و خطا کاریش درد و بیماری بر دهد.

ای نفس، اگر خواهی تا بدانی حال نفوس را پس از آنکه از تنها جدا شوند، ببین که حالشان چگونه است چون با تنهااند، اگر توفیق اصابت یافته‌اند، چون از تن جدا شوند عادت ایشان باصابت برایشان نیارد مگر اصابت و نیک عاقبتی، و اگر «چون» با تن بوده‌اند قرین خطا بوده‌اند، پس از جدا شدن خوگردنشان با خطا بدیشان نیارد جز خطا، و خطا عقاب آرد و کوری و بدحالی عاقبت.

فصل دهم

ای نفس، من حال ترا همی بینم و ازان در شگفت دراز مانده‌ام: بگفتار همی نمائی که از اندوه و بدبختی گریزانی، و بکردار دران آویخته‌های برغبت، و بر دیگر راغبان غلبت می‌جوئی؛ و همچنین بگفتار می‌نمائی که ناز و خرمی را می‌جوئی و بکردار ازو و دور همی شوی، و بر یک سو می‌روی از راهش. و این حالست بس مختلف و کرداری مختلف، که چنین اختلاف از چیز یکتا بگوهر نیاید، بلکه چنین حال از آن چیز آید که درو کثرت و ترکیب بود، که از چیز یگانه جز یگانه نخیزد، و از آمیخته آمیخته آید. **ای نفس**، تو خالص نگشته‌ای از غش، و پاک نشده‌ای از اندوخته‌های بد که در گذشته گردشها اندوخته‌ای، و در تو پاره‌ای زنگار گرفته مانده است هنوز، و اینست سبب اختلاف در آنچه از تو پدید می‌آید؛ اگر آن زنگار حالست که زوال پذیرد، پس بشتاب در جلا و افروختن پیش از آنکه در ذاتت سخت شود، و اگر سخت شده است پس باز آتش شو و به گداز گوش، تا از آتش صافی بیرون آئی، که آینه زنگار خورده بی‌آتش نتوان افروخت، و زنگار او جز بتاب و گداز برنخیزد. پس

آنکه که تو صافی و یکتا شوی، از تو یک کار آید، یا رغبت در بدبختی و غم و حسرت و نفرت از ناز و خرمی «بحقیقت»، یا رغبت در ناز و خرمی و نفرت و گریز از بدبختی و غم و حسرت بحقیقت. پس کارکن، **ای نفس**، بدین اندرز تا توفیق سعادت یابی و راه برستگاری بری و بصواب رسی و بثمره ثواب و نیک سرانجامی.

ای نفس، بیقین دان که مرگ طبیعی نیست جز غایب شدن نفس از تن، و چون این حال دانستی بدان که خردمند حکیم دانا، چون حکیم و خردمند و دانا باشد بهنگام حضور، همچنان حکیم و دانا و خردمند بود بهنگام غیبت، و بهرکجا که رود و روی نهد. پس بیدار شو، **ای نفس**، این کار را بدست کن، و بدان که نشاننده درخت نیکی برخلاف نشاننده درخت بدیست، که درخت نیکی اگر نیکی برش بود، پس درخت بدی را بدی بر بود، و اگر این سخن صدق نیست پس صدق بود که درخت نیکی بدی ثمره دهد، و درخت بدی نیکی ثمره دهد. پس هر درختی جز آن بار آرد که در طبع و گوهر اوست، پس باید که درخت انگور بلوط بارش بود، و درخت بلوط انگور بار آرد، و ما ندیده‌ایم که درختی بری و میوه‌ای دهد جز آنکه در طبع اوست، و او را بدان شناخته شده بود از بدو عالم. پس انگور الا از انگور نیاید، و بلوط الا از بلوط. پس، **ای نفس**، چگونه نشاننده درخت خیر بری بردارد جز خیر، و نشاننده درخت شرّ بری بردارد جز شرّ؟ و روشن شده است بضرورت و پیدا گشته در حس و عقل، که هیچ نژاید الا همسان وماند خود، که هرگز از خر مردم نژاید، و نه از مردم اسپ زاید. پس **ای نفس**، اگر این معانی بر تو روشن است روی بدانش جستن نه بحقیقت چیزها، و کردار نیکو پیش‌گیر، و درخت نیکی کار تا بینائیت جلا یابد، و ثمره علم برداری هم علم، و ثمره خیر خیر، و ثمره بینائی بینائی، و پایه بلندتریابی و بسعادت جاودانی و راحت ابدی رسی.

ای نفس، در گمان آرو چنان انگار که حواس پنجگانه از تو جدایند، وانگه بنگر تا بی‌حواس هیچ را یابی، اگر چیزی می‌یابی، پس نزدیک شده است بازگشتن تو بمأوای خود و بحاجت خود رسیدن، از آنکه عقل چون ادراک چیزی کند، جدا کند وی را از هر چه جز وی بود، و پاک کند از هر چه با وی پیوسته باشد، و او را یک چیز بسیط کند بذات یکتای بسیط خود، همچنانکه بحسّ هیچ چیز بسیط یگانه نتوان یافت، همچنان بعقل هیچ چیز بمرکب نتوان یافت، و در عقل هیچ حقیقت با عوارض آمیخته موجود و مصور نگردد، الا که صفت و موصوف و حقیقت و اعراض را از هم جدا کند، و هر یک را جدا جدا در خود بنگارد. و چون روشن گشت که ادراک چیزهای مرکب بحسّ مرکب توان کرد، و ادراک چیزهای یگانه بعقل فارد یگانه ادراک توان کرد، پس بیندیش، **ای نفس**، که چون عقل را با مرکبات آمیختی، از وی جدا گشت یگانگی، و چون خرد یگانه نبود ادراک یگانه نبود وی را، که آن ادراک درستست برحقیقت و لذت حقیقت و دانش حقیقت، و چون بازگشت از ترکیب، و جدا شد از انبازی با جز خود، و روی بیگانگی نهاد، پس دریابد چیزهای بسیط یگانه ابدی را، و بازگذارد چیزهای مرکب بازگسلد و جدا شود، و مرگ وی درنگ نمودنش است در وی.

فصل یازدهم

ای نفس، اینست عالم طبیعت که فرود آمدی بوی و آزمودیش، هیچ یافتی در وی جز دیدنیهای چند وحشت‌انگیز، و شنیدنیهای بیمناک غافل‌کننده، و چشیدنیهای دردناک ملالت‌افزای، و بویهای چند دروغ‌ناخوش، و بسودنیهای پلید شوخگن؟ و چون بدان فرود آمدی عشق آوردی بدان، و شگفت ماندی از وی، و بدان باز بسته شدی، و فراموش شد معانی ذاتی شریف، و چون نشناختی که خطا بود از تو این حال، خواستی که دیگری را با خود در این خطا انباز کنی، و این گناه را بر وی حواله کنی. هیهات، هیهات، گناه نبود الا آن را که کرد. پس دریاب خطای خود را، که تو افتادی در این ناخوشیها بآرزوی خود رهائی از وی هم بآرزو و

ارادت خود یابی. **ای نفس**، هر ناخوش که بتو رسد در عالم کون و فساد، بیقین دان که سبب آن از تست، و از خطای تو بود که آن مکروه بتو رسید و از سهو تو، و اگر یادآوری یادت آید این حال و بدانی، و هرگه که چیزی بتو فرو آید از ناکامی و مکروهی، و سبب آن را شناسی و اصلش ندانی، آن از خطا و سهو کهن تو خاستست از آغاز، که آن را فراموش کرده‌ای، که هرکه آرزوی سرای مصیبتها کند، و بوی آید، و از آمدن بدان سرا گذیردش، و نیز از آمدنش بدانجا باز زده باشند و ترسانیده، و باز زده و ترسیده نشود، و نصیحتش کرده باشند و نپذیرفته، و بآرزو و شهوت خود بدین سرای حوادث آید «گناه او را بود». **ای نفس**، تو بیرون زندان بودی و چیزها را می‌دید و خبرها همی شنیدی، چون در زندان رفتی جمله احوال بر تو پوشیده شد و زندانی شدی، و آرزوت خاست که از خبری آگه شوی، یا حالی بدانی، یا چیزی ببینی. چه چیز ترا بران داشت که در زندان شوی؟ نه این همه که بر تو آمد بخطای تو بود؟

ای نفس، تو تا در جهان یگانگی بودی بینا بودی و توانگر و دانا، و همه عالمها را همی دیدی منضود صافی شفاف، الا عالم کون و فساد و ساحت زمین، که سیاه و تیره همی نمود از نشیب فرو آئی، و حالهای خاک سیاه تیره را تأمل کنی تا بیازمائی و بدانی؛ و چون این عزم درست شدت از رتبت یگانگی بیرون افتادی، و بمنزل آمیختگی و شرک افتدی، و با جنبش روان گشتی بطلب نشیب سوی عالم کون و فساد؛ و مثل تو «دراین» برون آمدن از این وحدت و رغبت نمودن بترکیب و مرکبات، مثل مرغی بود که قصد دامی کند تا دانه از وی برآید، خود دام مرغ را برود؛ یا چون ماهی که قصد کرد تا طعمه صیاد را فرو برد، پس صیاد او را فرو برد. پس تو، **ای نفس**، بنور و صفای خود با جهان تاریکی بیامیختی، تا نورت پنهان گشت، و ترا این عالم تاریک کرد، و بماندی اسیر و گرفتار. پس نه این همه که بر تو آمد از خطای تو بود؟ لکن چون آهنگ بازگشتن کنی باید که نخست چیزهای زیانکار را بنگری جمله، و از میانش برون آئی و ازان پاک شوی، که پاک شدن از آن چیزها سبب رستن تست و بازگشتنت، و من آن چیزهای زیان کار را همه در یک معنی با هم آرم، تا بر تو آسان بود دانستن آن، که این همه در یک چیز مجتمع اند، و آن آسایش جستن و راحت طلبیدن جسمانیست. پس هر آنچه آن را خوش همی یابی بتن، بگذار و ازان دوری جو، و هر آنچه آن را خوش یابی بعقل، برگیر و بکاردار.

ای نفس، همه اتشی فرو نشیند، و آتش شهوت فرو نشیند، و همه دردها بتن رسد و پس زائل شود، و ازان آسایش بود یکچند، و از درد آزمندی آسایش نبود، الا اگر مداوای آن بعقل کرده شود، و دواوی این درد ترک آنست و صبر از وی عادت کردن، که حیات آرزو شهوت پیوند جستنست با وی، و مرگش بریدن از وی، و باید که بدانی، **ای نفس**، که نه همه شهوت دنیا در خورش است، بلکه بسیار بود که نه خورش بود، لکن زیانکارترین همه شهوت خوردنست، از برای آنکه آرزومند آشامیدن نگردد الا پس از خورد و سیری، و با جفت «میختن آرزو نبود الا پس از خوردن سیر؛ و همچنین هر چیز که مردم سازد و خواهد در دنیا اصل آن شهوت خورد بود، که نفس را بدان آرد که خود را بمهالک افکند، و بخساست و دناءت آرد. **ای نفس**، من ترا بینا کردم و تو می‌نیاموزی، و برآستی می‌آرمت و راست نمی‌شوی، پس حسرتت بزرگ بود، و عذابت مضاعف گردد به پیروی آرزوت. **ای نفس**، نابینائی اگر در روش خطا رو دو بچاهی فرو رود، بنزد خود و جز خود معذور بود، لکن بینائی که چاه را همی بیند و خود را بآرزو بچاه اندازد، او را هیچ عذر نباشد، نه نزد خود و نه نزد دیگری. **ای نفس**، چه بزرگ بود درد و حسرت آنکه در بلائی افتد بعلم خود، و معنی سختی عذابش دانش و شناخت اوست بدانچه بخود کرد.

ای نفس، این اندرزه را نیک یاددار، و بدان کارکن تا توفیق سعادت دست دهد، و رسته شوی. **ای نفس**، هر که از شهوات حیات دنیا برکناره شود، مصیبتهای دنیا نیز از وی کناره گیرند، و از دنیا آسان و باسود برون رود،

و سودش نزدیک گشتن اوست با پروردگار عزّ و جلّ. **ای نفس**، چون بازرگانی کنی و سودجویی بدین گونه کن، و بچنین معانی تدبیر جو، تا بتوفیق و سداد پیوندی، و روشنی در برابرت بود، و راه بری بهمه خیری و سعادتتی.

فصل دوازدهم

ای نفس، هرکه درخت صبرکارد ثمره ظفر چیند و غالب گردد، و نیک بخت‌ترین نیک‌بختان آنست که آهنگ چیزی کرد و بیافت؛ و هرکه درخت بی‌آرامی و اضطراب نشانند ثمره حرمان چیند، و بدبخت‌ترین بدبختان آنست که آهنگ چیزی کرد و ازان باز داشته شد. **ای نفس**، در هر چه جوئی با صبر قرین شو، که صبر شریفترین اخلاق و طباع است که بدان همه نیکی اندوخته شود، و سعادت یافته گردد؛ و من بنمایم چند معانی ترا بدانکه نفوس جوینده‌اند و خیر همی جویند، و صبر آن چیز است که جوینده بیاوری وی جوید، و توفیق آن معنیست که خیر بیاری وی جوید، و توفیق آن معنیست که خیر بیاری وی بجوینده پیوندد، و چون فعل از طالب بفعل مطلوب برسد پیوند و وصول واجب شد، و مطلوب با طالب مضاف گشت؛ و از برای آن نمودم این معنی تا بدانی که همه چیز را بشکیبائی توان یافت، و خیر الا بوی نتوان یافت. **ای نفس**، تلخی صبر حلاوت راحت بر دهد، و حلاوت اضطراب و شتاب بردن تلخی خستگی بردهد. **ای نفس**، صبر و ثبات اندوز بر پرستیدن یک خدای، جل جلاله و عظم شانه، تا خوشی زندگی یابی و راحت بزرگ بود، و ازان پرهیز که ملول و ضجر باشی، که پس از حدّ یگانگی بیرون مانی، پس خدایان بسیار شوند، و هرکرا خدایان بسیار باشند پرستش بسیارش لازم شود، و رنج و خستگی سخت بود، و اندوهانش فراوان باشند، و نفسش پراکنده گردد و در پراکندگی هلاک شود.

ای نفس، ملالت و ضجرت قرین نفوس بهیمی‌اند و، شکیب و ثبات قرین نفوس تمام انسانی، پس مبادا که ملالت و ضجرت ترا از حد صبر بیرون برد، پس خدایان بسیار شوند و پرستیدن ایشان پخشیده و محقّ گردی، و نورت بنشیند، و بزرگی و شرف و قدرت برود؛ اینست مرگ تو، ازان پرهیز و ازان کناره جوی. **ای نفس**، باید که واقف گردی بر شناخت ذات و آنچه دروست از معانی و صور، و گمان مبرکه هیچ چیز از آنچه ترا دانستن آن ناگزیر است بیرون از ذات تست، بلکه همه با تست و در تست، پس در جستن آنچه با تست سرگشته مشو، که بسیارکس باشند که آن چیز را که می‌جویند با خود دارند و فراموش کرده باشند، و از بیرون خود آن را همی جویند و سرگشته شوند، پس بیادشان آید که با ایشانست و از ایشان بیرون نیست. پس بیقین دان که معلوماتی که هستی ایشان جاودانست و ابدی، هیچ از تو بیرون نیستند البته، و آنچه از تو بیرونست آن چیز است که از کدورت تو و ثقل تو جدا گشت در دهر اول، و آن گوهر پذیرای اعراض است، و با کون و فساد یکسان و روان، و جز وی هیچ چیز نیست بیرون از تو. پس همه معلومات ابدی را در خود جوی و از خود بیرون مشو سوی کدورت و ثقل خویش، و علم آنچه دروست همی جوئی، پس در دریای پراکندگی افتی، و احوال و اعراض بتو بازی کنند، چون دریا که بکشتیها بازی کند بهنگام آنکه در جنبش آید و جوشش، پس باین همه رنج و پراکندگی از وی هیچ خیر نیندوزی، و هیچ علم از وی با تو نبود. پس بحقیقت این گفتار را استوار دار، و آن چیزها را که با تست فراموش مکن، و طلب از وی جای دیگر مکن، که جمله آن چیزها که باید که نفس آن را بداند در نفس است، و میان ایشان و نفس هیچ غیریت نیست، و این غیریت و جدائی در حس است که بتن تعلق دارد و آلتست.

ای نفس، بدان که آلت پیشه‌وران و کارکنان چون کهنه گردد و بی‌اندام شود، از وی منفعتی و فایدتی نیاید، و بگذاشتنش بهتر از بکار داشتنش، و از دست بدادن و دیگری را بر وی گزیدن سزاوارتر از بازگرفتن و عزیز

داشتنش. **ای نفس**، واجب بود بر کارکن و پیشه‌ور که چون آلتی نیک یابد، آن را بکار دارد و جهد نماید در کارکردن بدان و مال اندوختن، پس چون وی را مال جمع شد از کار مستغنی گشت، و چون مستغنی گشت آلت را بکمتر بهائی بفروشد و بیاساید از رنج کارکرد. پس، ای نفس، هر لطف که توانی بکار آر در آلت بدست آوردن و آراستن آن و کار فرمودنش، تا بوی ذخیره‌ای بیندوزی و مایه‌ای بسازی، و چون مال و ذخیره اندوختی آلت و دست‌افزار را بفروش بیهای کم، و بدانچه اندوخته‌ای پرداز یکبارگی، و از کارکرد و اندوختن بیاسای.

ای نفس، دریاب گفتار مرا بدرستی گوهر خود، که بیمار از غایت صفرا شیرینی عسل را در نیابد و خوش نیایدش، چنانکه تندرست یابد و خوش داندش، همچنین لذت سخن صدق آن یابد که طعمش داند و بمعانیش رسد بخرد درست؛ اما عقل بیمارگشته بجهل و فراموشی و اندوه، یا بلذت جزوی و خوف و دیگر بیماریهای عقلی، ذوق سخنان راستش نباشد و ازان آگاه نگردد. پس آن اندرزه‌ها را نیک یاد دارو بکار آر.

فصل سیزدهم

ای نفس، باید که بدانی و یقین شوی در آنکه حد لذت آنست که ازان ملال نبود، و هر گه که نفس در عالم طبیعت لذتی جوید چیزی را همی جوید که نتواند بود، از آنکه هر چه نفس همی بیند در این جهان ملال‌انگیز است، و لذت و ملالت با هم نباشد. **ای نفس**، اهل دنیا را در جستن لذات باشند، بگمان آنکه در این جهان هست، و نیست موجود. پس روشن است که اهل دنیا چیزی را می‌جویند که نیست.

ای نفس، نیک بنگر نفوس مردم را که چگونه بدنیا فرو آیند، و حوادث و حالات وی را همی آزمایند و همی چشند، و چگونه ملال گرفته و ضجرگشته ازان برمی‌گردند، و هیچ کس را نیایی در دنیا خشنود از دنیا بدانمیه که دارد، بلکه ازان ملول بود و ضجر، و آن روشن‌تر دلیلیست بر آنکه نفوس از این جهان چیزی باز می‌جویند که با شرف و بزرگی گوهرشان در خورد و با آن برابر بود، و هرگز نبینند. پس هم روی آورده‌اند بارادت، و هم ازان برگردیده‌اند بملالت. چیزی را می‌طلبند که آن را بپسندند و هیچ نمی‌یابند. و چون این حال در نفس درست گردد، پس نومید شود از این مطلوب، پس طمع بگسلد و طلب نکند در عالم کون و فساد.

ای نفس، چگونه در دنیا لذتی بود و هر رتبت که دران بود نفس در دنیا حاجت‌مند و محتاج صبر بود، و صبر تلخ بود، و هر شیرینی که با تلخی قرین بود تلخ گردد، و چون نفس از صبر برمد، و بطلب درگیرد آن را که بپسندد و بدان خشنود شود، بسرگشتگی و پریشانی رسد، تا لاجرم می‌چشد و می‌گذارد، و می‌پیوندد و می‌بُرد، و بچیزی می‌گراید و از وی می‌گریزد، و این معنی است زشت و کرداری خسیس و خوئی فرومایه. چون نفس نیرومندگشت بصبر در هر پایه‌ای که بود از مراتب دنیا، پس تلخی صبر با چیزها آمیخت. پس حاصل از این سخن آنست که مردم یا در حیرت و سرگشتگی و چشندگی بود، در پایه‌ی خساست و دناءت و فرومایگی، یا خشنود شود بی‌پایه‌ای از پایه‌های آن که بران شکیب می‌نماید، پس با تلخی صبر می‌سازد مدت مقامش در عالم طبیعت، و درستست که با تلخی ساختن بعزت نفس و شرف وی به از شیرینی با خساست فرومایگی.

ای نفس، غرض حق و شفای عقل آنست که چیزها بر ترتیب اصل ثابت و باقی باشند، تا بر نیکوتر و تمامتر و راست‌تر وجودی باشند، و آن آنگاه بود که صانع بکار دارنده آلت بود، نه آلت صانع را بکار دارد؛ و چون سواری که اسپ راند هر کجا خواهد، نه اسپ سوار را آنجا برد که خواهد؛ و چون سلطانی که مار رعیت ساخته کند، نه آنکه رعیت ترتیب سلطنت وی سازند. چون امثال این کارها بر نهاد اصلی و طبیعی رود خوبی و نیکوی عدل و حق ظاهر گردد، و چون بضد بازگردد بدی و زشتی ستم و ناراستی ظاهر شود.

ای نفس، اگر تن بنفس زنده بود، و بوی بیند و شنود و بوید و چشد و بساید، پس روشن باشد که تن آلت بود نفس را، نه بنفس آلت بود تن را، و از جمله چیزهای ناخوب بود که آلت صانع را کار فرماید، و آن چنان بود که صانع جاهل چون آلتی سازد، بترتیب و آراستن آن مشغول شود و بکار نداردش، ترسد که آرایش کم شود، و از آن آلت هیچ منفعت و فایده‌ای بوی نرسد، و پیوسته آن آلت را همی پرستد و خدمتش کند، تا کار باشکوه شود، و معبود عابد گردد، و حق باطل و، راستی ستم و، خوب و نیکو زشت و بد، و زنده بینای شنوای گرامی بنده نابینای مرده کرگنگ نادان دنی شود. **ای نفس**، آن زمانه که در وی رعیت ترتیب پادشاه کند زمانه‌ای خسیس باشکوه بود، و در چنین هنگام هلاک جمله واجب شود، که چون اسپ سوار را برد هم اسپ و هم سوار بر خطر باشند، و چون جسد نفس را کار فرماید نفس و جسد هر دو هلاک شوند.

ای نفس، سیاست و کارسازی خصلتی است که هیچ آفریده سزاوار آن نباشد، لکن محنتی است که مردم بدان آزموده شوند، و چون خردمند خود را بدان آزماید، از خود بدانند که بدان ایستادگی نتواند نمود، فروتن شود و بندگی نماید سائیس و مدبر اصل را، که تدبیر و جودش بر همه آفریدها روان و پیداست، و بدان بندگی نمودن و فروتن شدن، مضاف و پیوسته گردد با نیکی و خویش نیکی و خوبی دیگر، پس بر روش «نیکو» راه یابد، و آهنگ جوید سوی فرصت اصابت و رستگاری بحسن توفیق. پس چنین نفس بچشمه خیر و راستی رسیده باشد، و از مددی که ازان چشمه بر دوام همی یابد، بدانچه فرود وی بود مددی رساند، و خیر و نیک بختی بر سیاست کننده و سازنده و سیاست‌پذیر و رعیت ظاهر همی گردد. اما بی‌خرد که بدان مبتلی و ممتحن گردد بخود خرم گردد، و چنان پندارد که قوت و طاقت جسد چندان هست که بار سیاست برتابد و زیادت نیز، پس در آن سیاست سستی نماید، و بلذت جستن مشغول گردد، تا شجره بی‌خبری و کوری و خطا و زلزلش بار آید، و از چشمه شرّ و جور مدد همی یابد و بفرود خود می‌فرستد، تا جور و شرّ و هلاک فرمایند و فرمان‌پذیر ظاهر گردد.

ای نفس، بدان که هر که بخشید در این جهان و خوابی بیند او در خواب دؤم است، و آنچه می‌بیند دؤم دیدنست در خواب، و چون بیدارگردد، از خواب عرضی دؤم بیرون آمد با خواب اصلی طبیعی شد، چون مرد سپید لون که از حالی شرمنده شود و رنگش سرخ گردد، پس دیگر بار برنگ خود باز شود و آن سرخی خجالت نیست گردد، و در جمله هر دو لون هم سپیدی و هم سرخی بزوال انجامد، لکن همین است که سرخی خجالت عرضیست زودگذر، و لون اصلی طبیعی عرضیست پاینده با طبع. پس برین قیاس کن خفته طبیعی را که در خواب چیزها را بیند، یعنی نفس که در دنیا است، و بحس چیزها را می‌بیند و او خفته است بخوابی عرضی دیر گذر، پس چون بخشید خفته بود خوابی عرضی زودگذر، پس چنانست که خوابی را بر سر خوابی پوشانیده است، چون ازان بیدارگردد از خواب دؤم با خواب اول آمد. **ای نفس**، بدین سخن نیک اعتبارکن و بدان که تو در دنیا خفته‌ای، و هر چه می‌یابی بحس در خواب همی بینی آن را، و همچنانکه در آن خواب دؤم چون بیدار شوی، از هر چه در آن خواب با تو حاضر دیده باشی ازان جدا شوی جداگشتنی کلی، و باز احوال بیداری آئی، که ما آن بیداری را خواب اول خوانده‌ایم، و آن احوال را درست‌تر شناسی از آنچه در خواب دوم همی دیدی، همچنین چون از خواب اول که بودنست در دنیا بیدارگردی بر حقیقت، که آن بیداری عقل است، آن چیزها را که در آن بیداری بینی، در هستی درست‌تر شناسی از آنچه در حیات دنیا دیده باشی، که آن خواب عالم طبیعت بود. پس همچنانکه «هرچه» در خواب بیند با آنچه بیداری بیند بحس درست نشناسد، همچنین چون بیداری اصلی رسد، و از عالم طبع و حس برون افتد، دنیا و آنچه در دنیا بود، باضافت با آنچه در بیداری عقلی یابد باطل شناسد.

و ازان این شرح کردم ترا، ای نفس، تا تو ای نفس، خود را بدان محسوسات عالم طبع باز نبندی، و پس چون کسی باشی که بخسبد و در خواب چیزهای نیکو را ببیند، و بدان مایل گردد، و چون بیدارگردد بر مفارقت آن حال غمگن و اندوهگن شود، تا حدی که خواهد که دیگر بار بخسبد، تاچنان چیزها را ببیند. پس بدان که نفس چون در عالم کون با لذات و خرمی باشد و شادکامی، چون ازان بازگردد و مفارقت کند در درد و حسرت افتد، و بحقیقت خواهد که باز دنیا آید، بآرزوی آن چیزها که درو دیده است؛ و همچنین هر نفس که در حیات دنیا با الم و بئس و مکاره بوده باشد و دیده، چون ازان مفارقت کند، مفارقت کردنش عظیم رستگاری بود، و آسایشی بزرگ ببیند خود را همچنانکه خفته که خوابی بیمناک ناخوش ببیند، چون بیدارگردد بغایت شادمان شود بدانکه آن چیزها که می‌دید، و آن حال، ازان مفارقت کرد، و خواب را دشمن گیرد از بیم آنکه در وی مبادا که چنان حال ببیند.

ای نفس، هر آنکه که دنیا مراد تو پیش تو نهد از وی مستان، که داد وی طنزکردن و افسوس داشتن است بتو، تا ترا اندکی بخنداند، و بعد ازان بسیاری بگریاند، و این کنش از وی بطبع است نه بتکلف، و چیزهای طبعی نتوانند که جز آن باشند، اما نفس زنده است و خردمند و اندیشنده، و تواند که فرفته شود، و تواند که فریب نپذیرد، چون کار فریبنده را ببیند، و از فریب وی برگردد و حذر نماید، رسته گشت از عاقبت بد، و چون فریب بپذیرد، و نابود را بوده انگارد، سبب آن نه طبع وی است، بلکه آرزوی ویست و شهوتش، و از اینست که او هر دو تواند. هم قبول فریب و هم حذر از فریب.

ای نفس، این اندرزا را کار بند تا برهی و برسی بسرای بقا و محل نور و صفا، با سروران گزیده، و پیشوایان شایسته. ای نفس، از چیزها آن برگیر که آن را هم تو شناخته باشی و هم دیگران، و بگذار آن را که نه تو شناسی و نه دیگران. و تو دانی و هرکس داند که آتش گرم است و سوزان روشن، و آب سرد است و ترو رونده، و تشنه ر شاداب کند؛ و نیز دانسته‌ای که همه چیز از پاره‌ی وی بود، و راست نه کژ بود؛ و دانسته‌ای که طوبی «است» بهره بزرگوار شریف، و ویل «است» بهره دون خسیس؛ و هر چه رغبت بدان بود دوست راغب بود، و هر چه گریز ازان بود دشمن گریزنده باشد. پس اگر دوری و جدائی از دوست بداست و مصیبت، دوری جدائی از دشمن خیر است و ناز و سرور؛ و اگر دنیا دور و جدا خواهد شد، پس ویل و حسرت واجب شد محب او را، و طوبی و ناز مبغضش را.

ای نفس، از طبیعت جدا شو بوهم، و پس بنگر تا هیچ یابی «جز» خود را و لذت خود را، پس چون صفت خود گوئی، بگوی جوهریست صوری، نگارنده نگاشته، جنباننده جنیده، زنده دانا، ممیز آگه از معانی مرادها و مقصودهای خود، خداوند خوبیهای بزرگ، نیکوکار تیکی بخش، که آن عدلست و حکمت و داد و بخشایش؛ و چون صفت خود را گفتی بدین معانی، و این همه معانی ذات تو باشد، پس لازمت شود که اقرار دهی بدانکه توی آن چیز زنده مدبر. پس اگر صفات کدر خود جوئی هیچ صفتی ذاتی، یا معنی اصلی، بنگر تا یابی وی را، که آن معانی جز وی باشند. پس نه لازمت شود اقرار دادن بدانکه چیزی که او را هیچ صفت ذاتی نبود آن چیز مرده بود، و برای کار فرمودنش نهاده بود؟ و از جمله آنچه باید دانست آنست که، نفس آن معانی در طبیعت بفعال آرد که از عقل بوی آید، و از عقل آن چیز بنفس آید که از سبب و علت نخستین بعقل آید، و چون تو **ای نفس**، این معنی را دانستی از آنچه موجود بود در حس، پس آن را بعینه ترتیب و تدبیر سلطانی بینی.

ای نفس، این معنی را نیک بنگر، که پس یا زان بخندی از غایت شگفت ماندنت، یا اعتبارگیری از وی از غایت خوف و بیمت، که دو مرغ را بیک رشته اگر با هم بندند و بگذارندشان تا بپزند، در عذابی تمام باشند، و راحت از ایشان دور شود، و فرج و راحت هر یک از ایشان دران بود که از همشان بازگشایند. پس چون دو مرغ

از یک نوع و شکل که با هم بسته شوند، بچنین رنج می‌رسند، پس اشتری که با گرگی، یا گاوی با شیری، یا زنده‌ای با مرده‌ای. ای نفس، هیچ بدبخت را دانی بالای زنده‌ای که «با» مرده‌ای پیوسته گردد، یا دانائی که بجاهلی باز بسته شود؟ پس اگر زانست که راحت اشتر بسته با گرگ دران بود که از گرگش بازگشایند، و راحت گاو در جدائی از شیر بود، و راحت زنده در مفارقت مرده بود، راحت دانا در گشایش از پیوند جاهل بود. چون تو ای نفس، بدین معانی اقرار دهی، پس بینائیت جلا یافت و حجاب از دیده‌ات برخاست؛ و اگر منکری و نمی شناسی صدق این سخن، پس داروهای بینائی را بدست کن، و خویهایی که ترا از ظلمت بنور برد بازجوی. ای نفس، نیک بنگر و اعتبارکن و بدان که گوهر نفس گوهری بلند پایه است، و این از مناسبت اوست با همه عالمها و فرا رسیدنش بهمه محلها: که وی را بهنگامی نسبت با عالم طبع بود، و آنکه انسانی بود بیننده محسوسات، و یابنده خورشها و آشامیدنیها و جمله چیزهای طبیعی؛ و گاهی «که» نسبتش با عالم خاصتر باشد نفسی بود زنده و یابنده بحس و بکار دارنده بالآت، خداوند بحث و پژوهش و اندیشه و اختیار و خواست، و این همه معانی نفس است، و اینست حیات پراکنده شده از وی در هر آنچه زیر فرمان ملکوت نفس است؛ و گاهی نسبتش با عقل بود، تا صورتها را از مایه جدا کند و برون کشد، و یابنده بود مبادی و بسایط نخستین را، ممیز و مصور و متصور، دانا بهمه معانی یکتای یکسان؛ و گاهی نسبتش با عالم الهی بود، و بدین نسبت منبع داد و بخشش گردد و فرمایند بدان، پاک از همه بدو ستم، و محکم کنش و درست صنعت. و از روشن‌ترین دلایل برآنکه نفس نسبت دارد با علت و مبدأ اول آنکه، آهنگ دارد باحطت و فرا رسیدن بهمگی آن چیزها که زیر ملکوت اعظم است، که نفس آرمیده و خشنود تمام خشنودی نتوان یافت الا آنکه بعالم عقلی رسد و بهر چه دروست، پس نفس را بی جست‌وجوی و پژوهش و طلب یابند، قرار یافته و آرمیده و خشنود؛ و هرکه در استقرار ذات خود کارکنند حقیقت این معنی او را روی دهد.

ای نفس، هرگز از تو بدبخت‌تر بود و بزرگ حسرت‌تر؟ که فرو آمده‌ای بمحلّه بی‌زبانان، تنها و جدا، و شرح شکایت حال خود با ایشان می‌رانی بزبان گویای خویش، و ایشان هیچ در نمی‌یابند، و آنچه ایشان با تو می‌گویند از حال خویش فهم نمی‌کنی؛ و هر آنکه که چیزی را با خلاف وی پیوند افتاد او در رنج و عذاب بود، و از خود مشغول بدیگری. ای نفس، چه بزرگ حسرت! که همی گوئی و هیچ شنونده نه، و شرح رنج می‌دهی و هیچ بخشاینده نه؛ کاش بدانمی تا چه خوش دلی بود بیرون افتاده را از وطن خود، یا جدا مانده از معدن و دور گشته از اصل خود باآرزوی خود، افتاده و نزدیک گشته بدانکه بر زلل و خطای خود بردارد، نشانده بر مرکب فریفتگی و سهو، رسیده بمذلت لذت و لهو، سهوکار در طرب و نشاط خویش، بداشته بر هلاک جستن خویش. باید که داند در دریای فراوان، برگشتی مزخرف فراهم بدروغ نشیند، که هم صحبت آنست که وی را فرو گذاشت، و خود را بدان سپرد که وی را بفریفت. ای بزرگ حسرتا فریفته را بدوست خیانت‌کار و قرین بی‌یاور!

ای نفس، هرکه درخت پاک کارد پاک خورد، و هرکه پلیدکارد پلید؛ و ثمره کردار نیک چون اصلش بود «نیک»، و ثمره کردار بد چون اصلش بود بد؛ و اندک دانش با کارکرد بدان، سودمندتر از بسیار دانش که کار بوی اندک بود. والسلام.

تمام شد ترجمه سیزده فصل **يُنْبِغُ الْحَيَاةَ** از گفتار ادریس پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، و بحمدالله و حسن توفیقه.

۸- رسالهٔ نفس ارسطوطالس

آغاز کتاب نفس، و آن سه مقاله است

مقاله اول

چنین گوید دانای یونان که دانش از چیزهای خوب و گرامی است، و بعضی دانشها شریفتر و گرامیتر از بعضی، چون دانستن صناعت طبّ که برتر و گرامیتر است از دانش دیگر صناعات، از آنکه موضوع او تن مردم است، و تن مردم گرامیتر است از موضوع دیگر دانشها.

پس اگر در این سخن طعن کند طعن کننده‌ای و گوید «دانستن بدی خوب و گرامی نیست» گوئیم: هر دانش، اگر دانستن نیکی بود و اگر دانستن بدی، آن دانش خوبست و گرامی، از آنکه بدانستن نیکی و بدی بنیک نزدیک توان شد و از بد توان گریخت. و باید که بدانیم تا چیست خوب و چیست گرامی، پس گوئیم که: خوبی از بهر جز خود بکار آید، که ما چون خوب خواهیم خود را، برای دیگران خواهیم؛ و اما چیز گرامی برای خود بُود چون صحّت و سعادت، که ما چون خود را تندرست و نیکبخت خواهیم برای تندرستی و نیکبختی خواهیم. و اما دلیل خوبی علم آنکه: مردم همه حریص و مشتاق بود بر آنکه بنمایند که او عالمست، از آنکه داناست بشرف و فضیلت علم. و اما دلیل بر عزیزگی و گرامیگی دانش آنکه دانش در سرشت ماست و تمام کنندهٔ ما اوست؛ و دلیل بر آنکه دانش در سرشت دوست داشتن کودکان حکایات و خرافات را. و نیز دلیلیست بر آنکه علم غریزی ماست. حواسّ ما، از آنکه هر حسّی دوست دار محسوس خود بود و یازان و مشتاق بدان.

و اما علم نفس خوبتر و گرامیتر از جملهٔ علوم است. اما خوبیش آنکه مردم را لباس وقار و آرام دهد، و نیز خوبیش در آنکه باقصدی خود برسد در وصول و درستی؛ و اما گرامیتر، از آنکه مردم را بدانش خود برساند، و چون خود را دانست پس هر چه زبّر اوست و آنچه فرود اوست بداند. و علم نفس برتر از همهٔ علمهای خوبست، و ازو بپایهٔ علم حقّ بر توان رسید.

و دلیل بر آنکه هر که ذات خود را دانست همهٔ چیزهای دیگر را دانست، آنکه چیزها خالی نیند از آنکه آگاهی ازان یا در تحت حسّ افتد، یا در تحت رای ستوده، یا در تحت اندیشه، یا در تحت عقل، و این جمله قوتهای نفس اند، و هر که نفس را دانست قوتهای نفس را دانست، و هر که قوتهای خود را دانست هر چه در تحت قوتهای او افتد داند؛ پس هر که خود را شناخت همهٔ چیزها را شناخت، از این روی که یاد کردیم.

و گفتار دانا که دانش نفس گرامی است دلیل ماست بر پایدگی نفس و بر آنکه نفس گوهر بسیطست و ماده نیست او را، و چون بسیط بود و بی‌مایه تباهی نپذیرد تا چیزی دیگر شود، و ازینست که نفس خود را دانست و دیگر چیزها را، علمی درست باقصدی رسیده، و این سخن ملخصتر ازین گفته شود ازین پس؛ و نیز دلیل بر پایدگی و بقای او آنکه، هر چند در دانستن چیزها افزایش گیرد گوهرش قوی‌تر همی شود و ثابت‌تر گردد، و جز نفس چنین نبود در دانستن چیزها، برای آنکه جز نفس هر چند آگهیش فزاید بمحسوس خود زیانش دارد و نزدیک گردد تباهی، چون دیدهٔ بینا که اگر در دیدن چیزها استقصا کند زیانش دارد و بینایش تباهی گیرد؛ و نیز دلیل کند بر آنکه نفس در تحت فساد نیفتد آنکه علم بوی بهمگی حکمت کشد، و حکمت چیزهای کلی را

معلوم کند، و چیزها دانسته شوند بدانشی که با چیزها بهم نیاید و نیامیزد، پس نفس چیزها را بداند بی آنکه با دانسته‌ها بیامیزد تا بفساد آن چیزها نفس نیز فاسدگردد، پس نفس واقع نیست در تحت فساد. پس گفت حکیم: باید که ما باز جوئیم از نفس و گوهرش و آثار و افعال خاصه و عامه او، و گفت: مگر آنکه نخست باید که گفتار پیشینان را در خود یا کنیم، که ازیشان بعضی گفته‌اند که نفس گوهریست جرمی، و بعضی گفته‌اند گوهر نیست، عرض گفته‌اند نفس را، بعضی گفته‌اند نفس آمیزش است و مزاج، و بعضی گفته‌اند بهم آمدن و ائتلاف است.

پس رد کرد نخست گفتار آنکه نفس را جرمی و جسمانی گفت، و گفت: شناختن اجسام چیزها را به بسودن و سطح را بسطح رسانیدن بود، و اگر نفس جرم است پس خالی نباشد چون خواهد که چیزی را بداند از آنکه بیسود آن را، و از آنکه نفس چیزی را یا بجزوی از خود بیسود یا به بیشتر اجزا. اگر بجزوی از اجزاء خود بیسود دیگر اجزایش بی کار ماند از دانستن آن؛ و اگر به بیشترین اجزا بیسود باقی اجزایش باطل و بی‌کار باشند از دانستن، و از نفس در دانستن چیزها هیچ چیز باطل و بی‌کار نیست؛ و اگر در دانستن چیزها که خواهد دانست بهمه اجزاء خود آن را بیسود پس خالی نباشد از آنکه یا هر جزو از اجزای نفس دانا شود، یا دانا نشود، مگر که همه با هم جمع شوند. اگر زانست که هر جزو از نفس همی داند چیز را واجب گردد که نفس یک چیز را بسیار بار داند، و این باطلست، و اگر چنانست که اجزاء نفس بهم جمع شده دریابند، هم خالی نبود که جزوی از نفس که نخست بچیز رسد بداند چیز را، یا نداند؛ اگر زانکه بداند آن جزو، پس دیگر اجزایش باطل‌اند؛ و اگر آن جزو نداند پس جزو دیگر هم نداند؛ و همچنین جمله اجزای دیگر از نفس همین حکم را دارند، پس نفس چیز را نداند، و این باطل است. و اگر گوید که نفس با اجتماع اجزاء چیز را بداند، چنانکه بهمه اجزاء خویش چیز را بیسود و بشناسد گوئیم: از این سخن واجب بود که چون چیزی را بسود که ازو بجهت کهنتر بود بهمگی علم بوی نرسد و نداند، از آنکه ازو افزون آید بجهت؛ و اگر چیزی را بسود که ازو مهتر بود همگی آن چیز را نداند از آنکه چیز از نفس فرو نرسد، و نه چنین است دانش نفس بکم و بیش، که نفس مه راوکه را یکسان داند، پس نفس جسم نبود، چون نه آئین اجسام دارد.

نفس جسم نیست

و رد کرده‌ام برایشان که نفس را جسم گفتند و گفت که: هر جسم یا حرکت کند حرکتی مستقیم، یا حرکتی مستدیر. و اگر نفس جسم بود پس خالی نبود از آنکه حرکت راست کند یا گردگردد؛ و اگر حرکت راست کند یا حرکتش منتهی نشود و نرسد، یا منتهی شود بمکانی. و حرکت مستقیم بی‌انتهی محالست، و حکیم آن را درست کرده است در کتاب سمع کیان، و اگر حرکت کند تا بمکانی، چون ساکن شود نداند، و اگر دانستش بسکون بود چون حرکت کند نداند؛ پس گاهی داند و گاهی نداند، و این باطلست، که نفس همیشه داناست. و اگر زانست که حرکت نفس دوریست، و حرکت دوری نرسد، پس نفس یک چیز را بیک دور بداند از ادوار خود، یا بهر دوری چیزی بداند جز آنکه بدور دیگر دانست؛ اگر چیز را بیک دور بدانست پس دیگر دورها باطل بود، و اگر بهر دوری چیزی بداند جز آنکه بدور دیگر بدانست پس دانش نفس و فکر او نامتناهی باشد، از آنکه ادوار نامتناهی است، و این باطل است، از آنکه فکر منطقی و عملی متناهی و عملی متناهی‌اند، از آنکه فکر منطقی چون در معرفت چیزی برود و حرکت کند چون نتیجه رسد بایستد از حرکت، و چونکه اندیشه در عملی کند از اعمال، حرکت چندان کند که تا عمل بحق خویش رسد، پس ساکن گردد. پس روشن شد که نفس نجنبند، نه مستوی و نه مستدیر، پس جسم نیست.

و ردّ کرد هم بریشان وگفت: هر جسم از اجسام، فعل هر جزو ازو نه فعل جزو دیگر بود و فعل همه او نه فعل یک جزو او بود، چنانکه فعل گوش نه فعل چشم، و فعل چشم نه فعل بینی، و فعل بینی نه فعل دهان، و فعل دهان نه فعل دست، و فعل دست نه فعل پای، و فعل پای نه فعل جمله تن؛ و کار نفس نه چنین است، که فعل هر جزو ازو هم فعل دیگر بود، و فعل کلّ هم فعل جزو بود، از آنکه کلّ و جزو نفس یکیست، از آنکه بگوهر خود کارکنند بر یک حال، و او را اجزاء مختلف نیست تا فعلش مختلف بود، و نه اجزاء مانند هم تا فعلش بیش و کم بود چون فعل اجسام بسیط متشابه اجزاء، بلکه نفس گوهریست بسیط، و او را اجزاء جسمانی نه، و از این سبب جزو او همان کارکننده کلّ کند، پس نفس جسم نیست.

و ردّ کرد هم بریشان وگفت: هر جسمی را آغازی باشد بالیدن و نموش را، و انجामी که برسد تا بدان حدّ و بهترین حال جسم آنست که بغایت رسد، و چون نقصان گرفت سست گردد، و نفس چنین نیست، از آنکه ما نفوس کهول را همی یابیم که فروغش زیادت گردد، و روشن کاریش فزون شود، و تنهای کهول ضعیفتر باشد از تنهای نوحاستگان؛ و اگر نفس جسم بودی فعل او بکاستی چون تن کاهش گرفتی، و چون کار نفس هنگام سستی تن قوت گیرد پس نفس جسم نباشد.

و اما ردّ حکیم بر آنکه نفس را جسم گوید، هم ردّ است بر آنکه گوید «نفس از قبل آمیختن بعضی اُسْطُقُسَّات با بعضی دیگر باندازه ای خاصّ حادث گردد». حکیم گفت که: نفس حادث شده بقول او، یا خود نفس مقدار بود یا جز مقدار بود. اگر جز مقدار بود از دو قسم خالی نبود: یا نفس وارد شود بهنگام آمیختن اُسْطُقُسَّات خاصّت. اگر گویند از بیرون اُسْطُقُسَّات درآمد پس گفتار خود را دروغ کردند، که نفس از قبل آمیزش اُسْطُقُسَّات بمقدار حادث شود؛ و اگر گویند از مقدار آمیزش تولد کند پس چیز شریفتر را چیزهای خسیس تر کردند، از آنکه مقدار صورتست و اُسْطُقُسَّات مایه و طینت، و نفس را طینت کردند نه صورت، و صورت شریفتر که طینت؛ پس اگر گویند که نفس خود مقدار است بعینه پس نفسهای بسیار بود ما را، و هر اندامی را مقداریست از اُسْطُقُسَّات نه مقدار اندام دیگر، پس یک تن را نفسهای بسیار بود، و این محال است.

و ردّ کرد هم بریشان وگفت: شما چون نفس را مرکب از اُسْطُقُسَّات گفتند بدین حجت گفتید که دریافت و علم دیدیم که نباشد الا بمانند، یعنی عالم مانند معلوم بود؛ و نفس چون اجسام را همه دریافت، بسیط را و مرکب را، دانستیم که نفس مرکبست از اجسام بسیط، و این حجتی است شکسته تر از آنکه بوی تمسک کنند، از آنکه هر علمی از علوم، اگر فکری بود و اگر حسی، از فاعلی بود، و هر حسّ و علم انفعالی بود، و مانند از مانند منفعل نشود، که نه سپیدی از سپیدی منفعل گردد و نه عالم از عالمی دیگر، بلکه سپیدی از سیاهی منفعل گردد یا از لونی دیگر؛ و حسّ از محسوس نه بدان آگه گردد که مانند محسوس بود، و همچنین عالم از عالمی دیگر منفعل نشود، و اگر منفعل شدی هر دو یک چیز بودندی، پس حسّ و علم انفعال بود از چیزی که بصاحب حسّ و علم مانده نبود؛ پس لازم نشود که نفس مرکب بود از اُسْطُقُسَّات بدانکه اجسام را همی داند و همی یابد.

و نیز ردّ کرد گفتار ایشان بدانکه گفت: اگر نفس چیز را بداند بدان چیز که درو اُسْطُقُسَّات است و بس، لازم شود که نفس هیچ چیز جز جسم را نداند، پس جهل نفس بیش بود که علمش، و این باطلست، از آنکه نفس بداند بیشتر از آنکه نداند، پس نفس مرکب نیست از اُسْطُقُسَّات. و نیز ردّ کرد گفتارشان را بدانکه گفت: اگر زانست که نفس مرکبست از اُسْطُقُسَّات، و اجسام را بأجسام همی داند که درویند، پس هر جسمی از اجسام مرکبست از این اُسْطُقُسَّات، چه افتاد ایشان را که هر یک نفسی داننده ندارند؟

پس چون هر یک را از اجسام نفسی داننده نیست درست شد که نفس نه ازان داننده است که مرکبست از اُسطقسّات، بلکه اجسام را بداند برای علتی دیگر. و ردّ کردهم بریشان وگفت: اگر نفس مرکبست از اُسطقسّات علت مادی باشد نفس را، پس چیست علت فاعلی که اُسطقسّات را ترکیب کرد تا نفس ازان حادث شد؟ که ممکن نباشد که چیز علت انفعال و ترکیبش بود و اگر نه، چیز هم علت بود و هم معلول بهم، و فاعل و منفعل بهم، و این ممکن نیست «و پیدا کرده است حکیم که این ممکن نیست در کتاب سَمْعِ کیان»؛ پس چون اُسطقسّات علت ترکیب خود نباشد پس بی‌شک او را علتی فاعلی بود که ترکیبشان کند، و علت فاعلی شریفتر است از دیگر علل؛ و نیست در این عالم چیزی شریفتر و کریمتر از نفس، پس نفس است که ترکیب اُسطقسّات ازوست، و چون نفس فاعل ترکیب بود پس مرکب نباشد از اسطقسات.

و نیز ردّ کرد گفتار آن را که گفت «نفس حادث گردد از ائتلاف تن»، وگفت: ائتلاف یا در سخن بود یا در اجسام؛ و اما ائتلاف سخن خبر بود یا ضربی دیگر از ضروب سخن، و ائتلاف آواز از انواع لحن و غنا حادث شود؛ و اجسام چون مؤلف شوند، ازان چیزی حادث شود که هم بدان اجسام مانده بود، مگر آنکه بصفت مخالف بود چون چوب که هر چه ازو مؤلف شود هم چوب بود، مگر آنکه درو پیرایه و آرایشی حادث گردد.

پس اگر گویند «نفس همچین است، که نفس پیرایه و آرایشست که از تألیف اجسام حادث شد»، گوئیم: ازین واجب شود که ما نفسهای بسیار بودی، از آنکه هر اندامی را از اندامهای تن ما تألیفی دیگر است، و از تألیف هر یک نفسی حادث شدی؛ پس اگر گویند که «نفس از قبل تألیف جمله تن حادث شود، و تن یکیست پس نفس یکی بود» گوئیم: ازین واجب شود که اگر اندامی از تن کم شود تألیف تن کم گردد، و چون تألیف تن ناقص گردد نفس ناقص گردد از نقصان تألیف، و چون نفس ناقص شود عقل نیز نقصان پذیرد و علم بچیزها خطا گردد، و این باطلست: از آنکه بسا که اندامها نقصان گیرند و عقل برحال تمامی و درستی بود.

و ردّ کرد نیز برگفتار آنکه گفت «نفس از قبل مزاج تن خیزد»، وگفت: نفس اگر از مزاج تن بودی- و مزاج اندامها مختلفست- پس واجب شود که ما را نفسهای بسیار بود؛ و اگر نفس از مزاج تن بودی و مزاج بگشتی واجب بودی که نفس نیز نقصان گرفتی و بگشتی از حال، و این باطلست، پس نفس نه از قبل مزاج تن خیزد.

مقاله دوم

دانای یونان چون پرداخت از بیان بطلان گفتار این گروه در نفس، هم آنکه نفس را جسم گفت و هم آنکه گفت از ائتلاف تن حادث شد و هم آنکه گفت از قبل مزاج تن خیزد، پس گفت: بنگریم و باز جوئیم تا نفس یک گوهر است و قوتهای او بسیارند، یا در ما نفسهای بسیارند مختلف گوهر. اما آنکه ما را نفسهای بسیار بود مختلف گوهر باطلست، از آنکه نفوس را حافظی باید و موجدی، و آن حافظ تن بود یا نفس؛ و تن نفس را نگه ندارد، بلکه نفس سزاوارتر بحفظ تن، از تن بحفظ نفس، و اگر حافظ نفوس نفس است پس نفس است آن حافظ بدرستی، پس در ما نفسهای بسیار نتواند بودن. و چون بیان کرد که نفسهای بسیار در ما نباشد بصفت نفس در گرفت وگفت: ما بسخن گذشته باطل کردیم که نفس را کمیّت و مقدار بود یا کیفیت، و بنمودیم روشن، پس بی‌گمان گوهریست بسیط. پس چگونه بینی، گوهریست مادی یا صوری؟ و بیان کرد این را بدانکه گفت: حیاتست مرتن ذونفس را، و حیاتش بنفس باشد، و نفس تمییز کند و جدائی افکند میان تن ذونفس و جز ذونفس، پس نفس صورت اجسام ذوات انفس بود و جسم چون ماده؛ پس نفس در جسم متنفس جوهریست چون صورت، نه جوهری چون هیولی و مایه. پس چون آگهی داد از جوهر بودن نفس بدل کرد، برای آنکه تمام

در چیزهای جوهری گویند و بس، و صورت چیزهای عَرَضی را نیز بسیار گویند چون اشکال و هیأت؛ پس از این جهت لفظ تمام را بکار آورد، تا در گمانی نیاید که نفس عَرَض است. و نفس را حدّ گفت که: نفس صورتیست تمام جسم طبیعی زنده بقوت را: اما به تمام آن خواست که نفس صورتیست جوهری نه عرضی؛ و اما جسم طبیعی برای آن گفت تا جسم طبیعی را از صناعی چون تخت و درو امثال آن جدا کند؛ و اما زنده بقوت برای آن گفت تا از سنگ و آهن جدا بود، که سنگ و آهن هر چند از اجسام طبیعی اند لکن شایسته و آراسته قبول حیات نیند. پس نفس تمام است جسم طبیعی زنده بقوت را. و نیز گفت: اگر ما حدّ نفس گفتیمی که «تمام است جسم طبیعی آلی را» هم راست بودی، از آنکه به آلی جسمی را خواهیم که او را آلاتی بود که بدان زنده تواند بود، چون دل و جگر و دماغ و مانند آن. و ببخشید تمام را بدو بخش: یکی چون مردی که داند نبشت فارغ از نبشتن که چون بخواهد بنویسد؛ و دیگر چون مردی که نداند نبشت و تواند آموخت تا نویسنده شود و نفس تمام جسم طبیعی آلی را بمعنی اول گفت، در دانائی بنوشتن که چون خواهد بنویسد؛ و باز معنی «تمام» را بدو قسم ببخشید: یکی جدا از آنچه تمام او بود و دیگر نه جدا چون کشتی بان کشتی را که او تمام کشتی است و جداست از کشتی، که از جدا گشتن از کشتی کشتیان تباہ نشود؛ و اما تمام نه جدا از آنچه تمام او بود، چون گرمی آتش، که تمام جسم آتش بود، و جدا شدنش از آتش تباہ شدن آتش بود. و نفس تمام جسم طبیعیست تمام جدا ازو، اعنی جدا بود بی آنکه تباہ شود و باطل گردد؛ و این سخن را ملخص کند حکیم ازین پس که چگونه است.

و تمام را قسمتی دیگر، که تمام بر دو نوع بود: یکی آنکه چیز تمام بود بعینه، چون گرمی آتش که آتش بدان تمام است؛ و نوع دوم از تمام آنکه چیز تمام کننده بود چیزی را، چون ملاح که تمام کشتی است، بدان معنی که تمام کننده است، و بنا که تمام کننده است بنا را. و نفس که «تمام است جسم طبیعی آلی را» نه بدان معنی است که عین تمامیست بمعنی اول، بلکه معنی دوم که کننده تامی است و جسم را تمام کند، که جسم ناقص باشد تا آنکه که نفس بوی پیوندد، پس از پیوند نفس تمام گردد. پس اگر گوینده ای گوید که «چون نفس تمام کننده است مر جسم را، پس چرا نفس را جانور نگویند بی جسم، و با جسم جانور خوانند؟» گوئیم: نفس تمام کننده است مر جسم را چنانکه قوتی که تمام کننده چشم است، و آن بنائی است، و بآن چشم بیننده باشد، و آن قوت را جدا بصر نخوانند الا با چشم؛ و همچون صورت تیشه که تمام کننده تیشه است، و صورت را جدا تیشه نخوانند مگر با آهن؛ همچنین نفس را جدا جانور نگویند بی جسم طبیعی آلی.

و نیز قسمتی دیگر کرد تمام را و گفت: تمام چند نوع است: هر گه که تمام عضوی را بود ازان نگذرد، تمام صورت چشم بود، و از این عضو نگذرد؛ و چون تمام یک عضو را بود ازو بدیگر اعضاء گذرد نفس باشد، لکن نفسی که از جسم جدا نگردد مگر از تباہی و بطلانش، چون قوت نامیه و قوت حسّی، که آرام جایشان اندامهایست معین، و ازو سوی اندامهای دیگر گذرند، و چون از این اجسام جدا شوند تباہ گردند، و هیچ کار از ایشان نیاید بی محلی که بردارنده آن قوت بود.

و هر گه که تمام جمله جسم را بود نه اندامی را، هم نفس بود، لکن نفسی جدا از محل حامل، اعنی چون بی جسم بود فاسد نشود، چون نفس گویا. و دلیل بر آنکه تباہ نگردد از جدا شدن از تن آنکه، فعل او در چیزهائی بود دور از تن که بدانها نگردد، و دران اندیشه کند، و چیزها را بشناسد بی آنکه بذات حاضر ایشان شود؛ پس چون فعل او از تن بگذرد بی شک گوهرش بی تن باقی بود، و اگر نه، فعلش شریفتر و گرامیتر از گوهرش باشد. و محالست که فعل گوهر شریفتر از گوهر بود، از آنکه فعل از گوهر ظاهر شود نه گوهر از فعل.

پس چون ملخص کرد دانا «تمام» را، و از اقسام وی آگهی داد و بنمود که بر چند نوع گویند تمام را و بکدام نوع نفس تمام بود مر جسم طبیعی آلی را، گفت: این حد که ما گفتیم نفس را چون رسم است، و حدی نیست را که درو بیان خاصه هر نفسی بود، از آنست که ما جنسی را نیافتیم که عام بود او را، بلکه از نفوس هست که اولست، و هست که دوم، و هست که سئوم؛ و انواع که در تحت یک جنس افتد بیکبار باشند نه اولی و دومی و سئومی، و چون همه را جنسی جامع نباشد حدی نتوان گفت که خاصه هر یک درو پیدا بود.

و چون دانا همی خواست که بیان صفت هر نفسی کند جدا و بیان خاصه او، این مقدمه در پیش نهاد، پس گفت: اگر در چیزی یک قوت یافته شود از قوتهای نفس، آن چیز متنفس بود؛ و اول قوتی از قوتهای نفس حرکت است و حس، و این آنست که نامی بحرکت نامی بود، و جانور بحس جانور، و نما نیست الا بغذا، پس نامی حی نیست مگر بحرکت و غذا، و چیز بحس جانور بود، و اگر چیز را هیچ قوت حس نبود مگر حس لمس، تنها بدین مایه حس جانور بود. پس چیز بحرکت و غذا نامی و فراینده بود، و بحس جانور، و بعقل اندیشه‌گر، که عقل قوت سئوم است از قوتهای نفس. و گفت: بعضی از قوتهای نفس بهمه تن برسند، و بهمه اعضا بگذرند، چون حرکت و حس لمس؛ و بعضی از آن قوتها بهمه تن نگذرد، و هر یک را اندامیست خاص، چون حس بینائی و شنوائی و حس ذوق و شم.

و گفت: چه صواب صفتی بود نفس را که گفتیم «تمام است جسم طبیعی آلی را». و همچنانکه علم بر دو گونه بود، و این آنست که ما بدانیم بعلم، و بنفسی که حامل علم و بوی موصوفست، و آگهیم که در ما قوتیست حسی و ما را جسمی است پذیرنده قوت حس، همچنین ما زنده‌ایم بدانکه در ما قوت حیاست، و ما را جسمیست پذیرنده حیات؛ و همچنانکه علم صورتیست و نفس محل و موضوع آن صورت، و حس صورتیست و جسم موضوع آن، پس نفس جوهر است بدانکه صورتست و تمام، نه بدانکه مایه و هیولی است. و چه صواب بود که گفته شد نفس را که جوهر است و نیست جسم، برای آنکه صورتیست تمام کننده جسم آلی را، الا آنکه صورتیست از جسم جدا بی آنکه تباه و باطل شود، و ملایم جسم نیست تا اگر جسمش تباه گردد او نیز تباه شود. و همچنین وصف کرد نفس مطلق را و گفت: نفس علتش ذوات آنفس را بر سه نوع از انواع علل: علتی است غائی، و علتی است صوری، و علتی است فاعلی، و نیست علت مادی. و حجت بر این گفتار آنکه گفت: طبیعت بیاراست و بطرازید تن را آلاتی چند از برای اصناف کارهای نفس، و «به» گفتن «از برای» آن خواهیم که نفس غایتست. پس نفس است علت غایت اختلاف تن، و تن ذونفس بنفس تمام بود، و تمام صورتست، پس نفس علت صوری بود، و همچنین تن ذونفس بنفس غذا جوی و صاحب حس بود، که غذا نکند و نیفزاید، و نه از جائی بجائی رود، مگر آن چیز که او را نفس بود، پس نفس است «علت» فاعل که ذونفس بدو غذا کند و حرکت از جائی بجائی.

و گفت: باید که ما بنگریم تا گوهر هر نفسی چیست، و چیست خاصیت هر یک، و کدامند قوتهاشان، و همه از تن جدا اند بی آنکه تباه شوند یا بعضی جدا باشند و بعضی نه که چون این بحث و نظر کرده باشیم صفت کردن ما نفس را درست‌تر گردد و شرح آن روشنتر؛ پس از نفس نامیه تفحص کرد و گفت: از کجا باید که آغاز کنیم و باز جوئیم، از ماهیت هر نفس، از قوتهاش، یا از افعالهاش یا از چیزهای محسوس مُدرک؟ ازان پس گفت: باید که تفحص از چیز محسوس مدرک کنیم و باز جوئیم نخست، بعد ازان از قوت یابنده حسی و فعلش، که محسوس را آسانتر توان شناخت و روشنتر است از قوت یابنده محسوس، و چون محسوس را شناختیم که یافتست بحس یابنده را شناخته باشیم، که ایشان از باب مضاف‌اند، و مضاف را شناختن یکیست.

پس تفحص کرد از غذا پیش از تفحص از قوت غذا کننده و فزاینده، که غذا ظاهرتر بود و روشنتر از نمو و فزایش، وگفت: باید که بازجوئیم که فزاینده چرا غذا کند. پس گفت: غذا از شوق بقا و دوام کند، از آنکه نامی چون باقی نمی‌توانست بود بسبب روانی و سیلان عنصرش محتاج شد بغذا تا هرچه از او روان شود عوض و بدل آن باز یابد؛ و آگهی داد ما را از علت این وگفت: چون گوهر نامی نتوانست که بشخص باقی بود مشتاق شد بدانکه بصورت نوعی باقی بود، پس محتاج گشت بنسل و تولید، و نسل نتوانست بود الا بفزائیدن و بالیدن، و فزودن و بالیدن نتوانست بود مگر بغذا، پس برای این بغذا نیازمند شد؛ پس علت غذا شوق بقاست یا بشخص یا بصورت. اما اشخاص باقی هم بشخص و هم بصورت اجسام آسمانی است، و اما اجسام باقی بصورت نه بشخص اجسام زمین است جمله، از نبات و حیوان.

و چون بیان کرد و آگهی داد از علت غذا، صفت غذا کرد وگفت: غذا فزاید و قوی گرداند جسم ذونفس را، و قوت غذا کردن اول قوتهای نفس نامیه است، پس چنان خواهیم که غذا را ملخص کنیم و جدا گردانیم از آنچه نه غذاست و درگمان آید که غذاست، پس گوئیم که غذا استحالت چیزیت با چیزی یا هست کردن چیزیت از چیزی. و چون بدانست که در این سخن طعن توان کرد بدانکه گویند که «ما همی بینیم که چیزی مستحیل شود با چیزی بی‌آنکه غذای آن چیز شود، چون بیماری که مستحیل گردد با صحت، و بیماری غذای صحت نیست و همچنین هوا مستحیل گردد و آتش شود، و هوا غذای آتش نیست» گوئیم: غذا استحالت چیزیت با چیزی که در مقدارش فزاید، و آن چیز که آن مستحیل غذای او شود ازان بیفزاید و ببالد. و چون بدانست که بر این گفتار نیز ردّ شاید کرد بدانکه گویند «زیت مستحیل گردد و آتش شود و آتش ازان فزایش گیرد، با آنکه زیت غذای آتش نیست»، گفت از برای دفع این سخن که: غذا بغذا کننده باز دوسد و درو بماند و نیست نشود، و زیت بآتش باز ندوسد و در جسم آتش بماند. پس غذا استحالت چیزیت با چیزی باوی دوسنده و باقی درو که بدان بیفزاید و ببالد.

و قومی از علمای زمان پیشین گفته‌اند: چه حالتست اُسطقس آتش را از میان دیگر اُسطقسات که همی بالد و همی فزاید، گوئیا غذا کننده است؟ جواب گفت که: آتش نیفزاید و نبالد، ازانکه آنچه ببالد و فزاید او را حدی و نهایتی بود، که تا آن حدّ فزاید، و چون بدان حدّ رسد بایستد و ازان نگذرد، و فزون آتش را حدی و نهایتی نباشد که ازان نگذرد، و چندانکه مدد یابد همی فزاید، پس آن فزایش نه فزایش بالیدن و نشواست، بلکه فزایش غذا و علف بود، و چندانکه همی دهیش فزایش گیرد بی‌حدی و نهایتی خاصّ.

پس چون آگهی داد از غذا که چیست گفت: هیچ دانی که چیز غذا کننده غذا را از مانند خود سازد یا نه از مانند خود؟ که بعضی گذشتگان گفته‌اند که چیز غذا از مانند خود کند، بدان حجت که غذا را کار آنست که با تن غذا کننده دوسد، و در اجزای او پراکنده شود و بیفزایدش، و در تن نپراکند جز آنکه بوی مانده بود، پس چیز غذا را از مانند خود کند؛ و قومی دیگر گفتند که چیز غذا نه از مانند کند. و هر دو گروه گفته‌اند از روئی و روئی از آنکه سپید از سپید منفعل نگردد و نه سرد از سرد و نه گرم از گرم. پس اگر غذا مانند تن غذا کننده باشد از او منفعل نگردد، و کار غذا آنست که مستحیل شود، پس غذا نه از ماند بود.

پس چنین گفت دانای یونان که غذا دو گونه است: ازان، بود که بفعل غذا باشد، و بود که بقوت غذا باشد. اما غذای بفعل بعد از استحالت بود که مانند تن غذا کننده بود؛ و اما غذای بقوت آنکه هنوز گردیده حال نباشد، و طعام که ناپخته بود هنوز نه غذاست و بتن غذا کننده نماند، و همچنین دیگر خورشها که بیرون تن باشد و نارسیده بتن هنوز، و از حال نگرده و مانند تن نشده، آن را بغذا نکند الا ذونفس؛ و ازن گفته شد که آتش غذا کننده نیست، از آنکه ذونفس نیست، و همچنین دیگر چیزها که نفس ندارند غذا نکنند بحقیقت.

پس چون خبر داد که چیست غذا و چگونه است، گفت که: قوت غذا کننده است نگذار تن برگیرنده او، و لازم او و دلیل برین: جانور، که اگر غذا نباید سست گردد و بهلاک انجامد. و قوت غذا کننده اگر چه نگهدار تست لکن تن را بحرارت نگه دارد، از آنکه قوام تن جانور بسه چیز است: بقوت غذایی و بحرارت غریزی و بغذا؛ و ازین هر سه یکی جنباننده است، و دوم جنبنده و جنباننده هر دو، و سوم جنبنده و بس؛ و اما جنباننده، قوت غذایی است بحرارت غریزی را، و حرارت غریزی از قوت بجنبند و انگیخته شود کاکرد را، و حرارت بجنبند و انگیخته شود غذا را بجنبانند و بگرداند و شایسته کند تا مانده و موافق غذا کننده شود و با او پیوندد. پس قوت فاعل است و بس و حرارت منفعل از قوت و فاعل در غذا، و غذا منفعل از حرارت و بس. و گفت: ما صفت غذا در این موضع بقدر حاجت گفتیم از آنکه صفت نفس خواستیم، و سخن دران بشرح و استقصا در کتاب **کون و فساد و طبایع حیوان** توان گفت.

و چون از غذا و کیفیت او و از فایده او آگاهی داد پس گفت: پیدا شد از صفت کردن ما غذا را، که نفس نامیه قوتست زایاننده مانده آن جسم که حامل اوست، و آن صفتی است که از غایت نفس نامیه گرفته شد. پس وصف کرد ابتدای فعل نفس نامیه و غایش و گفت: نفس نامیه است نگهدار آن تن که محل اوست و لازم او، و زاینده چیزی دیگر مانند او و ماند تنش. و چون از وصف نفس نامیه پرداخت بنفس حسی حیوانی اندر گرفت، و دلیل بران از قبل حواس جست، و حواس را همه بیک صفت وصف کرد و گفت: حاس آنست که مستحیل شود و مانند صورت محسوس گردد؛ و پس آگاهی داد از استحال و گفت: جنبشی است و انفعالی؛ پس گفت: هیچ دانی که حاس از مانند منفعل شود یا نه از مانند یا از هر دو؟ گفتار صوابست بنوعی و نوعی، از آنکه چیز از مانند بفعل منفعل نگردد، و نه از نه مانند بفعل شود از مانند خود بقوت نه بفعل، چون سپید که منفعل شود از سیاه، و سپید مانند سیاه نیست بفعل، و مانند اوست بقوت، از آنکه سپید ممکنست و شاید بود که بگردد و سیاه شود، و همچنین گرم مانند نیست بفعل سرد را، و ماند اوست بقوت، از آنکه گرم ممکنست و شاید بود که بگردد و سرد شود. و چون آگاهی داد که انفعال چگونه پذیرد منفعل، گفت که: چه افتاد حواس را که خود را نمی‌یابند: نه بینائی بینائی را بیند، و نه ذوق ذوق را چشد؟ همچنین دیگر حواس که خود آگه نشوند. پس سخن راند گشوده در این سؤال و گفت: حواس مانند محسوسات اند بقوت؛ چون محسوس حاضر گردد حاس صورت وی را بپذیرد، پس ماند او شود بفعل، و چون شمع که نقش انگشتری شود. پس از برای این گفت که حاس مانند محسوس است بقوت، پس چون منفعل گردد از محسوس، مانند محسوس باشد بفعل؛ و یافتن محسوس را حاس بدان بود که منفعل گردد از محسوس، و اثر و صورتش را قبول کند، و بدین نوع حاس بدان بود که منفعل گردد از محسوس، و اثر و صورتش را قبول کند، و بدین نوع حاس محسوس را بیابد. و بازگشت بسخن و گفت قوت حسی سزاوار شود بحاس خود، و مانند او شود، و ما گفتیم که چیز از مانند خود منفعل نگردد، و قوت حسی نخست منفعل شود از محسوس، پس دریابد؛ و ازین علت بود که هیچ حس بخود نرسد و خود را نیابد، برای آنکه چیز از خود منفعل نشود بلکه منفعل از غیر تواند شد.

و چون سخن این سؤال مطلق راند در اطلاق سخن یاد قوت کرد و گفت: قوت بر دو گونه بود: یکی بقبول، چنانکه کودک را گویند دبیر است بقوت برای آنکه تعلیم دبیری را تواند قبول کرد؛ و دوم گونه قوت بآراستگی و شایستگی بود، چون مرد دبیر که بنویسد، و چون خواهد که بنویسد آراسته و بدست نهاده باشد دبیری را. و چون ملخص کرد قوت و انواعش را گفت: ما چون حاس را مانند محسوس گوئیم بقوت، بدین معنی دویم گوئیم، چون کاتب حاذق که چون بخواهد بنویسد، و حاس بقوت مانند محسوس بود که هر آنکه که محسوس حاضر بود حاس مانند او شود بفعل، و این نوع از قوت بفعل رسد بی آنکه مستحیل گردد، مگر کسی خواهد که

بفل آمدن را از قوت بمعنی دؤم استحالّت گوید بمجاز، از آنکه استحالّت بحقیقت نباشد مگر بحرکت و زمان، و استحالّت حاس با محسوس بی حرکت و زمان باشد. پس آگهی داد از انفعال وگفت: انفعال بر دو گونه بود: یکی انفعال تباه کار، دؤم انفعال تمام کار؛ اما انفعال تباه کار چون انفعال سپیدی از سیاهی، که سپیدی چون از سیاهی منفعل گردد تباه شود و سیاه گردد؛ و اما انفعال تمام کار چون انفعال هوا را از روشنی، که روشنی هوا را روشن گرداند بی آنکه هوا را تباه کند بلکه تمام کندش؛ همچنین حس بصر از محسوس خویش منفعل شود و بدان انفعال تمام و کامل گردد بی آنکه تباه شود.

پس چون وصف حواس کرده بود وصفی عام مر همه را، آغاز کرد بصفّت یک یک حس، الا آنکه پیش از وصف یک یک حس، صفّت فرق کرد میان حواس و عقل وگفت: حواس در کار محتاج باشند بحاضر شدن محسوس از برون نزد ایشان، و عقل در کار محتاج چیزی برون ازو نشود از آنکه کرده او بدرود است. پس آگهی داد که چرا چنین است وگفت: از برای آنست که فعل حواس در چیزهای جزوی بود و جزئیات اجسام اند، و نشاید بود که اجسام در حواس آیند، از آنکه هیچ جسم در جسمی نیاید، و این سخن را بیان کرده است بجای دیگر که جسم در جسم نتواند شد. پس از این علت بود که حواس بچیزهای کلی بود و یافتن آنها، و آن کلیات نه اجسام بوند و قوام و ثبات ایشان را، و صواب داشت قول افلاطون را که گفت «نفس مکان صورتهاست». پس از برای این دریابد عقل و بشناسد چیز را اگر چند ازو دور بود، از آنکه صورت آن چیز دروست. پس چیزها در عقل آید بنوع صورتها، و دلیل برین: اصحاب مساحت، که اشکال چیزها را بدانند اگر چه چیزها که خداوند شکل اند نزدشان حاضر نباشند، و برای آن توانند دانست که اشکال صورند، و صور در نفس اند، پس عقل صورت را داند بی آنکه حامل صورت حاضر بود.

پس چون آگهی داد از فرق میان حواس و عقل آغاز کرد بصفّت یک یک حس، و دلیل بران از محسوسات جست، پس محسوسات را جدا کرد وگفت: از محسوسات باشد که بذات محسوس بود چون رنگ، و از محسوسات باشد که بعرض محسوس بود چون جوهر، که جوهر در تحت دیدن آید بدانکه رنگین بود نه بدانکه جوهر باشد. و محسوسات بذات بدو قسم بخشیده شود: یکی آنکه خاص یک را بود، چون رنگ حس بینائی را و کوب حس شنوائی را؛ و دؤم آنکه نه خاص یک حس را بود بلکه همه حواس را، چون حرکت و سکون؛ و سئوم آنکه بیشترین حواس را بود اگر چه همه را نبود، چون عدد و بزرگی و شکل. پس گفت: محسوس بعرض در حاس تأثیری نکند، از آنکه جوهر در چشم اثری نکند بآنکه جوهر است، بلکه برنگش اثر درو کند. و محسوسات خاص بهر حسی و عام مر همه حواس را، اثر کنند در حواس، مگر آنکه محسوسی که آن را بیک حس خاصّ توان یافت اثر در حاس بینش کند از محسوس بهمه حواس یا بیشترین حواس. وگفت: حس را در یافتن چیزها خطا نیفتد هر آنکه که سه چیز باشند: یکی اعتدال بعد میان حس و محسوس، که نه نزدیک مفرط بود و نه دور بافراط؛ دؤم در جائی بود که یابد حس محسوس را؛ سئوم که قوت حس تمام بود. و چون تمیز کرد میان چیزهای محسوس بذات و چیزهای محسوس بعرض، وصف کرد هر حاسه را جدا، و آگهی داد از ماهیت آن، و از بینائی در گرفت و دلیل بر ماهیت بینائی از لون جست، که لون از بینائی آسان یاب تر است، و نیز چون پیدا شد که چیست لون پیدا شد که چیست بینائی پس گفت: رنگ تمام جسم صافی شفاف است، چون جسم هوا و آب و بلور و آنچه بدو ماند، که لون است آنکه اجسام را که صافی باشد و شفاف از قوت بفعل آرد. و گفتک ضوء همچنین کند در جسم، الا آنکه لون بذات خود جسم صافی بقوت را بفعل آرد، و ضوء بذات نکند بلکه بعرض، از آنکه ضوء رنگ را بردارد، و بجسم صافی دهد بمیانجی هوا، پس جسم رنگین شود بفعل، پس بدین نوع ضوء مانند جسم رنگین شود بقوت بدانکه لون را بردارد، نه بآنکه بلون در بود. پس ضوء حاملست و

تمام کننده جسم رنگین بقوت را بآنکه رنگ را برگیرد، نه بآنکه لون را بلون کند؛ پس ضوء حامل بود لون را، و لون چیزهائی را که بقوت در تحت بینائی افتند بفعل در تحت بینائی افکنند.

و وصف جسم صافی کرد و گفت: جسم صافی آنست که بینائی آن را دریابد نه از جهت ضوء و روشنی آن جسم صافی، بلکه از جهت روشنی دیگری و این از آنست که بصر چیزهای رنگین را بضوء خورشید دریابد.

و وصف ضوء کرد و گفت: ضوء فعلیست که بدان تمام شود جسم صافی پذیرا مر لون را بدانکه رنگین نشود الا بضوء، و گفت: گذشتگان در ضوء سخنان مختلف گفتند: بعضی ازیشان ضوء را جسم گفتند، و بعضی گفتند ضوء نه جسم است. اما آنها که گفتند نه جسم است بدین حجت گفتند که: هر جسم که در جنبش آید بزمانی تواند جنیبد، و ضوء حرکت نه در زمان کند، که از برآمدن آفتاب افق بیکدفعه جمله روشن شود، و از چراغ خانه تاریک بیکبار روشن گردد، پس ضوء جسم نیست؛ و نیز گفتند: هر جسم یا بسیط بود یا مرکب، و بسیط و مرکب ازان نگذرد که اگر حرکت کند بر استقامت کند چون آتش و هوا، یا بر استدارت چون آسمان، و ما ندیدیم که ضوء حرکتی کرد مستقیم یا مستدیر، از آنکه حرکتش بر سوی بالا و زیر و راست و چپ و پیش و پس بیکبار بود بی‌زمانی، پس ضوء جسم نیست؛ و نیز گفتند: اگر ضوء جسم بودی ازان نگذشتی که چون در هوا گذر یافتی یا بیکدفعه در همگی هوا بگذشتی ازین واجب بودی که جسم در جسم شدی، و این محالست، و اگر گذر بر یک یک جزو کند پس بایستی که هوای خانه تاریک از روشنی چراغ پاره‌ای پیش از پاره‌ای روشن همی گشتی، و نه چنین است، پس ضوء جسم نیست؛ و نیز گفته‌اند: اگر ضوء جسم بودی بایستی که چون با هوا برآمیختی هوا کثیف شدی و تاریک، که اگر ما صحیفه‌ای را از جسمی روشن بر صحیفه‌ای دیگر نهیم از جسمی روشن، روشنی هر دو کم شود و تیره شوند، و حال هوا از ضوء نه چنینست، بلکه از ضوء چون با هوا بیامیزد روشنی و صفا و لطافت زیادت گردد، پس ضوء جسم نیست.

و اما حجت آن قوم که ضوء را جسم گفتند بازگشتن شعاع خورشید است، که گفتند: اگر نه جسم بودی بر جسم همی گذشتی و بازنگشتی، که هر آنچه نه جسم بود، نه جسم او را گذر درو باز تواند داشت، و نه او باز گردد و باز ماند از گذشتن در جسم؛ و نیز گفتند: اگر ضوء نه جسم بودی هوا از ضوء برهم سایند، نه جز جسم، پس ضوء جسم است؛ و نیز گفتند که: اگر ضوء نه جسم بودی پس چرا نور خورشید چون از روزنی در خانه‌ای تاریک شود جز در برابر روزن نیفتد و در همه خانه پراکنده نشود، و این صفت و حال اجسام است، پس ضوء جسم است.

و دانای یونان با آن گروه که ضوء را نه جسم گفتند موافق شد، و حجت انگیخت برین و گفت: اگر ضوء جسم است و بمیانجی هوا بما رسد، و اجب شد که جسمی در جسمی گذرد، و این محالست؛ و گفت: ضوء مخالف ظلمتست چون مخالفت دو ضد، یا چون مخالفت جود و عدم با هم، و بهر یک از این دو نوع مخالفت هست میان ضوء و ظلمت، و اجبست که ضوء جسم نباشد، برای آنکه هیچ وجود و هیچ عدم جسم نیست؛ و اضداد همچنین بقوت یکسان باشند و در زیر یک جنس؛ ظلمت صورتی ندارد از آنکه عدم است، و نیز جسم نیست، و چون ظلمت نه جسم بود و ضوء ضد اوست پس ضوء نیز هم نه جسم باشد؛ و گرنه ضوء و ظلمت هر دو در تحت یک جنس نباشد. پس اگر گوید گویائی که «نه جوهر بخشیده شد بجسم و نه جسم؟» و «نه» جوهر جنس است مر هر دو را؟» گوئیم: جسم و نه جسم نه ضدین‌اند، از آنکه جسم و نه جسم مختلفند بقوت، و دو ضد متساوی باشند بقوت، و جسم که جدا کرده شد از نه جسم نه برای آن بود که دو نوع‌اند در تحت یک جنس، و جوهر را که جنس گویند جسم را و نه جسم را، بمجاز گویند نه بحقیقت؛ و نیز جسم و نه جسم نه دو ضد‌اند بنوعی از تضاد، اما ضوء و ظلمت ضد‌اند چون ضدی وجود و عدم، پس اگر ظلمت نه جسم است ضوء نیز بی‌شک نه جسم است.

پس چون روشن کرد دانا که چیست لون و چیست ضوء، وصف بینائی کرد و گفت: بینائی کرد و گفت: بینائی آنست که رنگ را دریابد بقبول اثرش، و مانند او شود بمیانجی هوا بی حرکت و زمان، و بی افعال و استحالت زمانی. پس آغاز وصف شنوائی کرد، و همچنانکه در صفت بینائی سخن گفت شنوائی همان ترتیب نگه داشت، از آنکه نخست وصف کوب کرد پس وصف شنوائی کرد، که کوب را آسان یاب تر دید از شنوائی، و گفت: کوب بیاید بشنوائی بمیانجی هوا، و دلیل برین آنکه اگر چیزی را بر هگذر شنوائی بری، پس چیز دیگر را بروکوبی، نشاید شنیدن، برای آنکه تو هوا را در میان کوب و رهگذر شنوائی چندان نگذاشتی که آواز کوب را برگیرد و بتو برساند؛ و همچنین اگر چیزی بویا را پیوست مجرای بینی باز نهی بوی آن نشاید شنید. پس هواست که آواز کوب را بمجرای شنوائی، و بوی را بمجرای بویائی رساند. پس گفت: آواز کوب برد و نوعست: یا بقوت یا بفعل: اما قرع و کوب بقوت چون جسم آواز دهنده که هنوز بران کوبی نیامده باشد؛ و اما بفعل چون جسم آواز دهنده که بر او کوبند، و کوب بفعل از باب مضاف است، که کوب میان کوبنده ای و کوفته ای، که کوب آوازیست، و آواز نبود الا بحرکتی از زننده و زده. و گفت: آواز طنین نباشد مگر که چند چیز بهن باشند: یکی جرمی سخت پهن ساده میان فروشنده؛ اما ساده بودنش علت بازگشتن کوب بود از هوا، و اما پهن بودنش علت هوا بسیار گرفتن است، و اما فروشدگی میان علت درنگ هوای کوب خورده بود در جرم، تا زود ازو بیرون نیاید. پس طنین بازگشتن هوا بود از پاره آن جرم کوب خورده که کوب بر او آید، بسوی پاره ای دیگر از آن جرم، از آنکه جرم میان فرود چون چیزی بر وی زنی، هوائی که از میان زننده و زده بازگردد هم بر پاره ای دیگر از آن جرم آید، چون گوئی را که بر زمین زنی و از زمین بر جهد و هم باز بزمین آید. و گفت: دلیل برآنکه بازگشت آواز از جرمهای املس ساده روی بود فروغ و تابش خورشید است که بر جرمی ساده آید، چون آینه افروخته و امثال آن، که فروغ از وی بازگردد و بر جسمی دیگر تابرد، و چون ما در جائی میان تهی باشیم و آواز دهیم، آواز ما از آن موضع که بوی رسد بازگردد سوی ما و بشنویم، و این حال چون در صحرای گشوده باشیم نباشد.

و چون صفت کوفتن کرده بود بوصف آواز درگرفت، که آواز را مناسب دید با شنوائی، از آنکه آواز از محسوسات سمع است خاص، الا آنکه نخست فرق باز نمود میان کوب و آواز، و گفت: آواز از جانوری بود که شش دارد، از آنکه هوا را بنفس زدن گیرد و گذارد، و نفس مایه آواز است و بشش توان گرفت، و هر جانور که شش ندارد نفس نکیرد و آواز ندهد. و اما کوب جسمهای سخت بی جان را بود و جانوری که شش ندارد چون ماهی و مگس؛ و آواز کوب هواییست که بخشیده شود و پراکنده در آلات آراسته مر قبول آن را، با گمانی که دلیلی کند بر چیزی از چیزها. و دانا از آن سبب گمان را یادکرد در صفت آواز تا آواز را جدا کند از آنچه آواز پندارند و نه آواز بود، چون سعال و امثال آن، که بوهم نباشد و دلیل نکند بر چیزی بیرونی. پس چون صوت را صفت کرد وصف شنوائی کرد و گفت: او مانند آواز است بقوت چون آواز حاضرش نبود، و چون آواز آید مانند آواز بود بفعل.

پس صفت حس بویائی کرد و گفت: حس بویائی نه چون دیگر حواس است، که حس بویائی جز خوش و ناخوش را از یکدیگر جدا نتواند کرد، و چیزهای بسیط دیگر را که میان این دو مخالف باشند تمیز نکند. چنانکه حس بینائی که سپیدی و سیاهی را و هرلون دیگر را که میان این دو طرف باشند از هم جدا کند، و همچنین حس چشیدن که شیرین و تلخ و دیگر چاشنیهای بسیط را دریابد و از یکدیگر جدا کند. و حس بویائی همان شناسد که موافق و خوش بود و یا مخالف و ناخوش، و نتواند که بوی گل را از بوی میعه جدا کند، و نه

^۱ - میعه عطر بسیار خوشبوئیست که از صمغ درختی از درختان رومی گرفته می شود.

بوی صبر را از بوی مرّ، بلکه همین دانیم که بویهای خوش است یا بویهای ناخوش، و فصول و اصناف مختلف را بقوت بویائی نتوانیم شناخت.

و این از آنست که چون حاسه از ادراک محسوس خود عاجز بود و سست، از صفت اصناف هر یک هم عاجز بود و ناتوان، و چون صفت کردن هر یک نتوانیم کرد نام هر یک را هم نتوانیم برد، پس نام چیزهای چشیدنی برایشان نهیم و گوئیم: این خوشبوست و آن ناخوشبوی، و ازین بوی شیرینی همی آید و ازان بوی ترشی.

پس گفت: همچنانکه صنفی از جانوران که مژگان چشم ندارند دیدنیها را نیک نه بینند از سختی چشم ایشان، چون جانوران دریا و اصناف ملخ و مانند آن، که جز سپیدی و سیاهی نتوانند از هم جدا کردن به بینائی ایشان، و از دیگر لونها عاجز آیند، همچنین مردم بحس بویائی بویهای مختلف را از یکدیگر جدا کردن عاجز باشند، و جز خوش و ناخوش را نتوانند یافت؛ و گفت: اگر زانست که بوئیدن ما بهوا گرفتن است بمجاری بویائی، پس جانوران که بینی ندارد بویها چگونه یابند؟ جواب گفت خود را که: آن گذرها که بدان توان بوئید آن حیوانات که بینی ندارند دارند، و هیچ مانع نیست هوا را از رسیدن بدان مجاری، پس بوی توانند یافت بی آنکه هوا را به بینی برکشند؛ و اما دیگر جانوران که راهگذر بینی دارند بالای آن گذرگاه حجابی بودشان که هوا را باز دارد از رسیدن بدان منافذ، مگر آنکه برکشند و بجنابند؛ و همچنین نتوانند دید مگر که چشم بکشایند، و بعضی جانوران که پرک چشم ندارند چشمهای ایشان همیشه گشاده بود. و چون صفت بوی کرده بود و بنموده که چگونه بما رسد پس وصف حس بویائی کرد، و گفت: او مانند چیز بویا بود بقوت تابوی دور بود، و چون حاضر گردد ماند وی شود بفعل بی حرکت و زمان، از آنکه چون بویا حاضر شد مانند او شد حس بویائی بفعل.

و چون از صفت حس بویائی برداخت بصفّت حس ذوق در گرفت و آگهی داد از موافقت او با دیگر حواس، و از مخالفت او با ایشان، و گفت: حس ذوق مخالف دیگر حواس است بدانکه حس ذوق طعم چیزها را بی میانجی هوا دریابد، از آنکه ما چیزها را تا بر زبان ننهیم چاشنی آن نتوانیم شناخت، و این حواس دیگر را که وصف کردیم نه چنین باشند که آن حواس تا هوا در میان نباشد محسوسات خود را نیابند، چون حس بینائی و شنوائی و بویائی، که اگر مردم چیز دینی را بر حدقه چشم نهند نه بینند، و اگر چیزی آواز دهنده بر پوست درون گوش نهند آواز آن نتواند شنید، و اگر چیز بویا بر ظاهر مجرای بینی نهند بوی آن نیابند. و دلیل بر آنکه چشیده در چاشنی شناختن محتاج آن نیست که هوا در میان بود آنکه ذوق لمسی است و بسودنی، و بسودن چیزها محتاج توسط هوا نبود در شناخت حال آن چیز که لمس کند، و طعم از رطوبات بود، و رطوبت بسودنی است و لمسی، و حس ذوق رطوبت را لمس کند، پس حس چشیدن در شناختن طعم محتاج هوا نبود. و گفت: چشیدنیها یا بقوت تر باشند یا بفعل: اما آنچه بقوت تر باشد چون نمک و بوره و شکر و آنچه بدو ماند، که چون آب بوی رسد تر شود بفعل، و آب گردد؛ اما آنچه بفعل تر بود چون شیر و زیت و شراب و مانند آن. اینست مخالفت حس با حواس دیگر. و اما اتفاق وی با دیگر حواس آنکه حس چشیدن آن چیز را که طعم دارد بشناسد، و آن را که طعم ندارد هم بشناسد، چون دیگر حواس؛ و ان چیز که طعم ندارد دو نوع بود: یکی چون آهن و سنگ که طعم ندارد و حس ذوق را تباه نکند، و نوع دیگر چون سموم که طعم ندارد و ذوق را تباه کند.

و چون خبر داد که ذوق طعمها را بلمس شناسد پس صفت ذوق کرد و گفت: ذوق قوتیست حسی مانند طعم بقوت، چون طعم را لمس کند مانند طعم شود بفعل.

پس صفت لمس را آغاز کرد، و او را وصف کرد بدو صفت غریب، و بدان معایات شنونده خواست: یکی صفت آنکه گفت: حاسه لمس نه یک حاسه است بلکه حواس بسیارند؛ و صفت دیگر آنکه گفت: حس لمس نه گوشت راست، بلکه چیزی دیگر راست که گوشت را در باطن دارد، و برگوشت پوشیده است.

و اما حجت برآنکه حاسه لمس نه یکی است آنکه: هر حاسه‌ای دو ضد را یابد و آنچه میان دو ضد بود، چون حاسه بینائی که سپیدی و سیاهی را شناسد و رنگهای دیگرکه در میان این دو باشند، و همچنین حاسه شنوائی که آواز زیر و بم را شناسد و آنچه میان دوطرف باشد، و همچنین حاسه بویائی بوی خوش و ناخوش را شناسد و بوئی که میان این دو ضد باشد اما حاسه لمس اضداد بسیار را یابد که از آن جمله گرم و سرد است، و تر و خشک و ساده و درشت و، نرم و سخت، و این دلیلت برآنکه حاسه لمس نه یک حاسه است. پس گفت: مگر که گویائی گوید که «این حال در دیگر حواس نیز افتد نه در حاسه لمس تنها، که حاسه بصر سپید و سیاه را و بزرگ و خرد را و متحرک و ساکن را یابد، و همچنین حاسه سمع آواز بم و زیرو، آواز نرم و درشت، و قوی و ضعیف و، بلند و پست را شناسد». در جواب این گوینده گوید: این محسوسات بسیار حواسند، که بزرگ و خرد و، متحرک و ساکن جز بحس بصرهم توان یافت، و ما آن چیزها را همی گوئیم که خاص بیک حس توان یافت؛ و حجت نمود برآنکه حس لمس حواس بسیارند، وگفت: محسوسات خاص هر حاسه در تحت یک جنس افتد و بس، که محسوسات حس بصر از لون درنگذرد و محسوسات سمع از صوت، و محسوسات شم از بوی و محسوسات خاص هر یک یک جنس است و بس، و محسوسات حاسه لمس اجناس بسیارند، که بحاسه لمس کیفیات فاعله را چون حرارت و برودت که یک جنس اند شاید یافت؛ و کیفیات منفعله را چون رطوبت و بیوست توان شناخت و جنسی دیگراند؛ و همچنین سخت و نرم را و، درشت و ساده را؛ و ان معایات اول را در این کتاب مطلق نکرد، لکن در کتاب **حس و محسوس** مطلق گفت این سخن را.

و اما معایات دؤم را بیان کرد بر این صفت وگفت: حس بسودن نه بگوشست، لکن بچیزی دیگر است که بر گوشت پوشیده بود. اگر گوید گوینده‌ای که «اگر حس لمس نه بگوشت بودی ما را از چیزی که باندام ما رسیدی آگهی نبود بی‌زمان»، گوئیم آگهی حس لمس که بی‌زمان بود واجب نکند که حس لمس بگوشت باشد، و دلیل بر آن آنکه اگر کسی جامه‌ای تُنک برانگشت پیچد و انگشت در آب گرم و یرد نهد از گرمی یا سردی آگه شود بی‌زمان، پس آگهی ما بی‌زمان بحس لمس دلیل آن نیست که حس لمس گوشت راست؛ پس سؤال کرد و گفت: چه بینی که حس لمس بتوسط هوا بود میان حاس و محسوس، چون دیگر حواس بصر و سمع و شم یا نه؟ جواب گفت: حاسه لمس ملموس را بمیانجی هوا در یابد، لکن هوا پوشیده بود، ودرین مثلی زد وگفت: اگر کسی دست بآب فرو برد و برون آرد و بدست سنگی را برگیرد ناچار میان سنگ و دست آب بود، لکن پنهان از غایت لطافتش، پس چون آب متوسط می‌تواند بود میان دست و آنچه بدست بگیرد بی‌آنکه بتوان دید از لطافت، هوا سزاوارتر که در توسط پوشیده ماند، که هوا از آب بسی لطیفتر است. پس حس لمس با دیگر حواس انباز است در آنکه بتوسط هوا یابد؛ و بچیزی دیگر هم انباز است: بدانکه بقوت مانند بود محسوس خود را تا محسوس از و دور بود، و چون حاضر وی شد و بسایدش بفاعل شود، از آنکه حاسه لمس مانند گرم و سرد و تر و خشک و دیگر ماموسات بود بقوت، و هر یک از اینها حاسه را از قوت بفاعل آورند چون حاضر شوند، و چون مانندشان شود بفاعل آگهی یابد ازان و باید که دانسته بود که حکیم یونان برانست که هر حاسه‌ای محسوس خود را بمیانجی هوا یابد. بصر و سمع و شم و ذوق و لمس. الا آنکه هوا در جز حاسه سمع و بصر و شم پوشیده‌تر است. وگفت: همه اجسام که در هوا باشند یکدیگر را نتوانند بسود بی‌آنکه هوا در میان بود، و همچنین اجسام که در آب باشند یکدیگر را نتوانند بسود بی‌آنکه آب در میان بود. وگفت: تو چنان بینی که هر حاسه‌ای از حواس محسوس خود را بیک گونه یابد یا بگونه‌های بسیار مختلف؛ که حس ذوق و حس لمس در گمان آید که محسوس خود را بی‌هوا یابند؛ وگفت که: حواس جمله بمیانجی هوا یابند، لکن در لمس و ذوق پوشیده‌تر است که در دیگر حواس، چنانکه بنمودیم، و سبب پوشیدگی هوا در حس ذوق و لمس آنست که این دو حس از

نزدیک یابند محسوس خویش را، که آنچه طعم دارد تا بر زبان نهاده نشود، و آنچه بسودنی بود تا باندام حاسّ نیفتد، یافته نشود و ازان آگهی نبود، پس ازینست که هوا در این دو حسّ پوشیده باشد. و اگر گویائی گوید «اگر ما محسوسات را بتوسط هوا یابیم ازین واجب شود که ما نخست هوا را یابیم و ازو آگه شویم، پس محسوس را، و چنین آگهی بزمان تواند بود، پس حاسّ محسوس را بی‌زمان نیابد»، جواب گوئیم که: هوا حاملست مر محسوسات راسوی حواسّ، و حامل و محمول با هم یافته شوند بی‌زمان، از آنکه هوا محیطست بر چیزها، و حسّ محیط و محاط را بهم یابد بی‌زمان؛ و مثالی نهاد این را و گفت: اگر مردی سپرس دارد و زنده‌ای بر سپرش زند، سپردار از زدن بازدن سپهر، بهم آگه شود، بی‌زمان که در میان هر دو افتد.

پس چون وصف کرد دانا یک‌یک حسّ را، صفتی دیگر کرد حواسّ را و گفت: هر حاسه‌ای از حواسّ چون قبول کند محسوس را، صورت محسوس را قبول کند نه عنصرش را، چون موم که نقش انگشتری قبول کند نه انگشتری را. پس جمله حواسّ کار خود آن‌گاه کنند که صورت محسوس را قبول کرده باشند، چون حسّ بینائی که آنکه از لون آگه شود که صورت لون را قبول کند، و همچنین حسّ شنوائی آنکه از آواز آگه شود که صورت محسوس خود را قبول کند، همچنین دیگر حواسّ را کار آنکه تمام بود که صورت محسوس خود را قبول کنند، و گفت: چیز پذیرنده صورت محسوسات را، اوست حاسه نخستین که در اوست قوت حسی، و آن روح خالص است، و محل و حامل قوت‌های حسی اوست. و گفت: چه بود حواسّ را تا از افراط محسوسات خود تباهی گیرند، چون روشنی مفرط که بینائی را تباه کند، و آواز سخت شنوائی را باطل کند، و بوی قوی بویائی را بزبان برد، و تلخی بافراط قوت ذوق را تباه گرداند، و حرارت قوی حسّ لمس را ببرد؟ پس در این سؤال سخن مطلق گفت که: جمله حواسّ را بنا بر اعتدال است، و هیچ معتدل از معتدلی چون خود تباه نگردد، بلکه آن محسوسات که از اعتدال بافراط گرایند حاسه را از اعتدال بگردانند و تباه کنند. پس ازینست که چیزهای محسوس که بافراط باشند قوت حسّ را باطل کنند. و گفت: اعتدال بر دو نوعست: یکی چنانکه چیز میان دو طرف باشد، چون آب فاتر که میان گرمی و سردی بود، که نه گرم و نه سرد بود، دوّم آنکه چیز دو طرف را قبول تواند کرد، چون کودک که نه صالح خوانندش و نه فاسق، تا آنکه که بیک طرف گراید، پس یا صالح بود یا فاسق. و اعتدال حواسّ از این قسمست که میان دو طرف باشد بی‌میل بطرفی؛ از این روی محسوس که بافراط رود از اعتدال حواسّ را باطل کند.

و گفت: چه بوده است نبات را که حسّ لمس نیست، چون قوت غذا و نما دارد، و از چیزهای بسودنی منفعل گردد چنانکه تر شود و خشک گردد؟ پس جواب گفت که: نبات را اندامی معتدل نیست که بدان صورت چیزها را قبول تواند کرد، از آنکه اعضای نبات جمله سخت‌اند و درشت‌اند و زمینی؛ و همچنان جانوران سفال پوست حسّ لمس ندارند، چون صدف و حلزون، و هر جانور که پوست اندامش تُنکتر و نرمتر حسّ قوی‌تر.

و پرسید که: جانور را چه گوئی، هیچ منفعل شود از چیزهای محسوس یا نه؟ جواب گفت: جز جانور منفعل گردد از چیزهای محسوس بلمس، و منفعل نگردد از چیزها که بحسّ بصر توان یافت با بدیگر حواسّ، انفعال جز جانور از گرم و سرد و خشک و تر بود، و او را آگهی نبود که بدان گرم و سرد را قبول کند. و دلیل ببران آنکه گرم را از سرد تمیز نتواند کرد و نه تر را از خشک؛ و گفت: چیزهایی که جان ندارند منفعل شوند از چیزهای محسوس بلمس، لکن انفعال تباهی، نه انفعال تباهی، نه انفعال تمامی؛ و گفت: لازم نیست که هر آنچه منفعل شود آگه بود آگهی حسی، اگر چه هیچ حسّ بی‌انفعال نبود. پس اگر گوینده‌ای گوید که «جانور و جز جانور چون منفعل شوند از چیزهای محسوس پس چه فرق است میان انفعال جانور و انفعال جز جانور؟» جواب آنست که: جانور چون منفعل گردد از چیزهای محسوس، صورت او را قبول کند نه مایه او را، که لون جسم را

قبول حس بینائی نه جسم و لون را با هم، و همچنین حسّ شنوائی و دیگر حواسّ، که صور اجسام را قبول کنند نه اجسام را، اما جز جانور چون نبات و سنگ، صورت محسوس و جسمش را هر دو قبول کنند، که درخت و سنگ از آب که بدیشان رسد منفعل شوند، هم بجسم آب و هم بصورت تریش، که آب نه به تری تنها بدرخت رسد، بلکه به تری و بجرم با او پیوندد. پس چیزهای محسوس در درخت و سنگ چنین کارکنند، بی‌آنکه شجر و حجر را از کاردن در ایشان آگهی بود.

اگر پرسد پرسنده‌ای که «درخت و سنگ از آب شور و آب گوگرد تباهی پذیرد؟» جواب گوئیم: آب بدکه درخت را تباه کند نه بدان کند که درخت آگه بود از تباه کاری آن، بلکه بدان تباه کند که آب بد را قوتیست تباه کننده که درخت و سنگ و همه اجسام را تباه کند، و همچنانکه آب خوش غذا دهد درخت را و بیفزایدش همچنین آب بد درخت را و دیگر اجسام را هلاک گرداند و تباه کند. اگر گوید گوینده‌ای که «آواز جدا از جرم سنگ و درخت را تباه کند، چون آواز رعد که درخت را بشکافد سنگ را بشکند بی‌آنکه جسم رعد بوی رسد، چرا چنین است؟» جواب گوئیم که: آواز تندر آن کار با سنگ و درخت نه بدان کند که آواز است، یعنی هوا، بدانکه رعد بحرکت ابر هوا را تنگ آورد و بر هم کوبد و بشکند و بشکافد، و خانه‌هایی که روزن ندارند از آواز رعد هم شکافته شوند، از آنکه هوا در درون خانه از کوب رعد بسیار جمع شوند و افشرده گردد و خانه ننگجد و گذرگاه نیابد، پس خانه را بشکافد تا بر شکاف وی بگذرد. پس گفت: هوا و آب و زمین از چیزهای محسوس منفعل شوند بیش از انفعال درخت و سنگ، که هوا از بوی خوش و ناخوش و، و از لون و آواز و طعم و گرمی و سردی و خشکی و تری منفعل شود، همچنین آب و زمین، الا آنکه انفعال هوا از انفعال آب و زمین بیش بود، و انفعال آب از انفعال زمین بیش.

پس چون بپرداخت از تلخیص چیزهای حسّی، نفس حیوانی را صفت کرد و گفت: نفس حسّی حیوانی آنست که چیزها را دریابد بقبول صورتهای آن نه بقبول اجسامشان، و یافتنش آنست که مانند آن صور شود، الا آنکه در حال غیبتشان مانند ایشان بود بقوت، و چون حاضر شوند مانندشان گردد بفعال.

مقاله سوم

دانای یونان از بیان و وصف نفس حسّی بپرداخت بصفت نفس گویا بازگشت، و پیش از آنکه سخن گویا راند دو قوت را از قوتهای نفس بهیمی وصف کرد: یکی حرکت، و دیگری و هم، و گفت: این دو قوت شریفترین قوتهای نفس حیوانی‌اند، برای آنکه بعقل ایشان نزدیکترند از دیگران، که ایشان مادی نه‌اند، خاصه و هم، و از برای آن و هم بعقل نزدیکتر است که کار و هم بخود در بود چون کار عقل، و بچیزهای بیرونی محتاج نگردد چون حواس، و از این روی دانا و هم راعقل منفعل گفت، و این دو قوت میانجی‌اند میان عقل و حسّ. و ازان صفت این دو قوت را فرا پیش داشت که تا چون قوتی را شناخته باشیم که بجدائی از ماده نزدیکتر بود باور توانیم داشت چیزی دیگر را از هیچ روی با ماده پیوند ندارد، و نیز تا بیکبار از چیزهای محسوس مادی یا چیزهای بی‌ماده نیفتیم ناگاه، که از حالی با حالی گردیدن نه بتدریج زیان کار بود درگفتار و جزگفتار. و چون بعضی قدما را یافت که و هم و حسّ را یکی پنداشتند خبر داد که: یکی نه‌اند، و همچنین حسّ و عقل، و همچنین حسّ و فکر؛ پس بازگشت بفرق حس و عقل، و گفت: حسّ هر جانوری را بود، و عقل هر جانوری را نبود؛ و حسّ چیزهای بیرون ازو یابد چون رنگها و طعمها و بویها و مانند آن، و عقل چیزها را در خود شناسد، و کارش در آن چیزها بود، چون چیزهای کلی و صور و مانند آن.

پس بازگشت بصفه حس و حزم و فکر، و تمیز میانشان، الا آنکه همه را در یک نام بهم آورد و حکم خواند، پس گفت: حس در شناختن محسوسات خطا نکند و غلط نشود، و خداوند حزم و فکر را خطا افتد، که گاه بسیار بود که در فکر چیزهای سودمند زیان کار نماید، و زشت خوب نماید، و همچنین حزم؛ پس بنوعی دیگر فرق کرد میان حس و فکر و حزم، و گفت: حس همه جانوری را بود، و فکر و حزم نه همه را باشد. پس فرق کرد میان فکر و عقل، و گفت: عقل در شناختن چیزها خطا نکند، که عقل چون آهنگ بسیار که در شناختن چیزها خطا کند، و همچنین رای ستوده بسا که خطا کند. پس فرق کرد میان وهم و حس، و گفت: و هم کار خود تواند کرد بیداری و خواب، و حواس در خواب کارگر نباشند؛ و همچنین حس در همه جانوری بود، و وهم نه همه را بود، که از جانور آنچه از عفونات متولد شود چون انواع کرم و مگس، بی حس نباشند، و وهم نبود ایشان را، از آنکه مأوای ندارند که باز شناسند آن را، و افعالی که بوهم تعلق دارند از ایشان نیاید؛ اگر گویند «اطفال را هم وهم نیست بدین قیاس که در امثال این جانوران گفته شد»، گوئیم: اطفال را و هم هست بقوت نه بفعل، و از قوت بفعل آید، اما آن جانوران را نیست وهم، نه بقوت و نه بفعل؛ و فرق دیگر آنکه حس را خطا نیفتد در محسوس ذاتی، و بسا که گمان خطا بود، که چیزها نه چنان بود که در گمان آید؛ و نیز حس چیزهایی را که دور از تن صاحب حس بود نیابد، و وهم بسا که یابد؛ و حس چیز را نیابد مگر بدان شکل و هیأت که بود، و هم تواند یافت چیز را بشکلهای مختلف و هیأت بسیار.

پس بازگشت بجدا کردن و هم از عقل، و گفت: کار عقل در چیزها تمام است، و آن شناختن درست بود، و وهم باشد که خطا بود؛ و وهم در همه جانوران جفت جوی بود، و عقل نبود الا مردم را. پس فرق میان رای محمود و هم باز نمود و گفت: وهم همه جانوران پوینده را بود و رای ستوده نباشدشان؛ پس یادکرد مردمانی را که وهم را قوتی پنداشتند مرکب از حس و رای محمود، و گفت: نه چنانست، از آنکه اگر مرکب بودی از حس و رای محمود بایستی که حس و رای محمود کارکردندی در یک چیز، در سپید و سیاه، و ما نه چنین همی بینیم، از آنکه حس سپیدی یابد، و رای محمود از کارها آن بهتر را یابد، و اگر حس و رای محمود مختلفند بذات و ادراک پس چگونه وهم که از ایشان مرکب بود دو چیز مختلف را یابد در یک حال؟ و ما بسیار بینیم که حس دروغ یابد و رای محمود راست، در یک حال و وقت چون قرص خورشید که حس آن را ند سپری یابد، و رای محمود وی را بسی بزرگتر از جرم زمین یابد، پس اگر وهم مرکب بود از این هر دو، اَعنی حس و رای محمود، پس وهم دروغ راست در یک چیز و یک زمان همی یابد، و این محالست.

و چون از تمیز این قوی برداخت بازگشت بذکر وهم و حس عامی که محیطست بحواس پنج، و فرق میان هر دو باز نمود، و گفت: وهم و حس عامی که محیطست بحواس پنج، و فرق میان هر دو باز نمود، و گفت: و هم کار خود بیحواس کند و آنکه که حواس از کار آرمیده باشند، و حس عامی بیحواس نتواند کارکرد؛ و وهم در چیزهای غایب کار کند، و حس عامی نتواند الا که محسوس حاضر بود، و نیز نتواند که کار کند با یک حس، بلکه با جمله حواس یا بیشترشان کارگر بود. و حجت آورد برآنکه مردم را حسی عام هست جز این حواس پنج بآنکه گفت: یک حس چون کارکرد نداند که کرد، و نداند که این چیز جز آن چیز دیگر است، و همه حواس همچنین از اختلاف محسوسات آگهی ندارند، چون اختلاف لون و آواز و طعم و بوی و لمس، بلکه از اختلافشان آگه حسی دیگر است عام مرهمه را؛ و وصف کرد و هم را و گفت: وهم حرکت حس بفعل است، که محسوس بفعل حس را بجنباند، و حس و هم را بجنباند، و از این سبب و هم نتواند بود بی حس، برای آنکه و هم مبادی و اوایل آگهی خود را از حواس گیرد. اگر گوید گوینده ای که «و هم محتاج حس نیست، از آنکه ما چیزها را در وهم توانیم آورد که بحس آن را نیافته باشیم، چون مردم پرند و جانوری از بز و گاو کوهی زاده»،

گوئیم: در چنین چیزها ما مفردات را نخست در وهم آوریم پس ترکیبش کنیم، از آنکه هر صورت مجرد را که در گمان آوریم جسمانی آوریم؛ و دلیل برآنکه و هم چیزی نگماند که نه جسّ بوی داده بود آنکه: گروهی که نابینا زایند نتوانند که رنگها را در گمان آرند. و حال و هم بحال حواسّ ماند، از آنکه اگر حسّ دروغ یابد گمان نیز دروغ بود، و اگر حسّ راست یابد گمان نیز صواب و راست بود، و ما بنمودیم حسّ که راست گه دروغ یابد؛ پس درست شد که وهم جنبشی است از حسّ بفعل.

اگر گوید گوینده‌ای که «این صفت که وهم را کرده شده: حرکتی است از حسّ بفعل، بحسّ عامی لایقتر است، که محیطست بجمله حواس، بدانکه گویند که حرکتیست از حواس بفعل»، گوئیم: این صفت سزاوار حس عامی نیست، از آنکه کار حس عامی از جهت جمله حواس یا از بیشترشان بود، چندانکه بدین نزدیک گفتیم، که کار حس عامی یافتن اختلاف محسوس دو حس یا بیشتر یا همه بود در آن حال که هر یک از آن حواس محسوس خود را همی یابند با هم، و وهم را یک حس بود بس تا محسوس را تو هم کند. پس آگهی داد از علت و هم بهیمی که چراست، و گفت: و هم در بهائم بدل عقلست، که ایشان را چون قوت نبود و همی بدادند تا بدان چیزهای مخالف و موافق را همی یابند، که وهم مثال خرد است و گویائی، و وهم است که بهائم را بران انگیزد تا غذا را که سبب قوام تشنان بود بهم آرند و بنهند. و هم در جانوران گویا برای آنست تا بهنگامی که عقل بی‌کار بود در ایشان بسبب خواب یا بیماری که مردم دران بی‌خرد باشند و هم در کار بود، که وهم در خواب و بیماری که خرد محجوب شود کارکنند که بکار عقل نزدیک باشد، که وهم در خردمندان بصورت خرد نگاشته بود که عقل از قوت و نورخویش بوی همی رساند. پس و هم گویاست در خردمندان و کارش منطقی بود، و نفس گویا را در تن کار نتواند بود الا بمیانجی وهم.

پس چون بپرداخت از تخلیص قوت‌های نفس آغاز کرد بتلخیص عقل و آنکه چگونه یابد چیزها را، الا آنکه نخست یابندگی عقل و حس را ملخص کرد همیشه، و برای آن چنین کرد تا ما را بیاموزد که نفس گویا بماند و نمیرد. و گفت: عقل و حس بدان متفقند که حس مانند محسوس بود بقوت تا محسوس غایب بود، و چون حاضر شود بفعل گردد؛ و همچنین عقل ماند معقول بود بقوت تا اثر معقول در و نبود، و چون اثر معقول در و آید بفعل شود؛ و عقل تا آرمیده باشد عاقل بود بقوت، و چون آهنگ کارکرد عاقل بفعل بود؛ و همچنین حس تا ساکن بود دور از محسوس خویش مانند محسوس بود بقوت، و چون محسوس وی را بجنباند بحاضر شدن مانند محسوس شود بفعل. و گفت: چون عقل چیزها را درست یابد و یافتها را از هم جدا کند جدا کردنی صواب دانستیم که گوهری بسیطست. و از حکماء گذشته **أَنْقَسَاغُورَاس** یاد کرده است این سخن را که «نفس گوهریست بسیط که درو هیچ آلاشی نیست از ماده و چیزهای مادی، و ازینست که آنچه یابد صواب و درست یابد، و اگر نفس را ماده بودی مایه وی را حجاب گشتی از شناختن درست». و گفت: اگر زانکه حس و عقل هر دو کارگرند در چیزها پس میانشان اختلافیست روشن، از آنکه عقل جای صورتهای عقلیست. و دانای یونان گفتار آنکه گفت «نفس گویا جای صورتهای عقلیست، نه نفس بهیمی و نه نفس نباتی»، صواب داشت؛ و نکوهش کرد افلاطون را بدانکه گفت «نفس جای صورتهاست هر نفس که بود» و نیز نپسندید سخن او را که گفت «نفسی که بفعل باشد جای صورتهاست نه نفسی که بقوت بود»؛ و اما دانای یونان گفت که: نفس گویا قرارگاه عقلیست، و صور درو نه بفعل باشند بلکه درو بقوت‌اند، از آنکه نتواند که همه چیزها را بیکبار بداند، بلکه یکی را پس از دیگری شناسد.

و چون خواست دانا که ما را بنماید که نفس داننده نمیرد دلیل بران از اختلاف حس و عقل انگیخت، و گفت: حس نه از حیّز عقل است، از آنکه قوت حس از محسوس بافراط که از اعتدال بگذرد تباه گردد، و نتواند که

محسوس ضعیف را که از درجه اعتدال ناقص بود یابد، و عقل نه چنین است، که عقل معقول عظیم را بیابد، و آنچه ضعیف بود از او پوشیده‌تواند شد، بلکه بر یافتن آن توانا تر بود. و گفت: قوت‌های حسی از افراط محسوسات تباهی ازان گیرند که حواس محسوس را بحرکت و انفعال یابند، الا آنکه نخست ازیشان بود، و چون انفعال مفرط شود تباهی تولد کند؛ و انفعال عقل از معقولات نه چنین بود، که هر آنکه که معقولی بقوت عظیمتر بود و بگوهر شریفتر عقل را نور شناخت و بقا فزون‌تر بود. پس عقل نه از حیز حس است، و نه فعل عقل چون فعل اجسام بود، از آنکه فعل جسم از او بیرون نشود، و کار عقل از آن جسم که بوی تعلق دارد بجایهای دورگذرد. پس از این جهتست که عقل را معقول عظیم تبا نه نکند بلکه دانش و شناختن فزون‌گردد، و معقولات ضعیف از وی پوشیده نمانند، پس عقل باقیست و تبا نشود و کهنه نگردد، چون صفت اجسام ندارد. و گفت: صواب گفت آنکه گفت «نفس عاقله جای صور عقلی است» - مگر آنکه جای صور عقلیست بقوت، نه بفعل.

و گفت: واجب نیست که نفس عاقله آمیخته و آلوده بود بجیزی از هیولی و اجسام، که او گرمی و سردی نپذیرد، و نه جسم آلت عقلست پس بی‌شک نفس گویا باقیست و تبا نشود.

و گفت: از چیزها باشند بسیط چون صور، و مرکب چون مایه و صورت، پس چگونه دانی که: نفس چیزهای مرکب را و چیزهای بسیط را هم بیک جزو بداند، یا چیزهای مرکب را بجزوی بداند و چیزهای بسیط را بجزوی دیگر؟ پس جواب گفت که: نفس بسیط را و مرکب را همه بیک جزو داند، و آن عقلست، لکن بسیط را بنوعی داند و مرکب را بنوعی، و آن چنان باشد که چون آهنگ دانستن صور کند بسیط شود و بخود بازگردد، و بشناسد آن صور را شناختی درست، و چون خواهد که مرکب را بداند از خود فروتر آید تا بحس، و اوایل شناخت مرکب را بحس برگیرد. گوئیا دانا بدین گفتار آن خواهد که نفس گویا صور مجرد عقلی را بی‌آلت یابد، بلکه بذات خود آن را بشناسد، و چیزهای مرکب جسمانی را بمیانجی حس یابد، که نفس حواس را چون آلت بکار دارد در شناختن جسمانی، و این آنست که حواس آثار جسم را قبول کنند و بنفس دهند، و نفس بداند؛ و دلیل: نایبنا زاد، که الوان را نداند، از آنکه نفسش آلت شناختن لون ندارد تا لون اجسام قبول کند و بنفس دهد. و گفت: بد دیدند آن گروه که گفتند که «عقل چیزهای معقول را بداند و بس، همچنانکه حس چیزهای محسوس را داند و بس»، و این بدگفتاریست از آنکه عقل چیزهای معقول را و چیزهای محسوس را هر دو بداند بنوعی و نوعی، چنانکه در پیش گفته شد، که اگر نه چنین بود چند محال لازم آید: اول آنکه اگر عقل محسوس را نداند چون حس بصر قرص خورشید را چند سپری بیند عقل نتواند که رد کند یافتن او را، و خطای حس را نتواند نمود؛ و چون بصر چوب راست را که در آب نهی کج بیند، اگر عقل آن را نداند خطای وی نتواند نمود؛ و نیز عقل اگر آنچه حس بینائی در آینه بیند نداندی نتوانستی نمودن که آنچه بصر در آینه دید در آینه نیست لکن اثریست و خیالی؛ و اگر نه عقل محسوس را دانستی عقل نتوانستی گفت که «من دیدم آن لون را، و من شنیدم آن آواز را، و منم آن که دانم که هر جسم که در کون و فساد افتد مرکب بود از اسطقسات چهارگانه»، و عقل هیچ مرکب را نشانختی؛ و نیز اگر عقل محسوس را ندانستی دانا آن پیشین نگفتندی که «نفس جای صور است، هم صور عقلی و هم صور حسی و هو صور وهمی و هم صور فکری»، از آنکه عقل بود که این همه صور را با صلاح آرد از خطا، و عقل باشد که آن صورت را که در خواب دیده شود بنماید که خیالیست و حق نیست، و فلان رأی خطاست، و فلان رأی دیگر صوابست باید که بران ایستند. پس عقل هم چیزهای عقلی را بداند و هم چیزهای حسی را، الا آنکه دانستنش حسیات را دانستی بود جزوی و بآلت، و عقلیات را بداند دانستی کلی بخود بی‌میانجی حس.

و نباید که شنونده این سخن پندارد و گمان برد که دانا بدانکه گفت «نفس آلوده نیست بچیزی از اجسام»، «آن خواست» که او در جسم نیست، لکن بدین آن خواست که او آمیخته نیست با جسم چنانکه اجسام مرکب باشند، و نه حال در جسم چون صور هیوالانی و مادی، اَعنی اشکال و هیأت؛ لکن نفس در جسمست چون جوهر در جوهر و چون ملاح در کشتی. و اگر نفس در جسم بودی چون چیزهای آمیخته با هم و چون چیزهای مرکب برهم هیچ چیز را بدانستی، از آنکه عقل از مانند خود منفعل نگردد، و چون منفعل نشود احساس بدان محسوس نباشدش، از آنکه حس و علم بحرکت و جنبانیدن محسوس بود مرحاس را، و بحرکت و جنبانیدن معلوم مر عالم را، و چیزی از چیزی طبیعی چون خود نجنبند، و چون منفعل نگردد، و چون منفعل نگردد نه حس بود بمحسوس و نه علم بمعلوم.

اگر گوید گوینده‌ای که «نه آلات حس مرکبند و حس مرکبست از اسطقتسات، و با این همه مرکبات را دریابد؟ پس برای چه اگر نفس با اجسام مرکب بود یا آمیخته چیزها را نتواند یافت؟»، گوئیم: هیچ حس مرکب را نیابد، و جز یک چیز را نتواند شناخت، که بصر جز لون را نبیند، و سمع جز آواز را نشنود، و نفس نه چنین است، از آنکه نفس همه چیزها را، بسیط و مرکب را، بداند، و این نوع از طریق ترکب نیست که اگر صورتی مادی بودی جسم آلت او بودی و نتوانستی کارکردن بی‌آلت، همچنانکه نفس حسی حیوانی نتواند کاری کردن بی‌آلت حس، و نفس نامیه که هیچ کار نتواند کرد بی‌تن خود، که ازان بی‌آلت کاری نتواند کرد که ایشان از صور مادی‌اند و بی‌ماده کار نکنند، اما نفس عاقله صورت مادی نیست بلکه صورتی عقلی محض است جدا از ماده و چون چنین بود کار نتواند کردن بی‌تن، آنکه در اندیشه یابد چیزهایی را دور از تن، و چون فکر در چیزهای بلند پایه کند محتاج نگردد بتن و بالائی که او را نزدیک گرداند بیافتن آن. و دلیل برآنکه عقل در شناختن چیزهای بلند پایه محتاج تن و آلت نبود آنکه هیچ آلت کارگر کارفرمای خود را از آن کار منع نکند و باز ندارند، و کار تن با عقل نه چنین است، که تن بسیار بود که عقل را از تصور معقولات باز دارد، و بسیار افتد که نفس ناطقه آرزومند عالم خود باشد، و آهنگ بخود بازگشتن کند، و تن او را ازان بازکشد با عالم خود، که حیز فساد و استحالت است، و اگر قوام نفس عاقله بتن بودی چون تباه شدی تن او نیز تباه گشتی، و نفس را هیچ شوق نبودی بعالمی دیگر و بکاری جز تدبیر و ترتیب تن، همچنانکه نفس حسی که جز بعالم محسوسات و حیات حسی بهیچ عالمی دیگر مشتاق نبود، و همچنین نفس رویاننده که جز بعالم خود شوق ندارد، از آنکه قوام این نفوس و کار ایشان بدان اجسام است، و چون اجسام تباه شوند و بگردند از حال آن نفوس نیز باطل شوند. و نفس عاقله چون مشتاق است بعالمی جز عالم محسوسات و عالم کون و فساد، دلیل آن بود که قوام او نه باجسام و کار او نه بآلات مرکب و اجسام تواند بود. پس درست گشت که نفس گویا نه چون صورتیست مادی که ثابت نبود الا بماده، بلکه درتنست چون صورتی بی‌ماده و بخود پاینده و ثابت. و ازین گفت دانای یونان که نفس تمام تنست، لکن تمامی از تن جدا، و بجدا بودن از تن تباه نگردد، و نفس را در این کتاب تمام مفارق گفت، و در جز این کتاب نفس را صورت خواند و جوهر قائم بخود.

وگفت: اگر عقل آمیخته و مشوب نیست بماده از هیچ‌گونه، و هر دانستنی فعلیست از دانا، پس چگونه بداند چیزهای معلوم را؟ وگفت: عقل چیزیست از چیزهای معلوم، پس چه بینی، عقل خود را می‌داند یا نمی‌داند؟ اگر خود را نمی‌داند چگونه صفت کند و گوید «جوهریست جدا از تن که چیزها را بداند اگر چه از تن غایب باشند آن چیزها»؟ و اگر زانست که خود را می‌داند، چگونه، بدان خود را می‌داند که همگی او عقلست، بدانکه نه همگی عقلست؟ اگر بدان می‌داند که نه همگی عقلست دو چیز زشت ازین لازم شوند: یکی آنکه عقل بسیط نباشد، دؤم آنکه همگی خود را نداند، چون بعضی ازو داناست و عقل، و بعضی نه دانا؛ و اگر خود

را بدان می‌داند که همگی او عقلست بسیط پس خود معقول نیز بود، که عقل معقول را تواند دانست، پس لازم بود که عقل عاقل بود و معقول بهم، پس او و معقول یک چیز بود، و ازین لازم شود که عقل مانند آن چیزهای محسوس بود که همی‌داند.

و سخن را در سؤال اول مطلق راند بدانکه گفت: انفعال بر دو گونه بود، چنانکه گفتیم چند بار: یکی تباه کننده، و دیگر تمام کننده. اما انفعال تباه کننده چون انفعال غوره که انگور گردد، که غوره بودن را تباه کند؛ و اما انفعال تمام کننده چون انفعال هوا بقبول روشنی از خورشید، که ذات هوا بدان تباه نگردد، بلکه تمام شود. و ازان گفتیم که «تمام شود» که آنچه بقوت داند آن بود بفعل داند، که تا ندانست بقوت داند، و چون بدانست بفعل داند، و این فعل آنکه افتد که عقل در تن بود، اما چون با خود رود جدا از تن بفعل باشد، و در دانستن چیزها حاجتمند حس نباشد.

و مسأله دوم را مطلق کرد بدانکه گفت: عقل ذات خود را بداند بآنکه معقول است، و این ازانست که چون خود را دانست هم او بود عالم و عاقل و هم او معقول، از آنکه خود را دانست، و دانستن خود را نیز دانست. و چون گوئیم ما که «عقل چون چیز را بداند مانند آن چیز بود که بدانست» لازم نشود ما را که چون عقل محسوسات را بداند مانند محسوسات بود، از آنکه چیزهای محسوس عاقل و معقول محض نه‌اند، که عقل ایشان را عقلی کند، و میانجی حس معقولشان کند، پس از این جهت مانند عقل نباشند. اما چیزهای عقلی محض بی‌ماده، میان عقل و آن چیزها فرق نیست، ازان چون بداند آن را مانند آن بود. و بازگردیم و گوئیم که عقل چون چیزهای بی‌ماده را داند مانند معقول بود، و چون چیزهای مادی را داند مانند ایشان نبود، پس عاقلست و عقل و معقول بهم، بنوعی و نوعی، بر این گونه که وصف کردیم.

و گفت: هر جنسی را از اجناس چیزها ماده و طبیعت و علت کننده‌ای «بود»، و هر یک از اینها یا بقوت بود یا بفعل؛ و همچنین چیزها در نفس یا بقوت درو باشند یا بفعل، چون عقل که بسیار افتد که بقوت بود در نفس، و بسیار افتد که بفعل علتی تمام کننده مر عقل بقوت را. و همچنانکه چیزهای محسوس که در حیز بینائی افتد چون ظلمت او را پوشیده دارد محسوس باشند بقوت، و چون روشنی بران آید محسوس باشند بفعل، و محسوس بفعل گرمی‌تر از محسوس بقوت، همچنین عقل بفعل گرمی‌تر از عقل بقوت، از آنکه عقل بفعل عقل بقوت را عاقل بفعل کند. و نیز عقل بقوت منفعل بود، و عقل بفعل فاعل. و گفت: عقل بفعل چون ما از تن جدا باشیم همچنان عقل بفعل بود، آنکه عقلی فعال بود که هرگز منفعل نگردد چنانکه در تن منفعل شود.

پس چون صفت کرد بگفت گفتاری جزم که: نفس نمیرد. الا آنکه گفت: باوی هیچ قوت نیست که نه تباه شود مگر قوت عقل جدا، که او نمیرد و تباه نشود. پس گفت: اگر عقل بفعل تمام است و کار بخود همی‌کند، پس چه بودش که دانستها را باشد که فراموش کند، و علمش چنان ثابت نبود که زایل نگردد؟ جواب گفت که: عقل دانستن چیزها را از وهم فرا گیرد، از آنکه چیزها در وهم اثر کند، و عقل آن اثرها را فرا گیرد و جدا کند، و آنچه درست بود لازم آن شود، و آن شود، و آن را که نادرست بود بگذارد، پس چون وهم را افتی رسد بعضی از آن اثرها سترده شوند، پس عقل آن را فراموش کند. و فراموشی را سبب اینست چون عقل را با تن پیوند بود، و چون از تن جدا بود هیچ فراموش نکند، از آنکه در دانستن چیزها بوهیم محتاج نباشد.

و گفت: معقولات جزو جزو نشوند، و از آنست که عقل آن را بشناسد شناختنی درست چون حدود، اعنی چیزهای جدا و صور مادی و مقدار متصل، که مقدار متصل را اگر چه جزو جزو توان کرد لکن چون پیوسته بود گویند که جزو ندارد، و اوایل مقدار که قابل پاره شدن نباشد، اعنی نقطه و «خط و» پهنا که در یک جهت پاره

نتواند شد. اما آن چیز که بحق بی‌جز و بود معقول بی‌ماده بود، که آن قابل تجزیت نباشد، نه بقوت و نه بفعل و نه بوهم.

و وصف کرد که عقل چگونه بداند این معقولات را که یاد کردیم و گفت که: عقل نه بعضی چیزهای معقول را در زمانی بشناسد و بعضی را در زمان دیگر، بلکه همه را بتمام با هم بشناسد، که عقل حد را جمله در یک وقت بداند، و همچنین خط را؛ و عقل نقطه را بدان داند که وصفش کند، گوید: آن چیز است که جزو ندارد، و خط آنکه پهنا ندارد، و سطح آنکه ستبری ندارد؛ و همچنین نیستی‌ها را بشناسد، گوید که: سیاهی آنست که سپیدی نبود، و فراغ آنست که درو جسم نبود. و عقل چنین چیزها را وصف به برداشتن کند از محلشان، از آنکه حیثیتها در محل و در ماده محمول باشند؛ و اما آن چیزهایی که نه مادی و در محل باشند صفتشان بوضع کند و بدانچه بران باشد. و خبر داد که عقل کی راست یابد و کی نه راست یابد و گفت: عقل چون وصف چیزهای بسیط بخود قائم کند راست کند، از آنکه چنین چیزها را عقل یا بداند یا نداند، و نتواند بود که ازو چیزی را بداند و چیزی را نداند، که یک چیز را دوی نیفتد بدانستن و ندانستن؛ و چون عقل وصف چیزهای مرکب کند، یعنی اجسام را، بسیار افتد که راست بود، و بسیار افتد که نه راست بود، از آنکه اجسام نه بذات و نه بحق معقول باشند، بلکه بعرض معقولند، از آنکه عقل صور آن را از محمولی ببرد و بموضوعی رساند، گوئیا برهنه و جدا بیند از آن محلها؛ و در قوت حس همچنین گفتیم، که هر حس محسوس خاص خود را راست یابد، و آنچه نه خاص وی را بود بسیار افتد که نه راست یابد. همچنین عقل در شناخت معقول بذات صادق بود، و در معقول بعرض بسیار افتد که نه بر صواب باشد.

وگفت: میان عقل بفعل و معقول بفعل هیچ فرق نیست، از آنکه عاقل بفعل معقول نیز هست، و معقول عاقل نیز باشد.

و چون بپرداخت دانا از صفت قوت‌های فکری، آغاز صفت شوق کرد، که شوق هم قوتیست از قوت‌های نفس گویا، وگفت: شوق یا از حیّز حس بود یا از حیّز فکر: اما آنچه از حیّز حس بود بر این گونه است که صفت کنم ترا که: چون حس محسوس را بشناسد بدانکه محسوس است بوی مشتاق گردد، و چون گوئیم «شوق حسی» آن خواهیم که از جنس حس است، که چون لمس گرم معتدل را یافت و خوش آمدش آن خوش آمد را نام شوق نهاده شد، برای آنکه حس لمس بدان مشتاق بود و ازان لذت یابد؛ و اما آن شوق که از حیّز فکر بود نخست از قبل وهم بود، که چون صورت چیز در وهم تنها بود آن صورت را وهمی گویند، و چون فکر دران کار کند، و بدان یازد که آن چیز متوهم حق است و آن چیز متوهم باطلست، و این عمل را باید کرد و آن عمل را نباید کرد، آنکه این شوق را فکری گویند. و دانا مثلی زد این را وگفت: دیدبان چون آتش برافروزد بر دیده گاه، آتش افروختن او نشان آمدن دشمن بود، چون یکی آن آتش را ببند بنگرد و ببیندش تا سلاح باید پوشید و از شهر بیرون شدن و باز داشتن دشمن را از شهر، یا از شهر بیرون نباید شد، اگر بران بود که از شهر بیرون باید شد چنین بایست را شوق فکری خوانند. پس پیدا شد که شوق دو نوعست، یکی حسی و دیگر فکری. اما شوق بهائم حسی بود، و اما شوق خردمندان باندیشه باشد.

پس چون بپرداخت از تلخیص شوق بازگشت بحس عامی، و در تلخیص آن بیفزود وگفت: چه گوئی، حس عامی تمیز میان محسوسات مختلف بیک قوت کند یا بقوت‌های بسیار؟ جواب گفت: تمیز میان محسوسات مختلف بیک قوت کند یا بقوت‌های بسیار؟ جواب گفت: تمیز میان محسوسات مختلف بیک قوت کند، و دلیل بر این: حواس، که حس بصر تمیز سیاهی و سپیدی و دیگر رنگها طعمها بیک قوت، و دیگر حواس جز وی تمیزکنند میان محسوسات خویش، اگر چه بسیار و مختلف باشند، بیک قوت؛ پس حس عامی سزاوارتر بدانکه

تمیزکنند میان چیزهای مختلف بیک قوت، و بشناختن که این چیز شیرینست و آن چیز گرم است، خاصه چون دو چیز مختلف باشند، الا آنکه چون محسوسات را در چیزهای پراکنده یابد نه در یک زمان همه را یابد، و چون در یک جوهر باشند همه را در یک زمان بشناسد.

و چون استقصا کرد در حس عامی بازگشت بتلخیص عقل، و گفت: چگونه شناسد عقل صورت چیزها را، بمادّهای آن صور شناسد، یا چنان شناسد که صور دورند از مواد؟ جواب گفت: عقل صور چیزها را اعنی شکلها و طعمها و بویها، بشناسد بر اشکال و طعوم و بویها، دور کرده و جدا از ماده و محل، از آنکه عقل جداست از ماده، پس یافتنش چیزها را هم عقلی بود، که عقل بشناختن صور و آرایش و حالهای چیزها گوئیا برون آردشان از مایه و محلشان، و از میان اعراض برگزیندشان و از مواد. پس گفت: اگر چه عقل دور است و جدا از هر ماده‌ای باید که دانسته بود که چگونه گشت بسته ماده و چیزها را همی داند، دیدنی و دانستنی جدا از هیولی. پس آگهی داد از این سخن و وعده داد در کتابی که آن کتاب را علم ما بعد الطبیعة خوانند، که بیان این در آن کتاب کرده است و روشن نموده بحجتهای درست، و بعضی ازان در این کتاب یاد کرد.

پس گفت که: نفس گویا جمله چیزهاست بقوت، یعنی در اوست صورت همه چیزها، و حجت برین آنکه چیزها یا عقلی اند یا حسی، و نفس را قوتیست عقلی و قوتیست حسی، پس بی شک در وهم صور عقلی باشند و هم صور حسی، پس هم چیزهای عقلی را بدانند و هم چیزهای حسی را، الا آنکه آن صور در نفس بسا که بفعل، که پیش از شناختن بقوت باشند درو، و بعد از شناختن بفعل. پس گفت: چه بوده است چیزها را که ازان هر چه در حس نیاید در وهم و فکر نیز نیاید؟ جواب گفت: برای آنکه مبدأ گمان حس از حواس نباشد نتواند که محسوس آن حس اندیشد، و نتواند که در گمان آرد، که هر آنکه کور زاید از مادر یا کر، نتواند که رنگی را در گمان آرد یا آوازی را، و نه دران اندیشه تواند کرد. و گفت: آلات صناعی همه چنانند که هیچ صنعت نتواند کرد الا بالت آن، پس آلتست آلت همه آلات، همچنین عقلست صورت همه صور، از آنکه او بشناسد صور را، و ازان بشناسد همه صور را که در وی اند، چنانکه گفتیم. پس عقل همه چیزها را بشناسد بر آن صفت که گفتیم. پس عقل همه چیزها را بشناسد بر آن صفت که گفتیم.

پس چون بیان کرده بود شوق را که چیست، آغاز صفت حرکت مکانی کرد، و علت آن را بیان کرد و گفت: گوئی علت حرکت مکانی «نفس نامی یا» و هم باشد یا حس یا فکر یا قوتی دیگر از قوتهای نفس؟ پس گفت: علت حرکت مکانی نفس نامیه نیست، و نفس حسی نیست، و نفس فکری نیست، و حجت برین بنمود: پس گفت: حرکت مکانی یا بوهم بود یا بشوق، و نفس نامیه را نه شوق است و نه وهم، پس نفس نباتی علت حرکت مکانی نیست. اگر گوید گوینده‌ای که «رستنیها توانند که حرکتی کنند مکانی، الا آنست که او را آلتی نیست که بدان حرکت کند»، گوئیم: این سخت باطلست، که اگر نبات را قوتی بودی که بدان حرکت مکانی کردی، و حرکت نکردی بودن آن قوت درو باطل بودی و معطل، و در طبیعت هیچ چیز معطل و باطل نبود؛ و گفت: نفس حسی همچنین نیست علت حرکت مکانی، که اگر علت حرکت مکانی بودی او را بایستی که هر جانوری که حس داشتی حرکت مکانی کردی، و حیوان بود که حرکت مکانی نکند، چون بعضی جانوران دریا؛ و گفت: نفس گویا هم علت حرکت مکانی نبود، و حجت برین آنکه عقل دو نوع بود: یکی نظری و یکی عملی، و هیچ دو علت حرکت مکانی نباشند، برای آنکه هر جنبده‌ای یا از برای رغبت جنبد یا از برای نفرت، از آنکه یا مشتاق چیز باشد و بجویدش بحرکت و پی آن گیرد، یا از چیزی رمد و بحرکت ازان بگریزد، و این نه آئین عقل نظری است، از آنکه عقل نظری را با کارهای بدنی علقتی نیست، و غرض او تفحص بود از کارها و چیزهای کلی و چگونگی ترکیب این و از جواهر عقلی، که عقل نظری آنها را خواهد و ازیشان تفحص کند؛ و عقل

عملی هم علت حرکت مکانی نیست، از آنکه بسیار بود که عقل علمی مرد را کار سکون و درنگ و آسایش فرماید، و شوق غالب همی شود بر عقل و مرد را بر حرکت و طلب انگیزد؛ و بسیار افتد که عقل علمی حرکت طلب و جمع مال فرماید، و شوق راحت درنگ و سکون خواهد.

و چون بیان حرکت کرده بود که نه از جهت نفس نامیه بود و نه از نفس حسّی و نه از نفس گویا، خبر داد از علت حرکت مکانی و گفت که: علت این شوق است، و عقل دو نوع بود: فاعل و منفعل. اما عقل فاعل آنست که اندیشه کند؛ و اما عقل منفعل گمانست و وهم. پس حرکت بهائم از وهم بود، و حرکت مردم عاقل از عقل. اما حرکت بوهم چنان بود که موضعی را در گمان آرد و بدان رود؛ و اما حرکت بعقل چون رفتن بود از شهری بشهری بفرماید. و چون دانست دانا که یک چیز را از یک جهت دو علت نتواند بود، برای آنکه چون یکی کار خود تواند کرد و کند دیگری باطل بود، پس گفت: علت حرکت مکانی یک چیز است و آن شوق بود، از آنکه حرکت، اگر وهم فرماید و اگر عقل، بماینجی شوق بود، و اگر چه وهم یا عقل بر چیزی انگیزد و شوق بدان نبود سوی آن نجنبد، از آنکه شوقها افتد متضاد: چنانکه شوق از قبل وهم بود، و مردم بدان سوی فجور و بددینی گراید، پس خرد او را عاقبت آن بترساند و باز دارد بر سوا شدن و عقوبت کشیدن از آن کار که در گمان آید؛ و بسیار بود که قوت وهم غالب بود و آن کار کرده شود. پس این دو شوق مختلفند. و گفت: حرکت مکانی را چهار علت باشد: علت صوری و علت تمامی و علت فاعلی و علت آلی. اما علت صوری نفس حرکت است؛ و اما علت تمامی آنکه بدان شوق بود؛ و اما علت فاعلی برد و گونه بود: یکی علت دور و دیگر نزدیک، اما فاعل دور: عقل و وهم، و اما فاعل نزدیک: شوق؛ و اما علت آلی روح جنباننده، و دانا آن را **روح جسمانی** خواند.

و گفت: ما همی بینیم جانوران ناقص را که از پوسیدن رطوبات خیزند که همی روند، گوئی ایشان را وهم بود؟ جواب گفت: وهم باشد ایشان را وهمی ناپایدار ضعیف، و دلیل برین آنکه چون از جای بجنبند زود باز جای آید. و چون از صفت جانور ناقص فارغ شد بوصف جانور گویا بازگشت و گفت: قضیتهای که مقدمه قیاس باشند هم مردم را بجنباند، باید که بدانی که کدام مقدمه بجنباند، مقدمه کبری یا مقدمه صغری، چنانکه گوید کسی: من در کارزار کوشش قوی کردم، و هر که کوشش قوی کند در کارزار از اهل آن بود که او را نواخت کنند و بزرگ گردانند، پس من اهل آنم که مرا بنوازند و بزرگ کنند؛ و برود سوی لشکر دار تا او بنوازند و بزرگ کند. اکنون مقدمه اول او را بنابند تا بر لشکر دار رفت یا مقدمه دوم؟ جواب گفت: هر دو مقدمه یکسان بجنبانید، برای آنکه اگر داند که او در جنگ کوشش قوی کرد و نداند که هر که کوشش قوی کند بجای آن بود که او را بنوازند و بزرگ کنند نرود سوی زعیم لشکر، و اگر دؤم را داند و نداند که او کوشش سخت کرد هم نرود. پس هر دو قضیت بهم مردم را بجنباند یکسان.

و گفت: چه بوده است چیزهای ذو نفس را که نه همه حرکت مکانی کنند، که بعضی را همی بینیم که البته حرکت مکانی نباشدش، چون رستنیها؟ جواب گفت که: ما گفتیم که علت حرکت مکانی وهم است و عقل، و ممکن نیست چیزی را که عقل بود و وهم نبود، و هیچ خداوند وهم نبود، الا که خداوند حس بود، و رستنیها را حس نیست، و چون حسش نبود و همش نبود، و چون وهمش نبود از جائی بجائی نرود. پس اگر گوید «چه بود نبات را که حسش نیست؟» گوئیم از آنکه حس از اعتدال اسطقسّات خیزد، و زمین غالبست بر رستنیها، از این جهت حسّ نباشد در نبات، و دلیل برین آنکه از اندام مردم آنچه طبیعت زمین درو و بیشتر بود، چون استخوان و موی و ناخن، درو حسّ نباشد. و گفت: هر آن چیز که درو حرکت مکانی باشد ناچار او را حسّ بود، و برین دو حجت آورد: یکی آنکه گفت: طبیعت هیچ چیز باطل و بی کار نکند، و هر آنچه از جائی بجائی رود برای جستن

غذا رود که تن را بدان بپای کند، پس اگر جانور حس نداشتی حرکت مکانی درو بی فایده بودی و بهره‌ماندی، و اگر در یک جای بی‌ایدی هلاک شدی، از آنکه غذای وی از یک جای نتواند بود همیشه، پس از این سبب حاجتمند حرکت شد از جائی بجائی تا بجوید غذای موافق را که تن بپای دارد، و اگر حس نداشتی غذای نکردی، از آنکه چون بیافتی غذائی را و بحس آن را نشناختی غذا نکردی، و چون غذا نکردی تباه شدی، و حرکتش هرزه و باطل بودی؛ و دؤم حجت آنکه اگر چیزهای رونده از جائی بجائی حس نداشتی حرکت برایشان زیانکار شدی، که از آن بهلاک جای افتادندی. و گفت: حواس بعضی موافقند کون ما را، و بعضی موافقند آراستن کون ما را. اما آنچه موافقند کون ما را حس لمس و ذوق است، و دلیل برین آنکه تنهای ما را چون از گرم و سرد و تر و خشک فراهم آوردند پس ما را قوتی بایست که بدان گرم و سرد و تر و خشک را از هم باز شناسیم، و بمیانجی لمس طعامها و خورشهای گرم و سرد و تر و خشک را بدانیم؛ و اما آن حواس که برای آرایش و زینت کون ما اند بینائی است و شنوائی و بویائی، از آنکه اگر ما را بینائی نبودی نتوانستیمی نجوم را دانستن و دیگر دانشها که از بینائی یافته شوند، و اگر شنوائی نبودی ما را هیچ دانش آوازا نتوانستی بود، چون الحان و غنا و موسیقار، و اگر ما را بویائی نبودی علم عطرها و ترکیب و آمیختن آن کی دست دادی ما را؟ و سمع و بصر با آنکه موافقند در تحسین و آراستن کون ما را موافقند هم در کون ما، که اگر ما را بینائی نبودی از آب و آتش پرهیز نکردیمی و از کوه و مغاک، و در مهالک ما را زیان رسیدی، و اگر سمع نبودی فهم آوازه‌های سودمند و زیانکار ممکن نگشتی ما را.

و گفت: جسم نخستین که آسمانست خداوند حس است، از آنکه خداوند نفس گویاست، و برین حجت بنموده‌ایم در جز این کتاب، و نفس گویا را با هیچ جسم بی‌حس پیوند نباشد. و بیان کرد دانا در چند جای که: هر جای که چیز فاضلتر بود چیز کمتر نیز بود، پس اگر آسمان را نفسی است گویا ناچار نفس حسی نیز بود، الا آنکه آسمان را جمله حواس نباشد، نه لمس و نه ذوق و نه شم، و برای آن این حواس نبود آسمان را که گرمی و سردی و تری و خشکی درو و کارگر نیست، و همچنین ذوق و شم نبود آسمان را، برای آنکه غذا نکند، و حاجت ندارد بیوئیدن و هوا گرفتن، و جز این دو حس ندارد: بصر و سمع. و این دو حس شریفترند از دیگر حواس، برای آن گفتیم که در اجسام شریف باشند این دو حس. و بیان کرده است دانا در کتاب **مابعد الطبیعه** که اجرام سماوی عقل دارند، و برین حجتهای قوی و روشن بنموده. تمام شد مقاتل سیم، و بتمامی آن کتاب نفس به **أرسطاطاليس** تمام گشت.

والحمد لله اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً، والصلوة علی
سیدالأنبیاء و قدوة الأصفیاء، و حسبنا
الله وحده، و نعم الوکیل.

۹- مختصری در حال نفس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هذه مختصر فی النفس

این مختصرگرد آورده ارسطوطالیس حکیم است اندر حال نفس، و آن هفت بابست:

باب اول، اندر یافتن هر چه دانستنی است

چیزها همه از دو بیرون نیست: یا اندر یافتنی است، یا دانستنی؛ و نفس اندر یافتنی نیست، پس دانستنی است؛ و آنچه اندر یافتنی نبود او را بخودی او نتوان دانست، چه بچیزی دیگر باید دانستن.

باب دوم، اندر هستی نفس

هر تنی که جنبنده و آرامنده بود آن جنبش وی از چیزی دیگر بود، چه اگر بخودی خود جنبیدی هیچ نیارامیدی، چون خود او را سه اندازه بود از درازی و پهنی و عمقی، و جنبش هر چیزکه با آن اندازه بود «یا از درون بود» یا از بیرون، و هر چیزی کان جنبش وی از چیزی دیگر بود «جنبش وی از بیرون بود» نه از خود وی، و جنبش تنهای جانوران از خود ایشانست، پس جنبش ایشان از بیرون نیست، چه اندرونست. و هر جنبنده که جنبش او از اندرون بود یا از جنبش طبع آن چیز بود، چون جنبش آتش که هرگز نیارامد و بر یک سان بود، و یا پس طبع آن چیز نبود، که هم بیارامد و هم بر یک سان نبود، چه پیش و سپس رود، چون جنبش تنهی جانوران. پس جنبش جانوران نه طبعیست، و نه از چیز دیگر، چه خودی جانور است، از گوهری کزیده داشتن و براست اندر خودی خویش، و آن نفس است. پس هستی نفس بجنبش جانوران توان دانست، و آن جنبشی است اندر یابنده. و اندر یافتن زندگانیت، پس نفس زنده است.

باب سئم، اندر آنکه نفس گوهر است

گوهری پذیرنده آخشيجان را وی بشمار یکی بود، وجود وی بر یک سان، و نفس پذیرنده نیکی و بدیست و، دلاوری و بددلی، و بشمار یکی بود، چون نفس افلاطون، همه برابر و یکسانست، و نیکی و بدی و، دلاوری و بددلی آخشيجان اند، «و نفس پذیرنده آنهاست» پس گوهر است. و دیگرکه نفس بهره‌ایست از جانور گوهر است، و بهره گوهر هم گوهر بود. پس نفس گوهر است، و هر جانوی نفس است و تن.

باب چهارم، اندر آنکه نفس پاکست نه تنومند

و نفس اندر تن آمیخته نیست، زیرا که اگر آمیخته بودی هر دو تباه شدند، ایراچه هر دو تنی که با یکدیگر آمیزند هر دو تباه شوند، ایشان تباه شده نیستند. و نه نیز یکدیگر را بساوانند، ایراچه اگر بساوان بودندی یکدیگر را همه بهرشان با یکدیگر نسودی، و چون چنین بودی همه تن زنده نبود. و تن را با تن دیگر

بساوان؛ وگرد آمدن نفس و تن بدین هر دو روی نیست، چه پاکست. و دیگر اگر نفس تنومند بودی آنچه از حالهای وی است همه نیز دریافتنی بودی، چون نیکی و بدی و دلاوری و بددلی؛ و چون این حالها دریافتنی نیست پس نفس تنومند نیست. و دیگرکه تنومندکار بسودن کند، و کردار نفس نه بسودنست، چنان چون شناختن و اندیشه کردن، و شناختن کارهای روحانی چون چیزهای کلی و صورتهای خدائی و کردارهای ایشان، پس نفس تنومند نیست.

باب پنجم، اندر آنکه نفس مرکب نیست، بسیطست

هر چیزکه مرکب بود اندر بهره‌های وی آخشیحی بود چون گوی «که وی» را بهر برین است و بهر فرودین، و چون آب که سردی وی بسیار است و گرمی وی اندکی؛ و «در» نفس آخشیحی نیست، پس نفس مرکب نیست، چه بسیطست. و دیگرکه هر چیزی که بازگشت وی بخود خویشتن بود آن چیز روحانی «بود»؛ و نفس را بازگشتن سوی خود خویش است، و روحانی همه بسیط بود، پس نفس بسیطست، مرکب نیست. دیگر هر چیزی که هم کاری گر بود و هم کار پذیر بود اندر یک حال و یک وقت آن چیز تنومند نبود، چه روحانی بود؛ پس نفس چنینست ایرا که چون تن خویش را شناخت هم شناسنده بود و هم شناخته، پس نفس روحانی بسیطست و تنومند نیست ایرا چه تنومند همه مرکب بود.

باب ششم، اندر آنکه نفس زنده است و تباه شدنی نیست

«نفس» چون بسیط بود با بهره‌ها نبود، «و آنچه با بهره‌ها نبود» بوی اندر آخشیحی نبود «و آنچه بوی اندر آخشیحی نبود» تباه نشود؛ و آنچه تباه نشود نمیرد، پس نفس نمیرد. و دیگرکه زندگی نفس از خودی خویش است نه از چیزی دیگر، زیرا که زندگی خود ویست، و خودی چیز تباه نرود، پس خودی نفس تباه نرود؛ و آنچه تباه نرود نمیرد، پس نفس نمیرد. و دیگرکه هر چیزی که «تباهی پذیرد» وی را نیکیهایی وی پایدار کند و بدیهایی وی تباه کند، و نیکیهایی نفس دادکردنست و نهفتگی و خوبی کردن، «و این چیزها نفس را پایدار کند. و بدیهایی نفس ستم کردن است و ناداشتی و بدی کردن»، و این چیزها وی را تباه نکند، پس نفس را تباهی نرسد؛ و آنچه وی را تباهی نرسد نمیرد، پس نفس نمیرد. باز تنومند تباه شود ببدیها، چون دردها و بیماریها «و مرگ»، و چون نبود پایدار باشد نیکیهایش، چون تندرستی و قوت و راستی اندامها.

باب هفتم، اندر آنکه نفس اندیشه‌گر است

«شناختن یا بحواس باشد یا باندیشه»، اگر اندیشه اندر حواس بودی بایستی که هر چه «شناختنش» باندیشه بودی بحواس نیز «ممکن» بودی شناختن، و ما بسیار بودنیها و کسوفها را می‌دانیم پیش ازگاه باندیشه، و آن چیزها پیش از وقت بودن بر حواس ما همی نیاید، پس شناختن و اندیشه و شناختن بهیچ اندام اندر نیست از اندامهای جانوران؛ «و جانور تن است و نفس»، پس اندیشه و خرد نفس راست، و دیگرکه ما صورتهای را پیش از بودن همی دانیم، و حواس همی نیابدشان؛ پس شناختن حس را نیست که نفس راست. پس پیدا شد بدین سخنان که بیش اندر گفتیم که نفس هست و روحانیست، و تمامی تنومند دست افزارویست و زنده است بوقت، و بودن وی مر بهترین تنومندان راست؛ «و فلک از بهترین تنومندانست»، و کون فلک را نفس است پس وی را، دیدار و شنوائی است؛ و حس بسودند و بوئیدن نیست فلک را، زیرا که وی از چیزی کردار نپذیرد؛ «و بازار او را حس چشیدن نیست، زیرا که وی غذا نگیرد» از چیزی؛ و هر تنومندی که بجنبد و بیارامد

نه بصورت خویش آن جنبش وی را بر خودی خویش نبود، از چیز دیگر بود. و ما «گه کردیم که نفس چگونه شناسد چیزها را، و خرد چگونه شناسد صورتها را، و حواس چگونه اندر یابد چیزها، با حجت‌های روشن اندر این کتاب چندانکه بسندگی بود، که این مختصر تحمل آن بکرد.

بتوفیق الله، و الحمد لله رب العالمین، و الصلاة والسلام علی محمد و آله.
حرره العبد الضعیف محمود بن علی بن ابی عبدیل
فی اواخر ذی الحجة حجة
تسع و سبعین
و ستمائة

۱۰- رساله در علم و نطق «منهاج مبین»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سپاس و ستایش آن را که بستودن سزاست و بر خشیدن و بخشیدن توانا و پادشا، و درود فراوان بر پاکان و گزیدگان، و رسیدن باد جویندگان را بیافت هستی بیکران و بوشن بی پایان. بدانند یاران ما که آرزوی ما از نشستن این سخنان پیدا شدن احوال و اقسام دو گونه هنر است از آن هنرها که ویژه مردم راست، و آن هر دو هنر یکی دانستن و دیگرگفتن است، و چون دانستن برگفتن پیشی دارد بطبع، چنان شایسته ترکه نخست از دانش و بخشهای وی گوئیم، و پس بذکر اصناف و انواع سخن پردازیم.

گفتار نخستین در دانستن و دانسته و اقسام دانستها و احوالشان

فصل اول، اندر آن الفاظ که بدان آن معانی را خواهند که مبادی خوانند اندر این

گفتار

آن الفاظ که دلیند بر آن معانی که مبادی خوانند، در این عدد محصورند: علم، جهل، معلوم، مجهول، عالم، جاهل، معلوم ضروری، معلوم نه ضروری، مجهول ضروری، مجهول بی ضرورت، معلوم اول، معلوم نه اول، اندیشه، معلوم واحد، معلومات بسیار، معلوم بسیط، معلوم مرکب، معلوم بذات، معلوم بعرض، معلوم بفعل، معلوم بقوت، معلوم مفرد، معلومات با هم، معلوم کلی، معلوم جزئی، موضوع، محمول، تصور، تصدیق. اما شناختن این چیزها بچیزی که ازیشان شناخته تر بود نباشد، از آنکه مبادی اند، و مبادی اندر شناخت بیشتر باشند از آنچه بدیشان توان شناخت، «و بدیشان چیزها را توان شناخت»، لکن چون فراموشان باشند در خود، و بیاد مقابلی، یا بدانکه نامی و لفظی بنامی و لفظی دیگر بدل شود، در خود باز یافته شوند.

اما علم دانستن بود، و دانستن آگاه بودنست و یافتن در خود.

و جهل نادانستن بود و نه آگاه بودن و نیافتن در خود.

معلوم دانسته بود یعنی یافته و از وی آگاهی بوده.

مجهول نادانسته بود، یعنی نیافتن و بی آگاهی از وی.

عالم دانا بود، یعنی آگاه و یابنده در خود

جاهل نادان بود، یعنی بی آگاهی و بی یافت در خود.

معلوم ضروری، دانسته ناچاری، یعنی آنچه نشاید بود که نادانسته بود.

معلوم نه ضروری، یعنی شاید بود که دانسته بود و یافته.
 مجهول ضروری، نادانسته ناچاری، یعنی نشاید بود که دانسته شود.
 مجهول بی ضرورت یعنی شاید بود که نادانسته بود.
 معلوم اول یعنی آنچه پیش از اندیشه و طلب یافته بود.
 معلوم نه اول یعنی آنچه باندیشه و طلب یافته شود.
 اندیشه نگرستن «بود» در خود جستن را، تا یافته شود.
 معلوم واحد آنچه بیکبار دانسته شود.
 معلومات بسیار آنچه بکرات بسیار دانسته شود.
 معلوم بسیط، دانسته همسان، یعنی آنچه بر یک روی یافته شود.
 معلوم مرکب، دانسته نه همسان، یعنی آنچه بر چند روی شاید یافت.
 معلوم بذات، بخود دانسته آن چیز باشد که هستیش دانستن بود.
 معلوم بعرض، نه بخود دانسته، یعنی آنچه بجز از آن هستی که وی را بود در نفس از روی دانستن، هستی دیگر دارد.
 معلوم بفعل، دانسته بکار، یعنی آنکه از وی آگاهی بود و از آگاه بودن از وی نیز آگاهی بود.
 معلوم بقوت، آنکه تواند بود که دانسته شود، و آن چیزی بود که از وی آگاهی بود لکن از آگاه بود لکن از آگاه بودن از وی آگاهی نبود.
 معلوم مفرد، آنکه جدا دانسته شود بی دیگری.
 معلومات باهم آن چیزها که با هم دانسته شوند.
 معلوم کلی آنکه در نفس یک چیز بود، و بیرون از وی شاید بود که بسیار بود.
 معلوم جزئی آنکه در نفس و بیرون از نفس جز یکی نبود.
 معلوم تصویری دانسته‌ای بود که پیوستگی با دیگری یا ناپیوستگی دانسته نبود.
 معلوم تصدیقی آن دانسته بود که پیوستگی یا ناپیوستگی با دانسته دیگری دانسته بود.
 موضوع آن دانسته «بود» که نخست در خود یاد کرده شود، تا پیوسته وی یاد آید، یا نا پیوسته وی یاد آید، و آن را اصل خوانند و موضوع نیز گویند.
 محمول آن دانسته بود که از یاد آمدن دانسته دیگر یاد آید بسبب پیوستگی «با وی» یا ناپیوستگی، و آن را صفت خوانند و محمول نیز گویند.

فصل دؤم، اندر بخشیده شدن معلومات بدین احوال

دانستن از دو بخش بیرون نرود: که علم اول بود یا علم دؤم.

و علم اول دانستن هویت و چیز بود، بی دانستن هستیش یا نیستیش یا صفتی و حالی دروی، و چنین دانستن را تصور خوانند، یعنی خود را بچیز دانسته باز نگاشتن، و تعقل نیز گویند، یعنی خود را بچیز دانسته باز بستن؛ و دانش دوم دانستن پیوستگی یا ناپیوستگی دو چیز دانسته با هم بود، و چنین دانستن را تصدیق گویند و اعتقاد. و دانسته‌های تصویری هر چند بسیار باشند هر یک از دیگری جدا دانسته بود، چون معنی آسمان و زمین و جانور و شجر و حجر، از آنکه یافت بر هویتشان بایستد؛ و دانسته‌های تصدیقی دو یا بیشتر با هم بوند، از آنکه تصدیق

دانستن با هم بودن یا نابودن دو چیز بود، چون معنی آنکه تصدیق دانستن با هم بودن یا نابودن دو چیز بود، چون معنی آنکه زمین گران است، یا زمین سبک نیست؛ و از آن سبب تصور را علم نخستین خوانند که نخست هویت و چیز بودن دانسته آید، پس پیوند وی با دیگری یا دوریش از دیگری؛ و معنی تصویری یا کلی بود یا جزوی؛ و کلی یا بسیط بود یا مرکب؛ و بسیط آن بود که وی را بریک روی توان یافت، از آنکه همسان بود، چون معنی هستی و معنی چیز؛ و مرکب آنکه وی را بر چند روی توان یافت، چون معنی مردم که بر دو روی توان دانست: از آن روی که جانور است، و از آن روی که گیاست؛ و بسیط پیش از مرکب بود که علت مرکب بسیط بود، و بذات دانسته‌ای بود که هویت و هستی و دانستنش یکی بود؛ و بضرورت دانسته‌ای بود که نتوان کرد که ندانندش؛ و نه همچنانکه معنی کلی بر دو بخش بود، یکی بسیط بود و دیگری مرکب، معنی جزوی نیز بود، که جزوی جز مرکب نبود، و بساطت جز در کلیات نبود، و در هر کلیی هم نباشد.

فصل سؤم، اندر بیان موضوع و محمول

چون معانی بسیار بترکیب یکی شوند و از دیگر معانی جدا شوند آن معنی را اجزای بسیار بود، و بعضی از آن اجزا اصلی باشند، و هویت وی از آن اجزا بپای بود، و بعضی از آن اجزا نه اصلی باشند، بلکه آرایش از آن اجزا بپای بود، و بعضی از آن اجزا نه اصلی باشند، بلکه آرایش هستیش باشند، چون جسم و متغذی و نامی و گویا و حساس که اجزای معنی مردم باشند، و هویت و مردم از آن بپای بود، و دیگر خوب و خوشخوی و راست قامت که آرایش و زیادت باشند بر هویت مردم، که مردم مردم بود هر چند که ناخوب بود یا بدخوی. و هر جز وی از معنی مرکب، اصلی و نه اصلی، صفتی بود مرکب را، و مرکب موصوف بود مرایشان را، و صفت نشان دهنده بود از موصوف؛ و باشد که لفظ صفت بدل شود به محمول؛ و لفظ موصوف بموضوع، لکن محمول بدان صفات سزاوارتر که نه اصلی باشند که بصفات اصلی.

فصل چهارم، اندر صفت متقدم و صفت لازم و صفت تابع

هر صفتی در دانستن باضافت با موصوف از سه قسم بیرون نباشد؛ یا پیش از موصوف بود در دانستن، و موصوف از وی دانسته شود، و چنین صفت را متقدم گوئیم؛ یا با موصوف دانسته شود، و چنین صفت را لازم نام نهیم، یا پس از موصوف دانسته شود، و چنین صفت را تابع گوئیم. مثال متقدم چون صفت جانور مردم را، و مثال لازم چون خندان بطبع مردم را، و مثال تابع چون صفت دبیر مردم را، که مردم پس از دانستن جانور دانسته شود، و با خندان بطبع دانسته شود، و پیش از دانستن دبیر دانسته شود.

فصل پنجم، اندر صفت عامتر و مساوی و خاصتر

معنی کلی و معنی عام هر دو را یکی گیریم، و صفت عامتر آن صفتی بود که چون با یکی موصوف وی را قیاس گیری از وی فزون آید و دیگری را نیز برسد، یعنی آن معنی دیگر هم بدان صفت موصوف بود؛ و مساوی آنکه صفت و موصوف همچند هم باشند، یعنی نه صفت موصوفی دیگر دارد و نه موصوف از آن صفت بگذرد؛ و خاصتر آنکه صفت جز یک موصوف ندارد، اما موصوف از صفت فزون آید. مثال صفت عامتر چون صفت جسم مردم را، که مردم را برسد و فزون آید و بجز مردم نیز برسد؛ و مثال مساوی چون صفت شایسته دانش مردم را که همچند مردم بود؛ که نه مردم بی این صفت بود و نه این صفت جز مردم را بود؛ و مثال صفت خاصتر از موصوف چون صفت دبیر مردم را، که جز مردم را نبود، و هر مردم را نیز نبود.

فصل ششم، اندر صفت اولی و صفت نه اولی

پیوند صفت با موصوف یا اولی بود، که میان وی و میان موصوف هیچ صفت دیگر نبود، یا بسبب پیوند با دیگری پیوسته موصوف شود. مثال صفت اولی مردم زید را، و مثال صفت نه اولی جانور زید را، که صفت جانور از پیوند با مردم با زید پیوندد.

فصل هفتم، اندر صفت ذاتی و صفت عرضی

هر صفت که موصوف بود، و از بیرون با وی پیوندد عرضی بود. مثال ذاتی چون صفت شکل مربع و مثلث را، و مثال را، و مثال عرضی چون افزونی طول قطر مربع از طول ضلعش. و چون موصوف کلی بود صفات وی شاید بود که ذاتی باشند، و شاید بود که عرضی باشند؛ و چون موصوف جز وی بود همه صفات وی ذاتی باشند. و کلی شاید بود که هم صفت بود و هم موصوف؛ و جز وی جز موصوف نبود، و نشاید بود که صفت بود نه کلی را نه جزئی را، اما کلی را، از آنکه هیچ چیز بنقیض خود موصوف نباشد، و اما جز وی را، از آنکه یک جزوی چون زید بدیگری چون عمرو و موصوف نگردد.

فصل هشتم، اندر جنس و نوع و فصل و عرض عام و خاصه

چون چند معانی کلی بیک صفت ذاتی اولی که در عموم از هر یک از آن معانی افزون بود موصوف باشند آن صفت را جنس خوانده‌اند، و هر یک از آن موصوفات را نوع خوانده‌اند؛ و چون یک معنی کلی بیک صفت ذاتی اولی که در عموم همچند وی بود موصوف باشد آن صفت را فصل خوانده‌اند، و چون چند معنی کلی بصفتی نه ذاتی که در عموم معانی افزون آید موصوف بوند آن صفت عرض عام خوانند، و چون یک معنی کلی بصفتی نه ذاتی که در عموم همچند آن معنی بود یا کم، موصوف گردد، آن صفت را نام خاصه گفته‌اند. پس جنس صفتی باشد ذاتی اولی چند موصوف کلی را، و نوع یک موصوف کلی را از جمله آن موصوفات که همه در یک صفت ذاتی اولی انباز باشند، و فصل صفتی بود ذاتی اولی مر یک موصوف کلی صفتی بود نه ذاتی مر یک موصوف کلی را، در عموم همچند وی یا کم از وی.

فصل نهم، اندر جنس عالی و جنس سافل و نوع عالی و نوع سافل و جنس متوسط و

نوع متوسط

شاید بود که موصوفی بود بصفتی ذاتی جنسی، و آن صفت را نیز جنسی بود، و آن جنس را نیز جنسی بود، لکن همچنین بیکران نتواند ماند، از آنکه هر جنسی عامتر از نوع خود بود و بیساطت از وی نزدیکتر، و جنس وی همچنین از وی بسیطتر، و اجزای ترکیب وی در عدد کمتر، و مرکب ناچار بتحلیل به بسیط انجامد و کثیر بتقلیل بواحد، پس در مرتبه‌ای که عموم و بساطت همی افزایش صفات ذاتی کمتر همی شوند، تا آنکه که بدان معنی انجامد و رسد که از وی هیچ معنی عامتر نبود، و وی را هیچ صفتی ذاتی نبود، آن جنس بالا خوانند؛ و همچنین در طرف خصوص، در هر مرتبه‌ای که خصوص همی افزایش ترکیب افزون همی شود، و عدد اجزا بیشتر می‌گردد، تا بشخص جز وی رسد که بوی اشارت توان کرد، و همه صفات وی ذاتی باشند. اکنون آن معنی را که جنس ندارد جنس عالی خوانند، و هر یک از آن کلیات که در تحت وی باشند نوع عالی خوانند و جنس متوسط، و هر جنس از آن انواع که نوع وی باز جنس شود مر بعضی کلیات را، از شمار اجناس متوسط بود بنسبت با

اجناس خود، و هر جنسی که نوع وی باز جنس نشود وی را جنس سافل و نوع متوسط خوانند، و هرکلی که خالصتر از وی شخصی بود آن را نوع سافل خوانند. اینست اقسام اوصاف اولی ذاتی، اُعی اجناس و انواع و فصول.

و اما صفات عرضی، و آن صفاتی اند که نه ذاتی باشند، و آن از دو گونه بوند: یا عامتر از موصوف، و آن را عرض عام خوانند، یا برابر موصوف در عموم، و یا خاصتر، و این هر دو قسم را خاصه گویند. و از صفات عرضی باشد که موصوف را همیشه بود، چون اندازه طول زید که همیشه با وی بود و همچنین رنگ وی، و باشد که نه همیشه بود، بلکه وقتی بود دون وقتی، و ازان بود که زود زوال بود چون نشستن و برخاستن، و باشد که دیر زایل شود، چون جوانی و پیری.

فصل دهم، اندر ذکر معانی عام و جنس عالی که کدام است

چون ما بحسب بصر شخصی را از اشخاص مردم دریابیم دانیم که آن شخص چیز چیز است، و دانیم که یکیست، و دانیم که وحدت هم چیز است در وی، و او در چیزی نیست چنانکه وحدت در ویست، و دانیم که در بزرگی و خردی در اندازه‌ایست، و دانیم که در بزرگی و خردی در اندازه‌ایست، و دانیم که سپید بود یا سیاه یا خوب یا ناخوب و دانیم که هر پاره‌ای و اندامی از وی برابر جهت است که آن پاره و اندام دگر نه در آن جهت بود، چه آن پاره که در مقابل ماست نه آن پاره است که نه در مقابل ماست، و دانیم که وی را جائی یافتیم، و دانیم که هنگامی یافتیم، و دانیم که وی را چیزی خاص بود و وی خاص آن چیز را نبود، چون دست و پای و قوت که او مالک ایشان بود و ایشان مالک او نبوده باشند، و دانیم که وی در این احوال با دیگری موافق بود یا مبین، و اگر در صنعتی بود دانیم که کننده بود، و آنچه او دران کار می‌کرد کرده او بود.

و از این جمله دانستها از وی که بر شمردیم یکی خود اوست، و یکی هستی اوست، و یکی وحدت اوست، و بعضی دروست، و آنچه دروست از بزرگی و خردی اندازه و چندی اوست، و خوبی و زشتی و لون چگونگی اوست، و نسق و تربیتی که پاره‌های وی راست با هم بقیاس با جهات هر یک نهاد و وضع اوست، و برسیدن همگی او بدانچه پیرامن همگی اوست کجائی اوست، و بودن وی در آن هنگام که هست کیی اوست، و آنچه دروست باضافت با دیگری، چون برادری و برابری، اضافت اوست، و بودن وی خداوند آنچه او راست مالکی اوست، و آنچه از وی و نونو همی آید در دیگری کنش اوست، و آنچه نونو در وی همی آید از دیگری انفعال و پذیرائی اوست، و او و هستی او با هر چه دروست جز وی شخصی‌اند، که هر یک از این معانی، هم در یافت نفسی و هم در وجود بیرونی، جز یکی نتواند بود. و همچنانکه این یک چیز، چندین، چنین، بر این نهاد، در این جای، بدین هنگام، با این اضافت و، این داشت و مالکی و، این کنش و، این انفعال، همه جزوی باشند، چیز و بود و یکی و چندی و چونی و کجائی و کیی و اضافت و داشت و کردن و انفعال همه کلی‌اند، چه هر یک اگر چه در نفس یکی باشند بیرون از نفس بسیارند، که آن هستی که حدوث و تغیر است نه آن هستی که ثبات و آرام است، و این وحدت که جزویست نه آن وحدت است که کلی است، و آن چیز که مردم است نه آن چیز که مرغ است، و آن چندی که دراز است نه آن چند است که پنهانیست، و آن چگونگی که تریست نه آن چگونگیست که گرمیست، و آن کجائی که بالاست نه آن کجائیست که زیر است، و آن کیی که امروز است نه آن کیی است که دی بود، و دست داشتن بود، نه پای داشتن بود، و این اضافت که دوستیست و موافقت نه آن اضافت است که دشمنی و مابینت بود، و این کنش و فعل که سوختن است نه کنش و فعل که سوختن است نه کنش و فعل

بفسرانیدن بود، و این انفعال که سوخته شدنست نه انفعال فسرده شدنست. و آن صفت که میان این و آن هر یک از این چیزها بانبازیست و در هر دو یکیست کلی بود.

فصل یازدهم، اندر آنکه کدام از این معانی عامتر است و کدام خاصتر

از این معانی که نام همه نبشتیم بعضی در کلیت و عموم از بعضی فزونند، و معنی چیز همه را عام است و از همه عامتر است. اما عموم معنی شیء مر همه را پیدا است، که همچنانکه وحدت چیز است کثرت نیز هم چیز است، و همچنانکه آن که در چیزی بود چیز است آن نیز که نه در چیزی بود هم چیز است، و در صفت چیز همه یکسانند، و یکسانی نیز هم با ایشانست در این صفت. و اما افزونی عموم معنی شیء عامتر از موجود است و موجود از دیگران عامتر؛ اما فزونی عموم موجود، از آنکه موجود عامتر است از موجود در چیزی و موجود نه در چیزی؛ و اما فزونی معنی شیء از موجود، از آنکه آنچه نشاید که بود، و آنچه شاید که بود، و آنچه باید که بود، اعمی آنچه شایستگی بودن دارد، و آنچه خود بود، و آنچه شایستگی بودن ندارد و نابوده ماند، همه را معنی شیء عام است، که لفظ آن که دلیل کند بر معنی شیء در هر سه قسم یکیست، و معنی موجود صفت آن چیز بود که شاید که بود و صفت آن چیز که باید که بود، و صفت آن چیز نباشد که نشاید که بود.

فصل دوازدهم، اندر اقسام شیء و موجود

چیز یا نبود، و معنی این سخن نه آنست که چیز بی وجود بود، که چیز از وجود جدا نیفتد یا وجود بیرون از نفس، بلکه باین بودن بیرون از نفس خواهیم، که بودن چیز در نفس ضروریست، و نشاید بودن که نباشد. پس این سخن را معنی آنست که در نفس و بیرون از نفس چیز باشد بی تفاوت، اما در وجود بیرون از نفس تفاوت بود، چه شاید بود که باشد و شاید بود که نباشد. اما موجود از بسیارگونه بخشیده اند: یکی از روی کمیت متصل یا متاهی بود یا بیکران؛ و از روی کیفیت یا بشایستگی و امکان بود یا بباستگی و ناچاری؛ و از روی اضافت یا سبب بود و علت یا نه سبب و علت؛ و از روی وضع موجود یا مرکب بود یا نه مرکب اعمی بسیط؛ و از روی این موجود یا در چیزی بود یا نه در چیزی؛ و از روی متی موجود یا دائم بود و جاوید یا نه جاوید؛ و از روی ملک موجود یا از بهر چیزی بود یا نه از بهر چیزی؛ و از روی فعل «موجود» یا کننده بود یا نه کننده؛ و از روی انفعال «موجود» یا کرده بود یا نه کرده.

فصل سیزدهم، اندر آنکه بهر یک از این اقسام چه خواهیم

اما بود و چیز خود پیدا است، و اگر چیز و هستی را خواهیم که روشن تر گردانیم نتوان، از آنکه چیز بخود روشنست، چه اگر نه بچیز روشن بود بناچیز روشن گردد، و بناچیز چیز را روشن نشاید کرد؛ و همچنین معنی هستی هم از بیان مستغنی است، چه دانستن یک قسم است از هستی، که هستی برد و بخش آید، یا هستی در خود که دانستن گویند، یا هستی بیرون از خود، و هر آنکه چیزی داند او در هستی آن چیز در نفس وی بی گمان بود، که دانستن وی از وی هستی آن چیز بود.

و اما یکی، آن موجودی بود که آغاز شمردن از وی باشد و انجامش بوی؛ و یکی بذات بود و نه بذات بود، و یکی بذات آن چیز بود که بیکبار از یک روی یافته شود و در خود، و نشاید بود که از وی چیزی دانسته شود و چیزی نادانسته ماند، که برد و روی یافته شود، چون معانی مرکب؛ و آن واحد که نه بذات بود یا در وجود یکی بود یا نه در وجود، و آنچه در وجود یکی بود آن را جزوی و شخصی خوانند، که در هر دو قسم وجود هم

وجود نفسانی که دانستن خوانند، و هم وجود بیرونی که بحس بوی اشارت توان کرد- یکی بود؛ و آنچه نه در وجود یکی بود اقسام بسیار دارد: باشد که بعدد بسیار بود و بنوع یکی، چون اشخاص مردم؛ و باشد که بنوع بسیار بود و بجنس یکی، چون مردم و بهمینه و پرنده و خزنده، که بجانور که جنس همه است یکی بود؛ و باشد که در کمیّت یکی باشد، و چنین وحدت را مساوات خوانند؛ و باشد که در اضافت یکی بود، و چنین وحدت را معیّت خوانند؛ و باشد که بگوهر یکی بود، و چون فاعل و منفعل؛ و باشد که بمحل یکی بود، چون کمیّت و کیفیت در جسم؛ و باشد که بکلّیت یکی بود و باجزا بسیار، چون عدد ده؛ و باشد که بنهایت یکی بود، چون دو خط که بیک نقطه سرآیند.

و در جمله هر آنچه بیک چیز خاص یکی بود شاید بود که بدیگری بسیار بود، چنانکه واحد بذات شاید که بصفات بسیار بود، و واحد بکمیّت «شاید که» بکیفیت بسیار بود.

فصل چهاردهم، اندر موجود و اقسامش

موجود یا ضروری بود یا نه ضروری: و بموجود ضروری آن چیز را خواهیم که ناچار بود، یعنی نیروی هستی وی تا حدی بود که وی را نابوده نتوان یافت در خود چون چیز بودن چیز؛ و اما موجود نه ضروری آن چیز بود که نابودن وی توان دانست، و آن احوال چیز بود، چون بزرگی و خردی و نیروی و سستی چیز، و هیچ موجود بی این دو قسم نبود، اعنی ضروریت و نه ضرورت: وجود ضروریش از آن روی که چیز است، و وجود نه ضروری بحالی که دروست. و اما موجود متناهی مرکبات باشند، از آنکه تناهی خاصیت مقدار است، و آن چیز را که کمیّت نبود نهایت نباشد. و اما علّت و معلول: هر آنکه که مار را هستی چیز از هستی دیگری دانسته آید، و هستی دیگر نه از هستی چیز ما را دانسته شود، دیگری را علّت خوانیم، و چیز را معلول. و علتها بر چهار بخش بود: یکی علت مادی، و آن چیز بود که از وی دیگری هست شود، چون علت بودن چوب مر تخت را؛ و یکی علت صوری چون علت بودن صورت تخت مر تخت را؛ و یکی علت فاعلی چون علت بودن درودگر مر تخت را؛ و یکی علت تمامی چون علت بودن شایستگی نشستن بروی مر تخت را. و اما موجود بسیط آن چیز بود که هستیش به نیستی آمیخته نبود، و چنین چیز را ثابت و آرامنده خوانند؛ و چنین وجود گوهری بود، و در بعضی احوال گوهر هم توان یافت؛ و اما موجود مرکب «از روی وجود» آن چیز بود که هستی وی بی نیستی نباشد، و چنین چیز را حادث و متغیّر خوانند، و چنین وجود را حدوث و تغیر.

فصل پانزدهم، اندر موجود در چیزی و موجود نه در چیزی

بدانکه بودن چیزی در دیگری برسه روی گفته آید: یکی بودن چیزی در دیگری چنانکه آن چیز که در دیگر است بی دیگر نتواند بود، و دیگر بی چیز نتواند بود، چون سیاهی و سپیدی در سیاه و سپید، و درازا و پهنا در دراز و پهن؛ و دوّم بودن چیزی در دیگری که هم چیز بی دیگر نتواند بود، و هم دیگر بی چیز، چون بودن فلان در سرای، که فلان بی سرای شاید که بود، و هم سرای بی فلان؛ و سوّم بودن چیز در دیگری چنانکه چیز شاید که بی دیگری بود که دروست، اما دیگر نشاید که بود بی چیز؛ و این قسم باز بدو بخش شود: یکی چون بودن پارهای چیز اندر همگی چیز، و یکی چون بودن اجسام در تغیر. و از این همه اقسام که شمرده آمدند قسم نخستین حقیقت است، که چون سیاهی بود در سیاه، و آن چیز را که بحقیقت در دیگری بود عرّض خوانند، و آن چیز را عرّض درو بود گوهر خوانند، و گوهر آن چیز باشد که نه در چیزی بود، و عرّض آن چیز باشد که در گوهر بود. و گوهر یکی بود و عرض بسیار: کم و کیف و اضافت و وضع و این و متی و ملک و فعل و انفعال؛ و کثرت جوهر

بسبب اعراض بود نه بجوهریت، چنانکه جوهر حیّ، و جوهر میّت، و جوهر فاعل، و جوهر جنبنده و جوهر آرمنده، که در این اقسام جوهر یکیست، و جوهر با این همه اعراض در معنی شیء یکی. و نام چیز بر همه یکسان افتد بی تفاوت، و نام موجود نیز بر همه افتد لکن نه یکسان، بلکه بر جوهر بیشتر افتد و بر عرض سپستر و بر بعضی اعراض همچنین پیشترکه بر بعضی دیگر. پس موجود جنس همه نباشد، و ایشان انواع موجود نباشند، و چیز جنس باشد مر همه را.

فصل شانزدهم، اندر متقدم و متأخر

متقدم بر چند روی بود: یکی متقدم بذات، چون تقدم سیاه بر سیاهی و نویسنده بر نوشتن؛ دوّم متقدم بوجود، چون تقدم و پیشی علت بر معلول؛ و سوّم متقدم بطبع چون پیشی یکی برد؛ و چهارم متقدم بزمان، چون پیشی پدر بر پسر؛ و پنجم متقدم بمنزلت، چون پیشی دانا بر نادان. و معنی متقدم که این همه «اقسام» را عام است آن بود که متقدم آن چیز باشد که دانستن آغاز بوی بود، و متأخر آن چیز بود که دانستن انجام بوی باشد. و اما ملک، بودن چیز ویژه یکی را، که آن یک نه ویژه او را بود، ملک خوانند، و آن یک را خداوند و مالک، و آنچه ویژه وی را بود مملوک، چون بودن مقدار مر چیز را و بودن نیروی مر چیز را، که مقدار و نیروی ویژه آن چیز را باشند که خداوند نیروی و مقدار است، و خداوند مقدار و نیروی نه ویژه مقدار و نیرو را بود. اما فعل و انفعال، هر آنکه که چیزی از چیز در چیزی همی بود بتدریج، آن چیز را که از وی همی بود فاعل گوئیم، و آن چیز را که در وی همی بود بتدریج، پذیرا و منفعّل خوانیم، و آن چیز را که همی بود بتدریج، بقیاس با فاعل فعل خوانیم، و بقیاس با پذیرنده و منفعّل انفعال، چنانکه جنباننده که از وی در جنبنده جنبش همی بود بتدریج.

فصل هفدهم، اندر یادکردن اقسام این معانی

آن چیز که بود، یا نخست بودن وی یافته شود پس بودن دیگری، یا نخست بودن دیگری یافته شود پس بودن وی؛ و قسم نخستین را گوهر خوانند و قسم دوّم را عرض. اما گوهر یا بسیط بود یا مرکب. و گوهر بسیط آن چیز بود که جز نخست بودن و نخست یافته شدن هیچ صفت دیگر وی را نتوان دانست؛ و گوهر نه بسیط آن چیز بود که وی را با چیزی که بودن آن چیز پس از وی بود توان دانست. و آن بر چند بخش بود: یا گوهر با کمیت و کیفیت و وضع دانسته آید، و گوهر چون بدین صفت دانسته شود جسم بود؛ یا با فعل دانسته آید، و گوهر چون بدین صفت بود طبیعت خوانند یا نفس؛ یا با انفعال دانسته آید، و چنین گوهر را مایه خوانند؛ یا با همه دانسته آید، یعنی با کمیت و کیفیت و وضع و با طبع و نفس و مایه، و چنین گوهر را **جانور** خوانند؛ یا دانسته شود بذات بی این همه احوال، و این چنین چیز را **عقل** خوانند.

اما جسم باز به دو گونه بود: بسیط و مرکب؛ و جسم بسیط آن بود که همه پارهای وی بهم مانند، چون جسم آب و جسم هوا و جسم آتش و زمین؛ و جسم مرکب آن بود که پارهای وی بهم نمانند، چون تن جانوران. و اما طبع گوهر فاعل بود از آن روی که از وی دو فعل نقیض یکدیگر نیاید، و انقسام گوهر طبیعی بانقسام افعال وی بود، و فعل طبع منقسم و مختلف نشود مگر بسبب اختلاف و انقسام آن حالها که هستی فعل در آن حالها بود. پس فعل گوهر طبیعی یا گرم کردن بود یا سرد کردن بنخست، و بدوّم لطیف و سبک کردن و کثیف و گران کردن، و بسوّم جنبانیدن سوی بالا و جنبانیدن سوی زیر. و گوهر منفعّل و پذیر انقسام و اختلافش بانقسام گوهر فاعل بود، اگر فاعل گوهر طبیعی بود انفعال گرم شدن و سرد شدن بود و لطیف و سبک شدن و کثیف و گران شدن و جنبیده شدن سوی بالا و جنبیده شدن سوی زیر، و مایه گوهر طبیعی و پذیرای فعل وی گوهر جسمانی بود و

کنش گوهر طبیعی در کیف بود و در آیین. و اما گوهر نفسانی، اگر همه کنش وی در گوهر جسمانی بود به جنبانیدن و تغیر- و چنین کنش در کم و کیف و آیین و وضع تواند بود- چنین گوهر را **نفس ملکی** خوانند، و اگر کنش وی در احوال گوهر جسمانی پیدا گردد، هم بتحریر و هم بادراک بآلت، آن را **نفس حسّی و حیوانی** خوانند، و اگر کنش وی نه در احوال گوهر جسمانی پیدا بود، بلکه کنش وی در هست کردن چیزها بود در خود بترکیب و تحلیل معانی و دانستهها، آن را **نفس گویا** خوانند.

اما عرض را اقسام بسیار باشند، و هم بعضی از ایشان پیش از بعضی وجود یابند در چیز، چه بعضی از ایشان در گوهر هستی یابند و بعضی نه در گوهر، بلکه در چیزی دیگر که در گوهر پیش از وی هستی یافته بود. و نخست‌ترین اعراض که در گوهر هست شوند **وحدت و یگانگی** بود، و اقسام وحدت را در پیش یاد کردیم، و وحدت بذات پیشی دارد بر وحدت نه بذات، و پس وحدت بوجود و پس دیگران. و پس از وحدت آن عرض بود که لازم چیز شود بواسطه وحدت، و آن عرض بودن وحدت مر چیز را خاص بود، که چیز خداوند وحدت بود و وحدت نه خداوند چیز بود، و این عرض را **ملک** خوانند.

و اما اقسام **ملک**: ملک یا اصلی و ذاتی بود، چون وجود چیز که ازان چیز بود، یا نه اصلی و نه اولی بود، بلکه بواسطه وجود ازان چیز بود، چون **کمیت** چیز و **کیفیت** چیز و فعل چیز و مانند این، و چون وحدت و ملک را وجود پیدا شد **کمیت** چیز پیدا شد، که **دوی** عدد بود.

و **کمیت** بر دو گونه بود: یکی **منفصل** و آن را **شمارگویند**، و ازان **منفصل** خوانندش که میان هیچ دو جزء وی حدی مشترک نتوان یافت، چنانکه میان دو و سه، و میان سه و چهار، و میان چهار و پنج. و عدد بر دو قسمند: طاق و جفت، و دیگر اقسام در علم شمار شاید دانست. و اما قسم دیگر را **از کم کم متصل** گویند، و آن مقداری بود که هر بار که دو جزو را در وی پیدا کنی میان ایشان حدی یافته شود مشترک، چون خط که هر دو جزو را که در وی پیدا کنی میان ایشان نقطه‌ای یافته شود، که هر دو جزو بوی بسر آیند، و چون سطح که هر گه که دوری دو جزو پیدا کنی میان ایشان خطی یافته شود که بوی هر دو جزء سر آیند، و چون عمق که میان هر دو جزو از وی که پیدا کنی سطحی یافته شود که بوی برسند هر دو جزو. و جزء خط هم خط بود، و جزء سطح سطح، و جزو عمق عمق؛ نه آنگه گمان افتد که از جزء خط که دراز است نقطهها باشد، و اجزاء سطح که پهنا بود خطها باشد، و اجزاء عمق که سطر بیست سطحها باشد. و کم متصل پذیرای کم **منفصل** بود، اعنی یکی باشد، و کثرت در وی باز توان یافت بقسمت و بخشش؛ و همچنین کم **منفصل** کم متصل بود بقوت و امکان، چنانکه پنج در خود کثرتیست و یک عدد است، و همچنین ده و بیست و صد، و هر یک که از ایشان جدا کنی یا بر سر افزایی چیزی دیگر شود آن عدد. و درازا را از یک توان بخشید، و پهنا را از دو روی، و ستبر را از سه روی. و خط بر دو گونه بود: **مستقیم** و **نامستقیم**. و سطح همچنین یکسان بود و هموار و ناهموار و مختلف، و در علم هندسه اقسام هر یک را توان یافت. و سطح بود که اضافت وی را لازم شود و نوعی جدا گردد، چونانکه سطحی را با سطحی قیاس کنی یا ملاقی هم باشند یا نه ملاقی، و سطحی که ملاقی سطحی دیگر بود یا بهمگی سطح دیگر فراز رسیده بود، و آن را **سطح محیط** خوانند، و سطح محیط بسطحی دیگر را **بنام مکان** خوانند. و کم باشد که جوهر را لازم شود، و باشد که عرضی را از اعراض جوهر لازم شود، و چون **عرض متی** را.

و از اعراض باشند که وجود ایشان آرند و ثابت بود، و باشند که وجودشان حدوث و گردش بود؛ لاجرم مقدار نیز بحسب آن چیز که مقدار وی بود مختلف و منقسم گردد: یا مقداری ثابت و آرمنده، چون مقدار سپیدی و سیاهی در اجسام سپید و سیاه؛ و باشد که حادث و گردنده و گذرنده بود، چون مقدار استحالات و تغیرات، و چنین کم را **زمان** خوانند. و زمان از انواع کم متصل بود، که میان هر دو جزو از وی که پیدا کنی حدی یافته شود

مشترک، که هر دو جزو را از هم باز برد، چنانکه میان زمان گذشته و میان زمان آینده وقت و آن فاصل بود. و مقدار وجود جوهری را، یعنی گوهر بودن گوهر و چیز بودن چیزها، **دهر** گویند، و مقدار وجود احوال گذرنده جوهر را زمان خوانند، چون بزرگ شدن، و کوچک شدن، و فربه شدن، و نزار شدن، و شیرین شدن، ترش شدن، و دور شدن، و نزدیک شدن. پس کم آن حالست چیز را کی هستی وی بدان حال باندازه و سخته گردد.

اما کیف آن حالست که هستی چیز بوی نگاشته و مصور شود. و کیف یا در گوهر بود، نه از آن روی که مقدار باشد، بلکه از آن روی که فاعل بود: اما فعلی **طبیعی** چون گرم کردن و سوختن، و چنین کیفیت را **قوت** خوانند و **ملکه** فعلی؛ یا چون گرمی و سردی و سختی و سستی و نرمی و درشتی که بلمس ازان آگه توان شد، یا چون بویهای خوش و ناخوش و تیز و نرم که بشم ازان آگهی تواند بود، یا چون شیرینی و ترشی که بذوق توان یافت؛ و ازینها هر آنچه ثابت بود **هیأت** خوانند، و هر چه بی ثبات بود **حالات** گویند؛ و اما فعلی نفسانی چون دیدن و شنیدن و خوردن و بوییدن، و آن را **قوت و ملکه** نفسانی خوانند؛ یا چون دلاوری و بددلی و رادی و زفتی، و آن را **هیأت و حالات** نفسانی خوانند؛ یا چون گرم شدن و سرد شدن، و چنینها را انفعالات طبیعی خوانند؛ یا کیفیت گوهری بود از آن روی که کمیت دارد، کمیت متصل چون شکل مثل و مربع و مخمس و مانند این، یا کم منفصل را بود چون جفتی و طاقی عدد؛ و فی الجمله در همه چیز که بود پس از وجود وی بود.

اما اضافه: حال گوهر بود بقیاس با گوهری دیگر، و تا دو چیز نباشد اضافه موجود نشود، و اضافه بر دوگونه بود: یا با هر دو چیز از یک گونه بود، چون مساوات که هر یکی بقیاس با دیگری مساوی بود، چون برادری که همچنانکه زید برادر بود عمرو را عمر نیز برادر بود زید را، و چون موافقت و مابینت؛ یا با هر یکی از روی دیگر بود، چون پدری و پسری، که پدر نه آن بود که وی را پدری بود، و نه پسر آنکه وی را پسری بود، و همچنین علو و سفلی، و همچنین سیاهتر و سپیدتر، که هر آن چیز که بقیاس با دیگری سیاهتر بود دیگر نیز بقیاس با وی نه سیاهتر بود؛ و اما اضافه را وجود در گوهر نباشد، که گوهر در گوهر بودن مضاف نباشد، بلکه در حالی از آن گوهر بود، چون بزرگتر و خردتر، و چون مساوی و مشابه، و قویتر و ضعیفتر، و راستر و کزتر، یا دورتر و نزدیکتر؛ و هر حال که اضافه در وی موجود بود پیش از اضافه موجود بود.

و اما **نهاد و وضع**: حال گوهری بود که وی را اجزای بسیار باشد بترتیب هر جز وی از وی در سوئی از سویهای جمله. و نهاد بر دوگونه بود: یا اصلی و طبیعی، چون بودن سر مردم سوی آسمان و کف پایش سوی زمین، و دستهای وی سوی راست و چپ، و پشت و سینه اش سوی قدام و خلف؛ یا نه اصلی و طبیعی، چون بودن سرش سوی زمین و کف پای وی سوی آسمان. و وجود وضع پس از وجود شکل باشد که کیفیت ست، و وجود شکل پس از کم.

و اما **این**: بودن گوهر بود در گوهری دیگر که سطح یکی محیط بود بسطح دیگری، و آن را مکان خوانند؛ و مکان یا اولی بود و اصلی، چون هوا زیر آتش و زبر آب؛ یا نه اصلی، چون بودن سنگ در هوا. و خاصیت می آنست که انبازی نپذیرد، و دو چیز در یک مکان ننگند، و اما کم و کیف و دیگران نه چنین بوند، که شاید بود که دو چیز یا بیشتر را یک مقدار بود، یا یک رنگ، و یا یک اضافه، و یا یک وضع. و اما وجود این پس از وجود وضع بود.

و اما فعل: بر دوگونه بود: یا طبیعی یا ارادی. و فاعل طبیعی یک گونه فعل از وی آید، و نقیض آن فعل از وی نیاید، چون آتش که بطبع جز سوختن از وی نیاید، و سرد کردن از وی نیاید، و بطبع سوی بالا رود، و نشاید که سوی زیر رود؛ و فاعل ارادی نبود که فعل وی یک گونه بود، بلکه شاید بود که دو فعل نقیض یکدیگر آید از

یک فاعل بارادت، چون جنبانیدن بر سوی بالا و بر سوی زیر. و انفعال هم بر حسب فعل بخشیده شود: انفعال طبیعی چون سرد شدن و گرم شدن؛ و انفعال نفسانی چون شاد شدن و غمگین شدن. و آن چیز را که از فاعل موجود همی شود در منفعال حرکت خوانند، و حرکت پیاپی شدن هستیها و نیستیهای احوال چیزی بود، چون چیزی که از سپیدی درگیرد و بتدریج سیاه همی شود، یا از بالا سوی زیر همی شود، یا از کوچکی همی افزایش و بزرگ همی شود. و اما وجود فعل و انفعال در کمیت بود، یا در کیفیت، یا در وضع، یا در این، و در گوهر نبود، چه آنچه نه گوهر بود بانفعال گوهر نشود، و نه بفعل گوهر توان کرد. پس وجود فعل و انفعال پس از وجود یکی از این چهار بود.

و اما متی پس از فعل و انفعال بود، از آنکه زمان چندی حرکتست، و اگر حرکت را مبدأ و منتهی بود، چون حرکت مستقیم که در مکان از زیر سوی بالا بود، و مبدأ وی زیر بود و منتهی بالا، یا در کم بود از خردی سوی بزرگی، یا در کیف بود از ترشی سوی شیرینی، یا در وضع از نشستن سوی برخاستن، زمان وی را وجود نیز از مبدأ بود سوی نهایی. و اگر حرکت پیوسته بود، چون گردیدن، زمان نیز متصل بود؛ و حرکت دوری نیز شاید بود که در وضع بود، چون جنبش سپهر، و باشد که در احوال دیگر بود، چون جنبش بساطت سوی اجتماع و ترکیب، و جنبش مرکبات سوی انحلال و تفرق و بساطت. و خاصیت متی آنست که یک زمان خاص تواند بود که چیزهای بسیار را بود، و همه بوی انباز باشند، نه چون کم و کیف، که هر چند دو سه چیز بکمیت همچند هم باشند، یا بکیفیت و وضع اضافه، لکن آن کم که در زید بود نه همان کم باشد که در عمرو باشد بعد، همچنین کیف و دیگران؛ و آن زمان که عمر زید بود همان باشد بعد نیز که عمر عمرو بود که زید در وی بود.

و اما بیان آنکه این همه احوال أعراض اند نه جواهر، این حال از دو چیز روشن گردد: یکی از حال وجود ایشان، و دوم از گوهر بودن گوهر؛ اما از حال وجود ایشان: از آنکه وجود ایشان بدیگری باز خوانند و از آن ایشان نبود، که کمیت از آن کمیت نباشد مگر که آن چیزی بود جز کمیت، و آن خداوند کمیت بود، و نتوان وجود اعراض نه مضاف و منسوب دانستن، و گوهر را شاید دانست بی آنکه بجز گوهرش بازخوانی؛ اما از گوهر بودن گوهر از آنکه گوهر بود اگر چه کمیت وی مختلف شود، یا کیفیتش، یا وضعش، یا عرضی دیگر. تمام شد ما را سخن در این معانی، واللّه اعلم.

گفتار دوم- در گفتن و سخن و اقسام و احوالش

اشخاص نوع مردم بقیاس با اشخاص انواع دیگر بیکدیگر نیازمندتر باشند، و مشارکت و معاونت ایشان در تربیت اسباب معاش و معاد بیکدیگر سودمندتر از مشارکت دیگران، و هر یک را از دیگری یآوری بود در کارهای ارادی، و از هنر بیکدیگر برخوردار یابند- از بعضی هنرها که خاصه نوع مردم را بود، نه از هر هنری که دران با انواع دیگر انباز باشند، چون خوبی و زشتی و فزونی قوت و تمامی آفرینش، چه کس که کم از دیگری بود در این فضایل نتواند این هنرها را از آنکه دارد بخواستن، و زشت از خوب و ناتوان از توانا خوبی و توانائی نتواند گرفت، بلکه برخوردار ی هر یک از دیگر در بعضی خصال که خاصه مردم باشد تواند بود چون خوبیهای ستوده ایشان، چون حلم و جود و دلبری و شکیبائی، و همچنین صنعتها و حرفتها که بیاری خرد موجود شود، و دانش و آگاهی از حقایق که از هنرهای نهانی بود. و از این فضایل هر آنچه بمکارم اخلاق بازگردد یافتن آن بمداومت و ایستادگی نمودن بر آن کارها که از آثار آن اخلاق باشد آسان گردد، و آنچه بخرد برآید، عملی و نظری، بآموزانیدن و آموختن برآید، و بآموزاندین نیز نه هر شخصی را از نوع بدان هنرها توان رسانید،

بلکه آن اشخاص را توان رسانید که گوهر ایشان آراسته فضایل باشد، و قوت ایشان نزدیک بفعل باشد، یا نهفته هنرهای ایشان بیاری آموزاننده پیدا و آشکارا گردند.

و اما آموزانیدن آموختن را دو طریق نهاده‌اند: یکی گفتن، و دیگری کردن. و کردن هم بر دو گونه بود: یکی چنانکه صورتی نگاشته شود بعمل، موافق صورت دانسته، بی واسطه سخن و گفتار، و حرفتها را بیشتر از این نسق یابند آموزندگان؛ و یک گونه دیگر از کردار نوشتن بود، که پس از گفتار بود، و حرفهای گفته را هر یک برقی مخصوص گردانند، و مؤلف را همچین بر هیأتی خاص بنگارند که نشان بود بر هیأت سخن. و اما گفتن را خاصیت آنست که آسانتر و زودتر بوجود آید، از آنکه مایه آواز و حروف باسانی صورت بندد، و آن هواست که بقوت آواز دهنده بجنبه بحسب ارادت جنابنده، بر شکلی خاص، و بآلت شنوائی شنونده افتد، و نفس شنونده از رسیدن آن جنبش هوا بر آن اشکال و هیأت مختلف، که هر شکلی را حرفی خوانند، آگاه گردد. خاصیت دیگر گفتن را آنکه زودتر سترده شود صورت سخن از هوا، و درنگ نیابد پس از آنکه فائده دانستن معنی داده بود، که اگر صورت سخن زود محو نشود سخنها بر یکدیگر زحمت کنند، و تا یک آواز و یک سخن در شنوائی آرمیده و ایستاده بود هیچ سخن و آواز دیگر در ننگند. پس از این روی راه یافتن بترکیب سخن مردم را بقوت ربوبیت بزرگ سعادتست، تا بدان یکدیگر را راه نمایند شوند سوی معنی، لکن بدان سبب که فائده گفتار جز شنونده را نرسد «و حاضران را»، و غائب ازان بی بهره ماند، نفس را بزراه نموده شد بوضع رقوم نوشتن، تا سخن را بدان ثابت و درنگی کنند، و غایب از غایب، و آینده از گذرنده، تمام گردد. و هر دو، یعنی گفتن و نبستن، دو شخص یا گروهی با هم بتوانند نهاد که آنچه یک شخص با خود راست کند و بنهد دیگران را ازان فائده ادراک نبود، و ازینست که لغتهای مختلف باشند، و همچین کتابات، که هر گروه بحسب بایست خود وضع کنند، چنانکه لغت تازیان دیگر بود، و لغت پارسیان دگر، اما دانستن مختلف نگردد، چنانکه لفظ مردم نه چون لفظ انسان بود نه بصورت ترکیب و نه بمایه حروف، و تواند هرکسی بلغتی دیگر گفتن، اما در معنی مردم دانستن اختلاف نیفتد، و نشاید که مردم را بکب مردم داند و یکی نامردم.

فصل اول، اندر آنکه بگفتن و بسخن چه خواهیم

گفتن بهم آوردن حروف بود بر شکلی خاص که رهبری کند سوی معنی، و بهم آوردن حروف بر هیأتی و شکلی خاص رهبری را سوی معنی سخن خوانند.

فصل دوم، اندر آنکه سخن را بر چند گونه توان نهاد

یا چنان بود که یک یک لفظ را جدا جدا از بهر یک یک معنی نهند، یا یک لفظ را از بهر دو معنی یا بیشتر، یا چند لفظ را با هم برای یک معنی، یا چند لفظ را برای چند معنی.

اما قسم اول، که یک یک لفظ را جدا جدا از بهر یک یک معنی نهند: اگر آن معنی که از برای وی نهاده شده است شاید بود که صفت بسیار موصوف کلی یا جزئی شود همه را یکسان، نه چنانکه بعضی را بیشتر بود که بعضی را، چون لفظ وجود گوهر را و عرض را، و نه چنانکه بعضی را سزاوارتر بود که بعضی را، چون لفظ نویسنده که آن کس که همی نویسد سزاوارتر بود که آن را که اگر بخواهد بنویسد، بلکه چنانکه لفظ رنگ مر سیاه و سپید و سرخ را، که همه را یکسان بود، چنین لفظ را **متواطی**ء گویند، و قسم پیشین را **مشکک** گویند، و لفظ اجناس بر انواع و لفظ انواع بر اشخاص متواطیء بود نه مشکک.

و اما قسم دؤم؛ که یک لفظ بود از بهر دو معنی یا بیشتر: اگر هر دو معنی با هم مانده باشند، چون لفظ اسب از بهر جانور معروف و از بهر آنچه بر دیوار نگارند بشکل وی، چنین لفظ را **مشابه** گویند؛ و اگر دو معنی یا بیشتر بهم مانده نباشند، چون لفظ چشمه از بهر چشمه آب و چشمه ترازو و چشمه آفتاب، چنین لفظ را **مشترک** خوانند.

و اما قسم سیؤم، که دو لفظ باشند یا بیشتر از بهر یک معنی، چون لفظ کوه و راغ از بهر یک معنی، چنین لفظها را **مترادف** گویند.

و اما قسم چهارم، که لفظهای بسیار را بهم از بهر معنیهای بسیار بنهند، چنانکه گویند: کارکرد بی اندیشه پشیمانی آورد، چنین لفظها را **متباین** خوانند.

فصل سؤم، اندر آنکه دلیلی لفظ بر معنی بر چند روی بود

دلالت لفظ یا بر جمله معنی بود که از بهر وی نهاده بود، چون دلالت لفظ سرای بر خانها و صفه و بام و عرصه، آن را **دلالت مطابقه** خوانند؛ یا بر چیزی که از جمله معنی بود که برای وی لفظ نهاده شده بود، چون دلالت لفظ سرای بر بام یا صفه، و آنرا **دلالت تضمن** خوانند؛ یا دلالت بود بر چیزی برون از آن معنی که لفظ برای وی نهاده بود، چون دلالت سرای بر بانی، و چنین دلالت را **الترام** گویند.

فصل چهارم، اندر آنکه لفظ بر چندگونه بود

لفظ مفرد بود یا مرکب. و لفظ مفرد آن بود که بهمگی خود دلالت کند بر معنی، و هیچ پاره از وی دلالت نکند بر چیزی چون پاره وی بود، چون لفظ آسمان و زمین و مرد و زن، و عبدالله و عبدشمس چون نام گیرند نه اضافت، و همچنین لفظ بپرید و بگذشت و بیامد؛ و لفظ مرکب هر پاره ای از وی دلیلی کند بر پاره ای از معنی جمله، چنانکه گوئی: مردم از طمع خوار شود.

فصل پنجم، اندر اسم و کلمه و أدات

لفظ مفرد بر سه بخش بود: یا اسم باشد که نام خوانند، یا کلمه که کنش خوانند، یا أدت که حرف خوانند. اما نام، لفظی مفرد که رهبری کند و دلیلی بر معنی، و دلیلی نکند بر حالی که آن معنی را بوده باشد یا بود یا خواهد بود، چون نام نفس و نام تن و نام فریشته و نام دیو، و نخستین لفظی تام بود، و انواع دیگر که نه نام باشند هم بی نام نباشند، چون کلمه نام لفظیست که نه نام بود؛ چه کلمه نام لفظی مفرد باشد که دلیلی کند بر معنی و برحالی که آن معنی را بوده باشد یا بود یا خواهد بود؛ و أدات نام لفظی مفرد باشد که دلیلی کند بر چیزی که بتنها ناتمام بود. پس هر یک را از انواع لفظ مفرد نامیست، مگر نام را که نامش نیست. مثال کلمه چون برود و بزند و همی زنند و نخورد و بخورد و همی خورد. و هر کلمه دلیل کند بر سه معنی: یکی چیزی معین یا نامعین، و دؤم حالی ازان وی معین، و سؤم زمان معین از گذشته یا حال یا آینده. و مثال أدات چون ازو درو برکه با الفاظ دیگر بکار آرند، چنانکه از جای و درجای و برجای و ماند این.

فصل ششم، اندر آنکه هر یک از این سه لفظ بر چندگونه بود

هر یکی از اسم و کلمه و أدات یا بسیط بود یا مرکب. اما اسم بسیط آن بود که دلیل باشد بر یک معنی بی دلالت برحالی مر آن معنی را، چون نام مردم و نام فریشته و نام پری و امثال این؛ و اما کلمه بسیط آن کلمه بود که دلیل

باشد بر معنی ناشناخته و حالی مر آن معنی را که وی را بوده باشد یا بود یا خواهد بود، چون لفظ گفت که دلیل بود بر چیزی ناشناخته که گفتن وی را بود، و چون بگوید که دلیل بود بر چیزی و برگفتاری که وی را خواهد بود. و اما اُادات بسیط آن اُادات بود که بتنها باشد بی اسمی یا کلمه‌ای. و اما نام مرکب بر دوگونه بود: یا ترکیب وی با چیزی بود که دلیل برهستی بود، یا با چیزی که دلیل بر نیستی باشد. اما قسم اول، نامی بود که دلیل باشد بر چیزی و برحالی مر آن چیز را، چنانکه نام داننده و گوینده و سوزنده و جانور و سپید و سیاه، که نام داننده دلیل بود بر چیزی و بر دانش وی، و گوینده دلیل بود بر چیزی و برگفتار وی، و جانور دلیل باشد بر چیزی و برجان وی، و همچنین سپید و سیاه و آنچه بدان ماند، و چنین نام را **مشتق** گویند؛ و اما قسم دیگر از نامهای مرکب، که ترکیبش با چیزی باشد که دلیل بود بر نیستی، چون لفظ نادان و هیچکس و یخرد، و چنین نام را **معدول** گویند. و اما کلمه مرکب همچنین بر دوگونه باشد: یا ترکیب وی با چیزی بود که دلیلی کند بر هستی، یا با چیزی که دلیلی کند بر هستی، یا با چیزی که دلیلی کند بر نیستی. اما قسم اول آن کلمه بود که دلیلی کند بر چیزی شناخته که وی را حالی بوده باشد یا همی بود یا خواهد بود، چنانکه لفظ گفتی و همی گوئی و بگوئی، و لفظ گفتم و همی گویم و بگویم؛ و اما قسم دوم که ترکیب وی با چیزی بود که دلیل نیستی بود چون نگفتم و نگویم و نمی‌گویم و نگفت و نگوید و نمی‌گوید، و چنین کلمه را **معدوله** گویند؛ و اما اُادات مرکب آن اُادات بود که با اسم مرکب بود، چنانکه گوئی: در سرای، بر زمین، یا با کلمه‌ای مرکب بود، چنانکه در مثال گذشته نموده شد: نگفتم و نگویی. و اُادات نیز بر دوگونه بود: یکی **محصل** چنانکه نموده شد، در و بر، و یکی **نامحصل**، چون لفظ نه و لفظ جز و لفظ بی از لفظ نه مردم و جز مردم و بی‌خرد.

فصل هفتم، اندر اقسام لفظ مرکب

سخن مرکب را گفتار خوانند، و بر دوگونه بود یکی آنکه مفهوم وی را جز بگوینده نسبتی و تعلقی ندارد، چنین گفتار را یا سبب وی آرزوی و رغبت بود، چنانکه گویند «کاش خواسته فلان کس مرا بودی»؛ و یا سبب وی کراهیت و نفرت بود، چنانکه گویند «کاش که هرگز روی فلان کس ندیدمی»؛ یا سبب وی شگفت آمدن چیزی بود، چنانکه گویند «چه نیکو شخصیت» یا «چه بدگوهر جانوریست». و قسم دیگر از گفتار آنست که جز بگوینده بدیگری هم نسبتی دارد. چنین لفظ را **خطاب** خوانند، و بر دوگونه باشد: یکی آنکه ابتداء بود، نه پاسخ سخنی دیگر که در پیش رفته باشد، یا پاسخ سخنی دیگر بود که پیش از وی رفته باشد. اما قسم اول: اگر گوینده را پایه و مرتبه از شنونده برتر بود سخن را باشنوده **فرمان** خوانند، و اگر پایه شنونده برتر از گوینده بود خطاب گوینده را با شنونده فرمان نخوانند بلکه **درخواست** و التماس گویند؛ و نیازمندی خود دیگری را نمودن هم از این قسم بود، چنانکه گویند «یا رب رحمت کن و بر ناتوانی ما ببخشی». و نوعی دیگر بود که بتازی **استفهام** و **استعلام** خوانند، و نه بر هیأت کم مکن بود، و آن را پرسش گویند. انواع پرسش بسیار است، و نخستین از ذات و گوهر بود، یعنی از آنچه چیز بدان چیز بود، چنانکه پرسیده شود از **خود**، که «خود چیست»، و از **جسم** که «جسم چیست» و همچنین از زمان و **دهر**؛ و باشد که پرسش از **هستی** چیز بود و بیرون از نفس پرسنده، چنانکه پرسیده شود که «بهشت هست یا نه» و «دوزخ هست یا نه»؛ و باشد که از هستی **حال** چیزی پرسیده شود، چنانکه پرسیده شود از حال روح که «سبکست یا گران»؛ و باشد که پرسش از **خاصیت** چیز بود، چنانکه پرسیده شود که «**خود** کدام گوهریست»؛ و باشد که پرسش از **اعراض** چیز بود، چنانکه پرسیده شود چیز چندانست، یا چونست، یا کجاست، یا کی است یا ازان کیست، یا چیز همی کند یا نه، یا کرده همی شود یا نه.

اما قسمی دیگر از سخن که با دیگری بود: پاسخ سخنی که در پیش رفته بود، این قسم پاسخ این پرسشها بود که یاد کردیم، لکن هران سخن که پاسخ پرسش نخستین بود که از گوهر و اصل چیز بود چنان سخن را حد گویند، چنانکه گفته شود که «جسم چیست»، و هر سخن که پاسخ دیگر پرسشها بود که پس از این پرسشها باشند آن را قضیه خواند و قول جازم.

فصل هشتم، اندر حدّ و رسم و حدّ تباہ

حدّ پاسخ پرسش نخستین بود، و پیش گفته‌ایم که پرسش نخستین آنست که چیز بودن چیز را همی باز جوید نه هستی چیز را بیرون نفس، و نه حالی که تابع هستی وی بود که چنین پرسش از پرسش دؤم و سؤم باشد نه پرسش نخستین، و پرسنده از چیزی از آن روی که چیز است نپرسد، از آنکه معنی لفظ چیز خود دانسته بود؛ و نشاید بود که داننده اشخاص مرکب از چیزها چیز را نداند، از آنکه چون چیز دانسته نبود نشاید پرسید، که در پرسش نخست نام چیز درگفتار آید، چنانکه از جان پرسیده شود که: چیست جان، یا چیست جسم، یا چیست گوهر؛ و چیست لفظیست مرکب از چیز و هست؛ و دانستن معنی چیز پرسنده و پاسخ دهنده یکسان باشند، و پرسنده بتوسط وی پرسش تواند کرد، و پاسخ گزار بوی پاسخ تواند گزارد؛ و معنی هست در پرسنده و پاسخ گزار بر تفاوت بود: در پاسخ گزار بفاعل دانسته بود، اعنی از وی آگاه بود و از آن آگاه بودن از وی نیز آگاه بود؛ و در پرسنده بقوت دانسته بود، اعنی از وی آگاهی دارد، لکن از آگاه بودن از وی آگاهی ندارد؛ و اگر در پرسنده آن چیز که از وی همی پرسد نبود، نه بقوت نه بفاعل، نه از وی تواند پرسید و نه از پاسخ دانسته آید وی را؛ که پرسنده چیزهای با هم آمده را و یکچیز شده «را» نمی‌داند که چه چیز است، و هر یک از آن چیزهای با هم آمده را می‌داند که چه چیز است. پس حدّ جز چیزهای مرکب را نتوان گفت، و هر مرکب نیز که بیرون از نفس موجود بود هم حدّ وی نتوان گفت، بلکه حدّ آن چیز را توان گفت که در نفس نیز وجود دارد، اعنی معلوم بود و کلی باشد؛ و جز وی را حدّ نتوان گفت، از برای آنکه حد مرکب از صفات کلی گفته شوند نه حدّ جزوی بود، که جزوی را صفات جزوی باشند، و یکی از احوال و صفات جزوی وی زمان جزوی وی بود، یعنی این زمان، و چون پرسیده شود آن زمان که صفت وی بود نیست شد، پس حد گفته نیز باطل گشت. پس حد جزکی را نتوان گفت.

فصل نهم، اندر آنکه حدّ چگونه بهم آید و از چه بهم آید

چون دانستیم که حدّ معانی مرکب را شاید گفت باید که هم بر وفق ترکیب معنی ترکیب گفتار بود که آن را حدّ خوانند، و معنی مرکب از معانی بسیار بهم آیند، و چون بهم آیند و یکی شوند نام همه باز یکی شود؛ و در پیش گفتیم که پرسنده از هر یک که اجزای مرکب باشند همی پرسد، پس پاسخ دهنده باشد که هر یک را بنام بر وی شمرد؛ و اجزای معانی مرکب اجناس باشند و فصول؛ پس حدّ گفتاری بود مرکب از نام جنس و نام فصل محدود، و این چنین گفتار حدّ تمام بود. مثال: چنانکه پرسیده شود از حسّ که چیست، پاسخ کرده شود که «حسّ دریافتن بود نفس را بآلت جسمانی» که دریافتن جنس است مر دریافتن بآلت را و دریافتن بی‌آلت را، و دریافتن بآلت جسمانی که فصلست جداکننده بود حس را از دیگر دریافتها. و چون در حدّ نام جنس گفته شود و باوی نام فصل نبود، یا صفتی عرضی خاصّ نام برده شود ببدل فصل، چنین گفتار را حدّ نام تمام خوانند، و باشد که رسم خوانند؛ و اگر بدل جنس عرضی عامّ را نام برده شود، و بدل فصل عرضی خاصّ چنین گفتار را رسم نام تمام گویند؛ و اگر در جنس غلط افتد و خاصتر را بجای جنس که عامتر بود نام برند، چنانکه از موجود

پرسیده شود که چیست، و گویند موجود آنکه معلوم باشد، و معلوم خالصتر از موجود است، که موجود باشد که نه معلوم باشد، چنین گفتار را **حدّ تباه** گویند، و حدّ تباه از بسیارگونه باشد، و بر شمردن جمله غلطهای اندیشه را دشوار. و چون حدّ درست دانسته شود هر آنچه نه درست بود شاید شناخت.

فصل دهم، اندر قول جازم و قضیه

قول جازم و قضیه را هر دو بیک معنی گویند، و آن گفتاری بود که راست و دروغ در وی تواند بود، و هر آن سخن که راست و دروغ بر نتابد آن نه قضیه بود: چنانکه اگر کسی با دیگری گوید «برخیز و بفلان جای رو» نتواند گفت که راست گفتی یا دروغ، و اگر گوید که: فلان مرد رفت، یا بیامد، راست گفته باشد یا دروغ. و قضیه خبر دادن بود از هستی چیزی یا از نیستی چیزی، یا از هستی حال چیزی یا از نیستی حال چیز، و این چنین گفتار پاسخ پرسشها بود که پس از پرسش نخستین بود. و ترکیب قضیه از **موضوع** و **محمول** بود نخست، یا از **تالی** و **مقدم**؛ و هر قضیه که از موضوعی و محمولی بود، یعنی خبر دهد از بودن چیزی یا نابودن چیزی مر چیزی را، آن را **حملی** خوانند، و **بسیط** نیز گویند، چنانکه گویند «آسمان گرداست» یا گویند «آتش گران نیست»؛ و هر قضیه که حکم کند و خبر دهد از پیوستگی دو پاره وی با یکدیگر یا ناپیوستگی شان، که هر پاره از موضوعی و محمولی بهم آمده بود، آن را **قضیه شرطی** خوانند، چنانکه گویند «اگر صبح برآمد پس روز است»، و از بهر آن چنین قضیه را شرطی گویند که در وی دو لفظ بود، یک لفظ شرط، دیگر لفظ جواب، شرط چنانکه لفظ اگر، و جواب چنانکه لفظ پس در مثال گذشته، و بسبب این دو لفظ هر پاره ای از وی بتنها قضیه نبود، زیرا که راست و دروغ در وی ننگند، و اگر این دو لفظ نباشد هر پاره ای از وی بتنها قضیه بود، چنانکه گوئی «صبح برآمد» یا گوئی «روز است». و آن پاره را از قضیه شرطی که در وی لفظ شرط بود **مقدم** خوانند، و پاره دیگر را که لفظ جواب شرط در وی بود **تالی** خوانند. و قضیه شرطی بر دو گونه بود: **شرطی متصل** بود، چنانکه در مثال گذشته روشن است، و آن قضیه ای بود که آگاهی دهد از پیوستگی یا ناپیوستگی تالی با مقدم؛ یا **شرطی منفصل**، آن قضیه ای بود که خبر دهد از جدائی و دوری تالی از مقدم، یا نابودن جدائی و دوری، چنانکه گوئی «شمار جفت بود یا طاق». و قضیه شرطی منفصل بر دو گونه بود: یا خبر دهد از جدائی و دوری هر یک از تالی و مقدم از هم، و از آنکه یکی از هر دو، اگر مقدم بود و اگر تالی، ناچار بود، چنانکه در مثال نموده شد؛ یا آگاهی دهد از آنکه با هم نباشند و بس، و منع نکند از آنکه هیچ دو چیز نباشند، چنانکه گوئی «فلان یا در خانه باشد یا بیزار»، که چنین گفتار خبر می دهد از آنکه فلان در هر دو جای نتواند بود، لکن شاید که در هیچ دو جای نباشد، و «فلان فلان باشد»، نه چنانکه گوئی «شمار یا جفت بود یا طاق»، که نشاید که نه جفت بود و نه طاق و شمار بود.

فصل یازدهم، اندر آنکه قضیه از چه گفتار بهم آید و از چه سخن قضیه گردد که

راست و دروغ را در وی ره بود

بدان که کمترین اجزائی که مایه توانند بود مر قضیه را دو لفظ مفرد باشند، که یکی دلیل بود بر موضوع، و دوم دلیل بود بر محمول، و آن دو لفظ را مایه خوانند، لکن بدین هر دو طریق، بی سئومی، هنوز سخن قضیه نگردد، و نه راست توان خواند وی را و نه دروغ، چنانکه کسی گوید «مرد طفل»، که چنین سخن نه دروغ بود و نه راست، تا بگوید که «مرد طفل نباشد» یا «مرد طفل بود»، و چنین لفظ را **رابط** گویند، اعنی این دو لفظ دیگر

را با هم پیوند افکند بهستی یا نیستی، و چنین لفظ چون صورت قضیه بود که قضیه بوی قضیه شود، لکن باشد که در هر لغتی لفظ رابط نبود؛ و بلفظ موضوع و محمول بس کرده شود، چنانکه در لغت تازی، چون گوید «زید کاتب»، و نگوید که «زید یکن کاتباً».

فصل دوازدهم، اندر آنکه هر یک از لفظ موضوع و محمول و رابط بر چندگونه باشد

بدانکه موضوع قضیه یا نامی بود، و آن لفظی مفرد باشد، چنانکه گوئی «جسم متناهی بود»؛ و باشدکه نامی بسیط بود چون جسم، و باشدکه نامی مشتق بود چنانکه جنبنده؛ و باشدکه نامی بود محصل چون جنبنده و جسم، و باشدکه نامی معدول بود چنانکه نادان. و باشدکه موضوع نه لفظی مفرد بود، چنانکه گوئی «آنکه بخورد و بیاشامد و بیاید و برود و بیندیشد جسم بود» که این جمله دلیل بود بر یک معنی، و آن مردم است؛ و باشدکه کلی بود، چون مردم و جوهر، و باشدکه جزوی بود، چون زید؛ و نشاید بود که موضوع کلمتی بود. و اما لفظ محمول، همچنین شاید بود که اسمی بود بسیط یا مرکب یا محصل یا معدول، و شاید بود که کلمه‌ای بود، چنانکه گوئی که «زید همی نویسد»؛ و باشدکه کلمه‌ای مرکب بود، چنانکه گوئی «نیک مردان بگذشتند»؛ و باشدکه لفظی مفرد بود چنانکه گفته شد؛ و باشدکه الفاظ بسیار بود، چنانکه گوئی «فلان هیچ روز بروی نگذرد که نه چندین کارها بکند». و اما لفظ رابط، باشدکه دلیل بود بر هستی یا نیستی محمول مر موضوع را؛ و باشد که دلیل بود بر هستی یا نیستی خاص، چنانکه هستی واجب و ضرورت، و هستی بی‌وجوب و ضرورت، یا نیستی واجب و ضرورت، یا نیستی بی‌وجوب و ضرورت، چنانکه گوئی «مردم هراینه خورنده بود»، و یا گوئی «هرگز هیچ خاک بخورد نجنبند»؛ یا دلیل بود بر هستی جاودانی، چنانکه گوئی «آسمان جاویدگردنده است»، یا بر هستی نه جاوید، چنانکه گوئی «ماه هر سال گرفته می‌شود». و آن لفظ که دلیل بر هستی و نیستی مطلق بود رابط گویند، و آن لفظ که دلیل بر هستی و نیستی خاص کند، چون ضرورت و ناضرورت و جاوید و نه جاوید، و در جمله برحالی از احوال هستی و نیستی محمول مر موضوع را، آن را جهت گویند.

فصل سیزدهم، اندر اقسام و انواع و احوال قضیه

همچنانکه معنی لفظ چیز از آن روی که چیز بود نه معنی لفظ چیز بود از آن روی که هست یا نیست، یا بضرورت هست یا نه بضرورت هست، یا بضرورت نیست یا نه ضرورت نیست، بلکه این معانی آنکه دانسته شود که بخشیده شود و اقسام وی پیدا شود، هم چنین معنی لفظ قضیه از آن روی که قضیه بود نه معنی لفظ قضیه بود از آن روی که موجه بود یا سالبه، یا موجه ضروری یا نه ضروری، یا سالبه ضروری، یا سالبه ضروری یا نه ضروری؛ و این احوال آنکه دانسته شود مر قضیه را که قضیه را با حالی فراگیری. نخست‌ترین قسمتی که دانسته شود مر چیز را از روی هستی و نیستی بود، چنانکه گوئی چیز یا بود یا نبود، و پس از آن گوئی آن چیز که بود یا ضروری بود یا نه ضروری بود، و آنچه نبود نابودنش یا ضروری بود یا نه ضروری، و آنچه بودنش نه ضروری بود بر دوگونه باشد: یک گونه آنکه بودن و نابودنش هیچ دو نه ضروری بود، چنین چیز را ممکن خاص گویند، و یک گونه آنکه بودنش نه ضروری بود و نابودنش ضروری بود، و نابودنش ضروری بود، و چنین چیز را محال و ممتنع خوانند؛ و آنچه نابودنش نه ضروری بود ممکن عام خوانندش، و هم بر دوگونه باشد: یک گونه آنکه بودنش و نابودنش هر دو نه ضروری بود، و ممکن خاص خوانند، و یک گونه آنکه نابودنش نه ضروری بود

لکن بودنش ضروری بود، و چنین چیز را **واجب** خوانند. و بعد از این احوال که بر شمردیم دیگر احوال با چیز پیوندند از چندی و چونی و اضافت و وضع و این و متی و ملک و فعل و انفعال، و بدان احوال منقسم شود؛ همچنین حال قضیه، که قضیه نخست با ایجاب و سلب بخشیده شود، که قضیه یا موجه بود یا سالبه، و موجه یا ضروری بود یا نه بضرورت، و همچنین سالبه یا بضرورت بود یا نه بضرورت، و هر آن قضیه که در سلب و ایجاب بی ضرورت بود آن را **ممکنه خاص** خوانند. اینست اقسام قضیه از روی ایجاب و سلب و ضرورت و امکان. اما اقسام دیگر، بدان که قول جازم که آن را قضیه خوانند یا بسیط بود یا مرکب، و بسیط قضیه‌ای بود که از موضوعی و محمولی بهم آید، و اقسام موضوع و محمول و رابطه را برشمرده‌ایم از پیش. و هر قضیه‌ای که لفظ ربط در وی نبود بگفتار آن **قضیه ثنائی** خوانند، و در بعضی لغات چنین قضیه را توان یافت، لکن چون موجه بود، چنانکه در لغت تازی گویند *الدُّنیا فانیة*، و سالبه بی لفظ سلب نبود؛ و هر قضیه‌ای که در وی لفظ ربط بود آن را **قضیه ثلاثی** گویند؛ و آن را که لفظی که دلالت کند بر کیفیت ربط با وی بود، چون وجوب و امکان، **رباعی** گویند؛ و آن را که لفظ سور نیز با وی خماسی گویند، چنانکه پس ازین نموده شود. اما **قول جازم مرکب**، بدان که ترکیب در قضیه بر دو گونه افتد: یا ترکیبی بود که از وی قضیه‌ای دیگر برآید، چنین گفتار را **قیاس** گویند، و خود نموده شود ازین سپس؛ یا ترکیب نه چنان افتد که از وی قضیه‌ای دیگر برآید، بلکه هنوز در قوت بود، و چنین را **شرطی** خوانند، یا متصله یا منفصله، و مثال هر دو در سخن گذشته نموده شده است.

فصل چهاردهم، اندر پاهای قضیه شرطی و اقسام اجزاش

اما شرطی متصل را از دو حملی ترکیب توان کرد یا بیشتر، و کمتر از دو حملی موجه بود، چنانکه گوئی «اگر فلان همی نویسد پس انگشتش همی جنبد» یا هر دو حملی سالب بود، چنانکه گوئی «اگر انگشت فلان نمی جنبد پس نمی نویسد»؛ یا مقدمش موجه بود و تالیش سالب، چنانکه گوئی «اگر فلان همی نویسد پس نمی دوزد»؛ و یا مقدمش سالب بود و تالیش موجه، چنانکه گوئی «اگر فلان نبشتن نمی داند پس اُمیست»؛ و شاید بود که از دو حملی کلی بهم آید، چنانکه «اگر همه دانایان درگذرند همه جهان جهل فراگیرد»؛ و باشد که مقدم کلی بود و تالی جزوی. اینست بعضی اقسام قضیه شرطی متصل؛ چون موجه بود، و سالبه را همین اقسام باشد، و مثال هر یک را آسان توان نهاد.

و شاید بود که اجزای قضیه شرطی هم شرطی باشد، و چنین ترکیب بر پنج گونه افتد: یا شرطی متصل از دو شرطی متصل بهم آید، یا از دو منفصل، یا از متصلی و منفصلی، یا از یک متصل و یک حملی. مثال ترکیب از دو شرطی متصل چنانکه گوئی «اگر زانست که هر گه که آسمان ابرگیرد باران امیدوار بود، پس هر آنکه که امید باران نبود آسمان ساده بود»؛ مثال ترکیب از دو منفصل چنانکه «اگر باران آنکه بارد که آسمان ابر گیرد پس آسمان یا صافی و روشن بود یا ابر دارد»؛ مثال ترکیب از یک متصل و یک حملی چنانکه «اگر زانست که هر گه که فلان بجنبد بهمان را خشم گیرد، پس بهمان را جاوید خشم دارد»؛ مثال ترکیب از یک منفصل و یک حملی چنانکه گوئی «اگر زانست که هر شماری یا جفت بود یا طاق، پس هر چه توان شمرد کثرت بود».

و اما شرطی منفصل را ترکیب بر چهار گونه بود: یا از دو حملی بهم آید یا بیشتر، یا از دو شرطی متصل، یا از متصل و حملی، یا از منفصل و حملی؛ و از دو منفصل ترکیب چنان بود که اجزای وی بیش از دو قضیه حملی بود، و آن از قسم اولست؛ و مثال مرکب از دو حملی چنانکه گوئی «یا آفتاب برآمد یا آفتاب برنیامد» و آنچه مرکب باشند از دو سه حملی چنانکه گوئی «جانور یا درنده بود یا پرند بود یا خزنده یا با خرد یا بی خرد»؛

مثال آنچه مرکب بود از دو شرطی متصل چنانکه گوئی که «مردم ازان بود که هر آنکه که اندیشه کند چنان بود که اندیشیده بود، یا ازان بود که هر آنکه که اندیشه کند بی‌خطا نباشد»؛ مثال آنچه مرکب بود از یک متصل و یک حملی چنانکه گوئی «آب یا خود سرد بود یا چون در هوای سردش بنهی پس سرد شود»؛ مثال آنچه مرکب بود از منفصل و حملی چنانکه گوئی «فلان یا نبشتن داند، یا اُمیست، یا خود نه مردمست»، و این هم در قوت یک قضیه منفصل بود که اجزاش سه حملی باشند. و این مثال موجباتست از منفعلات، و مثال سوالب هم بر این قیاس توان نهاد.

فصل پانزدهم، اندر کمیت قضایا که متلازم و متعکس باشند

بدان که قضیه یا با کمیت بود یا بی‌کمیت، و آنچه با کمیت بود محصوره خوانند، و محصوره آن قضیه‌ای بود که خبر دهد از هستی محمول یا نیستیش مره‌ر آن را که نام موضوع بروی افتد، یا بعضی از آنها که نام موضوع بروی افتد، یا خبر دهد از هستی تالی، هرگه و هر بار، یا نه هرگه و هر بار، یعنی وقتی یا باری که مقدم هست بود، یا نیستی تالی هرگه و هر بار که مقدم هست بود، یا نه هرگه و هر بار. و همچنین در منفعلات، آن لفظ که اثبات جدائی و دوری کند میان تالی و مقدم، یا نفی جدائی و دوری، یا از جمله یا از بعضی. مثال محصورات حملی: چنانکه گوئی «هر سرخی لونست»، یا گوئی «برخی لونها سرخست»، یا گوئی «هیچ کمیت کیفیت نیست»، یا گوئی «بعضی کمیات شمار نیست». مثال محصورات شرطی متصل: چنانکه گوئی که «هرگه آفتاب برآید دیگر ستارها پنهان شوند»، یا گوئی «باشد که چون آفتاب برآید رنگها را بتوان دید»، یا گوئی «هرگز نبود که چون آفتاب برآید شب بود»، یا گوئی «نه هر آنکه که آفتاب برآید هوا گرم بود». و مثال محصورات شرطی منفصل: چنانکه گوئی «هر جانور یا خردمند بود یا بی‌خرد»، یا گوئی «بعض جانوران یا پرنده بود یا رونده بود»، یا چنانکه گوئی «نیست هیچ یا خردمند یا دبیر»، یا گوئی «نیست بعض جانوران یا پرنده یا بدو پای».

و اما آن قضیه که کمیت ندارد بر دو گونه است: یا موضوع وی جزوی بود، از حملیات چنانکه گوئی «فلان داناست» یا «فلان دانا نیست»، و چنین قضیه را مخصوصه خوانند و شخصیّه، و شرطی متصل مخصوص چنانکه گوئی «اگر هر چهار پهلوهای این مربع همچند هر چهار پهلوهای آن مربعست پس قطر این مربع همچند قطر آن مربعست»، یا گوئی «اگر دو پهلوهای این مربع چند دو پهلوهای آن مربعست پس قطر این مربعست قطر اوست»، و شرطی منفصل چنانکه گوئی «این مرد یا خردمند است یا بی‌خرد»، یا گوئی «نیست این مرد خردمند یا درودگر»؛ قسم دیگر آنکه موضوع قضیه حملی کلی بود، لکن در گفت نیاید آن لفظ که دلیل بود بر آنکه حکم بر همه موضوعات و موسومات موضوعست یا بر بعضی، بایجاب یا سلب، و چنین قضیه را مهمله خوانند. مثال از حملیات چنانکه گوئی «مردم بر زیانست»، «نیست مردم زیانکار»، و از شرطیات متصله چنانکه گوئی «چون در کار اندیشه تمام کنی از کردن آن کار پشیمانی نبود»، و نگوئی که «هرگه هر بار»، یا گوئی که «نه چون کار نا اندیشیده بود پشیمانی بود».

و لفظی که دلیل بود بر حصر در ایجاب و سلب، در حملیات و شرطیات و در کلیات و جزویات، آن لفظ را سور خوانند، و آن لفظ چون لفظ همه و هر و هر بار و نه همه و نه هر و برخی و باشد که بود و، باشد که نبود.

فصل شانزدهم، اندر حالهای اضافی که قضایا را افتد

بدانکه هر دو قضیه بنسبت با یکدیگر از دو حال بیرون نبود، یا موافق هم باشند یا مابین. و موافق دو گونه باشند: یا میان ایشان موافقت تا حدی بود که هر یک از ایشان بجای دیگری بایستد، و چنین قضایا را متلازم

متعکس خوانند، یا موافقت چنان بود که یکی لازم بود دیگری را و دیگر لازم نبود آن یکی را، و چنین قضایا را **متلازم نامتعکس** خوانند. و متلازم متعکس آن قضیه‌ها باشد که، پس از آنکه در همه اجزاء یعنی موضوع و محمول و مقدم و تالی و سور یکی باشند، در خصوص و عموم جهت نیز برابر باشند، چنانکه گوئی «جنبنده بضرورت جسم بود»، که این گفتار همچنان بود که «جنبنده نشاید بود که نه جسم بود»؛ و اگر جهت در یکی عامتر بود که در دیگری، متلازم بوند نامتعکس، چنانکه اگر گوئی «بضرورت بود» لازم شود که «محال نبود»، لکن منعکس نشود چنانکه اگر گوئی «محال نیست» پس لازم شود که «بضرورت باشد».

فصل هفدهم، اندر یاد کردن قضایا که متلازم و متعکس باشند

چون دانستم که تلازم یا انعکاس ازان بود که جهت هر دو قضیه در عموم با هم برابر باشند، پس جهات را باز باید جست که کدام عامترند و کدام مساوینند. و جهت یا وجوب بود و ضرورت، یا امکان بمعنی آنکه در هستی و نیستی بی ضرورت بود، یا امکان بمعنی آنکه در نیستی بی ضرورت بود یعنی ناممتنع، یا ممتنع و محال بود که در نیستی ضرورت باشد. پس جهات چهارند، و قضیتهای از هر یکی چهار: دو کلی موجب و سالب، و دو جزوی موجب و سالب، پس شانزده باشد. و بکلیت و جزئیت حال لزوم و انعکاس تعلقی ندارد، که لزوم و انعکاس در جزوی همچنان بود که در کلی، بلکه تفاوت لزوم و انعکاس از لفظی بود که آن را جهت خوانند. اگر جهت در دو قضیه یا بیشتر، در عموم و خصوص برابر بود با یکدیگر آن قضایا را لزوم و انعکاس واجب بود، و اگر جهت در یکی عامتر بود و در دیگری خاصتر لزوم واجب بود مر عام را با خاص، و خاص را لزوم واجب نباشد یا عام. و معنی انعکاس آنست که، همچنانکه لزوم یکی واجب بود مر دیگری را لزوم دیگر همچنان واجب شود مر یکی را. اما متلازمات متعکسات را مثال اینست: اگر فرض کنیم که **ج** بضرورت **ب** بود پس لازم بود که **ج** نشاید بود که **ب** بود، و همچنین لازم شود که **ج** ممتنع بود که **ب** باشد؛ و اما سالب، اگر فرض کنیم که بضرورت **ج** **ب** نباشد لازم بود که **ج** نشاید بود که **ب** بود، همچنین لازم شود که **ج** محالست که **ب** بود؛ و این هر سه قضیه در موجب ضروری و هر سه در سالب ضروری لازم باشند مر یکدیگر را و منعکس بر یک دیگر و هر یک که گفته شود بجای هر دو دیگر بود.

و اما ممکنات بمعنی ناممتنع: چون گوئیم که **ج** ممتنع نیست که **ب** بود، همچنان باشد که گوئیم **ج** واجب نیست که **ب** نبود، و یا گوئیم که **ج** شاید بود که **ب** بود؛ و سالب: چون گوئیم که ممکن که **ج** **ب** نباشد، همچنان باشد که گوئیم که **ج** واجب نیست که **ب** بود، یا گوئیم که **ج** محال نیست که **ب** نبود.

و اما ممکنات بمعنی تا ضروری در وجود و عدم: اما موجبات، اگر گوئیم که **ج** ممکن است که **ب** بود، همچنان باشد که گوئیم که **ج** واجب نیست که **ب** بود، یا گوئیم که **ج** ممتنع نیست که **ب** بود؛ که **ب** بود، یا گوئیم که **ج** ممتنع نیست که **ب** بود؛ یا گوئیم که **ج** ممتنع نیست که **ب** بود؛ و اما سالب، اگر گوئیم که **ج** ممکن نیست که **ب** بود، همچنان است که گوئیم که **ج** واجب باشد که **ب** نبود، یا گوئیم که **ج** ممتنع باشد که **ب** بود.

و اما ممتنعات: موجب، اگر گوئیم که **ج** ممتنع باشد که **ب** باشد، همچنانست که گوئیم که **ج** واجب بود که **ب** نبود، یا گوئیم که **ج** ممکن نبود که **ب** باشد، بمعنی ناممتنع، اما سالب، اگر گوئیم که **ج** واجبست که **ب** بود، یا گوئیم که **ج** ممکن نباشد که **ب** بود، بمعنی ناممتنع.

اما مثال آنچه بود و منعکس نباشد: همچنانکه اگر گوئیم که **ج** بضرورت **ب** بود لازم شودش که **ج** ممتنع نیست که **ب** بود، لکن اگر گوئیم که **ج** ممتنع نیست که **ب** بود لازم نشود که **ج** بضرورت **ب** بود، از آنکه معنی لفظ «ممتنع نیست» عامتر است از معنی لفظ «بضرورت هست»؛ و اما در سالب، اگر گوئیم که **ج** بضرورت **ب** نباشد، لازم شودش که **ج** ممتنع نیست که **ب** نباشد، لکن باز نگردد که نه هرآنچه که ممتنع نباشد که نباشد بضرورت نباشد.

و اما ممکن بمعنی بی ضرورت در وجود و عدم، همچنین، ممکن بمعنی ناممتنع وی را لازم شود بی انعکاس، در سلب و ایجاب؛ همچنانکه در واجب و لازم نامعکس را در این دو جهت خاص توان یافت، یعنی ضروری در وجود و عدم، و ناضروری در وجود و عدم.

و اما قضیتهای ناموافق: بی موافقی قضیتهای بهم یا چنان بود که راست بودن یکی دروغ بودن دیگری لازم شود، و از دروغ بودن یکی راست بودن دیگری لازم گردد، چنانکه گوئی «فلان دانا است»، «فلان دانا نیست»، و چنین دو قضیه را **متناقض** خوانند؛ یا بی موافقتی چنان بود که از صدق یکی کذب دیگری، و از کذبش صدق دیگری، لازم نشود، چنانکه گوئی «زید درزیست»، و «عمر و زرگر نیست»، و چنین دو قضیه را **متباین** خوانند؛ یا چنان بود که هر دو شاید که دروغ بوند، چنانکه گوئی «همه مردمان طیب باشند»، و «هیچ مردم طیب نباشند»، و چنین را **متضاد** خوانند؛ یا چنان بود که هر دو گفتار با هم شاید بود که راست باشند، چنانکه «بعض مردم طیب باشند»، و «بعض مردم طیب نه‌اند»، و چنین قضایا را داخل در **متضاد** خوانند.

فصل هجدهم، اندر آنکه تناقض قضایا را شرط چیست، و تضادشان از چه خیزد

گفته‌ایم که دو قضیه متناقض آن باشند که از صدق یکی کذب دیگری لازم شود، و متضاد آنکه شاید بود که هر دو دروغ باشند؛ و اکنون باز نمائیم که شرط تناقض چیست تا صدق یا کذب بهره یکی شود و از چیست که هر دو دروغ باشند یا هر دو دروغ باشند یا هر دو راست باشند.

اما تناقض آنکه بود میان دو قضیه که هر دو در موضوع و محمول و مقدم و تالی یکی باشند، و اگر موضوع مختلف شود، چنانکه در یکی زید موضوع بود و در دیگری عمرو، تناقض نبود، و از اصناف قضایای متباینه باشند، و همچنین محمول یا مقدم و تالی؛ و همچنین باید که در کل و جزو موضوع متفق باشند و در کیفیت و اضافت موضوع، و در این و متی و وضع موضوع، و در قوت و فعل موضوع، و در قابل و منفعل و در فاعل متفق باشند، و در ایجاب و سلب مختلف باشند و بجهت. و اگر قضیه محصوره بود باید که مختلف باشند بایجاب و سلب از برای آنکه صدق و کذب از ایجاب و سلب خیزد، صدق ضروریات در وجود با ایجاب بود با سلب، و صدق ضروریات در عدم با سلب بود و کذب با ایجاب؛ و اما اختلاف بجهات از آنکه جهت کیفیت ایجاب و سلب بود، پس هم تابع حکم ایجاب و سلب باشند در صدق و کذب: اگر ایجاب ضروری بود صدق موجب نیز ضروری بود، و اگر ایجاب نه ضروری بود صدق نیز نه ضروری بود، صدق نیز نه ضروری بود، و همچنین سلب ضروری و نه ضروری؛ و اختلاف در کلیت و جزئیت در محصورات برای آنکه اگر دو قضیه در کلیت و جزئیت متفق باشند در همه جهات تناقض نباشد، بلکه در ضروریات بود و ممکنات که در وجود و عدم بی ضرورت باشند: یا هر دو صادق باشند یا هر دو کاذب، چنانکه در مثال بنموده‌ایم، پس نقیض هست نیست بود، و نقیض واجب ناواجب، و نقیض ناممتنع ممتنع، و نقیض نه ضروری ضروری، و نقیض نه همه همه، و نقیض همه نه همه، و نقیض بعضی هیچ، و نقیض بعضی؛ اما اتفاق در آن چیزهای دیگر که گفته‌ایم ناچار

بود تا تناقض باشد. و در مثال هر یک روشن شود که لا اختلاف تناقض نباشد: اما در نفس موضوع، چنانکه گوئی «رنگ کیفیت بود» و پس گوئی «گوهرکیفیت نباشد» متناقض نباشند، و همچنین اگر محمول مختلف بود چنانکه گوئی «مرغ جانور است» و دیگری گوید «مرغ نیست سنگ»؛ و همچنین اگر در حالی از احوال موضوع اختلاف افتد، مثلا درکلّ و جز و موضوع، چنانکه گوئی «هر ده بدو پنج بخشیده شود» و بدان همگی ده خواهی، و دیگری گوید که «بعضی ده بدو پنج نتوان بخشید» و بدان پارهای ده خواهد، چون شش یا هفت یا چهار یا سه؛ یا در کیفیت موضوع اختلاف بود، چنانکه گوئی «جسم را پارها همه با هم ماند» یعنی جسم بسیط، و گوئی «جسم را پارها بهم نماند» یعنی جسم مرکب؛ یا در اضافت اختلاف افتد، چنانکه گوئی «هوا سبکست» یعنی باضافت با آب، و دیگری گوید که «هوا نیست سبک» یعنی باضافت با آتش؛ یا در این اختلاف افتد، چنانکه گوئی «آدمی قرار گیرد» یعنی بر زمین، و گویند «آدمی قرار نگیرد» یعنی بر هوا؛ یا اختلاف در متی بود، چنانکه گویند «درخت شکوفه برآرد» یعنی بهنگام بهار، «درخت شکوفه بر نیارد» یعنی به زمستان؛ یا در وضع اختلاف بود، چنانکه گوئی «فلان سه گز است» یعنی چون ایستاده باشد، «فلان سه گز نیست» یعنی چون نشسته باشد؛ یا اختلاف در قوت و فعل افتد، چنانکه گوئی «پلپل گرم است» یعنی بقوت چون در معده هضم یابد، «پلپل گرم نیست» یعنی بفعل چون دست بوی باز افتد؛ یا اختلاف در منفعل بود، چنانکه گوئی «آتش بگدازاند» یعنی تریهای فسرده را، «آتش نگدازاند» یعنی چیزهای گداخته را؛ اما اختلاف بفاعل بود، چنانکه گوئی «چوب بسوزد» یعنی بآتش، «چوب نسوزد» یعنی بآب. این جمله و آنچه بدین ماند باید که در هر دو قضیه یکی بود، و بسلب و ایجاب و جهت و کمیّت باید که مختلف بود چنانکه گفتیم، تا با هم متناقض باشند. و این شرطها که ذکر کردیم همه دلیلند برآنکه هیچ این چیزها از شمار محمول نباشند، و نه از شمار موضوع، و اگر نه نشایستی که مختلف شدی.

و اما قضایای متضادّ دو قضیه باشن یا بیشترکه میان ایشان در این احوال که بر شمردیم همین اتفاق و اختلاف بود که در متناقضات باشد، مگر در جهت و کمیّت، که در متضادّین متفق باشند و در متناقضین مختلف، چنانکه گوئی «هیچ مردم طیب نباشند» و «مردم همه را طیب باشند»؛ و از آن سبب چنین قضایا را متضادّ خوانند که خاصیت دو ضدّ است که هر دو نباشند بهم، اما شاید بود که هیچ دو نباشند، این حال در چنین قضایا توان یافت که هر دو بهم صادق نباشند لکن شاید بود که هر دو دروغ باشند.

و اما آن قضیتهای که داخل باشند در جمله متضادّین: دو قضیه بوند که هر دو بهم صادق توانند بود، چنانکه گوئی «برخی مردم دبیرند»، «برخی مردم نیستند دبیر».

و اما در قضیتهای شخصی، همه شرایط که در تناقض محصورات گفته ایم بکارند مگر اختلاف در کمیّت که شرط نیست، چنانکه گوئی «زید دبیر است»، «زید نیست دبیر» متناقض باشند.

فصل نوزدهم، اندر یادکردن محصورات متناقض در همه جهات

ضروریات: نقیض موجب کلی ضروری سالبه جز وی ناممتنع بود، و نقیض موجب جزوی ضروری سالبه کلی ناممتنع؛ و نقیض سالبه کلی ضروری موجب کلی ناممتنع.

ناممتنعات یعنی ممکن عام: نقیض موجب کلی ناممتنع سالبه جزئی ضروری بود، و نقیض موجب جزئی ناممتنع سالبه کلی ضروری بود، و نقیض سالبه جزوی ناممتنع موجب جزوی ضروری بود، و نقیض سالبه جزئی ناممتنع موجب کلی ضروری بود.

ممکنات یعنی بی‌ضرورت در وجود و عدم: نقیض موجب کلی ممکن موجب ضروری، و سالبه جزوی ضروری بود، و نقیض موجب جزوی ممکن موجب کلی ضروری، و سالبه کلی ضروری بود، و نقیض سالبه جزوی ضروری بود، و نقیض سالبه کلی ضروری بود، و نقیض کلی ضروری بود.

ممتنعات: نقیض موجب کلی ممتنع سالبه جزوی ناممتنع بود، و نقیض موجب جزوی ممتنع سالبه کلی ناممتنع بود، و نقیض سالبه کلی ممتنع موجب جزوی ناممتنع بود؛ و نقیض سالبه جزوی ممتنع موجب کلی ناممتنع بود. **مهملات:** هرآن قضیه که بی‌لفظ سور باشد، و موضوعش در خود کلی بود، آن را **مهمله** خوانند، و قضیه مهمله در قوت قضیه جزئی بود، از آنکه موضوع چنین قضیه معنی کلی باشد، لکن پیدا نیست که حکم بایجاب محمول، یا بسلب، بر همه موضوعست یا بر بعضی، لکن اگر حکم بر همه ننموده است بر بعضی بی‌شک بود، و هر قضیه که حکمش بر بعضی موضوع بود جزوی باشد. پس نقیض موجب جزئی مهمله سالبه کلی بود، و نقیض سالبه مهمله موجب کلی باشد.

مطلقات: هر قضیه که در وی لفظ جهت نباشد آن را مطلقه خوانند. و بعضی از علماء پیشین بقضیه مطلقه آن قضیه را خواستند که در وی لفظ جهت نبود و نیز در خود ضروری نباشد، نه بسلب و نه بایجاب؛ نه ضرورت مطلق چنانکه ضرورت بودن جسم مر جنبنده را، و نه ضرورت بشرط آنکه موضوع بصفتی موصوف بود چنانکه گوئی «خشک صورت بدشخواری پذیرد»، یعنی مادام تا بخشکی موصوف بود آن چیز که خشک باشد. و مطلق بمعنی نخستین عامتر بود از مطلق بمعنی دوم، چه مطلق بمعنی نخستین شاید بود که در خود ضروری بود، و شاید بود که نه ضروری بود، و بمعنی دوم ضرورت از وی بیرون بود. پس نقیض مطلقات بمعنی نخستین، یعنی آنکه جهت ندارد، آن قضیه بود که جهت دارد، جهتی که عامتر از ضرورت و امکان بود، و هر دو، یعنی ضرورت و امکان، در تحت وی باشند، و آن دوام بود، که دوام عامتر است از ضرورت و ناضرورت. پس نقیض موجب مطلقه کلی سالبه دائمه جزوی بود، و نقیض سالبه مطلقه کلی موجب دائمه جزوی بود، و نقیض سالبه مطلقه جزوی موجب دائمه کلی بود.

فصل بیستم، اندر مثال هر یک و نقیض هر یک و لوازم نقیض

اما مثال نقیض موجب کلی ضروری و لازم نقیضش: هر **ج** بضرورت **ب** بود، نقیض: بعضی **ج** نیست بضرورت **ب**، لازم نقیضش: بعضی **ج** ممتنع نیست که **ب** نباشد؛ مثال موجب جزوی ضروری و نقیض وی و لازم نقیضش: بعضی **ج** بضرورت **ب** بود، نقیض: هیچ **ج** نیست بضرورت **ب**، و لازم نقیضش: ممتنع نیست که هیچ **ج** نباشد؛ مثال سالب کلی ضروری و نقیض وی و لازم نقیضش: هیچ **ج** بضرورت نیست **ب**، نقیض: بعضی **ج** ممتنع نیست که **ب** بود، لازم نقیضش: شاید بود که بعضی **ج** **ب** بود؛ و همچنین سالب جزوی ضروری؛ مثال موجب کلی ناممتنع و نقیض وی و لازم نقیض: هر **ج** شاید که **ب** بود، نقیض: بعضی **ج** بضرورت **ب** نباشد، لازم نقیض: بعضی **ج** نشاید که **ب** بود؛ و همچنین موجب جزوی؛ مثال سالب کلی ناممتنع و نقیض و لازم نقیض: شاید بود که هیچ **ج** **ب** نباشد، نقیض: بعضی **ج** بضرورت **ب** بود، لازم نقیض: بعضی **ج** نشاید که **ب** بود؛ و همچنین سالب جزوی؛ مثال موجب کلی ممکن خاص و نقیض وی و لازم نقیضش: هر **ج** ممکن که **ب** بود، نقیض: بعضی **ج** نیست ممکن که **ب** بود، و بعضی **ج** ممکن که **ب** بود، لازم نقیض: بعضی **ج** نشاید، و

بعضی **ج** نشاید که **ب** بود؛ و همچنین موجب جزوی؛ مثال سالبه کلی ممکن و نقیضش و لازم نقیض: ممکن که هیچ **ج** **ب** نباشد، نقیض: بعضی **ج** بضرورت **ب** نباشد، یا بضرورت **ب** بود، لازم نقیض: بعضی **ج** نشاید که **ب** بود، یا نشاید که **ب** بود، یا نشاید که نبود؛ و همچنین سالب جزوی؛ مثال موجبه ممتنع کلی و نقیض وی و لازم نقیضش: ممتنع است که هیچ **ج** **ب** بود، نقیض: بعضی **ج** ممتنع نیست که **ب** باشد، لازم نقیض: ممکن است که بعضی **ج** **ب** بود، واجب نیست که نباشد؛ و همچنین موجبه جزوی؛ مثال سالبه کلی ممتنع و نقیض و لازم نقیض: هر **ج** محالست که نباشد **ب**، نقیض: بعضی **ج** ممتنع نیست که **ب** نباشد، یعنی ممکن است که نباشد **ب**، و لازم وی: واجب نیست که باشد؛ و همچنین سالبه جزوی.

فصل بیست و یکم، اندر وضع قضیه

بدان که نهاد قضایا و ترتیب پارهای وی یا طبیعی و اصلی باشد یا نه طبیعی و اصلی، و پارهای قضیه بر دو بخش بود: یک بخش ازان ارکان و اصول باشند، و دیگر بخش آرایش و تمامی. و از ارکان و اصول هر آنچه بیفتد قضیه باطل گردد، و راست و دروغ را جای نماند؛ و آن پارها که تمامی و آرایش باشند اگر چه بعضی یا جمله بیفتد گفتار هنوز قضیه بود، و راست و دروغ دروغ گنجد. و اجزای اصلی در پیش گفته شده که موضوع و محمول بود یا مقدم و تالی، و لفظی که بدان این دو پاره بسته هم شوند بایجاب یا سلب. و اجزای تمامی لفظ سور باشد که بر کمیّت یعنی کلیّت و جزویّت قضیه دلیل کند؛ و لفظ جهت که بر کیفیّت ایجاب و سلب، یعنی ضرورت و نه ضرورت، دلیل کند. و وضع و نهاد اصلی مر قضیه را چنان بود که نخست موضوع و آنچه بموضوع تعلق دارد پیشتر گفته آید، و پس از وی محمول یاد کرده آید و آنچه بدو موضوع و محمول با هم باشند چون لفظ ایجاب و سلب، و لفظ سور از آنکه تعلق بموضوع دارد باید که با موضوع در پیش افتد؛ و لفظ جهت تعلق بر رابطه دارد باید که در پیش رابط افتد، که از روشن خواهد شد چگونگی ایجاب و سلب، چون قضیه سالبه بود لفظ در پیش لفظ ایجاب افتد تا ایجاب را بردارد: چنانکه در موجبه کلی گوئی «هر یک را از **ج** واجب باشد **ب**»، و در جزوی گوئی «بعضی **ج** را واجب بود **ب**»، و در سالبه کلی گوئی «هر یک از **ج** نشاید که باشد **ب**»، و در جزوی همچنین «بعضی **ج** نشاید که باشد **ب**»؛ و همچنین ممکنات. و اگر نه بر این ترتیب بود معنی وی هم نه بر ترتیب معنی قضیه بر این نهاد بود، چنانکه اگر گوئی «هر **ج** نشاید که بود **ب**» قضیه سالبه ضروری بود، و اگر گوئی «هر **ج** شاید که نباشد **ب**» قضیه سالبه ممکنه بود؛ و اگر لفظ سلب در پیش لفظ ایجاب آوری قضیه سالبه بود، چنانکه گفته آمد؛ و اگر لفظ ایجاب در پیش لفظ سلب آوری قضیه موجبه معدوله باشد، چنانکه گوئی «هر **ج** بضرورت باشد نه **ب**».

و فرقت میان آنکه گوئی «**ج** نباشد **ب**» و میان آنکه گوئی «**ج** باشد نه **ب**»، از آنکه اگر **ج** هرگز نبود راست بود که گوئی «**ج** **ب** نیست»، که آنچه نباشد او را هیچ صفت و محمول نباشد، و دروغ باشد که گوئی «**ج** باشد نه **ب**» چون **ج** موجود نباشد، از آنکه لفظ نه **ب** بیکبار صفت **ج** کرده باشد. و معدوله حملی قضیه ای بود که موضوع وی یا محمولش لفظی نامحصل بود؛ و در شرطی معدوله قضیه ای بود که مقدم وی، یا تالیش، یا هر دو، قضیه سالبه بود، چنانکه گوئی «اگر فلان دبیر نیست پس اُمیست»، یا گوئی «اگر فلان دبیر است پس

نیست اُمّی، یا گوئی «اگر فلان دبیر نیست پس خواننده نیست». و قضیه معدوله باشد که موجه بود، چنانکه گفته‌ایم، و باشد که سالبه بود، چنانکه گوئی «فلان نیست نادان».

و اما **تبدل وضع اجزای اصلی از قضیه در حملیات چنان** بود که موضوع را محمول کنی و محمول را موضوع، و آن بر دو گونه افتد: یا صدیق قضیه بماند، یا صدق باطل شود چون تبدیل افتد، و این تبدیل را عکس خوانند. و هر قضیه که از عکس کردن صدقش بماند یا کذبش گویند **عکس پذیر** است، و آنچه صدقش یا کذبش بعکس باطل شود گویند **نامنعکس** است. و قضایا را در پیش گفته‌ایم که در چه عدد محصورند: از باب واجبات چهارند: دو موجه و دو سالبه، و از باب ممتنعات چهار: دو ممتنعات چهار: دو موجه و دو سالبه، و از مطلقات چهار: دو موجه و دو سالبه، و آن در حکم ناممتنعات شوند از روی عکس، و از دائمات چهار: دو موجه و دو سالبه، و عکس وی همچون عکس ناممتنعات بود. از این جمله آنچه عکس نپذیرد بهیچ گونه، یعنی چون موضوع را محمول کنی و محمول را موضوع، و یا تالی را مقدم و مقدم را تالی، صدق گفتار یا کذبش هیچ نماند همه قضیتهای سالبه ناضروری را عکس نبود اگر کلی باشند و اگر جزوی، و همه قضیتهای سالبه جزوی را عکس نبود اگر ضروری باشند و اگر نه ضروری. و آنچه عکس پذیر باشد از این جمله بر چهار گونه باشد: یا چنان بود که پس از عکس صدق یا کذبش بماند هم در کمیت و کیفیت ایجاب و سلب؛ یا صدقش بماند بعد از عکس، و کمیت و کیفیت ایجاب و سلب بگردد؛ یا چنان بود که پس از عکس صدقش یا کذبش در کمیت بماند و در کیفیت ایجاب و سلب بگردد؛ یا چنان بود که پس از عکس صدقش یا کذبش در کیفیت بماند و در کمیت بگردد. اما قسم اول که پس از عکس صدق یا کذبش هم در کیفیت و هم در کمیت بماند، از جمله آن قضایا که بر شمریم دو قضیه بود: سالبه کلی ضروری و موجه جزئی ناممتنع؛ و اما قسم دوم که کمیت و کیفیت ایجاب و سلب هر دو بگردد، از آن جمله دو قضیه باشند: یکی موجه کلی ضروری بازگردد و ناممتنع، و دوم موجه کلی ناضروری، که چون بازگردد جزوی و ناممتنع، و دوم موجه کلی ناضروری، که چون بازگردد جزوی و ناممتنع بود؛ اما قسم سوم، که صدقش پس از عکس در کمیت برقرار ماند و در کیفیت بگردد، دو قضیه دیگر بودند: یکی موجه جزوی ضروری، که چون بازگردد همچنان جزوی بود، لکن ضرورتش بگردد و ناممتنع شود، و دوم موجه جزوی بود، لکن ضرورتش بگردد و ناممتنع شود، و دوم موجه جزوی ممکن بمعنی بی ضرورت، که چون بازگردد همچنان باشد لکن ممکنش ناممتنع گردد؛ اما قسم چهارم که بعد از عکس کیفیت برقرار ماند و کمیت بگردد یک قضیه باشد، و آن موجه کلی ناممتنع بود، که چون بازگردد همچنان ناممتنع بود، لکن کلی جزوی شود.

فصل بیست و دوم، امتحان عکس قضایا از هر باب و بیان عکشان

ضروریات: موجه هر **ج** بضرورت **ب** است؛ بعضی **ب** ممتنع نیست که **ج** بود، و این عکس واجبست، از آنکه اگر راست گوی نیست گوینده آنکه «بعضی **ب** ناممتنع است که **ج** بود» و این گفتار دروغست نقیض وی راست باشد که «هیچ **ب** بضرورت **ج** نیست»، و چون بضرورت هیچ **ب** **ج** نباشد بضرورت هیچ **ج** **ب** نباشد، و ما این را صادق داشته‌ایم که همه **ج** بضرورت **ب** باشد، پس بعضی **ب** محال نیست که **ج** باشد. و اما بیان آنکه چرا کمیت باطل می‌شود و کلی جزوی گردد، از آنکه شاید بود که محمول عامتر بود از موضوع، چنانکه صفت سفید مر برف را، که هر چه نام برف بروی درست باشد نام سفیدی بروی هم درست باشد، لکن نه هر آنچه

صفت سپید بروی درست باشد نام برف بروی درست باشد، که سفید عامتر است که برف. و اما بیان آنکه چرا کیفیت ایجاب و سلب نیز بگشت و ضرورت ناممتنع شد، از آنکه شاید که محمول مرموضوع را واجب باشد، لکن موضوع مرمحمول را واجب نباشد، چون صفت جسم مرنجبنده را که واجبست، و صفت جنبنده مرمجسم را واجب نیست بلکه ناممتنع است؛ و باشد که واجب بود چون صفت انسان مرناطق را و ناطق مرانسان را، و ناممتنع عامست واجب و غیر واجب را.

موجبه جزئی ضروری: بضرورت بعضی **ج ب** بود؛ عکسش: بعضی **ب** ممتنع نیست که **ج** باشد، و این عکس واجبست، هم بدان برهان که در موجبه کلی واجب شد. اما بیان آنکه چرا عکس ضروری نیست و ناممتنع است، از آنکه شاید بود که محمول ضروری بود موضوع را، و موضوع ضروری نباشد محمول را، چون جسم که ضروری است جانور را و جانور ضروری نیست را، و لکن اگر ضروری نیست ممتنع نیز نیست، و ناممتنع عام بود همه را.

سالبه کلی ضروری: بضرورت هیچ **ج ب** نیست؛ عکسش: بضرورت هیچ **ب ج** نیست، چه اگر عکس را صدق نیست پس نقیضش صادق بود که: بعضی **ب** ممتنع نیست که **ج** بود، و چون بعضی **ب ج** بود بامکان، بعضی **ج** نیز **ب** بود بامکان، و گفته‌ایم که بضرورت هیچ **ج ب** نیست.

سالبه جزئی ضروری: عکس نپذیرد، از آنکه شاید بود که سلب محمولی از بعضی موضوع واجب شود، چنانکه سلب صفت حکیم از بعضی مردم، لکن موضوع مسلوب نبود از هیچ محمول.

موجبه کلی ناممتنع: هر **ج** ناممتنع است که **ب** بود؛ عکس: بعضی **ب** ناممتنع است که **ج** بود، و الا بضرورت هیچ **ب ج** نیست، پس بضرورت هیچ **ج ب** نیست، و گفته‌ایم که بعضی **ج** شاید بود که **ب** بود، و کلی باز نگردد، چه شاید بود که صفت عامتر از موصوف بود، چنانکه در پیش گفته‌ایم.

موجبه جزئی ناممتنع: عکسش هم موجبه جزئی ناممتنع بود و بیانش در پیش گفته‌ایم.

سالبه کلی ناممتنع: هر **ج** شاید که **ب** نباشد؛ عکسش واجب نیست، از آنکه شاید بود که صفتی از موصوفی سلب شاید کرد، چون سلب صفت دبیر از مردم، لکن موصوف را از صفت سلب نشاید کرد، چون مردم از دبیر. سالبه جزئی ناممتنع: همچنین عکس ندارد.

ممکنات: موجبه کلی ممکن: هر **ج** ممکن است که **ب** بود؛ عکس: بعضی **ب** ناممتنع است که **ج** بود، و اگر نه بضرورت هیچ **ب ج** نباشد، پس بضرورت هیچ **ج ب** نبود، و گفته‌ایم که ممکن که هر **ج ب** بود.

و موجبه جزئی را عکس موجبه جزئی ناممتنع بود.

و سالبه کلی و سالبه جزئی را عکس واجب نیست.

ممتنعات: موجبه کلی ممتنع: محالست که هیچ **ج ب** بود؛ عکس: محالست که هیچ **ب ج** بود؛ و حکمش حکم سالبه ضروری باشد، و بیانش همان بیان. موجبه جزئی ممتنع را عکس واجب نیست، و حکم سالبه جزئی ضروری بود.

سالبه کلی ممتنع: هر **ج** محالست که **ب** نبود؛ عکس: موجبه جزئی ناممتنع بود، که این قضیه همچون موجبه ضروری باشد.

سالبه جزئی ممتنع را عکس موجبه جزوی ناممتنع باشد.

دائیات: هر ج جاوید ب بود؛ عكش همچون عكس ضروریات بود. و **ناممتنعات** و جزئی همچین، و هر دو سالبه را حکم سالبه ناممتنع بود.

مطلقات: قضایای مطلق بهر دو معنی هم حکم قضایای ممکن بمعنی ناممتنع دارند، موجبات. اما سوالب: اگر قضیه مطلقه بمعنی آنکه بی جهت بود و در خود ضروری بود، عكش واجبست همچون سالبه ضروری، و اگر مطلق بدان معنی دیگر بود عكش واجب نشود. و جزئی سالب را عكس واجب نیست.

اما **شرطیات** را عكس چنان بود که مقدم را تالی کنی و تالی را مقدم، و تالی در شرطیات بجای محمول بود در حملیات، و مقدم در شرطیات بجای موضوع بود در حملیات، و دیگر احوال کلیت و جزئیت و ضرورت و امکان همه همچون حملیات بود اگر شرطی متصل بود؛ و اگر منفصل بود، بعكس حالش متبدل نگردد و کلی جزئی نشود، و ضرورت بامکان متبدل نشود.

و مثال عكس متصله: «اگر فلان چیز لونست پس بضرورت کیفیت است»، چون عكس کنی گوئی «اگر فلان چیز کیفیت است شاید بود که لون باشد»؛ مثال منفصله «این شمار یا طاق باشد یا جفت»، عكس: «شمار یا جفت باشد یا طاق»، و اختلاف نیارد بعكس.

فصل بیست و سوم، اندر حالهائی که لازم شوند قضیتهای را از باب متی

بدان که صدق حکم و خبر دادن گفتارهایی که آن را قضایا و اقوال جازم خواند و کذبش بر چندگونه باشد: یکی صدقش جاودانی بود، چنانکه گوئی «چیز بی هستی نباشد»؛ و دیگرگونه چنان بود که نه جاودانی بود حکم، بلکه تا آنکه بود که حالی و صفتی با موضوع بود، چنانکه گوئی «سپید نور بینائی را پیراگند»، که با این سخن آن خواهند که آن چیز که سپید باشد نور بینائی را پیراگنده دارد مادام تا سپید بود نه جاوید؛ و باشد که صدق گفتارها بوقتی معین بود، چنانکه گوئی «ماه گرفته شود»؛ و باشد که وقتی تا معین بود، چنانکه گوئی «جانور بخورد»؛ و باشد که صدقش آنکه بود که آن صفت موجود باشد، چنانکه گوئی «مردم رونده است» یا «مردم همی رود»، که چنین گفتار آنکه راست بود که همی رود.

فصل بیست و چهارم، اندر این قضیه

بدان که قضیه در پیش گفته ایم حد و معنی آن، و تفسیر لفظ قضیه و شرح نامش آگاهی دادن بود از دانستههای تصدیقی، و نام **دانش** و **علم** که هرگاه گفته شود نه بدان معنی که ما در پیش یاد کردیم، بلکه بنام **علم** بحث خواهند و باز جستن از حال هستیها و روشن کردن آن احوال، چنانکه گویند: علم طبیعی، و علم ریاضی، و علم پزشکی، یعنی باز جستن از حال هستیهای طبیعی و غیر آن. و هر بحثی و طلبی تصدیقی طلب بر رسیدن بود از حال هستی تصویری؛ و چون مطلوبات بسیار است طلب بسیار شود بحسب آن، و هر مطلوب که پایه و مرتبه آن برتر و بلندتر رسیدن بدان و طلب آن شریفتر و ارجمندتر، و بلندی پایه مطلوبات نظری بحسب عموم و خصوص وی بود، هر آنچه عامتر شریفتر. پس بلندی پایه علوم که بحث و نظر است از مطلوبات نظری، هر آنچه از چیزهای عامتر بازجوید شریفتر، و چنین علم را آلهی خوانده اند، از آنکه بخود روشن و هویدا نشود بدین علم آلهی روشن شود، از آنکه موضوع وی بخود روشن است و عامست و فرا رسیده بهمه موضوعات علوم دیگر؛ پس هر قضیه که آگاهی از حال محمولی مر موضوعی را دهد بناچار از فنی تواند بود از علوم، و بودن آن قضیه

در آن قضیه در آن فنّ اُنّ آن قضیه باشد، اگر آلهی بود الهی، و اگر طبیعی بود طبیعی، و اگر ریاضی بود ریاضی، و اگر سیاسی بود سیاسی.

فصل بیست و پنجم، اندر فعل و کنش قضیه

هرگفتاری که آگاهی دهد از پیوند دو معنی با هم، از دوگونه خالی نباشد مرشونده آن گفتار را یا اندیشه آن راک یا تصدیق افتد بدن، یعنی آن را براست دارد و صدق؛ یا تکذیب افتد یعنی آن آگاهی را دروغ دارد. و هر یک از تصدیق و تکذیب یا یقینی بود یا نه یقینی؛ و به یقینی آن را خواهیم که شنونده یا داننده و اندیشنده آن در دانستن آن بخود بی شک بود، چون دانستن آنکه همه بزرگتر از پاره باشد؛ یا بواسطه حسّ آن را دانسته بود، چنانکه آتش سوزاننده است و برف سپید؛ یا بآزمایش بدن رسیده بود چون دانستن آنکه مغناطیس آهن رباست، و سَمونیا صفرای شکم را براند. و هر قضیه که بقسم اول ماند **اَوّلی** خوانند، و هر چه بقسم دوم ماند **حسّی**، و هر چه از بخش سوم بود **تجربی**. و آن قضیه که تصدیق و تکذیب وی نه یقینی بود بر اقسامست: قسمی ازان و **همی** خوانند، و آن آگاهی بود که وهم دهد، و حکمی باشد که گمان مردم کند، چون حکم برآنکه جهان جسمانی را کران نیست، و نهایت و کرانه وی بحدی رسد که پس ازان خلأ است، و هر قضیه که در این بخش آید صدق و کذب وی ناچاری و ضروری نبود، چه شاید بود که راست بود، و نیز شاید بود که دروغ بود؛ و قسمی دیگر را ازان **مشهورات** خوانند، و تولد آن از عقل علمی و سیاسی بود، و تواند بود که در خود چنین حکم صادق و یقینی بود، لکن شنونده و سگالنده آن بدان نگرد که شهرت دارد نه بدلیل صدق یا کذب آن، چون دانستن آنکه عدل و راستی خوبست و دروغ زشت؛ و قسمی دیگر را ازان **ظنیات** خوانند، چون پنداشتن آنکه هر که در شب پنهان پیرامن خانها گردد قصد دزدی دارد؛ و قسمی دیگر را **خیالی** خوانند؛ چنانکه حکم کنی برعسل که ببلغم ماند برنگ، یا بر سرگین گاو که بعنبر ماند ببوی؛ و قسمی دیگر را **مغالطی** خوانند، چنانکه گویند هر چه در مکانی بود ساکن باشد، و چنین قضیه را باشد که مغالطیان و سوفسطائیان بمبدأ قیاسی کنند که از وی تولد حکمی محال بود، مثلاً چنانکه گویند «هر جنبنده ای در مکانی بود، و هر چه در مکانی باشد ساکن بود، پس هر جنبنده ای ساکن بود».

در انفعال قضیه: انفعال قضیه انعکاسش باشد، و بیان آن در پیش گفته ایم.

فصل بیست و ششم، اندر قیاس

بهم آوردن دو قضیه تا قضیه سوم از وی بزاید قیاس خوانند، و بهم آوردن دو قضیه نه آن می خواهیم که در گفتار یکی را برپی دیگری بگویند، بلکه آن می خواهیم که بموضوع یا محمول یا مقدم یا تالی هر دو قضیه انباز باشند، و یکی از آن چهارگانه پاره هر دو قضیه بود، و چون بهم آمده باشند هر قضیه را مقدمه خوانند، و پارهای آن را، یعنی موضوع یا مقدم یا محمول یا تالی حدود خوانند، و آن قضیه که از وی تولد کند نتیجه خوانند، و موضوع نتیجه را **حدّ اصغر** گویند، و محمولش را **حدّ اکبر**، و جز و مکرر را در هر دو مقدمه **حدّ اوسط**، و آن مقدمه را که حدّ اصغر درو بود **مقدمه صغری** خوانند، و آن را که حدّ اکبر درو بود **مقدمه کبری** گویند؛ و حدّ اوسط شاید بود که در مقدمه یکی محمول بود و در دیگری موضوع، و شاید بود که در هر دو محمول بود، و

^۱- گیاهی است که شیره آن و ریشه آن برای مداوا بکار می رود.

شاید بود که در هر دو موضوع بود؛ و هیأت نهاد حدّ اوسط در مقدمات شکل خوانند، قسم اول را شکل اول خوانند، و قسم دؤم را شکل دؤم خوانند، و قسم سئوم خوانند. و هر تألیف قیاسی که از وی نتیجه واجب شود آن را **منتج** خوانند و هر تألیف که از وی نتیجه گاهی صادق آید و گاهی کاذب، با آنکه شکل یکی بود، آن را **عقیم** خوانند. و منتج بودن قیاس و عقیم بودنش باشد که از ماده افتد که قضایا باشد، و باشد که از صورت افتد. و ما نخست بر سبیل حکایت اشکال سه گانه را یاد کنیم، و از هر شکلی آن ضربها را که نتیجه آن واجب شود برشمریم، و بیان سب آن آنگه کنیم که بتفصیل مادهها را ذکر کنیم.

شکل اول

اما شکل **اول** بر چهار ضرب است: ضرب **اول** از دو موجب کلی چنانکه گوئی: **هر ج ب** است و **هر ب ا** است، لازم شود که **هر ج ا** بود؛ ضرب **دؤم** از دو موجب، و مقدمه صغری جزوی باشد، چنانکه گوئی: **بعضی ج ب** بود و **هر ب ا**، نتیجه جزوی باشد: **بعضی ج ا** باشد؛ ضرب **سئوم** از دو قضیه کلی بهم آید، و کبری سالب بود، چنانکه گوئی **هر ج ب** است و **هیچ ب ا** نیست، لازم شود که **هیچ ج ا** نباشد؛ ضرب **چهارم**، مقدمه صغری موجب جزوی بود، و مقدمه کبری سالب کلی، چنانکه گوئی: **بعضی ج ب** است و **هیچ ب ا** نیست، لازم شود که **بعضی ج ا** نبود.

شکل دؤم

اما شکل **دؤم** که حد اوسط محمول بود، هم در مقدمه صغری و هم مقدمه کبری، از روی چهار ضرب منتج بود: ضرب اول از دو کلی، و کبری سالب، چنانکه گوئی: **هر ج ب** بود و **هیچ ا ب** نباشد، لازم شود که **هیچ ج ا** نباشد، و بیان آنکه این نتیجه بضرورت لازم شود از این تألیف آنست که ما مقدمه کبری را عکس پذیر بود، یعنی که نه قضیه ای بود که عکس نتوان کرد چون قضیه ممکنه که منعکس نشود، و چون عکس کرده شود ضرب **سئوم** گردد از شکل اول، برای آنکه چون **هیچ ا ب** نباشد **هیچ ب ا** نباشد، و چون **هر ج ب** بود و **هیچ ب ا** نباشد، **هیچ ج ا** نباشد؛ ضرب **دؤم** از دو کلی، و صغری سالب بود، چنانکه گوئی: **هیچ ج ب** نیست و **هر ا ب** است پس **هیچ ج ا** نیست، در این ضرب چون خواهیم که نتیجه روشن گردد مقدمه صغری را عکس کنیم اگر عکس پذیر بود، و گوئیم: **هیچ ب ج** نیست، و کبری را صغری کنیم و گوئیم: **هر ا ب** بود و **هیچ ب ج** نیست پس **هیچ ا ج** نبود، و چون **هیچ ا ج** نبود **هیچ ج ا** نبود؛ ضرب **سئوم**: صغری موجب جزوی بود و کبری سالبه کلی، چنانکه گوئی: **بعضی ج ب** بود و **هیچ ا ب** نبود پس **بعضی ج ا** نبود، و چون کبری را عکس کنیم تألیف بر این شکل بود که **بعضی ج ب** بود و **هیچ ب ا** نبود؛ و این ضرب چهارم شود از شکل اول؛ ضرب **چهارم**: صغری سالبه جزوی باشد و کبری موجب کلی، چنانکه گوئی: **نه هر ج ب** بود و **هر ا ب** بود پس **نه هر ج ا** بود؛ و این ضرب را بعکس بیان نتوان کرد، از آنکه صغری عکس پذیر نیست، و کبری را چون عکس کنی جزوی گردد، و از دو قضیه جزوی قیاس نباشد، و سبب آن بعد ازین روشن شود. پس بیان آنکه این نتیجه از این ضرب آید بدو طریق بود: یکی بخلف، و آن چنان بود که: اگر راست نیست که گوئیم **نه هر ج ا** است نقیض این سخن راست بود که **هر ج ا** است، و این مقدمه مسلم است که **هر ا ب** بود، پس **هر ج ب** بود، و ما راست گرفته ایم که

نه هر ج ب بود پس نه هر ج ا است؛ و دوم طریق افتراض بود، و آن چنان بود که ما آن پاره را از ج که نه ب بود نام نهیم و گوئیم هیچ د ب نیست، و در کبری گفته‌ایم که هر ا ب بود، پس هیچ د ا نبود، پس گوئیم بعضی بعضی ج د است و نیست هیچ د ا پس بعضی ج ا نیست.

شکل سئوم

شکل سئوم، و اندر این شکل حدّ اوسط در هر مقدمه موضوع بود، و از وی شش ضرب منتج بود: ضرب اول از دو کلی موجب، نتیجه موجب جزوی بود، چنانکه گوئی: هر ج ب بود و هر ج ا پس بعضی ب ا بود، و چون مقدمه صغری را عکس کنی بر این صورت بود: بعضی ب ج باشد و هر ج ا باشد پس بعضی ب ا باشد، و این ضرب دؤم است از شکل اول؛ و بخلف نیز روشن شود لزوم این نتیجه، چنانکه گوئیم: اگر بعضی ب ا نیست پس هیچ ب ا نیست و هر ج ب بود پس هیچ ج ا نبود، و ما چنین گرفته‌ایم که هر ج ا است، پس بعضی ب ا بود؛ ضرب دوم از دو کلی بهم آید و کبری سالب بود، نتیجه جزوی سالب بود، چنانکه گوئی: هر ج ب بود و هیچ ج ا نبود پس نه هر ب ا بود، از آنکه چون صغری را عکس کنی بعضی ب ج بود و هیچ ج ا نباشد پس بعضی ب ا نباشد؛ و بخف روشن شود چنانکه گوئی: هر ب ا باشد و هر ج ب بود پس هر ج ا باشد، و ما چنان گرفته‌ایم که هیچ ج ا نیست، پس بعضی ب ا نباشد، ضرب سئوم از دو موجب، و صغری جزوی بود، چنانکه گوئی: بعضی ج ب بود و هر ج ا باشد پس بعضی ب ا بود، و برهانش آنکه صغری را عکس کنی تا ضرب دؤم شود از شکل اول بر این صفت: بعضی ب ج بود و هر ج ا بود پس بعضی ب ا بود؛ و بخلف نیز روشن گردد چنانکه در ضروب دگر یاد کرده شد؛ ضرب چهارم از دو موجب، و کبری جزوی بود، چنانکه گوئیم: هر ج ب بود و بعضی ج ا بود پس بعضی ب ا بود، برهانش آنکه کبری را چون عکس کنی صغری گردد و بر این صورت بود: بعضی ا ج بود و هر ج ب و هر ج ب بود پس بعضی ا ب بود، و نتیجه را باز عکس کنی بعضی ب ا بود؛ و بخلف نیز روشن شود؛ ضرب پنجم: صغری موجب کلی، و کبری سالبه جزوی، چنانکه گوئیم: هر ج ب بود و نه هر ج ا بود پس نه هر ب ا بود، و بعکس روشن نتوان کرد از آنکه کبری عکس پذیر نیست و اگر صغری را عکس کنی جزوی شود و قیاس عقیم بود؛ و بخلف روشن توان کرد، چنانکه گوئی: اگر هر ب ا است و هر ج ب بود پس هر ج ا بود لکن نه هر ج ا است پس نه هر ب ا بود؛ و بافتراض نیز روشن شود چنانکه آن بهره را از ج که ا نیست د خوانیم، پس هر ج ب بود و بعضی ج د بود پس بعضی ب د بود، باز گوئیم: بعضی ب د بود و هیچ د ا نباشد پس بعضی ب ا نباشد؛ ضرب ششم: صغری موجب جزوی بود و کبری سالبه کلی؛ چنانکه گوئی: بعضی ج ب بود و هیچ ج ا نباشد پس بعضی ب ا نباشد، و صغری را عکس کنیم: بعضی ب ج بود و هیچ ج ا نباشد پس بعضی ب ا نباشد؛ و بخلف گوئیم: اگر هر ب ا بود و بعضی ج ب بود پس بعضی ج ا بود، و گفته‌ایم که هیچ ج ا نباشد پس بعضی ب ا نباشد.

شکل چهارم

و اما آنکه پنداشته‌اند که شکل چهارم تواند بود در قیاس غلط پنداشته‌اند، و آن بعینه شکل اول بود، و سبب افتادن این غلط آنست که آن شرائط را، که نگه باید داشت در شناخت مقدمه صغری و کبری و بجای آوردن نتیجه، نگه ندارند، و مقدمه صغری را آن گیرند که نخست در گفت آید یا در اندیشه، و کبری آنکه پس از وی گفته شود یا بیاد آید، اما چون دانسته و شناخته بود که نتیجه آن گفتار است که مطلوبست و فائده تألیف قیاس اوست پس مطلوب پیش از تألیف قیاس شناخته آید از مقدمات قیاس، و چون مطلوب پیش دانسته شود اجزای وی که موضوع و محمولند نیز پیش دانسته شوند، پس دانسته شود که هر قضیه‌ای که در وی موضوع نتیجه باشد مقدمه صغری باشد و هر قضیه‌ای که محمول نتیجه در وی بود مقدمه کبری بود اگر در گفتار پیش افتد و گراز سپس بود.

پس روشن شد که شکل چهارم نمی‌تواند بود، و صورتش چنین باشد: ضرب اول: **هر ج ب** بود و **هر ا ج** بود پس **هر ا ب** بود؛ ضرب دوم: **هر ج ب** بود و بعضی **ا ج** بود پس بعضی **ا ب** بود؛ ضرب سوم: هیچ **ج ب** نیست و **ا ج** باشد پس هیچ **ا ب** نیست، ضرب چهارم: هیچ **ج ب** نیست و بعضی **ا ج** باشد پس نه **هر ا ب** بود. اشکال و ضرورت همینست که بر شمردیم، و اما تحقیق آن بعد ازان بود که مواد قیاس را بتفضیل باز جوئیم و همچنین صورتهای را،

اما ماده قیاس روشن است که قضیه باشد، و از سخن گذشته اصناف قضایا را توان دانست. و اکنون همی گوئیم که قضیه یا صادق بود یا کاذب، و هر یک از صادق و کاذب یا ضروری بود یا نه ضروری، و هر یک از ضروری و نه ضروری یا موجب بود یا سالب، و هر یک از موجب و سالب یا کلی بود یا جزئی یا مهمل، و هر یک از این سه گانه یا بسیط بود یا مرکب، و هر یک از بسیط و مرکب یا مطلق بود یا جهت‌دار. پس تألیف قیاس یا از دو قضیه صادق بود، یا از دو کاذب، یا از صادق و کاذب؛ یا از دو موجب، یا از دو سالب، یا از موجب و سالب؛ یا از دو ضروری، یا از دو ناضروری، یا از ضروری و ناضروری، یا از دو کلی، یا از دو جزئی، یا از کلی و جزوی؛ یا از دو محصوره، یا از دو مهمله، یا از محصوره و مهمله؛ یا از دو بسیط، یا از دو مرکب، یا از بسیطی و مرکبی؛ یا از دو مطلقه؛ یا از دو جهت‌دار یا از یکی یکی.

مرتبه اول، اندر تألیف قیاس از قضیتهای صادق و کاذب

اما تألیف قیاس از قضیتهای صادق و کاذب. بدان که نه هرگاه که قیاسی را ترکیب افتد از دو قضیه صادق از وی نتیجه صادق زاید، بلکه هرگاه که تألیفی قیاسی باشد از دو قضیه صادق در این ضربها که بر شمردیم در هر سه شکل ازو نتیجه صادق متولد شود؛ و شاید که در ضربی جز این ضربها از دو قضیه صادق نتیجه آید، چنانکه اگر گویند که «برخی جانوران سپید رنگ باشند، و برخی سپید برف است، پس برخی جانور برف بود»، و نیز شاید بود که تألیفی اتفاق افتد در ضربی جز از این ضروب که بر شمردیم، که قضایای صادق باشد در تألیف قیاسی و نتیجه صادق بود، چنانکه گویند «هیچ مردم سنگ نباشد، و بعضی سنگها سپید بود، پس بعضی مردم سپید نباشند».

و اندر این ضروب که بر شمردیم در هر سه شکل چون ما گفتیم که «هر آنکه که هر دو مقدمه صادق باشند نتیجه صادق بود» واجب نبود که اگر مقدمه، هر دو یا یکی، کاذب بود نتیجه نیز کاذب بود، بلکه از مقدمه کذب افتد که نتیجه صدق بود، لکن انتاج آن نه بذات بود، که اگر بذات بودی مختلف نگشتی نتیجه بصدق و کذب در

یک در یک شکل، و مختلف می‌شود، پس انتاج صادق از کاذب نه بذاتست، بلکه بعرض و اتفاق بود. و ما از بهر روشنی را مثال در ضروب و اشکال بنمائیم.

تألیف از دو کاذب

اما تألیف از دو کاذب در شکل اول و نتیجه صادق و کاذب: ضرب اول: هر مردمی سنگست و هر سنگی اسپ بود، پس هر مردمی اسپ بود، دروغ؛ هر مردمی سنگ بود و هر سنگی گویا بود پس هر مردمی گویا بود، راست؛ ضرب دوم: برخی مردم سنگ بود و هر سنگی مار بود پس برخی مردم مار بود، دروغ؛ برخی مردم سنگ بود و هر سنگی گویا بود پس برخی مردم گویا بود، راست؛ ضرب سوم: هر مردم سنگ بود و هیچ سنگ جسم نبود پس هیچ مردم جسم نبود، دروغ؛ هر مردمی گاو بود و هیچ گاو چهارپای نباشد پس هیچ مردم چهارپای نبود، راست؛ ضرب چهارم: برخی مردم اسپ باشد و هیچ اسپ جانور نیست پس برخی مردم جانور نبود، دروغ؛ برخی مردم اسپ باشد و هیچ اسپ موی نبود پس برخی مردم سیاه موی نبود، راست.

اما امثله شکل دوم: ضرب اول: هر مردمی دد بود و هیچ شیر دد نباشد پس هیچ مردم شیر نباشد، هر مردمی طیب باشد و هیچ دبیر طیب نباشد پس هیچ مردم دبیر نباشد، دروغ؛ ضرب دوم: هیچ مردم دبیر نباشد و هر گاوی مردمست پس هیچ دبیر گاو نباشد، راست؛ هیچ مردم جسم نبود و هر آفریده جسم بود پس هیچ مردم آفریده نیست، ضرب سوم: بعضی مردم سنگ بود و هیچ طیب سنگ نبود، پس بعضی مردم طیب نباشند، راست؛ بعضی مردم اسپ باشد و هیچ جانور اسپ نباشد پس بعضی مردم جانور نباشد، دروغ؛ ضرب چهارم: نه هر مردمی سنگ بود، راست؛ نه هر مردمی جانور بود و هر جسمی جانور بود پس نه هر مردمی جسم بود، دروغ.

و اما امثله شکل سوم: ضرب اول: هر رنگی جوهر بود و هر رنگی جانور بود پس بعضی جوهر جانور بود، راست؛ هر رنگی جوهر بود و هر رنگی کمیت بود پس بعضی جوهر کمیت بود، دروغ؛ ضرب دوم: هر لونی جوهر است و هیچ لون عرض نیست پس بعضی جوهر عرض نبود، راست؛ هر لونی جوهر است و هیچ لون شیء نیست پس بعضی جوهر شیء نیست، دروغ؛ ضرب سوم: بعضی الوان جوهر است و هر لونی جانور است پس بعضی جوهرها جانور بود، راست؛ بعضی الوان جوهر است و همه رنگها کمیت بود پس بعضی جوهرها کمیت بود، دروغ؛ ضرب چهارم: هر رنگی جوهر بود و بعضی رنگها بود پس بعضی جوهر سنگ بود، راست؛ هر رنگی جوهر بود و بعضی الوان کمیت بود پس بعضی جوهر کمیت بود، دروغ؛ ضرب پنجم: هر رنگی طعم بود و نه هر رنگی جوهر بود پس نه هر طعمی جوهر بود، راست؛ همه الوان طعم بود و هر لونی کیفیت نباشد پس هر طعمی کیفیت نباشد، دروغ؛ ضرب ششم: بعضی بویها جوهر است و هیچ بویها کیفیت نیست پس بعضی جوهر کیفیت نیست، راست؛ بعضی بویها سنگست و هیچ بوی محدث نیست پس بعضی سنگها محدث نیست، دروغ.

از این اختلاف نتایج در صدق و کذب، با آنکه ضرب و شکل یکیست، شاید دانست که تألیف قیاس از دو مقدمه دروغ نه بذات بود صدق را، بلکه بعرض و اتفاق بود.

تألیف از دو مقدمه صادق

و اما تألیف از دو مقدمه صادق بی شک منتج بود نتیجه صدق را در این ضروب که گفتیم، و انتاج وی بذات وی بذات بود نه بعرض، و در جز از این ضروب از دو مقدمه صادق شاید بود که نتیجه دروغ آید، چنانکه گوئی «برخی حیوانات سپید بوند و برخی سپید برف باشد پس برخی حیوانات برف باشند».

تألیف از دو مقدمه یکی صادق و دیگری کاذب

و اما تألیف از دو مقدمه یکی صادق و دیگری کاذب. بدان که چون دو مقدمه قیاس یکی راست بود و دیگری دروغ از دو حال بیرون نشود: یا مقدمه صغری دروغ بود و مقدمه کبری راست، یا بعکس. اگر مقدمه صغری دروغ بود و کبری راست بود از وی نتیجه گاهی دروغ آید و گاهی راست در هر سه شکل.

اما مثال وی در شکل اول: ضرب اول: هر مردمی سنگ باشد و هر سنگی جسم باشد پس هر مردمی جسم باشد، راست آمد؛ هر اسپ گاو است و هر گاوی سرّو دارد پس هر اسپ سرّو دارد، دروغ آمد. ضرب دؤم: بعضی مردم سنگست و خر سنگی جسم است پس برخی مردم جسم است، راست؛ برخی مردم اسپ است و هر اسپ بهیمه است پس برخی مردم بهیمه باشد، دروغ. ضرب سئوم: هر مردمی گاو است و هیچ گاو نپرد پس هیچ مردم نپرد، راست؛ هر مردمی گاو است و هیچ گاو گویا نباشد پس هیچ مردم گویا نباشد، دروغ. ضرب چهارم: بعضی مردم بهیمه است و هیچ بهیمه سنگ نباشد پس بعضی مردم سنگ نباشد، راست؛ برخی مردم بهیمه است و هیچ بهیمه گویا نبود پس برخی مردم گویا نبود، دروغ.

اما شکل دؤم و سئوم: مثال در هر ضربی هم بر این قیاس آسان توان نهاد.

و اما قسم دؤم که مقدمه صغری صادق بود و کبری کاذب. باید که دانسته بود که این تألیف در شکل اول منتج نباشد مگر نتیجه کاذب را، از آن سبب که در شکل اول مقدمه کبری کلی بود و نشاید که جزوی بود چنانکه از پس تر روشن شود، و چون مقدمه کبری کلی بود و دروغ بود، یعنی حکم کلی بر حدّ اوسط دروغ بود و حدّ اصغر داخل باشد در حدّ اوسط، پس ناچار حکم بر اصغر دروغ آید؛ و اما در شکل دؤم شاید بود که نتیجه صادق آید، اَعنی چون مقدمه کبری کاذب بود و صغری صادق، چنانکه اگر گویند «هر بوی کیفیت است و هیچ لون کیفیت نیست پس هیچ بوی لون نیست» این صادق است با آنکه مقدمه کبری کاذبست، و ازان چنین است که چون کبری را عکس کنی چنین شود که «هیچ کیفیت لون نیست»؛ این حکم اگر چه دروغ بود بر کیفیت لکن کلی نیست، که در بعضی کیفیات راست بود که گوئی «لون نیست». و اما ضرب دؤم چنانکه گفته شود که «هیچ سیاهی سپیدی نبود و هر جنبشی سپیدی بود پس هیچ سیاهی جنبش نباشد»، و صادقست از آنکه چون صغری را عکس کنی گردد و صادق بود. ضرب سئوم: بعضی رنگها عرضند و هیچ کمیتی عرض نیست پس بعضی رنگها کمیت نباشد، و صادقست برای آنکه آن سبب را که در پیش گفته ایم، که حکم مقدمه کبری پس از آنکه عکس کرده شود دروغ کلی نبود، چه شاید که بعضی اعراض نه کمیت بود. ضرب چهارم: نیست بعضی از آن چیزها که بحسّ بینائی یافته شوند سیاهی و همه رنگهای برف سیاهی است پس نیست هر آنچه بحسّ بینائی یافته شود رنگ برف، و صادقست.

شکل سئوم چنانکه گفته شود «هر رنگی دیدنیست و هر رنگی سرخیست پس بعضی دیدنیها سرخیست»، و صادقست با آنکه مقدمه کبری دروغست، از آنکه چون عکس کرده شود دروغش کلی نباشد. و در همه ضروب دیگر باز جستن مثال آسان بود.

از این مثالها روشن شده که نتیجه راست از مقدمه دروغ آید، لکن نه بذات بلکه بعرض، که اگر بذات از وی نتیجه آمدی در یک ضرب و در یک شکل نتیجه گاهی صادق و گاهی کاذب نبود، پس عقیم بود، که ما بقیاس عقیم آن خواهیم که در یک شکل و در یک ضرب گاهی راست آورد و گاهی دروغ.

مرتبه دوم، اندر تألیف قیاس از دو مقدمه که در صدق ناچاری باشند و ضروری و اندر تألیف قیاس از دو مقدمه که در صدق نه ضروری باشند

اندر تألیف قیاس از دو مقدمه که در صدق ناچاری باشند و ضروری، و اندر تألیف قیاس از دو مقدمه که در صدق نه ضروری باشند، و اندر تألیف قیاس از دو مقدمه صادق یکی را صدق ضروری و ناچاری و یکی را نه ضروری و نه ناچاری.

تألیف از دو مقدمه ضروری در صدق

اما تألیف از دو مقدمه ضروری در صدق: بی شک از وی نتیجه آید ضروری در صدق، که هر گاه ما می گوئیم که «هر ج ب بود و هر ا ب بود»، و این هر دو گفتار راست بود و صدق بضرورت، از وی گفتار سئوم زاید راست و صدق بضرورت، و آن گفتار سئوم آن باشد که «هر ج ا باشد».

مثال در شکل اول: چنانکه گوئیم: هر چه وی را حسی بود ناچار وی را نفس بود، و هر چه وی را نفس بود چیزی بود جز جسم وی را بناچار، پس هر چه وی را حس بود وی را ناچار جز جسم چیزی دیگر بود. و هم براین قیاس بود مثال در ضربهای دیگر.

شکل دوم: هر جوهری ناچار هستیش نه در چیزی بود، و نبود ناچار هیچ عرض را هستیش نه در چیزی، پس ناچار هیچ جوهر عرض نباشد، بناچار هیچ جوهر نیست پذیرای سستی و سختی بود، پس بضرورت نیست هیچ جوهری کیفیتی محسوس؛ بعضی گوهرها بناچار جانورند، و بناچار هیچ سنگی جانور نبود، پس بناچار نبود هر گوهری سنگ؛ بضرورت نیست بعضی گوهرها جسم، و هر چه وی را درازی و پهنی و ستبری بود جسم بود، پس نیست هر گوهری خداوند درازی و پهنی و ستبری.

شکل سئوم: بضرورت هر جنبنده را قوتی بود که بدان قوت جنبش پذیرد و بضرورت هر جنبنده جسم بود، پس بعضی پذیرندگان جنبش بضرورت جسم باشند؛ هر درازی بی نهایت، پس بضرورت نیست بعضی گوهرها بی نهایت؛ بعضی کیفیات بضرورت محسوسند، و بضرورت هر کیفیتی در گوهری بود، پس بعضی محسوسات بضرورت در گوهر باشند؛ هر آنچه اندازه دارد بضرورت پذیرای بخشش بود، و بعضی از آنچه اندازه دارد و بضرورت جان دارد، پس بضرورت بعضی از آن چیزها که پذیرای بخشش اند جان دارند. و اندر ضرب واجب نیست که نتیجه ضروری بود از روی عکس، زیرا که نتیجه جزوی است و واجب نیست که عکس جزوی ضروری هم ضروری بود، لکن بخلف روشن شود که نتیجه ضروریست؛ هر مقداری بناچار نهایت دارد، و بناچار بعضی مقادیر نه متصل باشند، پس بناچار نه هر آنچه نهایی دارد متصل بود. و گفته ایم که هر مقداری بناچار نهایی دارد، پس هر مقداری ممکن بود که متصل بود، و ما چنین گرفته ایم که بضرورت نیست بعضی مقادیر متصل؛ بعضی م عدد است بضرورت، و بضرورت نیست هیچ مقداری نامنقسم، پس بضرورت نیست بعضی اعداد نامنقسم.

تألیف قیاس از قضیتهای نه ضروری

اندر تألیف قیاس از قضیتهای نه ضروری. بدان که قضیه ضروری نه همه موجب بود، بلکه که سالبه بود، که ضرورت در سلب و ایجاب هر دو تواند بود، چنانکه در هستی و نیستی هر دو تواند بود؛ همچنین قضیه نه ضروری شاید بود که در حکم بهستی نه ضروری بود، و شاید بود که در حکم به نیستی نه ضروری بود، و شاید بود که در هستی و نیستی حکمش نه ضروری بود، و هر سه قسم را ممکن خوانند، و نام ممکن نامیست مشترک میان هر سه. اما تألیف که از دو قضیه افتد که حکمش در نیستی نه ضروری بود، که چنین قضیه را ممکن عام خوانند، در شکل اول نتیجه از وی هم ممکن عام بود، چه هر آنکه که محال نبود که هر مردم دبیر بود، و محال نبود که هر دبیر دانا بود، پس محال نبود که هر مردمی دانا بود؛ و اما در شکل دؤم واجب نیست که از وی نتیجه آید مگر که ناممتنع واجب بود، لکن چون ناممتنع نه ضروری بود در وجود و، نه ضروری بود در عدم، نتیجه از وی روشن نتوان کرد، نه بعکس و نه بخلف؛ اما بعکس؛ از آنکه در پیش روشن شده است که سالبه ممکنه را عکس نبود، و اما بخلف، در ضرب اول: و آن چنان بود که گوئیم «نه واجبت و نه محال که هر ج ب بود، و نه محالست و نه واجب که هیچ ب ا نباشد»، اگر خواهیم که بخلف روشن کنیم که از وی نتیجه آید که «ممکن که هیچ ج ا نبود»، و گوئیم که «اگر واجب بودی که بعضی ج ا باشد، و گفته ایم که ممکن که هیچ ا ب نبود، پس نه محال بود که بعضی ج ب بود یا نبود»، و این قضیه نه نقیض قضیه مسلمست بلکه خود همانست، و شرط قیاس خلف آنست که از وی محال لازم شود. اما ضرب دؤم: ممکن که هیچ ج ب نبود و ممکن که هر ا ب بود، اگر گوئیم که «لازم آید که ممکن که هیچ ب ا نبود، بدان حجت که اگر بعضی ج ضرورت ا باشد یا نباشد، و ممکن که هر ا ب بود» پس محال نیست که بعضی که بعضی ج ب بود یا نبود، و این نقیض مقدمه صغری نیست که مسلم انگاشته ایم که «ممکن که هیچ ج ب نباشد». و ضرب سؤم: بعضی ج ممکن که ب بود و هر ا ممکن که نباشد ب، لازم نبود که بعضی ج ممکن که ا نباشد، از آن سبب که در ضرب گذشته بیان کرده شد. ضرب چهارم: ممکن که نباشد بعضی ج ب و هر ا ممکن که ب بود نتیجه نخیزد ممکن که بعضی ج ا نباشد، هم بدان طریق که در دیگر روب نموده شد، که شرط خلف آنست که از وی نقیض مقدمه صغری یا کبری لازم شود، نه عین وی یا آنچه نقیض وی نباشد.

شکل سؤم: اما ضرب اول: هر ب محال نیست که ج بود و هر ب محال نیست که ا بود پس بعضی ج محال نیست که ا بود، و برهانش آسان توان نمود. و ضرب دؤم: هر ب محال نیست که ج بود و محال نیست که هیچ ب ا نباشد پس بعضی ج محال نیست که ا نباشد. ضرب سؤم: بعضی ب محال نیست که ج بود و هر ب محال نیست که ا بود پس بعضی ج محال نیست که ا بود. ضرب چهارم: هر ب محال نیست که ج بود و بعضی ب محال نیست که ا بود

پس بعضی ج محال نیست که ا بود، و برهانش آنکه مقدمه کبری را عکس کنی و پس نتیجه را عکس کنی نیز. ضرب پنجم: هر ب محال نیست که ج بود و محال نیست که بعضی ب ا نبود پس بعضی ج محال نیست که ا نبود، چه اگر بناچار هر ج ا بود و هر ب محال نیست که ج بود پس هر ب ضرورت ا بود، و ما چنین گرفته ایم که محال نیست که بعضی ب ا نبود. ضرب ششم: بعضی ب محال نیست که ج بود و هر ب محال نیست که ا

نبود پس بعضی ج محال نیست که ا نبود پس بعضی ج محال نیست که ا نبود، و صغری را عکس کنیم تا نتیجه واجب شود. این جمله مثال تألیفات قیاس است از آن قضایا که حکم ایشان ممکن بود بمعنی عام، یعنی ناممتنع. اما تألیف از ممکن بمعنی ناممتنع و ما واجب از وی نتیجه آید در شکل سئوم، و آزمودن آن آسان است، که ما در پیش گفته‌ایم که ناممتنع در همه اشکال آنگه منتج بود که واجب باشد، که اگر ممکن خاص بود در دؤم منتج نبود.

تألیف قیاس از یک مقدمه ضروری و یک مقدمه ناضوری

اندر تألیف قیاس از یک مقدمه ضروری و یک مقدمه ناضوری، و آن دو بابت:

باب اول آنکه مقدمه صغری ضروری بود و کبری نه ضروری نتیجه همچون مقدمه کبرای شکل اول ضروری بود نتیجه نیز ضروری بود، و اگر کبری نه ضروری بود نتیجه نیز نه ضروری بود، و اگر کبری نه ضروری بود، و چون حد اکبر حکم بود بر هر چه در تحت حد اوسط شود، اما بضرورت اما نه بضرورت، همچنان با کبر حکم کرده بود بر اصغر، چه اصغر در تحت اوسط بود. اما در دیگر شکلها واجب نبود که نتیجه چون مقدمه کبری بود مگر آنگه که چون شکل را باز شکل اول بری کبرای وی همچنان کبری ماند، پس اگر کبری صغری شود نتیجه مانند آن مقدمه باشد که بعد از رد باز شکل اول کبری ماند.

شکل اول: ضرب اول: بضرورت هر ج ب بود و ممکن که هر ب ا بود پس ممکن که هر ج ا بود، از آنکه چون گفتیم که هر ب ا بود پس ممکن که هر ج ا بود، از آنکه چون گفتیم که هر ب ا است آن خواستیم که هر آنچه وی را ب بود ا باشد، و ج را گفته‌ایم که ب است.

ضرب دؤم: بعضی ج بضرورت ب است و هر ب ممکنست که ا بود پس بعضی ج شاید که ا بود. ضرب سئوم: هر ج بضرورت ب بود و هر ب شاید بود که ا نبود پس هر ج شاید که ا نبود. ضرب چهارم: بعضی ج بضرورت ب بود و شاید که هیچ ب ا نباشد پس بعضی ج شاید بود که ا نداشت.

اما شکل دؤم: ضرب اول: بضرورت هر ج ب بود و شاید بود که هیچ ب ا نبود پس شاید بود که هیچ ج ا نبود، و انتاج بعکس روشن نشود از آنکه سالبه ممکنه عکس پذیر نباشد، لکن بخلف بیان کنیم و گوئیم که «اگر بعضی ج بضرورت ا باشد و ممکن که هیچ ب ا نبود پس بعضی ج ممکن که ب نبود»، و ما آنچنان گرفته‌ایم که بضرورت هر ج ب بود. ضرب دؤم: بضرورت هیچ ج ب نیست و ممکن که هر ا ب بود پس بضرورت هیچ ج ا نبود، از آنکه چون عین صغری را عکس کنی بضرورت هیچ ج ب نبود و هر ا ممکن که ب بود پس بضرورت هیچ ج ا نبود. ضرب سئوم: بضرورت بعضی ج ب بود و ممکن که هیچ ب ا نبود

پس ممکن که بعضی ج ا نبود، که اگر بضرورت هر ج ا بود و ممکن که هیچ ب ا نبود پس ممکن که هیچ ج ب نبود، و ما چنان گرفته‌ایم که بضرورت بعضی ج ب است. ضرب چهارم: بضرورت بعضی ج ب نیست و ممکن که هر ا ب بود پس ممکن که بعضی ج ا نباشد، چه اگر هر ج بضرورت ا بودی یا بضرورت ا نبود و هر ا ممکن که ب بود پس هر ج ممکن که ب بود، و ما چنان گرفته‌ایم که بضرورت بعضی ج ب نیست.

شکل سئوم: ضرب اول: بضرورت هر ج ب بود و ممکن که هر ج ا بود پس ممکن که بعضی ب ا بود، و مقدمه صغری را عکس ممکن بود بمعنی ناممتنع، پس نتیجه ممکن بود بمعنی خاص چون کبری. ضرب دؤم: بضرورت هر ج ب بود و ممکن که هیچ ج ا نبود پس ممکن که بعضی ب ا نبود، و بیانش بعکس مقدمه صغری بود. ضرب سئوم: بضرورت بعضی ج ب بود و ممکن که هر ج ا بود پس ممکن که بعضی ب ا بود، و چون صغری را عکس کنی ظاهر شود. ضرب چهارم: بضرورت هر ج ب بود و ممکن که بعضی ج ا بود پس ممکن که بعضی ب ا بود، و ممکن در این نتیجه بمعنی ناممتنع گفتیم، از آنکه چون مقدمه کبری را عکس کنیم و چنان باشد: ممکن «بمعنی ناممتنع» که بعضی ا ج بود و بضرورت هر ج ب نهاده‌ایم پس بضرورت بعضی ا ب باشد، پس نتیجه را عکس کنیم: ممتنع نیت که بعضی ب ا بود. ضرب پنجم: بضرورت هر ج ب بود و ممکن که بعضی ج ا نباشد پس ممکن که بعضی ب ا نباشد، از آنکه اگر بوجوب و یا بامتناع هر ب ا بودی و بضرورت هر ج ب بود پس بوجوب یا بامتناع هر ج ا بود، و ما چنان گرفته‌ایم ممکن که بعضی ج ا بود، و بلفظ ممکن آن خواهیم که نه واجب بود و نه ممتنع. ضرب ششم: بضرورت بعضی ج ب بود و ممکن که هیچ ج ا نباشد پس ممکن که بعضی ب ا نبود، و بیانش هم بقیاس دیگر ضرور بود.

باب دوم آنکه مقدمه صغری بی ضرورت بود و مقدمه کبری ضروری باشد، نتیجه همچون مقدمه کبرای شکل اول بود در همه اشکال و ضروب.

اما شکل اول، امتحان آن آسانست؛ و اما شکل دؤم حکمش همچنین بود، لکن آنست که بیان انتاج نتیجه ضروری در ضرب دؤم و چهارم از شکل دؤم بعکس نتوان کرد، لکن بخلف توان کرد، و ما مثالهای آن یک شکل را یادکنیم از این سپس. اما ضرب اول: ممکن که هر ج ب بود و بضرورت هیچ ا ب نیست پس بضرورت هیچ ج ا نیست، و چون کبری را عکس کنی پیدا شود، ضرب دؤم: ممکن که هیچ ج ب نباشد و بضرورت هر ا ب بود پس بضرورت هیچ ج ا نباشد، که اگر ممکن بودی که بعضی ج ا بودی و بضرورت هر ا ب باشد پس بضرورت بعضی ج ب نباشد؛ ضرب سئوم: ممکن که بعضی ج ب بود و بضرورت هیچ ا ب نباشد پس بضرورت بعضی ج ا نباشد، و کبری را عکس باید کرد همچنانکه در ضرب اول روشن شد؛ ضرب چهارم: ممکن که بعضی ج ب نبود و بضرورت هر ا ب بود پس بضرورت بعضی ج ا نباشد، از آنکه اگر ممکن بودی که هر ج ا بودی و هر ا بضرورت ب بود پس هر ج بضرورت ب بود، و ما چنین گرفته‌ایم که ممکن که بعضی ج ب نباشد.

مرتبه سئوم، اندر تألیف از قضایا و بیان تألیف منتج و تألیف عقیم از روی ایجاب و

سلب

اندر تألیف قیاس از دو مقدمه سالبه

گفتار اندر تألیف قیاس از دو مقدمه سالبه. بدان که این تألیف منتج نیاید در هیچ شکل که قضیه سالبه در قوت قضیه موجه بود، و آن قضیه‌ای باشد که بی ضرورت باشد در ایجاب و در سلب هر دو، و برای آن گفتیم که تألیف از دو ساب منتج نباشد که شاید بود که حد اوسط و حد اصغر هر دو از هم مسلوب باشند، چنانکه مردم و مرغ، و حداکبر مسلوب بود از حد اوسط و ثابت بود مر اصغر را، چنانکه پهنی ناخن، که ثابت است مردم را و مسلوب بود از مرغ، و نتیجه کاذب آید، و صورت چنان بود که گوئی «هیچ مردم مرغ نبود و هیچ مرغ پهن ناخن نبود پس هیچ مردم پهن ناخن نبود»، و دروغست؛ و شاید بود که حد اصغر و اوسط و اکبر هر سه از یکدیگر مسلوب باشند، چنانکه مردم و مرغ و ماهی، و نتیجه صادق آید، براین مثال: «هیچ مردم مرغ نباشد و هیچ مرغ ماهی نبود پس هیچ مردم ماهی نبود»، راست است. و اما مثال شکل دؤم، چنانکه گوئی «هیچ مردم مرغ نبود و هیچ اسپ مرغ نبود پس هیچ مردم اسپ نبود»، راستست؛ و هیچ «هیچ مردم مرغ نبود و هیچ راست قامت مرغ نبود پس هیچ مردم راست قامت نبود»، دروغ است. اما مثال شکل سئوم: «هیچ مردم مرغ نبود و هیچ مردم بچنگال نبود پس هیچ مرغ را چنگال نبود»، دروغ است؛ «هیچ مردم مرغ نباشد و هیچ مردم بچهار پای نرود پس هیچ مرغ بچهارپای نرود»، راست است.

تألیف از دو مقدمه موجه

اندر تألیف از دو مقدمه موجه. بدان که این تألیف منتج بود در شکل اول و در شکل سئوم، و منتج نبود در شکل دؤم. اما در شکل اول دو ضرب از وی از دو قضیه موجه بهم آیند؛ اما در شکل سئوم سه ضرب از وی از دو قضیه موجه بهم آیند، ضرب اول و سئوم چهارم، و از آنچه گذشت از وضع امثله این حکم روشنست؛ و اما در شکل دؤم از آن منتج نیست که شاید بود که حد اصغر و اکبر هر دو از یکدیگر مسلوب بوند و حد اوسط هر دو را ثابت بود، نتیجه کاذب آید چنانکه آید چنانکه گوئی «هر اسپ جانور است و هر گاو جانور است پس هر اسپ گاو است»، دروغست؛ و شاید بود که هر سه حد مر یکدیگر را ثابت باشند و نتیجه صادق آید، چنانکه گوئی «هر مردم بطبع خندان است و هر پهن ناخن بطبع خندان است پس هر مردمی پهن ناخن است».

تألیف قیاس از موجه و سالبه

اندر تألیف قیاس از موجه و سالبه: تألیف قیاس از دو مقدمه یکی موجه و دیگری سالبه بر دو روی تواند بود: یا مقدمه صغری موجه بود و مقدمه کبری سالبه، یا مقدمه صغری سالبه بود و مقدمه کبری موجه. اما قسم اول در دو ضرب از شکل اول منتج آید، ضرب سئوم و چهارم؛ و در شکل دؤم هم دو ضرب منتج آید، ضرب اول و سئوم؛ و از شکل سئوم در ضرب دؤم و پنجم و ششم، چنانکه در مثالهای گذشته یاد کرده شد. و اما قسم دؤم که صغری سالبه بود و کبری موجه، این تألیف در شکل اول منتج نیست، از آنکه شاید بود که حد اصغر و حداوسط هر یک از دیگر مسلوب بود و حداکبر مر هر دو را لازم بود، و نتیجه دروغ آید، چنانکه گوئی که «هیچ مردم اسپ نبود و هر اسپ جانور بود پس هیچ مردم جانور نبود»، دروغ است؛ یا حداکبر مر اوسط را لازم بود لکن اکبر و اوسط از اصغر مسلوب باشند، و نتیجه صادق آید چنانکه گوئی «هیچ مردم اسپ نبود و همه اسپان صهیل زنند پس هیچ مردم صهیل نزنند»، یا گوئی «نه هر مردمی سفید بود و هر سفیدی نور بینائی را پراکنده کند پس نه هر مردمی نور بینائی را پراکنده کند»؛ و اما در شکل دؤم تألیف قیاس از صغری سابه و کبری موجه

منتج بود در دو ضرب از وی، دؤم و چهارم؛ و اما در شکل سئوم منتج نبود، از آنکه شاید بود که حد اوسط و حداصغر هر دو از یکدیگر مسلوب باشند، و اکبر مر هر دو را لازم بود، نتیجه دروغ آید، چنانکه گوئی «هیچ مردم سنگ نبود و هر مردم سنگ نبود و هر مردم جسم بود پس بعضی سنگ جسم نباشد»؛ یا حداکبر از اصغر مسلوب باشد و مر اوسط را لازم بود، صادق آید، چنانکه گوئی «هیچ مردم سنگ نبود و هر مردم جانور بود پس هیچ سنگ جانور نبود». پس این تألیف از شکل اول و شکل سئوم منتج نیست.

مرتبه چهارم، اندر تألیف از مقدمات و بیان انتاج و عقم از روی کلیت و جزئیت.

تألیف قیاس از دو مقدمه کلی

اندر تألیف قیاس از دو مقدمه کلی. این تألیف منتج آید در دو ضرب از شکل اول، ضرب اول و سئوم، و همچنین در دو ضرب از شکل دؤم و سئوم، ضرب اول و دؤم، و در امثله گذشته نبسته است.

تألیف قیاس از دو مقدمه جزوی

اندر تألیف قیاس از دو مقدمه جزوی. این تألیف در هیچ شکل از اشکال سه گانه منتج نیست، از آنکه شاید بود که آن بخش از حداوسط که لازم و ثابتست مر حداصغر را، یا مسلوب و منفی است از وی، نه آن بخش است که اکبر لازم وی بود یا منفی. اما در شکل اول، چنانکه گوئی «بعضی مردم سپید رنگند و بعضی از چیزهای سپید رنگ برف بود پس بعضی مردم برف بود»، دروغست؛ یا گوئی «نه هر مردم سپید بود و بعضی چیزهای سپید جان دارد پس نه هر مردم جان دارد»، دروغست؛ یا گوئی «بعضی مردم سپید بود و بعضی سپیدها جانور باشند پس بعضی مردم جانور بوند، راستست؛ و اما شکل دؤم، چنانکه گوئی «بعضی مردم سپید بود و نه هر جانور سپید بود پس نه هر مردم جانور بود»، دروغست؛ یا گوئی «بعضی مردم سپید بود و نه هر سنگی سپید بود پس نه هر مردم سنگ بود»، راستست؛ و اما شکل سئوم، چنانکه گوئی «بعضی چیزهای جنبنده جانور باشند و بعضی چیزهای جنبنده اجسام بسیط باشند پس بعضی جانوران اجسام بسیط باشند»، دروغست؛ «بعضی متحرک جانور بود و نه هر متحرک جسم بسیط بود پس نه هر جانور جسم بسیط بود».

تألیف از یک مقدمه کلی و دیگر جزوی

اندر تألیف از یک مقدمه کلی و دیگر جزوی. بدان که نتیجه از قیاسات مؤلف از دو مقدمه کلی و جزوی جزوی آید از آنکه حداصغر بواسطه حد اوسط در تحت حداکبر رود، و حداوسط اگر چه جمله در تحت حداکبر بود لکن حداصغر چندان در تحت اکبر تواند شد که در تحت اوسط شود، و همچنین اگر چند حداصغر همه در تحت اوسط شود لکن چون از حد اوسط بعضی در تحت اکبر همی شود حداصغر دو بخش گردد بسبب بخشیده شدن حداوسط، و آن بخش از حداوسط که از تحت حداکبر برون باشد حداصغر را برون برد، و آن بخش که در تحت اکبر همی شود بخشی از حداصغر نیز در تحت حداکبر آرد، پس نتیجه جزوی آید. اکنون گوئیم: تألیف قیاس از مقدمه ای کلی و دیگر جزوی بر دو گونه آید: یا صغری جزوی بود و کبری کلی، یا صغری کلی بود و کبری جزوی. اما قسم اول منتج آید در ضرب دؤم و چهارم از شکل اول، همچنین در ضرب سئوم و چهارم از شکل دؤم، و در ضرب سئوم و ششم از شکل سئوم، و در مثالها گفته شد؛ و اما قسم دؤم که مقدمه

صغری کلی بود و مقدمه کبری جزوی، این تألیف منتج نبود نه در شکل اول و نه در شکل دوم، از آنکه شاید که حداوسط عامتر بود از حداکبر و از حداصغر، هر دو، و مر هر دو را لازم بود، لکن اکبر از اصغر مسلوب باشد اگر چه مر بعضی اوسط را لازم بود، چنانکه گوئی «هر ذراعی مقدار است و بعضی مقادیر زمان است پس بعضی از ذراعها زمان است»، یا تواند بود که اکبر از صفات خاصه اصغر بود و از بعضی اوسط مسلوب بود، چنانکه گوئی «هر جانوری خداوند نفس بود و نه هر خداوند نفسی حسّ دارد پس نه هر جانوری حسّ دارد»؛ و اندر شکل دوم چنانکه گوئی «هر ذراعی بعد بود و نه هر مقداری بعد بود پس بعضی ذراعها مقدار نباشد»؛ و اندر سئوم مثل این تألیف منتج آید در ضرب چهارم و پنجم از وی، چنانکه نموده شد در پیش.

مرتبه پنجم، اندر تألیف از مهملات و محصورات

بدان که قضیه که مهمله بود در قوت قضیه جزوی بود، از آن سبب که در پیش نموده شد، که موضوع قضیه مهمله کلی باشد، مگر آنست که پیدا نیست که حکم بر همه موضوعست یا بر بعضی، پس اگر در همه شکست در بعضی از موضوع هیچ شک نباشد، پس از جزوی بیرون نرود، و ما بیان تألیف از دو جزوی نموده ایم و از جزوی و کلی؛ و تألیف از دو مهمله همچون تألیف از دو جزوی بود، و تألیف از قضیه ای مهمله و دیگری محصوره همان حکم دارد که تألیف از یک قضیه جزوی و دیگر کلی؛ اما تألیف از محصورات خود در امثله قضایای کلی یاد کرده شد.

مرتبه ششم، اندر تألیف از قضایای بسیط و مرکب

تألیف از قضیتهای بسیط

اما تألیف از قضیتهای بسیط، بدان که قضایای بسیط قضایای حملی باشند، و هر آنچه در مثالها یاد کرده ایم جمله حملی بوده است و باز گفتن فایده ای دیگر ندهد.

تألیف قیاس از قضیتهای شرطی که مرکبند

اندر تألیف قیاس از قضیتهای شرطی که مرکبند. بدان که تألیف قیاس از قضایای شرطی که مرکبند از دو قضیه تواند بود، و نتیجه هم شرطی بود، و باشد که از دو قضیه حملی بود و نتیجه هم حملی بود چنانکه گفتیم، و باشد که از حملی و شرطی بود و نتیجه گاه شرطی آید و گاه حملی. اما قسم اول، و آن تألیف قیاس بود از دو قضیه شرطی:

بدان که تألیف قیاس از دو شرطی منفصل نتواند بود، از آنکه تألیف قیاس بی حدی مشترک میان دو مقدمه نباشد، و اندر منفصلات این اشتراک نباشد، بلکه اشتراک در جزوی از تالی یا از مقدم تواند بود، و از آنچه یاد کرده ایم دانسته شده است که تالی و مقدم در شرطیات بجای موضوع و محمول بود در حملیات، و اندر حملیات موضوع بتامی مکرر شود در دو مقدمه، یا محمول بتامی مکرر شود، و مکرر حداوسط بود، و اندر شرطی منفصل نه تالی جمله و نه مقدم جمله مکرر نشود، بلکه پاره ای از وی شود، و اگر اتفاق افتد که جزوی تمام مکرر شود مقدمه صغری و کبری از یکدیگر پیدا نشوند، و جمله تألیف در قوه یک قضیه شرطی بود،

چنانکه گوئی «یا ج ب» بود یا **ا د** بود و یا **ا د** یا **ه ز** بود»، که این جمله همچنان بود که گوئی «یا ج ب» بود یا **ا د** بود یا **ه ز** بود»، و این قضیه شرطی است مرکب از سه قضیه حملی.

اما تألیف از دو مقدمه شرطی منفصل که هر دو مقدمه در یک جزو و از مقدم یا یک جزو از تالی انباز باشند چنان بود که گوئی «یا ج ب» بود و یا **ج د** بود و **د** یا **ط** بود یا **ز** بود»، و ازین نتیجه لازم نیاید مگر همین مقدمات، یعنی منفصله بود و از قضیه متصله، ازان نتیجه نیاید، چنانکه گوئی «هر ج یا ب یا ا» بود، و هر آنکه که **ا ه** بود پس **ط ز** بود». پس تألیف شرطیات از دو شرطی متصل باشد یا از متصله‌ای و حملیه‌ای یا از منفصله‌ای و حملیه‌ای.

و اما تألیف از دو قضیه شرطی متصل منتج بود در هر سه هرگه که آن شرایط که در حملیات بجا آورده‌ایم در آن نیز بجا آریم، و تالی اندر شرطیات بجا محمول در حملیات، و مقدم بجا موضوع، و همچنانکه حد اوسط در حملیات شاید بود که در یک مقدمه محمول بود و در دیگر موضوع، و شاید که در هر دو مقدمه محمول بود، و شاید بود که در هر دو مقدمه موضوع بود همچنین در شرطیات باشد که حد اوسط در یک مقدمه تالی بود و در دیگر مقدم، و چنین تألیف را شکل اول خوانند، و باشد که حد اوسط در هر دو مقدمه مقدم باشد، و چنین تألیف را شکل دوم، و باشد که در هر دو مقدمه تالی بود، و چنین تألیف را شکل سوم خوانند. و اما شکل اول، چنانکه گوئی «هر آنکه که **ج ب** بود پس **د ه** بود، و هر آنکه که **د ه** بود پس **ط ز** بود»، نتیجه آید: هر آنکه که **ج ب** بود **ط ز** بود؛ ضرب دوم: باشد که چون **ج ب** بود **د ه** بود و هر آنکه که **د ه** بود **ط ز** بود، نتیجه آید: باشد که چون **ج ب** بود **ط ز** بود؛ ضرب سوم: هر آنکه که **ج ب** بود **د ه** بود و هرگز نبود که چون **د ه** بود **ط ز** بود، نتیجه آید: هرگز نبود که چون **ج ب** بود **ط ز** بود؛ ضرب چهارم: باشد که چون **ج ب** بود **د ه** بود و هرگز نبود که **د ه** بود **ط ز** نباشد، نتیجه آید: بود که چون **ج ب** بود **ط ز** نباشد. و ترکیب قضایای شرطی بر چندگونه افتد، ما مثال آن در ضرب اول از شکل اول بنهیم، و در دیگر ضروب و دیگر اشکال هم بر آن قیاس توان کرد. اما ضرب اول که ترکیب وی از دو کلی موجب باشد، که مقدمه صغری که کلی موجب بود از دو قضیه حملی موجب کلی بهم آید، چنانکه گوئی «هر آنکه که همه **ج ب** بود هر **د ه** بود»؛ و باشد که از دو موجب جزئی بهم آید، چنانکه گوئی «هر آنکه که بعضی **ج ب** بود بعضی **د ه** بود»؛ و باشد که مقدم کلی باشد و تالی جزوی، چنانکه گفته شود «هر آنکه که هر **ج ب** بود بعضی **د ه** بود»، و باشد که برعکس این افتد، چنانکه گفته آید «هر آنکه که بعضی **ج ب** بود و هر **د ه** باشد»؛ که از دو حملی سالب بهم آید، چنانکه نموده شد؛ و باشد که از دو کلی سالب بود، چنانکه گوئی «هر آنکه که هیچ **ج ب** نبود هیچ **د ه** نباشد»؛ و باشد که مقدم کلی بود و تالی جزوی، چنانکه گفته آید «هر آنکه که هیچ **ج ب** نباشد بعضی **د ه** نباشد»؛ و باشد که برعکس باشد، چنانکه گوئی «هر آنکه که بعضی **ج ب** نباشد هیچ **د ه** نباشد»؛ و باشد که مقدم کلی موجب بود و تالی سالب جزوی، چنانکه گفته شود «هر آنکه که هر **ج ب** بود بعضی **د ه** نباشد»؛ و باشد که عکس این مثال باشد، چنانکه گفته آید «هر آنکه بعضی نباشد هر **د ه** بود»؛ و باشد که مقدم موجب جزوی بود و تالی سالب کلی؛ چنانکه گفته شود «هر آنکه که بعضی **ج ب** بود هیچ **د ه** نباشد»؛ و باشد که مقدم سالب جزوی بود و تالی موجب کلی، چنانکه گوئی «هر آنکه که بعضی **ج ب** نباشد هر **د ه** بود»، و باشد که مقدم موجب جزوی بود و تالی سالب جزوی، چنانکه گوئی «هر

آنکه که بعضی **ج ب** نباشد بعضی **د ه** بود». اینست اصناف ترکیبات در قضیهٔ موجبهٔ کلی شرطی که از دو حملی بهم آید و بود، و چون در مقدمهٔ صغری شناختی در کبری شناخته بود، و در همهٔ ضروب و اشکال بر این قیاس امتحان همی کن. و اما شکل دؤم، ضرب اول: هر آنکه که **ج ب** بود **د ه** باشد و هرگز نباشد که چون **ط ز** بود **د ه** بود، نتیجه آید: هرگز نبود که چون **ج ب** باشد **ط ز** بود؛ و کبری را عکس کنیم: هرگز نباشد که چون **د ه** بود **ط ز** باشد، نتیجه چنان آید؛ ضرب دؤم: هرگز نباشد که چون **ج ب** باشد **د ه** بود و هر آنکه که **ط ز** بود **د ه** بود، نتیجه آید: هرگز نباشد که چون **ج ب** نباشد **ط ز** بود، صغری را عکس کن و پس نتیجه را؛ ضرب سئوم: باشد که چون **ج ب** باشد **د ه** بود و هرگز نباشد که چون **ط ز** بود **د ه** باشد، نتیجه آید: باشد که چون **ج ب** باشد **ط ز** نباشد، از آنکه اگر هر آنکه که **ج ب** بودی **ط ز** بود و هرگز نباشد که چون **ط ز** بود **د ه** باشد پس هرگز نبود که چون **ج ب** بود **د ه** بود، و ما چنین گرفته‌ایم که باشد که چون **ج ب** بود **د ه** باشد؛ ضرب چهارم: باشد که چون **ج ب** بود نباشد و هر آنکه که **ط ز** بود **د ه** باشد، نتیجه آید: باشد که چون **ج ب** باشد **ط ز** نباشد، که هر آنکه که **ج ب** بود **ط ز** بود و هر آنکه که **ط ز** بود **د ه** بود پس هر آنکه که **ج ب** بود **د ه** بود، و ما چنان گرفته‌ایم که نه هر آنکه که **ج ب** بود **د ه** بود پس باشد که چون **ج ب** بود **ط ز** نبود. شکل سئوم: ضرب اول: هر آنکه که **ج ب** بود **د ه** بود و هر آنکه که **ج ب** بود **ط ز** بود، نتیجه آید: باشد که چون **د ه** بود و هرگز نبود که چون **ج ب** بود **ط ز** بود، نتیجه آید: بود که چون **د ه** بود **ط ز** نبود؛ ضرب سئوم: باشد که چون **ج ب** بود **د ه** بود و هر آنکه که **ج ب** بود **ط ز** بود، نتیجه آید: بود که چون **د ه** بود **ط ز** نبود؛ ضرب پنجم: هر آنکه که **ج ب** بود و باشد که چون **ج ب** بود **ط ز** بود، نتیجه آید که: باشد که چون **د ه** بود **ط ز** بود؛ ضرب پنجم: هر آنکه که **ج ب** بود **د ه** بود و **ج ب** بود **ط ز** بود، نتیجه آید: بود که چون **د ه** بود **ط ز** نبود؛ ضرب ششم: باشد که چون **ج ب** بود **د ه** بود و هرگز نبود که چون **ج ب** بود **ط ز** بود، نتیجه آید: بود که چون **د ه** بود **ط ز** نبود.

اندر تألیف از دو قضیهٔ یکی شرطی متصل و دیگر حملی. این تألیف بر دو گونه افتد: یکی آنکه یک مقدمه از وی شرطی متصل بود و دیگر بسیط، و آنچه میان ایشان مشترک بود جزوی از مقدم یا جزوی از تالی بود؛ و دیگر آنکه یک مقدمه از وی شرطی متصل بود و دیگر حملی بود، و این مقدمهٔ حملی یا مقدم قضیهٔ شرطی بود یا تالیس یا نقیض یکی از ایشان.

اما قسم اول که مقدمه شرکت بجزوی از مقدم شرطی یا تالیس بود: مثال آنکه شرکت در جزوی از تالی بود چنان بود که گوئی «هر آنکه که **ج ب** بود **د ه** بود و هر **د ه** بود» نتیجه آید: هر آنکه که **ج ب** بود **د ه** بود، یا چنانکه گوئی «هر آنکه که **ج ب** بود **د ه** بود و هر **د ه** بود» نتیجه آید: هر آنکه که **ج ب** بود بعضی **د ه** بود.

و اما قسم دؤم مقدمه در جزوی از مقدم شریک بوند: مثال ضرب اول چنانکه گوئی «هر آنکه که **ج ب** بود **د ه** بود و هر **د ه** بود» نتیجه آید: باشد که چون **د ه** بود **ج ب** بود و هر **د ه** بود، پس باشد که چون **د ه** بود **ج ب** بود؛ ضرب دؤم: هر آنکه که **ج ب** بود **د ه** بود و البته هیچ **د ه** نبود، پس بود که چون **د ه** بود هیچ **ج ب** نبود، برهانش: شرطی را عکس کنیم جزوی گردد: باشد که چون **د ه** بود **ج ب** بود و بضرورت هیچ **د ه** نیست، پس باشد که چون **د ه** بود هیچ **ج ب** نبود؛ ضرب سئوم: بود که چون بود **ج ب** بود **د ه** بود و هر **د ه** بود، نتیجه آید:

باشد که چون **د** ا بود هر **ج** **ه** بود، برهانش: شرطی را عکس کنیم: چون **د** ا بود **ج** **ب** بود و البته هر **ب** **ه** بود، پس باشد که چون **د** ا بود هر **ج** **ه** بود؛ ضرب چهارم: بود که چون **ج** **ب** بود **د** ا بود و البته هیچ **ب** **ه** نیست، نتیجه آید: بود که چون **د** ا بود البته هیچ **ج** **ه** نبود؛ برهانش: شرطی را عکس کنیم: که چون **د** ا بود **ج** **ب** بود و بضرورت هیچ **ب** **ه** نیست،

پس باشد که چون **د** ا بود البته هیچ **ج** **ه** نبود. این مثال آنکه مقدمه صغری شرطی بود و مقدمه کبری حملی. اما آنکه صغری حملی بود و کبری شرطی، نتیجه هم شرطی بود. مثال: هر **ج** **ب** بود البته و هر آنکه که **ب** **د** بود بضرورت **ا** **ط** بود، نتیجه آید: هر آنکه که **ج** **د** بود **ا** **ط** بود. و اگر مقدمه شرطی در تألیف قیاسی منفصل بود اگر مقدمه کبری شرطی بود نتیجه هم شرطی بود؛ چنانکه گوئی: هر **ج** بضرورت **ب** بود و هر **ب** یا **ه** بود یا **ز** بود، پس هر **ج** یا **ه** بود یا **ز** بود؛ و اگر مقدمه کبری حملی بود و مقدمه صغری شرطی منفصل نتیجه حملی بود، چنانکه گوئیم: هر **ج** یا **ب** بود یا **ا** و هر **ب** و **ا** **د** بود پس هر **ج** **د** بود؛ و آن حدود چنانکه گوئی «هر مردمی یا نر بود یا ماده و نر و ماده جانور بود هر دو، پس هر مردمی جانور بود».

قیاس استثنائی

اندر تألیف قیاس از قضیه شرطی و قضیه حملی که آن قضیه حملی یا مقدم شرطی یا تالی یا نقیض یکی از ایشان بود. بدان که چنین تألیف را قیاس استثنائی خوانند، و آن ترکیب بود از مقدمه شرطی صغری و از مقدمه حملی کبری، و کبری حملی یا مقدم صغری بود یا نقیضش یا تالی صغری یا نقیضش. بدان که اگر صغری شرطی متصل بود آنکه منتج بود که کبری حملی عین مقدم شرطی بود نه نقیضش تا نتیجه عین تالی بود، یا آنکه که کبری عین مقدم بود: اگر **ج** **ب** بود پس **د** ا بود، و **ج** **ب** است پس **د** ا است؛ مثال آنکه کبری نقیض تالی بود: اگر **ج** **ب** بود پس **د** ا بود و **د** ا نیست پس **ج** **ب** نبود. اگر کبری حملی نقیض مقدم صغری شرطی بود یا عین تالیش منتج نیاید، از آنکه شاید بود که تالی شرطی عامتر از مقدمش بود، و از ایجاب عام ایجاب خاص لازم نشود که مقدمست، و نه از نفی خاص که نقیض مقدم بود نفی عام لازم آید اگر چه از سلب عام سلب خاص لازم آید، چنانکه گوئی «اگر مرغ جانور است پس مرغ جسم است»، و مرغ جسم است پس لازم نیاید که جانور بود، که جسم عامتر است از جانور و واجب نبود که هر آنچه جسم بود جانور بود؛ و نیز اگر گوئی در این مثال که «مرغ جانور نیست» که نقیض مقدمست نتیجه لازم نیاید که «پس مرغ جسم نیستب، از آنکه از سلب خاص سلب عام لازم نیاید. و اگر قضیه شرطی منفصله بود نتیجه لازم آید اگر چه حملی عین تالی بود و اگر نقیضش، و اگر عین مقدم ود و اگر نقیضش: اگر کبری عین تالی بود نتیجه نقیض مقدم آید، و اگر نقیض تالی بود، و اگر نقیض مقدم بود نتیجه عین تالی بود.

مثال: عدد ستارها یا زوج بود یا فرد و عددشان زوجست پس نه فرد بود، و اگر گویند که «و عددشان فرد است» لازم شود «پس نه زوج بود»، و اگر گویند «و عددشان نه فرد است» لازم شود «پس زوج بود»، و اگر گویند «و عددشان نه زوجست» لازم آید «پس فرد بود».

پس قیاس استثنائی بر دو گونه بود: قسمی از وی آنست که کبری عین مقدم باشد نتیجه از وی عین تالی آید، چنانکه گوئی «اگر زید می نویسد پس انگشت همی جنباند، و زید می نویسد پس انگشت می جنباند»؛ و قسمی

دیگر از وی کبری حملی نقیض تالی بود و از وی نتیجه نقیض مقدم آید، چنانکه گوئی «اگر زید می نویسد پس انگشت همی جنباند، و زید انگشت نمی جنباند پس زید نمی نویسد».

قیاس خُلف

قیاس خُلف. بدان که قیاسات بر دو قسمند، بعضی بسیط و بعضی مرکب؛ و امثله قیاسات بسیط را یاد کرده ایم. و همچنانکه قضایا بر دو قسم آیند، بسیط و مرکب، و قضایای مرکب نخست قضیه ای بود که از دو قضیه مرکب باشند، همچنین قیاسات بسیط آن قیاسات بود که ترکیب آن از دو مقدمه بود، صغری و کبری، اما حملی و اما شرطی، و قیاس مرکب قیاسی بود که یک مقدمه وی به تنها خود قیاسی بود، و بمجموع بعد از ترکیب قیاسی دیگر شود، همچنانکه قضیه شرطی از دو قضیه مرکب بود و هر یک به تنها شاید بود که قضیه ای بود. اکنون، از جمله قیاسات قیاسی است استثنائی که یک مقدمه وی قیاسی اقترا نیست به تنها، و آن مقدمه صغری وی است و شرطیست، و مقدمه کبری حملی است، و آن نقیض تالی مقدمه صغری بود، و از وی نتیجه نقیض مقدم مقدمه صغری آید، و بمجموع قیاس استثنائی بود.

مثال: اگر زید می نویسد و هرکه نویسد جنباند پس زید انگشت همی جنباند، و زید انگشت نمی جنباند پس زید نمی نویسد. صورت تحلیل: مقدمه صغری که شرطیست و قیاسی اقترا نیست: «اگر زید می نویسد» و «هرکه نویسد» و «هرکه نویسد انگشت جنباند» مقدم، «پس زید انگشت می جنباند» تالی، مقدمه کبری که حملیست و نقیض تالی شرطی: «و زید انگشت نمی جنباند»، نتیجه که نقیض مقدم قضیه شرطیست: «پس زید نمی نویسد». اگر خواهی که این ترکیب را باطل کنی و بقیاس بسیط باز بری نقیض تالی مقدمه صغری را برگیر و با مقدمه کبری که جزویست از مقدم شرطی صغری ضم کن تا نقیض جزو دیگر از مقدم شرطی نتیجه آرد، چنانکه اندر مثال گذشته «زید انگشت نمی جنباند» ضم کنیم با این قضیه که «هرکه نوسد انگشت جنباند»، لازم آید که «زید نمی نویسد».

مرتبه هفتم، اندر تألیف از مطلقات و از ذوات الجهة

تألیف از مطلقات

تألیف از مطلقات: بدان که قضیه مطلق گفتاری بود که خبر دهد از وجود محمول مر موضع را یا لا وجودش، یا لزوم و پیوستگی تالی با مقدم یا ناپیوستگیش با وی، یا معاندت تالی با مقدم یا بی معاندتی وی با او، بی آنکه خبر دهد که این حکم ایجاب یا سلب ضروری بود یا نه ضروری، اگر چه آن حکم در خود از ضرورت و نه ضرورت بیرون نباشد، چنانکه از کیف خبر داده شود که جوهر است یا جوهر نیست بی آنکه بضرورت جوهر است یا بضرورت جوهر نیست. و اطلاق در چگونگی حکم قضایا چون اهمالست در چندی قضایا، و همچنانکه اهمال منع نکند که حکم کلیست اطلاق نیز منع نکند که حکم ضرورت باشد، و همچنان که قضیه مهمله در قوت قضیه جزئی باشد مطلقه در قوت قضیه ممکنه بود ناممتنع، و ما در پیش بیان کردیم تألیف قیاسات را از قضایای ناممتنع، پس حال قیاس از دو قضیه مطلقه از یک مطلقه و یک جهت دار در اشکال و ضروب بان قیاس باید کرد.

اینست سخن در اقسام و اصناف تألیفات قیاسی، و بیان کرده شد که از آن جمله کدام عقیمست و کدام منتج، و آسان بود شرط هر شکلی را خاص بازجستن تا منتج آید. و آنچه مرهمه را عام بود پس باید که دانسته شود بازجستن تا منتج آید. و آنچه مرهمه را عام بود پس باید که دانسته شود که تألیف از دو سالب عقیم نیاید در هر سه شکل، و همچنین از دو جزئی موجب، و از دو جزئی یکی سالب و یکی موجب. پس از هر شکلی هفت ضرب ساقط شود: یکی تذلیف از دو سالب کلی، دؤم از دو سالب جزوی، سؤم از دو سالب صغری کلی و کبری جزوی، چهارم از دو سالب صغری جزوی و کبری کلی، پنجم از دو موجب جزوی، ششم از دو جزوی صغری موجب و کبری سالب، هفتم از دو جزوی صغری سالب و کبری موجب. و آنچه بهر شکلی تعلق دارد مثل دارد مثل آنکه در شکل اول چون کبری جزوی بود نتیجه نیاید، و چون صغری سالب بود نتیجه نیاید، و در شکل دؤم از دو موجب نتیجه نیاید، و از آن توان دانست که چند ضرب دگر ساقط آید، پس آسان برتوان شمرد که در هر شکلی از روی شمار چند توانند بود و ترکیب برچند روی توان کرد، و چون بیشتر ضروب ساقط شدند از مرتبه انتاج از هر شکلی بیقین توان دانست که جز از این ضروب مذکور منتج نبود. و بدان که بهترین اشکال قیاس شکل اولست که همه مطالب از وی توان یافت، اعی موجب کلی و موجب جزوی و سالب کلی و سالب جزوی، و نیز انتاج وی بخود روشن بود، و دیگر اشکال را انتاج بوی روشن شود، و پس شکل دؤم، از آنکه مطالب کلی از وی توان یافت، و شکل سؤم جزوی نتیجه آرد اگر موجب بود و اگر سالب، چنانکه در پیش نموده شد در مثال.

اندر بیان آنکه از قیاسات کدام شریفتر و فاضلتر. بدان که دانشها چنانکه در پیش یاد کردیم یا تصویری بود یا تصدیقی، و دانشهای تصویری معلومات مفرد بود، و تصدیق دانستن نسبت معلومات مفرد بود با هم بایجاب و سلب، و آن گفتارها که راه نمایند سوی دانشهای تصویری بعضی از آنها حدود بوند و بعضی رسوم، و نیز بود که بحد و رسم ماند و نه حد بود و نه رسم، و در پیش نموده شد که این گفتارها را که حد خوانند از چه مایه بهم توان آورد و ب چه هیأت و نهاد باید که بود، و آن گفتاری که راه نماید سوی دانشهای تصدیقی قضیه خوانند، و از آن اقوال که بتصدیق رسانند جوینده را شریفتر گفتاری قیاس است، و از قیاس آن شریفتر که بتصدیق یقینی رسانند، و چنین قیاس را برهان خوانند، و آنچه کم از وی بود **جدلی** خوانند، و کمتر از او را **خطابی**، و از وی کمتر **شعری**، و باشد که مزور بود **سوفسطائی** و **مشاعبی** خوانند. و همچنانکه شریفترین گفتاری که راه برد سوی تصور حد حقیقی است شریفتر گفتاری که راه برد سوی تصدیقی یقینی قیاس برهانی بود، و آن قیاسی بود که تألیف وی از مقدمات و قضایای صادقه بود که شریفترین گفتارها باشند، و شریفترین گفتارها باشند، و شریفترین گفتارها از صادقه آن گفتار بود که صدقش ضروری باشد، و شریفتر گفتار صدق گفتار کلی جاودانی بود یعنی بفعل دانسته شده، و هر گفتاری که صدقش ضروری بود از دو بیرون نباشد: یا صدق وی بذات خود بی واسطه گفتاری دیگر روشن بود، و آن را اولی خوانند، یا صدق وی بگفتاری دیگر روشن گردد، و آن دؤم همچنین یا بخود روشن بود یا بسؤمی روشن شده باشد، و آن سؤم همچنین بچهارمی، لکن بی کران نماند، و ناچار بگفتاری انجامد که بخود روشن بود و آن گفتار را اولی خوانند، یعنی خردمند را در خود بوده باشد بی کوشش و اندیشه، و نشانش این بود که نه هنگام دانستن آن را، نه هنگام خواستن و جستش، و نه طریق رسیدنش بدان، یاد دارد، و با این همه دران خود را بشک نتواند کرد؛ و نسبت گفتارهای اولی باین نسبت اجناس عالیه بود با حدود.

اولیات یا خبر از هستی چیز دهند یا خبر از آن دهند که چیز از برای آن هست شد، یا از هستی حالی مر چیز را: وحدت یا کثرت، تمامی یا نقصان از باب کم، بساطت و لا بساطت از باب کیف، انتظام و ترتب یا لا انتظام و

ترتّب از باب وضع، تباین و توافق از باب اضافت، دوام و لا دوام، تقدّم و لا تقدّم از باب متی، تأثیر از باب فعل، و لا تأثر از باب انفعال. و بچنین گفتارها انجامد قیاس برهانی، و نام اولیات بر چنین گفتارها آنگه سزاوار بود که از آنها آگاهی بوده باشد، و آنچه هنوز در یاد نیامده بود محصل بفعل نباشد در نفس، بلکه وجود وی در خود بامکان بود، و چون نفس را با آن نگرشی نبود هنوز، یعنی دانسته نشده باشد که دانسته است، معقول نیست، یعنی در خود نگاریده نیست، و معقول را جز آنکه معقول بود هستی دیگر نبود و چون معقول نبود خود هستی نیافت. و از اینست که ما جمهور مردم را معترف یابیم بآنکه هیچ حکم یقینی نمی‌دانند، و اگرشان پرسشی از یقین، پاسخ دهند که ما در خود هیچ یقین نمی‌یابیم، و نتواند که مثالی بنهند گفتار یقین را مگر اندک گروهی که از بعضی مراتب امکان برگزیده باشند در یقین، و با استعداد رسیده، و چنین گروه بغلط نزدیکتر باشند از آن گروه پیشترین که هنوز با استعداد نرسیده بوند، و از اینست که ما یافته‌ایم بسی را از اهل فکر که باندیشه‌های خود رایهای تباه و اعتقادهای ک‌اندوخته‌اند، و آنچه در کتب اهل تصانیف یابیم که از صدق و یقین دورتر بود نسبت نه به جمعی بود که ساده بوند بی‌عادت و قوت فکر و نظر، بلکه مثل آن تصانیف و اقاول با جماعتی منسوب بود که در فکرکوششی تمام دارند و از مرتبه عامه در نظر برگزیده باشند، و رنج محوکردن صورت بد از چنین نفوس بسی سختتر از هدایت آنکه خود هیچ اکتساب نکرده باشد.

از این گفتار غرض آنست که گفتارهای اولی در صدق آنگه موجود باشد که ازان آگاه باشند، و بدان نگرش دارند، و هر نفس که ازان دور بود و بی‌خبر، دوری آن معقول بفعل نیست، و آنچه بفعل نبود چگونه دیگری را بفعل آرد؟ و اگر آنچه بقوت معلوم بود شایستی که مبدأ علم بمجهولی شدی خود هیچ مردم جاهل نماندی، و همه را همه چیز یقین شدی، از آنکه همه را اولیات بقوت هست، و برهان آنگه برهان بحقیقت بود که خداوندش بدرستی آن متیقن باشد و بروشنی مقدماتش دانا و بدانچه برهان از وی فراهم آید با بکیفیت انجامیدن مقدماتش باولیات، و آنکه چنین بود چیز را داند و صفات پیوسته وی را داند، و پیوستگی بضرورت وی با چیز داند، و پیوسته پیوسته را نیز داند، تا آنگه که بدان لازم رسد که لزوم وی بی‌واسطه روشن باشد، تا پس هر چیز را بحقیقت و درستی بران حال که هست دانسته آید.

و اینست غرض از براهین و حدود، و از این اوراق آنچه یاد کرده‌ایم خواسته‌ایم نگرنده را و جوینده را. و چون میسر شد این مایه بیان بدین ایجاز و اختصار، بس کنیم، و دارنده و پرورنده جان و جانور و خرد و خردمند برساند شایستگان را بدانچه شایسته‌آند، بلطف و فضل بی‌کران و قدرت و توان بی‌پایان. والحمدلله کفء افضاله، والسّلام علی محمد و آله الطّیّین الطّاهرین.

۱۱- مبادی موجودات نفسانی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

سپاس و ستایش نگارنده جان را بخرد، و بیای دارنده خرد را بخود، و بر انبیا و رهبران و فرستادگان و گزیدگان وی درود فراوان.

چنین گوید مؤلف این رساله، أَكْمَلُ الْحِكْمَاءِ الْمُتَأَلِّهِينَ، أَفْضَلُ الْمَلَّةِ وَالِدَيْنِ مُحَمَّدَ الْكَاشَانِي، قَدَّسَ سِرَّهُ، که این گفتاریست در مبادی موجودات نفسانی که آن را معلومات و مدرکات خوانند، و غرض از این آنکه، چون بر مبادی چیز وقوف افتد، از مرکبات آسان تر آگاه توان شد. مدد توفیق نیز دایم بادگوینده را و خواننده را، که چون ماده توفیق منقطع نشود ره یافتن بحقایق دشوار نیاید. و جمله این گفتار بر پنج فصل بخشیده.

فصل اول، در اقسام موجودات

بدان که هستی بردوگونه است: یکی را نفسانی گویند، و دیگری را طبیعی. و وجود طبیعی وجودی بود که خداوند آن وجود ازان آگاه نبود، و این وجود چون وجود اجسام اجزای عالم بود؛ و اما وجود نفسانی را آگاهی بود از وجود طبیعی و در یافتن آن، و این را دانستن خوانند. و این وجود دؤم چون مرکبی بود از قسم اول و چیزی دیگر، که قسم اول وجودیست بسیط یکسان، و قسم دؤم را همان بود و نصیبی افزون. و طبیعی یا کل بود چون جهان، یا جزو بود چون ارکان و عناصر. و نفسانی یا کلی بود یا جزوی: کلی چون معقولات، و جزوی چون محسوسات. و کل آن بود که در وکثرت اجزا تواند بود، اگر چه از آن روی که کل است وحدتی دارد، و کلی آن بود که او را جزئیات بسیار بود، اگر چه یک چیز بود.

و همچنانکه کل بهمه اجزاء خود فرا رسد یکسان نه بر تفاوت، که نسبت کل و پیوند وی با یک جزو همچنان بود که با دیگر جزو، از آن روی که کل و جزوند، همچنین کلی بهمه جزویات خود فرا رسنده بود یکسان بی اختلاف و تفاوت، چون معنی لون که در سیاهی و سپیدی و سرخی و کیودی یکسان توان یافت، و هیچ یک لون تر نبود از دیگری، و چون معنی جسم که همه اجسام در تحت وی شوند، چون این جسم و آن جسم، و جسم حیوان و جسم نامی. و همچنانکه در موجودات طبیعی تواند بود که هر یک چیز جزو بود چیزی را و کل بود اجزای خود را، چون زمین که جزوی بود عالم را و کل بود اجزای خود را، چون سنگ و خاک و امثال آن، همچنین در نفسانیات تواند بود که چیزی جزوی بود بقیاس بادیگری، و کلی بود بقیاس با جزویات خود، چون معنی جانور که جزوی بود بقیاس با جسم، و کلی بود بقیاس با انسان و بهیمه و پرنده. و همچنانکه در موجودات طبیعی باشد که بسیط بود، چون اجرام علوی و عناصر، و باشد که مرکب بود از بسایط، چون معادن و نبات و حیوان، همچنین در موجودات نفسانی توان یافت که بسیط بود، چون اجناس و انواع و فصول، و توان

یافت که مرکب بود، چون اصناف و اشخاص. و همچنانکه در طبیعات تواند بود که چیزی اجزاء بسیار دارد، و به اتحاد ترکیب یکی شود، چون جسم آب با جسم هوا، یا جسم درختی که آن را شاخ بسیار بود لیکن بترکیب یک موجود شود، همچنین در نفسانیات توان یافت که چیزی معنوی اجزاء معنوی بسیار دارد که ازان ترکیب یافته بود، و بیافت شود، و این را **معنی مفرد** خوانند، چون معنی جانور، که هر یک معنوی مفرد است و از معانی بسیار چون معنی جوهر و جسم و متحرک و حساس و غیر آن بهم آید.

و فرق میان معنی بسیط و معنی مفرد آن بود که معنی بسیط از معانی بسیار مرکب نتواند بود، بلکه همه از همه روی یکی بود، و معنی مفرد تواند که از معانی بسیار بهم آید؛ و هر بسیطی مفرد بود اما نه هر مفردی بسیط بود؛ و مقابل بسیط مرکب بود و مقابل مفرد کثیر، و معنی مفرد آن بود که بیکار دانسته شود، و کثیر آنکه بدوبار یا بیشتر دانسته شود. مثال معنی مفرد چون فرشته و مردم و آسمان و زمین، و مثال معنی کثیر چون معنی آنکه زمین سنگین است و آسمان گرد است، که «معنی» زمین و معنی سنگین و معنی هست بسه بار توان یافت.

و همچنانکه در موجودات طبیعی دو قسم پیدا شود: یکی جوهر و یکی عرض، و جوهر آن چیز بود که نخست هست گردد، و عرض آن بود که پس از جوهر هست گردد، هم بر این نسبت «در» نفسانیات چیزی بود که آن را اصل خوانند، و ذات، و نخست یافته شود، و چیزی باشد که آن را صفت خوانند، و پس از ذات موصوف یافته شود.

و چون معلوم گشت که موجودات بر دو قسمند: یکی موجودات طبیعی و دیگر موجودات نفسانی، از اینجا سه دانش پدید آید: یکی دانش حال و کار موجودات طبیعی و آن را **علم طبیعت** خوانند؛ و یکی دانش حال موجودات نفسانی که مدرکات باشد، و آن را **علم عقل** خوانند و **معقولات**؛ و یکی دانستن هست است، از آن روی که هستی آن در نفس بود یا بیرون از نفس، و این را **علم اعلی** خوانند. و غرض ما از این گفتار بیان موجودات نفسانی است و مبادی وسایط آن، و تنبیه اهل طلب، و آگاهی دادن شایستگان را از اقسام آن.

فصل دؤم، در اختلاف نامهای این دو قسم

بدان که این موجودات نفسانی را که معلومات خوانند آن را نامهای بود از روی اختلاف اعتبار و نظر، چنانکه معلوم و مدرک خوانندش و، اصل خوانند و، صفت گویند و، گاهی هست و، گاهی حقیقت و، گاهی کلی و، گاهی جزوی و، گاهی محمول و، گاهی موضوع. و هر نامی از این نامها باعتباری بروی افتد، که بدان اعتبار بدان نامش خوانند. اما معلوم از برای آن گویند که از فعل عالم هست شود، و به نسبت با وی چیز دانسته چون کرد دانا بود؛ و مدرک دریافته چون کرده مدرک و دریابنده بود، از آنکه ادراک از علم عامتر است، که هر دانش دریافتی بود، و نه هر دریافتی دانش بود؛ و معنی از برای آن گویند که مقصور از گفتار و تلفظ آن بود، چه معنی بلغت تازی خواسته بود، مشتق از **عَنَى** یعنی؛ و اصل از برای آن گویند که نخست یافته شود و دانسته؛ و **صفت** از برای آن گویند که در نفس نگاریده بود و نگهداشته؛ و **حقیقت** از برای آن گویند که نگرش بذات و خودی چیزکنند و ازان بنگذرند، و هیچ نظر در حال و صفت وی نکنند؛ و کلی از برای آن گویند که بنظر اصل عقلی یافته شود؛ و جزئی از برای آن خوانند که از حسّ اندوخته شده باشد؛ و **موضوع** از برای آن گویند که پذیرای دیگری بود؛ و **محمول** از برای آن گویند که پذیرفته دیگری بود در نفس.

فصل سئوم، در اقسام معانی کلی

در گفته‌ایم که معلومات یا کلی‌اند یا جزئی، و همچنانکه کل بنسبت باجزا کلّ بود، کلی به نسبت با جزویات خود کلی بود. پس هرکلی به نسبت با جزویات خود از دو قسم بیرون نشود: یا پیوند او با جزئیات خود چنان بود که معنی جزئی بذات و خوددی خود از این معنی کلی ناگزران بود، و بی آن هست نشود، و نه آن ذات بود و بوی ذات شود؛ یا نه بر این سان بود، بلکه آن ذاتش بی آن ذات بود، لکن بدین صفت تمامترگردد، و آن صفتی بود لازم. مثال اول چون معنی کلی حسّ به نسبت با جزوی بصر، که بصر در ذات خود ازان ناگزران بود، که اگر بصر بود حسّ بود، و اگر حس نبود بصر نه بصر بود؛ مثال قسم دؤم چون معنی کلی هستی بصر را، که پیوند هستی با بصر نه چون پیوند حسّ است با بصر، که بصر بودن بصر نه از هستی بود، چه حس بصر اگر هستی حس بصر شدی، هرکه بدانستی حقیقت ابصراری را حس ابصراری وی را هست شدی، بل تمامی بصر بود. و قسم اول، و آن آنست که کلی ذاتی بود جزوی خود را، هم بر دوگونه بود: یکی آنکه ذاتی بود چند جزوی خود را، و این را بنام جنس خوانند؛ و دیگرگونه آنکه پیوند با یکی جزوی دارد، و خاصه وی بود، و آن را فصل خوانند.

و قسم دؤم آنست که معنی کلی صفتی بود نه ذاتی جزوی را، هم بر دوگونه بود: یا در دو سه جزوی آن معنی توان یافت، و این را عَرَض عام خوانند؛ یا خود یکی بود و دیگری بدان موصوف شود، و آن را خاصه خوانند. پس کلیات معانی یا اجناس باشد، یا فصول، یا خواص، یا اعراض عام. اما را به نسبت با جنس خود، از آن روی که جزوی خود است، نوع خوانند؛ یا جنسی بود که زبر او هیچ جنس دیگر نبود، و این را جنس اعلی خوانند؛ و تواند که معینی در تحت معینی عامتر بود، و آن معنی عام نیز در تحت دیگری بود، تا دو سه مرتبه بگذرد، و لیکن نتواند بود که همچنین پیوسته شود و هرگز بطرفی نرسد که زبر آن هیچ جنس دیگر نبود، از برای آنکه این معانی را که جنس می‌خوانیم چون بسایط و مفردات باشد که ترکیبات نفسانی ازان توان کرد، همچنانکه در هستیهای طبیعی تواند بود که مرکبی را از مفردی چند ترکیب بود، و آن مفرد نیز هم مرکب بود در ذات خود از چیزی دیگر، و همچنین تا دو سه مرتبه بگذرد، و بهر مرتبه ترکیبی چندکم شود و عدد اجزاء ترکیب می‌کاهد، لکن نتواند بود که کثرت اجزاء هرگز باطل نشود، از برای آنکه کثیر ترکیب آحاد بود، و کثیر را چون از ترکیب فروگشائی بواحد انجامد. پس همچنین معانی و معلومات مرکب را چون تحلیل کنند، انجام کار به بسایطی چند باز آید، که دران ترکیب نبود، و آحاد آن ترکیب باشد، و در آحاد کثرت نتواند بود. و آن معانی که مبادی ترکیب و منتهای تحلیل باشد در مُدرکات و معلومات گذشته، حکما آن را **اجناس عالیه** خوانند، و عدد آن ده یافته‌اند.

فصل چهارم، در بیان اجناس عشره و اسامی آن

اجناس زبرین که در تحت هیچ جنسی دیگر نباشد ده چیزند: یکی جوهر، دؤم کم، سئوم کیف، چهارم وضع، پنجم اضافه، ششم اَین، هفتم متی، هشتم ملک، نهم فعل، دهم انفعال، و پیش از شرح این اسامی، وجود و هستی ایشان بطریق تنبیه نباید نمود:

اکنون، چون مردمی بحس ظاهر خود دیگری را دریابد هم از نوع خود، یا از غیر نوع خود، البته او را به اندازه معین در تواند یافت، و اگر نه، نتوانستی دانست که آنچه یافتست بزرگ بوده است یا خرد، آن اندازه بدان نهایت کم مقدار آن محسوس بود؛ و نیز او را هیأتی و رنگی تواند یافت، چنانکه زشت یا خوب یا سفید یا

سیاه، و معنی عام این صفات را کیف خوانند؛ و آن را اجزا و اطرافی بود بر ترتیبی خاص، چون سرو دست و پای، آن ترکیب و ترتیب اجزاء وی را نهاد و وضع آن محسوس خوانند؛ و نیز آن چیز را نسبتی بود با دیگری، چون برابری و نه برابری و موافقت و مخالفت و خویشی و بیگانگی، این صفت که او راست بسبب نسبت بودن با اجزای وی، چنانکه اگر غیری را فرض نکنی این صفت نبود، اضافه خوانند؛ و نیز پیوندی بود آن محسوس را با چیزی چند، که از برای آن پیوند توان گفت که این چیزها ازان و پند، و نتوان گفت که او ازان ایشانست، چنانکه گویند دست او یا سر او، و نتوان گفت که او را هم بدین پیوند بدست و پای و سرخود باز خوانند، و این صفت را ملک خوانند، پس بدین صفت که ازان دیگر است عرض دیگر بود، و نظیر این را فعل و انفعال خوانند؛ و همچنین او را حالی بود که بسبب آن حال توان دانست که دو راست یا نزدیک، و آن بودن وی است در مکان، و بودن در مکان آن را این خوانند؛ نیز او را در وقتی یافته باشد، بودن او را در آن هنگام و وقت متی گویند؛ و نیز تواند بودن که آن محسوس در جائی بود که از وی اثر در دیگری می‌رسد، و آن حال را فعل خوانند؛ یا از دیگری در وی می‌رسد و او را انفعال خوانند.

و نیز داند آن دریا بنده، که این احوال که گفته شد همه معانی چند باشند که در آن محسوس هستند، و هیچ نه اویند. اکنون آن معانی که یافته شده است از آن محسوس، که عبارت از آن معنی باو می‌توان کرد، گوهر وی خوانند؛ و این معانی که در گوهر وی یافته شود اعراض خوانند، که اعراض و صفت آن گوهرند که در وی هست شوند. پس گوهر آن حقیقت بود که هستی نخست بوی رسد و بواسطه وی باعراض؛ و کم آن حال بود که گوهر بسبب آن حال متناهی شود؛ و کیف آن حال بود که بسبب آن تواند بود که گوهری بگوهری مانده بود یا نه مانده بود؛ و وضع بودن گوهر بود در ترتیب اجزاء، که از برای آن گفت که کج است یا راست؛ و اضافه حالی بود در گوهری بنسبت با دیگری، که هستی آن حال را تعلق بهر دو گونه یکسان بود؛ و این بودن گوهر بود در مکان؛ و متی بودن گوهر بود در زمان؛ و ملک بودن چیز بود ازان گوهر؛ و فعل رسانیدن گوهر بود اثر خود را در دیگری؛ و انفعال رسیدن اثر بود در گوهر از دیگری.

و این ده معانی را اقسام بسیار است، لیکن اقسام عقلی هر یکی «نه» از آنچنان توان یافت که به استقراء و تتبع جزئیات ایشان و شمردن آن باز جویند، بلکه از کلیات بسیط ابتدائی و بنگری تا چگونه توان بخشید، و ازان دانسته شود، و از واحد کثیر شود، کثرت او نه در جوهری باشد، چه اگر کثرت در جوهر بودی دو قسم شدی، چه قسمی ازان جوهر بودی و قسمی نه جوهر، و آن قسم که نه جوهر بود نه قسم جوهر بود، و ما آن را در قسم جوهر شمردیم، و این محالست. پس کثرت قسمت جوهر نه بگوهر بود، بلکه بدان اعراض و صفات تواند بود که شمرده است.

و نخست تر صفتی که جوهر را بود از روی آنکه جوهر است: از باب کم، مبدأ کم بود، و آن وحدتست و یگانگی؛ و از باب کیف، مبادی کیف، و آن بساطت و یکسانی بود. و این جای قسم عقلی چنان بود که از باب کم گوئی: جوهر یا یکی بود یا بسیار؛ و از باب کیف چنانکه گوئی: یا بسیط بود یا مرکب. و بسیط را و واحد اقسام نبود، چه صفت حال دروی جز بساطت و وحدت هیچ چیز دیگر نیست. اما مرکب و کثیر هم بر این نسق باید بخشید، چه مرکب نه در جوهری مرکب خواهد بود، بلکه هم با این اعراض ترکیب افتد: چون ترکیب با کم و کیف پدید آید، از باب کیف، شکلی و هیأتی صفت وی شوند، این جوهر مرکب را جسم خوانند. باز چون بر دو گونه بود: بسیط یا مرکب، و بسیط را اقسام نبود، و مرکب را اقسام پدید آید، هم بر این ترتیب. این آن قسمت است که در جوهر است بسبب صفت کم و کیف.

و باشد که منقسم شود بصفته دیگری و عرضی جز این هر دو، چنانکه گویند جوهر بر دو قسم بود: یا فاعل بود، یعنی کننده؛ یا منفعل، یعنی پذیرای کنش. گوهرکننده را صورت خوانند، و گوهر پذیرنده را ماده. و از آن قسم بود که از فعل و انفعال در گوهر پدید آید، پس چون فعل و انفعال منقسم شود، آن گوهر نیز که فعل و انفعال صفت وی شود هم بر آن ترتیب قسمت پذیر آید، چنانکه گوئی یا طبیعی بود، چون عناصر از فعل آتش و آب، یا اختیاری بود، پس گوهر نیز یا عقل بود یا طبع؛ و همچنین انفعال یا طبیعی بود، چون انفعال گوهر مادی، یا اختیاری بود، چون انفعال عقلی؛ و گوهر منفعل بطبع چون ماده بود، و گوهر منفعل با اختیار چون نفس بود. این اقسام جوهر است بفعل و انفعال.

و اما اقسام جوهر از صفت این: چنان بود که جوهر یا در این بود و مکان، یا نه در این بود، و جوهر که در این بود جوهری بود که با صفت کم که او بدان صفت موصوفست، نه بصفته کم بصفته کم بسیط بود، بلکه کم مرکب، و آن عدد است؛ و این جوهر آنگه یافته شود که نه بجوهریت وی نگرند، بلکه بدان نگرند که او جزوی بود از جوهر متکمّم بکمّیت عدد. و اما قسمت جوهر بصفته متّی جوهر یا در زمان بود یا نبود، و آن جوهر که در زمان بود جوهری بود موصوف بصفته انتقال و حرکت. و اما قسمت جوهر بصفته اضافه آنکه جوهر یا نسبتی دارد با دیگری یا ندارد، و آن جوهر که نسبت ندارد مبدأ آن جوهر بود که دارد، که تصور غیریت بهم نباید در نسبت با بودن شناختن؛ و آن قسم که او را صفته بود بنسبت با دیگری، چون مرکب بود بنسبت با قسم اول. و اما قسمت از روی ملک آنکه، جوهر با خداوند صفت بود یا نبود، و ملک بحقیقت ذونسبت صفاتست، از برای آنکه توان گفت که جوهر خداوند مقدار است، یا ذوکیفیه است، یا ذونسبه است، و نتوان گفت که مقدار ذو جوهر است، و اگر گفته شود نه بر حقیقت بود، چه مقدار خداوند چیزی نبود که در هستی خود بدان نیازمند است؛ و نیز این نسبت نسبت ملک جوهری با جوهری کردن هم از درستی دور است، برای آنکه هیچ جوهری بجوهر غیر نیست، یا جوهر ویست وجود جوهریت و نسبت، بلکه در حقیقت و اصل یکسانند بی تفاوت، و از این جهت در نسبت هر دو را جوهر خوانند. پس یکی را ملک گفتن و دیگری را مملوک نه بر حقیقت بود.

این جمله در بیان قسمت جوهر است؛ و قسمت اعراض اگر خواهند که عقلی بود هم بر این منهای باید کرد، چنانکه گوئی «کم بر دو گونه است: یا بسیط و یکسان بود، و آن را کم متصل خوانند؛ یا مرکب. و مرکب آن بود که در اجزای مفروض او را اختلاف و غیریت تواند بود، و آن کم منفصل تواند بود، چون چهارکه غیر بود از پنج، و پنج از شش، و همچنین جزوی با دیگر جزو؛ و کم متصل یا در یک جهت بود چون خطّ، یا در دو جهت چون سطح، یا در سه جهت چون عمق، یا در چهار جهت چون مربع». و علی هذا بر این طریق هر یکی را از این نه طریق قسمت بر این نسق باید راند.

فصل پنجم، در بیان آنچه عامتر از این ده بُود، و کیفیّت آن، و شناختن آن

بدان که معانی کلی یا اعراض باشند، یا اجناس، یا فصول، یا خواصّ، و این هیچ از این ده معانی بیرون نشود که شمرده شدند، مگر دو سه چیز:

یکی همه یکسان افتد، چه همچنانکه جوهر حقیقت بود عرض نیز حقیقتی بود. و باید که دانسته شود که این نامها بحسب اعتبارات بر چیزها افتد، و چون تو شخصی را بحس دریاپی، اگر تو بدان اعتبار در وی نگری که کمیتی و کیفیتی دارد، آن شخص جسمی مرکب بود؛ و اگر بدان نگری که هستی وی نه در چیزست، آن شخص جوهر است؛ و اگر بدان نگری که هستی دارد بر اطلاق، بر آن شرط که «در چیزی»، آن شخص حقیقت است؛ و

اگر بهیچ صفت ننگری لابل که بدان بوی بنگری که شخصی است، چیز است؛ و اگر بدان ننگری که قسمت پذیر نیست، واحد است. پس عامتر از معنی چیز معنی نیست.

بعد از چیز معنی موجود عامتر بود. و معنی موجود خاصتر بود از معنی چیز، از برای آنکه اگر گوئیم که «چیزها از سه قسم بیرون نیست: یا هستی ایشان واجب بود، یا هستی ایشان ممکن بود، یا هستی ایشان محال بود»، این سخن راست و این قسمت درست باشد، و هیچ خطا دران نیست نباشد؛ و اگر گویند که «موجود یا واجب بود وجود وی، یا ممکن بود وجود وی، یا مُحال بود وجود وی»، این سخن کژ بود، که چون گفته شد که «موجود»، آن قسم مُحال بیرون شد، که نتواند بود که موجودی را وجود را وجود محال بود، و معنی چیز از دو قسم بیرون نمی شود. پس معنی چیز عامتر از معنی موجود و معنی حقیقت بود، و معنی حقیقت عامتر از جوهر و عرض بود.

اینست مجموع آنکه ما خواسته ایم که در این رساله باز رانیم،
بر طریق تنبیه و تذکیر، از مبادی موجودات نفسانی.
و تمام شد این گفتار بفیروزی و توفیق
ایزد، تعالی وحده العزیز،
بحمدالله و حسن
توفیقه.

۱۲- ایمنی از بطلان نفس در پناه خرد

هُوَ اللَّهُ تَعَالَى

گفتاری که در خواستند از برای شناختن که جوینده را از خواندن آن وقوف بود بر حقیقت خود و ایمنی خود و ایمنی دهد از نیستی و بطلان نفس مردم بطلان حیات تن. چنین گوید گوینده این سخنان افضل الدین کاشانی «قدس الله تعالی روحه»، بعد از ستایش کردگار که:

مایه پرورش جان دانشهای گوناگون بود

هر مفلس و کم مایه که از مفلسی و کم مایگی خود رنجد آنکه از رنج برهد که مایه دار شود و توانگر، و امید مایه داری و توانگری آنکه توان داشت که قوه جست و جوی مایه داری غالب بود، و قصد و آهنگ برهنجار مقصود اقتد. و مردم را مایه توانگری و بی نیازی اندوختن مهمتر است از جمله جانوران دیگر، از آنکه جز مردم بیرون از مایه پرورش و آرایش تن و حیات وی نخواهد و نجوید؛ و مردم با آنکه در این خواهش با دیگر جانوران انباز است و مایه پرورش و آرایش تن را خواهد و ذخیره کند مایه پرورش جان را نیز خواهد و اندوزد، و آن دانشهای گوناگون بود. و هیچ شخص از اشخاص مردم نادانستن را نخواهد، و بهرحال دانستن و بر نادانستن برگزیند، و چنان دوست تر دارد که دانا بود از آنکه نادان بود، و چون چیزی را بداند بدان بس نکند و دیگری را نیز خواهد که بداند، و هرگز از دانستن سیر نگرده تا دانسته های بسیار او را فراهم آید، و از آن نیابد و بیمار نگرده چنانکه از دانشهای دیگر باز ماند، بلکه توانا تر و نیرومندتر گردد چون مایه بسیارتر بود. و نیز چون در دانش مایه دار و توانگر گردد باز محتاجی و نیازمندی نبیند. برخلاف مفلسی و توانگری از مایه پرورش تن، که تن از مایه خویش قدری که بیابد و بکار برد سیر گردد و مستغنی، و چون زمانی بروی بگذرد باز محتاج و نیازمند گردد، و اگر بسیار بکار برد همان مایه پرورش و حیات سبب بیماری و فساد و هلاک شود تا مایه و مایه دار از کار مانند.

پس روشنست که مردم را دانش که مایه پرورش جان است طلبیدن مهمتر است از جستن مایه پرورش تن که خواسته است، از آنکه زندگی تن دایم با وی نماند و بمیرد، که زیستن بطبع تن نیست و حالیت غریب درو، و حال غریب بر چیز نیاید؛ و زندگی جان باطل نگرده، از آنکه حیات طبع جانست، و چون مرده بطبع بدو زنده باشد پس او بطبع زنده است کی بمیرد؟

دانشی باید جست که اصل دانشهاست

اکنون چون دانستیم که مایه پرورش جان دانش است و دانش بسیار است، از آنکه چیزها بسیارند و دانستن یکی از آن دانستن دیگری نبود، که دانستن زمین دانستن آسمان نبود، و یک‌یک چیز را از هستیهای چیز بدانش بر شمردن و بحقیقت آن رسیدن دشوار است، لکن این دانشهای بسیار را اصل و مایه یک دانش است - که چون آن یک دانش نبود این دانشهای دیگر که فرع آن یک دانش اند، اگر چه بسیار در نفس داننده بهم آیند، لکن داننده چون خانه‌ای بود و دانشها درو خواستهای گوناگون درو نهاد، که نه خانه از خواسته راحتی و لذتی دارد و نه خواسته از خانه زینتی و شرفی گیرد - چون این دانش اصل باشد نفس را چون دیگر دانشها باوی بهم آیند مر نفس چون زنده‌ای بود که درو و خورشهای گوناگون بهم آیند و هر یک را از حال و طبع خود بگرداند و زنده کند همچون خود، هم تن از آن خورشها بنبرو بود و هم آن خورشها از مردگی و خورش بودن بزندگی رسند همچنین نفس مردم چون بدانش اصل رسد دانا گردد و دانستن چیزهای بسیار که او را از دانش اصل خیزد همه با نفس داننده پیوند و گوهر نفس شوند و از دانستگی بداندگی برسند.

دانش اصلی دانستن خود و از خود آگاه بودن است

پس دانش اصلی را جستن اولیتر از دانشهای گوناگون، از آنکه بدانش اصلی توانگری و امن مطلق را توان یافت و بتوانگری و امن باصل شاید رسیدن. و آن دانش دانستن خود و از خود آگاه بودن است، و طریق رسیدن بدان اینست که بر اندیشی و بر خود شمردن و آگاه شوی از آنکه ترا سه چیز است: تنی که از چند جسم مختلف طرازیده و نگاشته شده، چون استخوان و پی و رگ و گوشت و مانند آن؛ دو دیگر جانی که تنت بدان زنده بود و بی آن مرده؛ سه دیگر خردی که تن را و جان را هر دو می‌داند و هر یکی را جدا می‌شناسد. و چون اندیشه بدانستن این هر سه رسد چنانکه دران هیچ شک و غلط نماند دیگر باره براندیشی و بدانی که تن نه جانست و جان نه خرد. از آنکه تن از تن بودن باز نماند اگر چه با جان بود و اگر چه بی جان، لکن نه پیوست زنده باشد، بلکه بجان زنده باشد. پس جان که تن بوی زنده باشد و بی‌وی مرده نه تن بود.

خرد بجان و بتن بستگی ندارد

و همچنین خرد نه تنست و نه جان، که اگر خرد تن بودی همه تنها خردمند بودی، و اگر خرد جان بودی هر جانور خردمند بودی. پس درست شد که داننده جان و تن نه جان باشد و نه تن. و نیز بیاید دانست که خرد در تن نباشد، از آنکه خرد همه چیزها را بداند، و تن نیز از جمله آن چیزهاست که خرد آن را بداند بهمه احوال و صفات، و هر چه خرد آن را بداند در خرد موجود بود. پس تن و هر حال و صفت که تن راست در خرد باشد. پس خرد در آن چیزها که در خرد باشند نتواند بود. و نیز اگر خرد در تن بودی از آنچه نه در تن یا نزدیک تن بودی از آن آگاه نشدی، و خرد از تن و از آنچه بیرون از تن و در از تن بود آگاه تواند بود. پس روشنست که خرد در هیچ تن نبود، و آنچه تنها بدان آراسته و زنده و بپاید، چون قوتهای فزاینده و غذا دهنده و قوتهای حسی و قوه جنبانه و قوه خیال و گمان، همه فروغ تابش خرداند، و هر تنی و هر اندامی از آن اثر و فروغ چندانکه تواند گرفت بپذیرد. و پیوند خرد با هر چه جز خرد است بدانستن خرد بود آن را، که بدان دانستن بدو محیط بود و از او بیرون نتواند ماند. و از آن حالتها که اجسام را باشد، چون بزرگی و خردی و درازی و پهنی و گردی و چهار سوئی و گرانی و سبکی و سختی و نرمی و گرمی و سردی، هیچ از این احوال خرد را نباشد، بدان معنی که

خرد بزرگ بود یا خرد یا دراز یا پهن یا گرد یا گران یا سبک یا سخت یا گرم یا نرم، بلکه این و امثال این و آن محلها که این حالها درو توانند بود همه در خرد باشند از روی معلوم بودن آن چیزها مر خرد را و دانندگی خرد مر ایشان را. و نیز خرد را در هیچ ضدّ و هیچ مخالف نبود، از آنکه همه اَضداد و همه چیزهای مخالف در خرد موجود و مجتمع باشند، و هیچ ضدّی و مخالفی از ضدی و مخالفی دیگر در خرد سستی و بطلان نگیرد، و خرد همه را یکسان داند، و ضدی را فراموش و نادانسته نگذارد و دیگری را دانسته و یاد می‌دارد، بلکه همه درو بر هستی خود تمام باشند. و خرد را هیچ چیز مخالف نبود، و آن را که ضدّ و مخالف نبود وجودش باطل نگردد، چه هر چه تباہ و باطل شود از چیرگی و غلبت مخالف باطل و تباہ شود. و وجود خرد آگاهی و بیداری و دانائی اوست از خود خود و بخود، و هر چه وجودش بخود و از خود بود باطل نگردد و تباہی و فساد نپذیرد. و چون تن از حالتهای مختلف تباہ شود و بمیرد خرد را هیچ نقصان و خلل نیاید، از آنکه خرد زندگی و تمامی و آراستگی تن و نیز مردگی و نقصان و بی‌سامانی و تباہیش پیوسته داند، و هر آنچه خرد داند در خرد موجود بود. پس زندگی تن و مردگی در خرد بود، و نه از دانستن تن زنده زنده‌تر گردد و نه از دانستن تن مرده تباہ شود. پس روشنست که خرد باقیست و دایم و تمام، و بنقصان و زوال تن و گردش حالهای وی ناقص و زایل و گردنده حال نشود.

طریق رستگاری پناه جستن است بخرد

و از این بیان و روشنی صفت و حال خرد که گفتن و نوشتن ازان عبارتست حکایت خرد می‌نماید، و خرد ازان آگاهی می‌دهد، که جز خرد و عقل از خرد و عقل خبر نتواند داد. و چون مردم از آگاهی خرد آگاه شد و بدانست خرد بر بشریتش غالب گشت، و مردمی وی همه باز خرد بود و بشریت مغلوب و بی‌کار و ناپیدا شد.

پس طریق رستگاری و امن مردم از هلاک و دمار پناه جستن است بخرد، و در حمایت وی شدن، و میل و کشش سوی حالهای ناپاینده و لذت‌های تن ناپایدار از طبع خود دور داشتن، و در حرکت و سکون و خواب و بیداری براندازه خرد بودن.

و چون مردم آثار خرد را در همه احوال خویش نگه دارد در روش و سیرت و گفت و کرد، خرد نیز همگی او را نگه دارد و بدرقه او شود تا او را تمام و اراسته بی‌خلل و نقصانی بمرجع و معاد اصلی که سرچشمه دوام و بقای ازل و ابد است باز رساند، **وَاللّٰهُ عَلٰی مَا نَقُولُ وَكِیْلٌ** «سوره قصص/۲۸»، **وَكَفٰی بِاللّٰهِ شَهِیْدًا** «سوره نساء/۱۶۶».

۱۳- تقریرات و فصول مقطعه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ رَبِّ تَمِّمْ بِفَضْلِكَ

۱- در طلب بقای عقلانی

بدان که آدمی در کوشش از برای نجات جستن است. اکنون ما را دانستی است که آدمی نجات از چه می‌جوید، از المی، یا آنچه از نهایت المست، چون هلاک؛ و معلومست که فنای مطلق مولم نیست، زیرا که نتواند بود که همه چیز معدوم بود و از عدم آگه باشند، پس معلوم شد که خوف بیشتر از عدم است در حال وجود. پس ما را بحث ضرورت بود از آنکه این عدم مندفع می‌شود یا نه، و این وجود را باقی می‌توان داشت یا نه. چون نظر کرده شد، از عدم احوال جسم وجود جسمیت باطل نمی‌ود، و لیکن آن وجودی ما را سودمند نیست، از آنکه در وجود آگاهی نیست. پس ما طالب وجودی هستیم که در آن وجود آگاهی بود، و بی‌خبری هرگز نباشد، و ان وجود جز وجود عقلی نباشد، که آگه بودن از نتایج عقلست. پس طلب کردن آگه بودن از مهماتست، و طی طریق آن از روی تفکر نزدیکتر و اسان‌تر بود. و تفکر بفرایغ نفس ممکن بود، و فراغ نفس نه از همه چیز واجبست، بل از آن چیز واجبتر بود که مضاد فکر بود، و نه هر آن چیز که مضاد فکر بود واجب بود از آن احتراز کردن، بلکه هر آن چیز که از محسوسات و جسمانیات باشد، و از احوالی که از کون و فساد خالی نباشد، چون لذات حیات حسی جستن و اندیشیدن آن و طریق یافتن آن، یعنی راحت حیات حسی سگالیدن. باید که نفس از چنین فکر فارغ و جدا بود؛ که چون نفس را از چنین افکار فارغ بود، بضرورت فکر در چیزهای مضاد این افکار باشد؛ از آنکه فکر خاصیت نفس است، و نفس گویا، یعنی نفس انسانی، هرگز از فکر جدا نتواند بود؛ و چون از فکر در چیزهای مختلف و متغیر پرداخته بود بضرورت در خود بود، و چون در خود بود بجز از آنکه مددی از خودیش بیند نیابد، واللّٰه اعلم.

فصل

چون معلوم شد که وصول بدین مقصود بواسطه فکر تواند بود، طریق دفع آفات فکر ضرورت بود از کردن، و آنچه در این باب سودمند است قیام نمودن باعمالی چند که مدد اخلاق پسندیده دهد، و از اخلاقی که مضاد آن بود تجنّب نماید، و آن مداومت بود بر اعمال خیر و اقوال صدق. و باعمال خیر آن می‌خواهیم که میل بچیزهایی که مقتضی شهوت و غضب بود نکنند، و اگر در اندرون آن میل قوت دارد نگذارد که آن آرزو یافته شود؛ و از احوالی چند که دران اندوهی یا المی یا انقباضی تولّد کند، بر آن احوال و صبر و شکیبائی نماید، و مستعجل

نشود، وگریز نخواهد و نجوید، که دفع چنین آفات جز بصر نتوان کرد، تا در نفس قوت مصابرت غالب شود، هم از آنچه خواهد و هم از آنچه نخواهد. و چون این قوت مستحکم گشت آثار تضاد نماند، و بقدر دور شدن از عالم تضاد نزدیک شدن بود بعالم بقا، که آن عقلی است. و چون بدین مرتبه رسید او را درجه ملکوت حاصل شد، سعی کند تا بیابد، ان شاء الله.

۲- فصل در شناختن اعمال خیر

افعال خیر و اعمال بر بعاقبت توان دانست: هر عمل که مردم را انجام بدانائی کشد و با آگاهی، اگر چه در صورت آن اعمال را جمهور خلق نیکو بینند و از حسنات نشمرند آن حسنات باشد؛ و هر کارکرد و عمل که در بی خبری سرآید و با آگاهی نرسد، اگر چه جمهور خلق آن را از اعمال خیر شمرند نه از اعمال خیر بود، اگر چه صورت عبادت و غیر آن دارد.

۳- فصل دیگر در ایمنی از فنا

برهان برآنکه در چه مرتبه یقین شود انسان را که از فنا ایمن گشت. گوئیم: آنکه ایمن شود که بدانند که هستی وجود کایست. و هیچ کلی محسوس نتواند بود و نه مخیل و نه موهوم، و جز عقلی نتواند بود؛ و چون هستی کلی بود و کلی معقول بود وجود عقلی جز در نفس نبود؛ و در هیچ جسم نتواند بود. وجود نفس علم نفس بود بخود، و این وجودش از خود بود، و هر آنچه وجودش از خود بود از فنا ایمن بود، و تغیر و فساد وجودهای جزوی بوجود کلی زیان ندارد، زیان ندارد، از آنکه این جزویات که در معرض استحالت و تغیرند چون مستحیل می شوند در علم و دانستن آن، و در داننده هیچ استحالت پیدا نمی آید، و ثبات بر این یقین بر تفاوت تواند بود، باشد که بعد از یافتن و دانستن آن هرگز فراموش نشود، و باشد که محتاج بود بتکرار آن چندکرت، تا چنان مستحکم شود که اگر شروع کند در اعمال حسی، یا حالتی افتد چون خواب و بیماری، آن یقین باطل نشود فراموش نگردد، و نفس بخودی خود مشغول باشد، نه باحوال و آلاتش چون حواس و اعضا. و چون بدین مرتبت رسید ایمن بود از فنا و بدانند که ایمنست، پس چون بدین مرتبه رسیده باشد وجودی ضروری بود، یعنی وجودش ذاتی، و عالمی او هم وجودش بود بخودی خود، و قادری او هم علم وی بود بوجود اشیا، و حیات وی دانستنش بود بدانکه خود را می داند و چیزها را می داند، و در این حال نه مرید باشد و نه کاره، مدرک خود و غیر خود باشد، و چون این مرتبه یافت با هر چه دانسته است اتصال دارد، و بذات او متحد بنفسه شود. و چون علقت طبیعی بکلی برخیزد، و هیچ جزوی نبود که بوی رسد تا او را مشغول گرداند. خاصه این یقین نفس را در حالت کرامت افتاد که شواغل حسی و ادراکات جزوی هنوز بودند، لیکن اگر نفس در حال حیات از ادراک خود و ادراک وجود کلی محروم ماند، بعد از بطلان ترکیب آلات و اعضا، این مرتبه او را نتواند بود، و همچنان باشد که پیش از بطلان حیات بود در ادراک خود بی خبر و غافل، لابل زیان کارتر، بدان سبب که ادراکات حسی نیز نماند بدوزخ ابد پیوندد، وقفا الله منها و حشرنا مع محمد المصطفی و أهل بینه الآخر فی جنّته، بمحمد و آله الطیبین الطاهرین.

۴- فصل دیگر دربارهٔ دانای بذات

بدان که اجسام زنده از دو بیرون نباشد: یا حیات در ایشان اصلی و ذاتی باشد، یا غریب و عارضی. و اصلی و ذاتی نیست، پس غریب و عارضی باشد. و آن چیز که حیات وی اصلی و ذاتی باشد یا دانائی نیز صفت اصلی و ذاتی نیست، او را، یا نه اصلی و ذاتی، و بغیر وی دانا بود؛ یا نه اصلی و ذاتی، و بغیر وی دانا بود؛ و دانائی اصلی و ذاتی نیست، که پس هر چه نام حی برو درست بودی وی را دانا بودی؛ پس دانائی حیّ بچیزی دیگر است؛ و آن چیز که دانائی وی راست یا بخود داناست، یا بجز خود داناست؛ که اگر نه بخود داناست بدان چیز داناست که او بخود داناست، و آن چیز که بخود داناست انتهای همه اوست و بازگشت همه موجودات بدوست، واللّه اعلم.

۵- فصل دیگر در وحدت عالم و معلوم

بدان که لفظ توحید را چون مترجم بلغت دری کنی یکی کردن بود، و شامل بود هم مر آن چیزها را که بعمل و صنعت ترکیب کنی، تا بجمع و ترکیب یکی چیز شوند، و هم آن چیزها را که بنظر یکی گردند. اما در عمل و صنعت چون ترکیب ادویه و حشائش و بهم آوردن و در هم آویختن تا یک چیز شوند، و وجود هر یک ازان و نامش باطل گردد، و یک نام بر آن مرکب نهند، تریاق یا معجونی دیگر، و همچنین مطعومات و اغذیه و ملبوسات و غیر آن؛ و اما در نظر چنانکه اشخاص را بنوع یکی کند، چنانکه اشخاص معدنیات را و اشخاص رستنیها و اشخاص جانور را بانواع هر یک یکی کنی، چنانکه زر و سیم و مس و قلعی را که در نظر گوهر معدنی بود، و همچنین نبات و حیوان را؛ و در جمله، تا چیز بسیار نبود آن را یکی نتوان کرد، و آنچه یکی بود یکی نتوان کرد.

و آن توحید که در سخن علمای دین در آمده است توحید نظریست، نه توحید علمی، و تا نظر بانتهای آن نرسد آن نظر را موحد نگویند. و اما کیفیت آن چنانست که جمله اشخاص محسوس را از هر نوع که باشد بنوع آن اشخاص یکی کند و یکی بیند: اشخاص جزوی چون زید و عمرو و بکر را که بسیارند بمردم که نوع ایشانست یکی بیند، و اشخاص محسوس این اسپ و آن اسپ، و این اشتر و آن اشتر و این چهار پا و آن چهار پا بنوع اسپ و بنوع شتر و بنوع چهار پا یکی بیند، و همچنین انواع بسیار را چون مردم و چهار پا و خزنده و پرند بجنس جانور و زنده یکی نگردد. و رُستنی را بجنس جان دار یکی بیند، و جسم جاندار و جسم بی جان را بجنس مرکب یکی بیند، و جسم مرکب و جسم بسیط را بجنس مطلق یکی بیند، و جسم را و نفس را بگوهر بودن یکی داند، و گوهر بودن یکی داند، و گوهر را و جز گوهر را چون اعراض بموجود یکی شناسد.

چون بر این رتبت برسند نظر در توحید کنند، که موجودات بسیار را بی آنکه هیچ موجودی را از او فرو گذاشت، بموجود مطلق همه را یکی بیند، که همه موجودات یکی باشند. و موجود یکیست همه را، پس یک مرتبه ماند که نهایت توحید آنست، و آن مرتبه آنکه دانای موجود مطلق را و موجود مطلق را دو چیز نشناسند، که یکی عالم بود و یکی معلوم، بلکه در موجود مطلق عالم و معلوم یکی باشد. و چون درین نظر قرار گرفت، و این یقین مشاهده شد آغاز و انجام وجود برخاست، و بی آنکه و انجام ماند.

واللّه اعلم، والیه یرجع الأمرُ کلّه.

۶- فصل دیگر در بقای نفس عاقله

بدان که جملهٔ نفوس، یعنی نفوس نباتی و نفوس حیوانی و نفوس مردم، همه جدا اند از اجسام، جدائی عقلی، لیکن هر یک را جدائی بگونه‌ای بود: اما نفس نباتی از جسم نباتی جداست بدانکه نفس نباتی جنباننده و فزایندهٔ جسم نباتیست، و جسم نباتی جنبیده و فزودهٔ اوست، و بدین حال جدائی پیدا شد، و وجود نفس نباتی روشن گشت و جودی عقلی، همچنانکه وجود جسم روشن شد و جودی محسوس؛ و اما نفس حیوانی جداست از جسم حیوانی بدانکه نفس خواستار و آگه بود، و جسمش نداند و نخواهد، و هم بدین صفت نفس حیوانی از نفس نباتی جداست، و این تمییز و جدائی عقلیست و بعقلست، که عقل نفس را بمعقول و روحانی کرد و جسمش را محسوس، لیکن نفس اگر چه ذاتش معقولست بذات عاقل نیست، و ازین حکم کردند که نفس حیوانی باطل و تبه گردد، چون جسم و آلاتش تباهی بطلان گیرد، لیکن نه ذات و معقولیش باطل گردد بطلان آلاتش، بلکه کارکردش باطل شود بسبب باطل شدن آلت کارکردن، که اگر ذاتش باطل شدی بطلان جسمش، پس معقولیش باطل شدی و هرگز تا جسمی نبودی نفس را نشایستی دانست، و نفس دانسته شده است و معقولست اگر جسد بود و اگر نبود، از آنکه وجود او دانستگی اوست؛ و نفس عاقله را پایهٔ وجود برتر است از نفس حیوانی، که وجود عاقلی و دانندگی برتر است از وجود معقولی و دانستگی، و وجود نفس عاقله دانندگی اوست نه دانستگی، و دانندگی او فعل اوست، که بدان نفس حیوانی و نباتی را از جسم حیوانی و نباتی جدا کرد و در این، هیچ حاجتش نبود بآلت جسمانی، که اگر در فرق کردن و جدا کردن و دانستن نفس حیوانی و نباتی بآلتی جسمانی نیازمند شدی، نتوانستی دانست ایشان را، که هیچ واسطهٔ جسمانی نتواند بود میان داننده و دانستهٔ او، و چون فعل نفس عاقله بی‌آلت بود، چون آلت جسمانی باطل گردد و تباہ، نفس عاقله نه خود باطل گردد و نه فعلش، و نه تباہ شود وَ لِلّٰهِ الْحَمْدُ حَمْدًا لِّشَاكِرِينَ،

وَالصَّلَاةُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ أَجْمَعِينَ
وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا كَثِيرًا.

۷- من کلامه قدس الله روحه العزيز «در وجود کلی»

وجود کلی آن وجود باشد که در نفس مدرک اگر چه یک چیز است، در بیرون از نفس تواند بود که در بسیار چیز بود چون وجود احوال عالم از حیوانات و جمادات که بسیارند، و در حصول نفسانی اعنی هستی همه یکیست؛ و چون در کلی محسوس و مخیل و موهوم نباشد، از آنکه موجودات و همی و تخیلی مختلفند، چون وجود خوف که نه وجود امن باشد، و وجود فرح که نه وجود حزن بود، و وجود یک شخص معین چون زید نه وجود عمرو بود، و وجود سیاهی نه وجود سپیدی بود، و وجود مسموعات مُلَدَّه نه وجود مسموعات مکروه بود، و همچنین مسمومات و مذوقات و ملموسات، پس روشن است که جز معقول و معلوم نباشد، والسلام.

۸- ایضاً من فواید «در عقل و ذوق»

معقولات فسرده‌اند و مذوقات گرم؛ هر صاحب ذوقی صاحب عقل بود، و نه هر صاحب عقلی صاحب ذوق بود.

۹- من کلامه قدس الله روحه «در ذات و حقیقت مبدأ و هستیها»

پرسید پرسنده‌ای که: مبدأ موجودات و علت هستیها را حقیقتی و ذاتی هست یا نه، و معلومات و موجودات را همچنین حقیقتی و ذاتی هست یا نه. اگر زانست که هر دو را، علت را، هر یک را ذاتیست و حقیقتی، هر دو از این روی که ذاتند، نه این ذات بود، و این ذات نه آن به مابین و مابینت آن خواهد که آن ذات نه این ذات بود، و این ذات نه آن بود، و این ذات نه آن ذات. اگر مابینت است میان هر دو ذات، و با مابینت ذاتی محال بود یکی را علت دیگری بودن، که هیچ چیز علت چیزی مابین ذات خود نباشد، پس چگونه است علت بودن آن ذات مر موجودات دیگر را. و اگر میان هر دو ذات هیچ مابینت و دوی نیست و موافقیست، و موافقت ذات اتحاد است، پس چگونه علت بود مبدأ خود را، که ذات او و ذات همه یک ذاتست. جواب گوئیم: پرسنده در سؤال جواب خود داد، از آنکه چون همی پرسد که «ذات و حقیقت علت و مبدأ، و ذات و حقیقت معلومات و هستیها» معنی ذات و حقیقت هیچ نگردانید، چنانکه لفظ علت و معلومات را گردانید، و همچنین در معنی اختلاف نیست، که پرسنده در هر جای، اُعنی علت و معلول، یک معنی خواست بلفظ ذات و حقیقت. پس پرسنده دوی و مابینت ذات، بی‌اعتبار علت و معلولی و دیگر احوال، برداشت و اتحاد ذات و حقیقت را اثبات کرد. اکنون و حقیقت مبدأ است و علت مر موجودات را، آن خواهیم که موجودات بذات موجودند، و ذوات بوی ذواتند و حقایق بوی حقایق، و او بخود ذات و حقیقت همه والسلام.

۱۰- فائده ایضاً من کلامه «در بیان تناهی اجسام»

بیاید دانست که کنار و نهایت هر چیز آنست که جدائی افکند میان آن چیز و آنچه جز از او بود، و لفظ کنار و نهایت از برای اجسام و چیزهائی را گویند که بحسّ در توان یافت؛ و از چیزهای معلوم و معقول که خواهند از دیگری جدا کنند آن چیز که معلوم را بدان از معلومی دیگر جدائی بود حدّ وی خوانند، و در جسمانی که بحسّ توان یافت و در روحانی این خاصیت که گفته شد کنار و نهایت را، یکسانست، اگر حدّ گوئی و اگر نهایت، که چون از حدّ چیز بگذری جز آن محدود بود، و از نهایت چیز گذشته جز آن متناهی باشد.

و نهایت بسیار چیز را گویند، لیکن نه هر چیز را نهایت بذات بود اولی و بی‌واسطه، و بعضی نه بذات، اما آنکه نهایت او را بذات گویند بی‌واسطه مقدار است، که بلغت دری اندازه گویند و چندی، اگر مقدار منفصل بود چون شمار، و اگر متصل بود چون درازی و سطبری. و نهایت و کران جز مقدار را نبود بذات و بحقیقت، و اینکه نسبت با جسم کنند و گویند «نهایت جسم» آن نه که بذات بود، و آن از برای آن گویند که هیچ جسم نتواند بود بی‌اندازه و مقداری و هیچ اندازه و مقدار بی‌کران و نهایت نتواند بود. پس نهایت اندازه جسم را بنهایت جسم نام بردند، و عامه مردم که در گفتارها باندیشه خو ندارند از وجود مقدار غافل شوند و نهایت وی جسمی را یابند که بجسمی دیگر سر آید، تا یکی را از آن دو جسم نهایت دیگر خوانند، پس حکم کند که هر جسمی متناهی بود بجسمی دیگر، چنانکه گویند که «آب و زمین متناهی اند بهوا، و هوا متناهی باتش، و جسم آتش متناهی بجرم فلک، و فلک ماه متناهی بفلک عطارد»، و هم بر این قیاس تا اجرام آسمانی را هر آنچه نامی دانند سرایند، و نهایت جسم عالم را معلوم نتوانند کرد، از آنکه جز از عالم و بیرون از عالم جسمی دیگر ندانند تا آن جسم را بنهایت جسم عالم کنند، و نتوانند گفت که «جسم عالم را نهایتی نیست»، که وجود هر جسمی از

اجسام عالم از جسمی دیگر که مجاورش بود درنگذرد، و از این روی در حیرت افتند، نه بحقیقت افتند که به شوند، نه توانند دید که جسم عالم متناهی است و نه توانند دانست که نهایت ندارد.

اکنون گوئیم: جسم گوهریست باندازه و عظم. و بگوهر بودنش آن خواهیم که نه در چیز است چون مقدار و عظم که دروئیست، و از آن رو که گوهر است او را نه پاره بود و نه نهایت، و آن پاره و جزو و نهایت لازم مقدارند، و مقدار لازم گوهر جسم؛ جزو و نهایت لازم گوهر جسم نیز باشد، که لازم لازم لازم بود، و هر چه پاره شدن را درو نتوان یافت نهایتش را نیز نتوان یافت. و اجزای مقادیر مقادیر باشند، و اجزای جسم جسم. و در جسم سه مقدار شاید یافت: یکی آنکه از گونه‌ای پاره توان کرد، و هر پاره را دو نهایت بود، و چنین اندازه را دراز گویند و **خط** خوانند و نهایت وی را **نقطه**؛ و دو مقدار آنکه او را از هر گونه پاره شاید کرد، و نهایت هر پاره وی **خط** بود، و چنین مقدار را **پهن** و **سطح** گویند؛ و سوم مقدار را سه گونه پاره شاید کرد، و هر پاره ازو بسطی متناهی بود، و چنین مقدار را **عمق** و **سطبری** گویند.

و نهایت هر مقدار آنست که آن که آن مقدار ازو درنگذرد، و از وی گذشته نه آن مقدار بود: و طول از نهایتش که نقطه است درنگذرد، و از وی گذشته نه طول بود؛ و سطح از نهایتش که طول است درنگذرد، و از وی گذشته نه سطح بود؛ و عمق و سطبری از نهایتش که پهناست و سطح برنگذرد، و از وی گذشته نه عمق بود. و این نهایت مقادیر بر دو گونه باشند: یا بفعل یافت شود چون مقادیر اشکال، سه پهلو و چهار پهلو و مانند آن، که سطحهای آن اشکال بخطهاش سرآیند و **خط** بنقطه‌ها؛ یا بفعل در وی نبود لیکن بفرض شاید یافت، چون **خط** دائره که نهایتی درو نبود بفعل، لیکن چون او را پاره کنی بوهیم یا آلتی نهایتش که نقطه است بفعل شود، و همچنین سطح کره که در وی هیچ **خط** بفعل نبود، و بفرض شاید یافت آنکه که وی را بدو بخش کنند یا بیشتر. پس مقدار بنهایت خود سرآید، و جسم بسبب این مقادیر در اجزاء و پاره‌ها شاید بخشید، یا بفعل یا بوهیم و عقل، و در هر پاره ازو هم این حال که برای مقدار بود، این جسم را شاید بخشید، و بار دیگر توان بخشید و جزوهای وی باز نمودن، و هر جزوی هم جسمی بود بمقدار و عظم، و جزو خردتر از کل بود. پس هر جزو از جسمی هم جسم بود، و دو جزو جسم بزرگتر باشند که یکی، و ده جزو از وی که مجموع شوند بزرگتر از پنج جزو باشند؛ و اگر جزو جسم نه جسم بودی و اندازه و مقدار مداشتی چون بهم آمدندی همچنان بودندی که بجائی از یکدیگر بودند بی‌مقداری و عظمی، پس هیچ جسم را مقدار و عظمی نبود؛ پس جزو جسم با مقدار هم جسم با مقدار باشد.

و همچنانکه هر جسمی را نهایتی بود که بوی آن جزو سرآید و از وی گذشته نه آن جزو بود همچنین **کل** اجزاء را نهایتی بود که بوی سرآیند. و **کل** عالم یک جسم است و مقدار و عظمی دارد که بسبب آن مقدار او را بپاره‌ها و اجزا شاید بخشید، و هر پاره جسمی جدا انگاشتن، چنانکه آن پاره از جسم عالم که زمین است نه آن پاره بود که آبت و هوا و آتش، و آن پاره که سپهر است نه آن پاره که عناصرند، و آن پاره که فلک ماه بود نه آن پاره که فلک عطارد است، و آن پاره که افلاک و هفت رونده‌اند نه آن پاره‌ای که فلک اقصاست؛ و مجموع این جمله اجزا و اجسام را جسم عالم خوانند. پس همچنانکه هر جزو وی را از وی نهایتی بود که بوی وجودش سرآید، و از آن نهایت گذشته نه جسم بود. پس بیرون از عالم هیچ جسم نبود، از آنکه عالم **کل** اجسام است، و از کل اجسام گذشته هیچ جسم نبود. و چون جسم عالم گوهریست با مقدار و متناهی بنهایت مقدار ازو گذشته گوهری بود بی‌مقدار نا متناهی، و آن گوهری بود که حافظ و مدبر و محرک متحرکش و آرام بخش ساکنش اوست؛ و در میان پاره‌ها و اجزاء این عالم هیچ چیز جز جسم نتواند بود، چنانکه روشن شده است بر علما و مردم و بگفته و بنموده. تمام شد سخن در بیان «تناهی اجسام»، بفضل باری تعالی و هدایتش،

و بالله التوفيق في أي حال كان. تمت
هذه الرسالة بعون الله
و توفيقه

۱۱- شخص جزوی و حقیقت کلی

شخص جزوی بحقیقت کلی وجود دارد، و داننده این کلمه نه شخص جزوی بود بلکه حقیقت کلی است داننده این معنی و حکم کننده بر صدق این گفتار.

۱۲- در اوصاف مردم و اصناف مردم

خجسته نام نخستین را که آغاز هر سخنست گوینده مایه و پیرایه و طرازگفتارکرد و پس گفت: مردم هست، و بهستی مردم مردمی مردم خواست، و بمردمی مردم مردم بودن مردم، و مردم بودن مردم جز مردم نیست، پس گوینده آنکه «مردم هست» گفته باشد «مردم مردم است».

و در این سخن ماهیت نمود، پس گفت:

مردم داند که مردم است، و آگاهست که مردم است و روشنست او را که مردم است، و این دانش و آگاهی و روشنی وجود تمام مردم است، و وجود روشن مردم است، و عقل اول مردم است، و وجود ذاتی مردم است، و وجود ضروری مردم است، و وجود کلی مردم است، و وجود اصلی مردم است، و وجود بسیط مردم است.

پس گفت: مردم آرزومند دانش و محب دانش و کوشنده سوی دانش و جوینده دانش است، و داند که چنین است، و آرزومندی دانش و محبت دانش و کوشیدن در دانش و جویندگی دانش شاخ دانش اول نفس مردم است و زندگی و حیاتش.

پس گفت: مردم سگالنده و اندیشه‌گر است، و مردم است گوینده، و مردم است کننده، و سگالندی و اندیشه کاری و گویائی و کتندگی فرع و شاخ نفس مردم و طبع اوست.

پس گفت: مردم است بی‌خبر و آگهی، مردم است میرنده، مردم است گذرنده، مردم است تباهی‌پذیر، و بی‌خبری و میرندگی و گذرندگی و تباهی‌پذیری شخص مردم راست و شاخ و فرع طبع اوست، و شخص مردم آلت کنشهای طبع اوست، و طبع مردم کارگر نفسش، و نفس مردم پرتو و اثر عقل او، و عقل مردم تمامی و روشنی وجود او.

پس گفت: و شخص مردم اثر و تمثال و نشان مردم است، و مردم بسیار نیست و اشخاص مردم بسیارند، لکن اشخاص بسیار بمردم یکی‌اند، که همه مردم‌اند، و مردم باشخاص بسیار، که هر یک از اشخاص مردم است. و اشخاص مردم چهار صنفند: صنفی آنکه در ایشان از مردم هیچ پیدا تر از تن نیست؛ و صنفی دیگر که با تن کارگری مردم نیز دارند؛ و سه دیگر آنکه آثار نفس مردم از ایشان فروغ دهد، از محبت و طلب دانش و شوق سوی آگهی و بیداری؛ چهارم صنف آنکه آگهی و بیداری و بیندگی از ایشان پیدا بود. و صنف نخستین را تنومندان گویند، و دؤم را کارگران، و سئوم را روحانیون، و چهارم را روشنان و خردمندان و إلهیان. و هر صنف فروتر از صنف زیر خود مدد یابد: تنومندان از کارگران بکارگری رسند، و کارگران از دانش‌جویان طالب

علم و دانش دوست کردند، و دانش جویان و مشتاقان از روشنان داننده و روشن و دانا شوند. تن کار پذیر است و طبع کارگر و نفس کارفرمای و عقل کاردان و کار وجود.

واز این اشخاص اصناف الهیان و دانندگان و روحانیان و دانش جویان حیّز کمال مردم‌اند، تمام بفعل و دانش جوی تمام بقوت؛ و تمام بفعل آنکه بخود تمام بود و از تمامی او آنکه فرود او تمامی پذیر بود ازو؛ و تمام بقوت آنکه بر زیر خود تمام بود، اُعنی دانش جوئی که در دانندگی ناقص بود و از داننده دانش پذیر بود تا آنگاه که بغلبت تمامی و روشنی داننده بفعل ناقص بودن نیست گردد و تمام و روشن شود بفعل، و آموزنده آموزاننده گردد. و چون کار وجود آموزنده و آموزاننده دارند سزد که روشن و دانسته گردد تا دانش جوی از داننده چگونه فرا می‌گیرد.

کنون گوئیم: آموزنده را **داننده بفعل** گویند، و آموزنده را **داننده بقوت**. و داننده دانش دهد و داننده بقوت دانش گیرد و پذیرد. و در داننده بفعل دانش پیدا بود، اُعنی روشنی وجود او را روشن بود، اُعنی آگاه بود و از آگه بودن خود آگاه بود. و دانش داننده بقوت پوشیده بود، اُعنی آگهی دارد و از آگهی خود آگهی ندارد، و بروشنی و آگهی داننده آگهی یابد از آگهی خود. و همچنانکه داننده بفعل باشد و بقوت باشد دانسته نیز بفعل باشد و بقوت بود، و دانسته بفعل در دانستگی پیش بود بر دانسته بقوت، همچنانکه داننده بفعل بدانندگی پیشی دارد بر داننده بقوت. پس دانسته‌های بسیار بر ترتیب تواند بود، یکی از پس دیگر؛ و هر دانسته را بدانسته پیش از آن توان دانست تا بنخستین دانسته رسد که آن دانسته خود است، و آن **دانسته بسیط** است از آن روی که درو و هیچ غیریت و اختلاف نبود، و **معلوم واحد** نیز بود از آن روی که مبدأ معلومات بسیار است، و **معلوم ضروری** و **ناچاری** بود از آن روی که نادانستنش ممتنع بود، و **معلوم بذات** بود که ذاتش جز معلوم نبود و نه معلومیش غیر ذات، و **معلوم بفعل** بود که خود روشن بود و معلوم پوشیده بوی روشن و بفعل باشد.

و این حالها که بر شمرده شدند از قوت و فعل و بساطت و جز بساطت و وحدت کثرت و ضرورت و ناضرورت و بذات و نه بذات همه بدانستن خود دانسته آید. و دانستن **چنین‌ها را دانش تصویری** خوانند و **دانش نخستین**، و آن دانستن چیز بودن هر یکی از آنها بود. و دانستن آنکه هر یک از این دانسته‌ها با دیگری پیوسته هست یا نیست **دانش تصدیقی** خوانند، و این **دانش دوّم** بود، و تا دانسته تصویری رو یا بیشتر نباشد دانسته تصدیقی نشود. مثال دانش تصویری دانستن جسم و دانستن روح و دانستن زمین و دانستن هوا و دانستن سبکی و دانستن گرانی و دانستن تیرگی و دانستن روشنی؛ مثال دانش تصدیقی دانستن آنکه هوا سبک است و زمین گرانست و خورشید روشنست و خاک تیره.

اکنون از سرگیریم، گوئیم: ما بلفظ دانش پیدا بودن چیزها در خود خواهیم و، بلفظ داننده کننده چیزها را در خود، و به دانسته چیز کرده را در خود؛ و بلفظ جهل ناپیدائی چیزها در خود، و بنادان پیدا ناکننده چیزها در خود، و بنادانسته ناپیدا در خود. و این سخنان شرح لفظ دانشمند نه حد دانش، که دانش را حدّ نتوان گفت، که حدگفتن کردن چیز بود بچیزی که روشن‌تر و پیداتر از آن چیز باشد، و پیداتر و روشنتر از دانش چیز نبود که دانش بدان پیدا و روشن شود.

و دانسته یا یکی بود یا بسیار، و بسیار پس از یکی بود، و هرکرا یک دانسته نبود بسیار دانسته‌ها وی را نتواند بود، و دانسته‌های بسیار یا هر یک جدا از دیگری دانسته بود چون دانستن آسمان و آتش و آب و یاد و زمین و زنده و مرده و مانند آن و چنین‌ها را **دانسته‌های مرد** خوانند، اُعنی هر یک دانسته بحدّ آن جدا از دیگری، و **دانسته‌های تصویری** خوانند، و **تصوّر** دانسته شدن دانسته‌های مفرد بود. و قسم دیگر از دانسته‌های بسیار آنست که

با هم دانسته شوند، و دانش تصدیقی از آن جمله است، و تصدیق دانستن پیوستگی دو مفرد یا بیشتر بود با هم یا نا پیوستگیشان با هم، چون دانستن آنکه پنج نیمه ده بود یا پنج نیمه هفت نبود.

و دانسته مفرد تصویری، باشد که بسیط بود، اُعنی پاره او و همگی او یکسان توان دانست، چون دانستن معنی لفظ چیز و چونی و چندی؛ و باشد که مرکب بود از چند معنی دانسته که همه با هم آیند و یک معنی دیگر شوند، چون معنی داننده و زنده و رونده، که هر یک معنی جدا بود در دانستن، و چون همه با هم آیند معنی لفظ مردم معنی است مرکب از هر سه دانسته اُعنی زنده و رنده و داننده. و معنی مفرد، اگر بسیط بود و اگر مرکب، باشد که کلی باشد و باشد که جزوی. اما کلی دانسته ای بود مفرد، که اگر چه بخودی خود بی آلت او را یکی توان یافت لیکن حس بسیار توان یافت، چون لفظ موجود که اگر چند در خود یک دانسته است لیکن بآلت حس بسیار توان یافت، چون این موجود د آن موجود، و همچنین معنی مردم و جانور و فرشته و دیو؛ اما جزوی آنکه همچنانکه در خود یکی بود در آلت حس یکی توان یافت، چون این مردم و این جانور و این کار و این آلت که بوی اشارت حسّی توان کرد.

و چون دانسته مفرد بسیط نباشد بلکه چند دانسته بهم آیند و یک دانسته دیگر شوند، هر یک از آن دانسته را صفت مجموع خوانند و مجموع را موصوف هر یک؛ و باشد که آنها را محمول خوانند و مجموع را موضوع چنانکه در مثال گذشته پیدا شد، که زنده و رونده و داننده هر سه با هم مردم بود، و مردم مجموع هر سه، و هر یک از ایشان بصفتم مردم شاید کرد، چنانکه زنده صفت بود مردم را، و همچنین رونده و داننده، و صفتها پاره های دانسته های مرکب بود.

تم بفضل الله تعالی.

۱۳- عقل جوهر نیست

بدان که عقل جوهر نیست، زیرا که هر جوهری جوهر بودن او جز دانا بودنش است، و نیست هیچ عقل عقل بودن او جز دانا بودنش. معنی آن: هر جوهری ذات او جز دانائی اوست، و نیست هیچ چیز که ذات او جز دانائی اوست عقل پس هیچ جوهر عقل نبود، و چون هیچ جوهر عقل نبود هیچ عقل جوهر نبود.

۱۴- من فوائد أنفاسه «پیوستن وجود جسمانی بوجود روحانی»

موجود یا آگه بود یا نه. آنچه نه آگه بود پایه جسم است و مرتبه طبع. و آنچه آگه بود یا آگهی جزوی دارد یا آگهی کلی. آنچه آگهی جزوی محسوس دارد پایه طبیعت است و مرتبه نفس؛ و آنچه آگهی کلی معقول دارد پایه نفس است و مرتبه عقل. و چون جسم بمرتبه طبع رسد و طبع بمرتبه نفس و نفس بمرتبه وجود جسمانی پوشیده برخیزد و بوجود روحانی روشن پیوندد و پیدا شود.

والسلام علی من اتبع الهدی.

۱۵- ایضاً من کلامه قدس سره «احاطة الفاظ کلی بر الفاظ جزوی»

چون خواهی که نامه نویسی درست شده که نامه نوشتن کلی است. پس چون خواهی که جزوی کنی تا نامه خاص شود آلات جزوی را بجنبانی، از دست و قلم و کاغذ و مداد، و آن صورت نامه نوشتن کلی را در نامه نوشتن جزوی بنگاری بآلات جزوی. چون بعمل آید این معنی کلی برقرار خود باشد بی تغییری و نقصانی. و چون نامه را برخوانی رقوم جزوی را بقوت رقوم کلی که در نفس متصور است در خیال بنگاری و بحفظ آن را نگاه داری. اگر صورت معانی کلی دارند هر یک مقبول افند، و اگر نه بر آن صورت بود سهو و غلط انگاری. و این از آن جهتست که حروف کلی و الفاظ کلی محیطند بر حروف جزوی و الفاظ جزوی، و جزوی بکلی برپای بود و از غلط جزوی کلی ناقص نشود، و نشان آنکه جزویات علمی از کلیات علمی وجود یابند آنست که نامه چون نوشته شود صورت نامه نوشتن در نفس باطل نگردد، و اگر چه بسیار نامه نبشته شود همچنان توان نوشت، و اگر برقرار نبودی خود یکی بیش نشایستی نوشت، و نه برابر توانستی کرد، و اگر نه آنستی که در وقت عمل نوشتن گماشته‌ای بر هر آلتی از آلات بودی الفاظ و رقوم غلط شدی.

۱۶- من کلامه ایضاً، سخنان مدد دهنده بینش محصلان را «در داننده و دانسته، و

عادل و معقول»

داننده و آگه از عالم چنانکه هست، متحرک و ساکنش، جنبنده و جنباننده‌اش، اصل و فرعی، جز از هستی عالم و جز از هستی خود که آگه است از او، از هستی سئومی آگه نتواند بود. هر دانسته معلول است مر داننده را، و هر داننده علتست مر دانسته را، و وجود علت پیشی دارد بر وجود معلول. دانستگی عالم وجود معلومست عالم را، و دانندگی دانه وجود راعلت است داننده را، و وجود داننده پیشی دارد بر وجود دانسته.

عالم از موجودات شخصی و جزویست، و جزوی فرع کلیست. فرع بأصل بپایست، پس عالم جزوی بعالم کلی بپایست. دانسته جزوی بقوت معقول است، و معقول بقوت بمعقول بفعل بپایست، و داننده عالم جزوی اگر چه بقوت عادل است لکن معقولست بفعل، و عالم بدو بپایست.

معقول بقوت جزویست و معقول بفعل کلی، و آگه از جزوی عادلست بقوت و معقول بفعل، و آگه از کلی عادل و معقولست بفعل. معقول بفعل علت تمامی است معقول بقوت را، و عادل بفعل علت تمامی عادل بقوت را. اجسام مطبوعند بفعل. معقول بقوت نفس معقولست بفعل. عادل بقوت عقل عادل و معقولست بفعل. اجسام بطبع بپایند و طبع بنفس باقی و، نفس بعقل تمام و آگه و، عقل بمالک و دارای عقل تمام و آگه. اثر دارای و مالک عقل تمامی عقل، اثر عقل شوق و خواهش نفس، اثر نفس زندگی طبیعت، اثر تمامی عقل، اثر عقل شوق و خواهش نفس، اثر نفس زندگی طبیعت، اثر طبع زنده جنبش جسم.

والله أعلم بالصواب، والیه المرجع والمآب.

۱۷- حال نفوس جزوی بعد از فساد تنها

موجودات یا کلی‌اند یا جزوی؛ و نفس یا متصرف امور کلی بود بهمگی خود، یا متصرف امور جزوی بجمستگی، یا گاهی متصرف امور کلی و گاهی متصرف امور جزوی. بخش اول را دانائی بفعل خوانند و، دؤم را دانائی بقوت و، سئوم را دانائی بقوت نزدیک بفعل. لکن متصرف امور جزوی را بهمگی در عالم روحانی نتوان یافت، چنانکه دانای امور کلی بهمگی خود در عالم جسمانی وجود ندارد، چه همه چیز در قسمی از اقسام خود بگنجد، و جزوی جز محسوس نبود و کلی جز معقول نه، و محسوس جسمانی بود و معقول نفسانی؛ بلی، متصرف و دانای امور کلی و جزوی گاه بگاہ رونده هر دو عالمست و نمودار هر دو جهان و آینه هر دو گیتی نوشته بصراط مستقیم و ترازوی داد و نوشته داور.

اکنون گوئیم: موجود بقسمی دیگر یا آگهی دارد یا ندارد. آنچه آگهی ندارد پایه جسمانیست و بر دو قسم است: یا از خود و بر جز خود پوشیده بود، و آن را ممکن خوانند؛ یا از خود پوشیده بود و بر جز خود روشن، و آن وجود جسمانی است. و اما آنچه آگهی دارد یا آگهی جزوی دارد، یا آگهی کلی؛ و آگهی جزوی پایه طبع است و آگهی کلی پایه عقل. پس نفسی که آگهی جزوی دارد در پایه طبع مانده بود، و نفس که آگهی کلی دارد بعقل پیوسته بود. و آگهی جزوی بآلات و حواس پیوسته بود و مخیل و موهوم، و جز جزوی نبود که آگاه از جزوی بود؛ و دانای امور کلی جزگلی نبود، که جزوی محیط کلی نشود؛ و چون آلات امور جزوی جزویند و جزوی محسوس بود دانای کلیات نه بآلت دانا بود، بلکه بغیر آلت، و آن کلی بود، و بکلی فرود خود نشاید که آگه بود، چه محیط نتواند شد، پس یا بخود دانا بود یا بکلی زبر خود که بخود دانا بود «و» بخود یابد و داند، و آنکه بخود یابد وجودش از خود بود و بخود هرگز نیست نشود و تاریک نگردد و تغیر نپذیرد، که یافتن خودبخود مر خود را ضروریست چون چیز بودن چیز مر چیز را، که این یافتست همیشگی و پیوستگی و بقاء جاودانی، و این یابنده است دانای مطلق و وجود محض و ذات عالم. پس یقین شد که یابنده جزویات نه بخود یابنده بود بلکه بآلت خود، چون آلت ازکار ایستد و کند شود نه یابنده بود، و چون هستی جزوی و یافتنش بآلت روشن بود چون آلت باطل گردد روشنیش بتاریکی بدل شود، و از عذاب کهن در عذاب مهین افتد، و آگهی جزوی نیز باطل گردد و بنکال و دوزخ ابدی پیوندد، نعوذ بالله منه؛ لکن کلی یابنده کلیات را از برخاست آلات تفاوت نخیزد، که یابندگی او نه بآلت بود تا متغیر شود، بلکه بخود بود. بلی، تا ترکیب تن برجای بود بسبب پیوندی که نفس عاقله را با نفس حیوانیست گاهی یابنده جزویات بود بحواس و قوت خیالی و وهمی، و گاهی یابنده جزویات بود بحواس و قوت خیالی و وهمی، و گاهی یابنده کلیات به خودی خود؛ و چون مزاج تن باطل گردد و آلتها و قوتهای جسمانی ازکار خود باز مانند یابندگی جزوی نیز برخیزد و شواغل حسی نماند، و یابندگی بخود که وجود را ضروری بود و ذاتی اوست باقی ماند، و این مستدام گردد و تمام شود، و دائماً در مشاهده ذات خود بماند و از قوت نزدیک بفعل بفعل رسد، که نیز آسیب هیچ تغیری بوی نیوندد و زوال و فساد نپذیرد. **تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا** «مریم/۶۳»، **فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ** «قمر/۵۵».

۱۸- ضروریات سالک

سالک را سه چیز ضرورتست: یکی همت عالی، دؤم خاطر قوی، سئوم ارادت نیکو. اگر نه همت بلند بود نتواند دیدن مقامی را بر ازو؛ و اگر نه خاطر توانا بود نیارد مقام بلند در دل گذرانیدن؛ و اگر نه ارادت نیکو بود نتواند رسیدن بدانچه همت عالی او در خاطر قوی گذرانیده است. بضرورت این سه گانه متعین است.

۱۹- تقسیم مردم از حیث عقل علمی و نظری

مردم در پایه علمی بر دو مرتبه‌اند: اول مرتبه اهل حرفت و حاذقان در صنعت و پیشه‌وران و استادان ماهر؛ دؤم مرتبه زهاد و اهل تعبد و مشتاقان سرای آخرت. همچنین مردم در پایه عقل نظری بر دو مرتبه‌اند: اول مرتبه علمای ریاضی‌اند، و آن طایفه‌ای که بشنیده‌ها خرسند نشوند و از دائرة تقلید بیرون آیند؛ دوم مرتبه منزل اقصی و نهایت همه جست و جویست، و آن عمل و خلُق و علم است که انبیا را علیهم السلام بوده است.

۲۰- معنی و ذات و حقیقت کلی

بدان که معانی معقوله بذات خود قائمند، نه نفس داننده پیوند دارند و بس، بلکه داننده را بدان پیوند بود، و اگر بنفس داننده تعلق داشتی نتوانستی هیچ داننده‌ای که آنچه دانستی دیگری را در آموختی، و اگر در آموختی دانش او باطل شدی، و امکان نداشتی که هیچ کس بمعنی رسیدی و بدانستی، و این همه ممکنست و شاید بود. پس معانی همه و چیزهای ذهنی پیوسته و قائم بذات داننده نیست بلکه معانی حقایق بذات ایشان و از بهر آن **معانی خوانند که خواستهای الفاظند و مدلولات**، و از روی ذوات حقایق‌اند و از آن رو که نسبت بود ایشان را بنفوس صورتهاست. و **معنی کلی** عام است مر همه معانی را، و **ذات کلی** عام مر همه ذوات را، و **حقیقت کلی** عام مر همه حقایق را. پس معانی و ذوات و حقایق معنی و ذات و حقیقت وجودند، و اینست **وجود بخود**، و دانای آن وجود نیست الا معنی و ذات و حقیقت کلی، و بخود داناست، و وجودش از وجود او، و وجود او دانش اوست بخود.

۲۱- در بیان حال نفس درآک بعد از مرگ تن

بدان که چون خواهی که شوی از حال نفس بعد از مرگ تن و تباه شدن ترکیب وی، نخست بیاید دانست که هر حالی آنکه تأثیرکند در چیزی و آن چیز را از هستی خود بگرداند که در آن چیز موجود شود، و هیچ چیز در نفس نتواند موجود شد الا از طریق آگاهی نفس ازان و دانستنش، و هر آن چیز که نفس نداند دروی موجود نبود، و نفس مرگ تن را پیش ازان که بود دانست، پس مرگ تن پیش از آنکه بود در نفس موجود شد و نفس را ازان هیچ زیانی نرسید، همچنین چون مرگ تن باشد نفس را ازان هیچ زیانی نرسد، چه مرگ تن بنفس نرسد الا از روی داستن نفس آن را؛ و همچنانکه هر حادثه که خواهد بود چون پیش از بودن دانسته شود برداننده زیان نکند، حادثه هلاک تن نیز چون پیش از بودن دانسته می‌ود و نفس را زیان نمی‌کند، همچنین چون بباشد و بداند زیانش نیاید ازان. و ازین بود که انبیا علیهم السلام خلق را بر یادکردن مرگ انگیختندی و نهی کردند از

فراموش کردن آن، تا پیش از افتادن حادثه خودی خود را آزمایش کنند بدانستن حادثه، و بیقین شوند که گردش حال جسمانیات حالی در حقیقت و اصل و گوهر بنگردانند که هستی ذات او را از ان خلل آید. و بالله التوفیق.

۲۲- پیشی «چیز» بر «هست»

بدان که نخست لفظی که معنی وی بر همه معانی عام بود لفظ چیز و هست و موجود است. پس بحث کنیم و باز جوئیم که لفظ «چیز» و لفظ «هست» دو لفظند و معنی هر دو یکیست یا دو لفظند و دو معنی. نشاید که معنی هر دو لفظ یکی بود، برای آنکه اگر معنی هر دو یکی بودی درست نیامدی که گفتندی بسؤال و بخبر که «فلان چیز هست» یا «فلان چیز نیست»، و همچنان بودی که گفتندی «فلان هست هست» و یا «فلان نیست نیست»؛ و شک نیست که از این سخن معنی می‌توان یافت بی‌تکرار، هم در سؤال و هم در اخبار. پس روشن شد که معنی چیز و معنی هست دگرند، و چون هر یک را معینی بود از دو حال خالی نبود: یا هر یکی را معینی بود مخالف معنی دیگری- مخالفتی که هیچ نسبت حمل و وضع نبود، چنانکه نشاید که یکی موضوع بود و یکی محمول؛ که اگر چه معنیهای هر دو متغایرند تواند بود که میان ایشان نسبتی بود، که برای نسبت تواند بود که یکی محمول بود و یکی موضوع. و قسم اول باطلست، که شاید بود که گویند «چیز هست»، پس قسم دوم درست شد.

پس معنی لفظ چیز و معنی لفظ هست از سه حال بیرون نباشد: یا در عموم و خصوص یکسان باشند؛ یا معنی موجود عامتر بود از معنی چیز، تا درست بود که گویند «هر چیزی موجود بود، اما نه هر موجودی چیز بود»؛ یا معنی چیز عامتر بود از معنی موجود، تا درست بود که گویند «هر موجودی چیز بود، و نه هر چیز موجود بود». اما قسم اول، و آن برابریست در عموم و خصوص، باطلست، که شرط برابری در عموم و خصوص آنست که چون عکسش کنی هم راست بود، چنانکه مثلاً گوئی «هر جسمی را مقداری بود»، و چون عکس کنی همچنان راست بود: «هر چه مقداری دارد جسم بود»؛ و در لفظ چیز و موجود چنین نیست، برای آنکه اگر گوئی «هر چه موجود بود چیز بود» راستگویی باشی، و اگر گوئی «هر چیزی موجود بود» راست نباشد، چه اگر چیزی را فرض کنیم که بیرون از نفس خود موجود نباشد، و ممکن بود که موجود شود از آن روی که ممکنست و امکان صفت‌ویست، چیزیت، و با آنکه چیز است از آن روی که ممکنست، موجود نیست؛ پس از آن روی که ممکنست چیز است و لفظ چیز مرورا درستست، و هم از این روی که ممکنست لفظ موجود وی را درست نیست. پس درست گشت که راست نبود که گویند «هر چیزی موجود بود» اگر چه راست بود که گویند «هر موجودی چیز بود»، برای آنکه گفتیم «ممکن اگر چه موجود نباشد چیز است و موجود نیست». و قسم دوم هم باطلست، و آن آنست که موجود عامتر بود از چیز، برای آنکه اگر عامتر بود از چیز شاید که گویند «موجود بر دو گونه بود: باشد که چیز بود، و باشد که ناچیز بود»، و چنین سخن دروغ بود، که ناچیز در قسم موجود نیست.

پس درست شد که معنی لفظ چیز عامتر بود از معنی لفظ موجود. و دلیلی دیگر بر آنکه چیز عامتر است از موجود آنکه: اگر گوئی که «چیز از سه حال بیرون نباشد: یا وجودش واجب بود، یا وجودش ممکن بود، یا وجودش محال» این قسمت درست آید و هیچ معنی مکرر در وی نباشد و هیچ قسمت دروغ در وی نبود؛ و اگر گوئی «موجود بر سه گونه بود: یا وجودش واجب بود، یا ممکن، یا محال» قسم سوم دروغ بود، که موجود در قسم محال نتواند بود. و نیز این هر سه قسم به امکان و امتناع و وجوب از یکدیگر جدا اند نه به چیزی، که

بچیزی هر سه یکی اند، چه همچنانکه واجب چیز است بوجوب موصوف ممکن نیز چیز است بامکان موصوف و ممتنع چیز است که از صفت وجوب وامکان خالیست. پس این صفات ممیزانند مر اقسام چیز را، و اگر ممیز نبودندی هیچ معنی نداندی و همچنان بودی که گفتندی «آنکه تواند بود که اتحادی بود، پس این هر سه قسم بچیزی متحدند، و به وجوب وامکان و امتناع متعدد.

و چون درست شد که چیز عامتر است از موجود بیاید دانست که وجود صفتیست مر چیز را منسوب بچیز، نسبتی که از برای آن نسبت شاید که گویند «هستی چیز» و نشاید که گویند «چیز هستی»، و این نسبت نشان بدایت بود و پیشی. پس چیز است اول و پس هستی. و از دو حال بیرون نبود: یا پیش بود بهستی یا بچیزی دیگر. و نتواند بود که پیش بود بهستی که هستی خود عین آن چیز است، که پس آن چیز است و چیزی دیگر نیست جز شیئت، و آن ذات چیز است. پس پیشی چیز بر صفت وجود بذات تواند بود.

و از خاصیت‌های چیز آنست که اگر وی را سببی بودی و علتی آن سبب و علت یا چیز بودی یا ناچیز؛ نتواند که ناچیز بود، که ناچیز نه سبب تواند بود و نه مسبب، چه سببیت و علتیت پس از صفت هستی بود. پس باید که علت چیز چیز بود، و آن عین خودش است، و اگر چیز خاص بود علت چیز خاص از اقسام عام بود، و هر عامی بذات پیش از خاص خود بود، پس معلول پیش از علت خود بذات بود، و این محالست.

و از خاصیت‌های وجود آنست که او را سببی و علتی بود که صفتست، و موصوف باید تا صفت بوی هست شود. و نیز چیز را در چیزی مراتب متفاوت نباشد، و وجود را مراتب بود چون وجوب و بقا و حدوث و امکان. و وجود واجب وجودی بود که جز بذات آنچه صفت و بست تعلق دیگر نبودش بذاتی دیگر، و وجود ناواجب وجودی که جز بذات موصوف بوی بذاتی دیگر متعلق بود، چون احتراق کبریت مثلاً، که نه همین بذات کبریت تعلق دارد بلکه بمجاورت و ملاقات آتش نیز دارد، تا پس از آن احتراق موجود شود. و وجود واجب را صفتی دیگر لازم شود، و آن استحالت عدم بود؛ و وجود ممکن را صفتی دیگر لازم شود، و آن امکان عدم بود. و وجود واجب که آن را وجود ذاتی خواندیم، چون جوهر بودن جوهر و مردم بودن مردم؛ و وجود ممکن که نه ذاتی بود چون بسیط بودن جوهر و دانا بودن مردم و مانند آن.

و اما حد چیز نتوان گفت و بیان وی نتوان نمود، و در جواب «ماهو» که پرسنده از چیز بلفظ «ماهو» معنی «چیز» یافته است، که معنی لفظ ما و لفظ الذی و لفظ هو و لفظ شیء همه یکیست، و تا چیز را ندانست سؤال «ماهو» نتوانست کرد، که معنی «ما» و «هو» خود «چیز» است، و لفظ «هو» خاصتر بود از لفظ چیز، که «هو» خاصتر بود از لفظ چیز، که «هو» چیز معین بود، و چیز معین خاصتر بود از چیز، و هر که خاص را دانست عام را پیش از وی دانست. پس هر که به «ماهو» چیز را جست پیش از «ماهو» چیز را یافته بود، و یافته را به یابنده نتوان داد. بلی، تواند بود که بسبب لغت ندانند، مثلاًض تازی زبان بسبب بیگانگی از زبان دری پرسد، یا ترکی از لغت دیگر. و همچنین لفظ هست را بیان نتوان کرد بیان حدی، و ظاهر بود هر عاقلی را که هر کسی از خود داند که آنچه میجوید هست وی را، و چون بدان رسد داند که هست، اگر در نظر می جوید و اگر در عمل؛ پس معنی هست و نیست می داند. و این چنین معانی خود بغریزت مردم داند، و هر آنچه نداند هم بدان طلبد و بداند؛ و اگر ممکن بودی که معنی چیز و هست بغریزت مردم نبودی مردم را نتوانستی بود که هرگز چیزی دانستی و شناختی، چه هر ندانند بدانسته توان دانست، و نخست‌ترین چیزی که نادانستها را بوی توان یافت معنی لفظ شیء بود، و چون نخستین معلوم نبود بازپسین را نتوان دانست.

والسلام.

۲۳- دل داناست مهبط نور هستی حق

خداوند عظمت تو مانع شناخت تو می‌شود. هر که بفروغ نور تو، یعنی خرد، راه باز حضرت تو یافت، و از ظلمات و هم و خیال و حس و جسم و طبع بواسطه آن نور بیرون افتاد، او را هر نفسی دواعی عشق آن حضرت زیادت شوند، و تا چراغ وجود خود در آفتاب چشمه کلی گم نکند و همگی آن نشود و دوی برنخیزد شناخت بحقیقت حاصل نشود.

همه خلایق معترفند و مقرر، بعضی بیقین و حقیقت و بصیرت و بعضی بتقلید، که حق، تعالی عن الشبه و المثل، از چونی و چگونگی مترهست و، بی‌نیاز از جای و مکان، و در هستی و هویت سخن نیست، و جز دل دانا مهبط نور هستی او نیست. پس حال دل دانا باز طلبد تا خود چه جوهر است که این سهادت یافته است، که اگر در ازل آزال این اتحاد نبودی نتوانستی قبول نور کردن و معرفت حاصل کردن.

والسلام.

۲۴- از علم موسیقی

این فصل از علم موسیقی از افضل الحکماء و المتألهین است.

لحن آوازا بود بهم آورده از نغمهای مختلف که نفس از شنیدن آن لذت یابد. و **نغمه** آوازی بود بهم آورده از آوازا که **حرکتها** خوانند، و سکونها که **ایقاع** خوانند. و **آواز** حرکتیست در هوا خاسته از کوفتن دوجسم بر هم. و حرکات که آوازند و ایقاعات که سکونند پارهای نغماتند، و نغمات پارهای الحانند. و خردتر پاره از پارهای نغمه حرکتیست و سکونی، چنانکه تن «بحرکت تا و سکون نون»، و کوتاهتر نغمه‌ای که پاره لحن بود آنکه در دو حرکت و دو سکون توان یافت چنانکه **تن تن**، و کوتاهتر لحنی آنست که از چهار نغمه بود چنانکه **تن تن تن تن تن تن تن تن**.

در هر یک از صوت و ایقاع کثرت اختلاف افتد. اما اختلاف اصوات به بلندی و پستی باشد و بزرگی و خردی. و آواز بلند و بزرگ یکی بود، و آواز پست و خرد یکی، و همچنین آواز بلند و بزرگ یکی بود، و آواز پست و خرد یکی، و همچنین آواز ستر و باریک. و میان بزرگی و خردی و، بلندی و پستی و، ستبری و باریکی آوازا مرتبه‌هاست، که آواز بلند از آواز پست فزونی تا چندان دارد که آواز پست نیمه آواز بلند بود یا بیشتر از نیمه یا کمتر از نیمه. و آواز بلند را **ثقیل** خوانند و آواز پست را **حاد**، و هم **ثقیل** را **بم** گویند و **حاد** را **زیر**. و اما اختلاف ایقاعات از کوتاهی زمان سکون و درازیش خیزد، که زمان سکون یا همچند زمان حرکت بود یا بیشتر یا کمتر. آنچه زمان حرکتش همچند زمان سکونش بود چنانکه **تن تن تن تن تن تن** که زمان حرکت **تا** همچند زمان حرکت **نون** است؛ و آنچه زمان سکونش کوتاهتر از زمان حرکت بود چنانکه **تن تن تن تن**، که زمان حرکت دو **تا** دو چندان زمان سکون **نون** بود. و چنین ایقاع، که برابر بود یا کم، در اجزای نغمه از نغمه بدان جدا بود یا جزو نغمه از جزوی دیگر؛ و اما آنکه افزون از حرکت بود در الحان نتوان یافت، اگر چه از روی قسمت عقلی موجود است لیکن در صنعت لحن نتوان یافت. و ایقاع الحان از سکون حاصل بود میان جمله‌ای و جمله‌ای، چنانکه: **تن تن تن تن تن تن تن تن** جمله، **تن تن تن تن تن تن تن تن** جمله.

و اصوات مختلف را با هم نتوان یافت و ایقاعهای مختلف را از پس یکدیگر شاید یافت و با هم نباشد. **والسلام.**

تمام شد سخن در آنچه غرض بود، و غرض در این دو سه کلمه این بود که ماهیت لحن و اجزای او پیدا شوند و همچنین اجزای اجزاء یعنی نغمه پیدا شوند، و آنکه بدانند که ایقاع چیست و دیگر چیزها ککه او از ایقاع مرکب شوند، و ترکیب او که از حرکتست و سکون، که ایقاعست، با هم چگونه افتد. و در این معنی کتب بسیار ساخته‌اند و چگونگی بیان این بشرح و شرط کرده‌اند و داده‌اند.

۲۵- فائده «وجود بمجاهده و تجرید درست شود»

تخم وجود آگاهیست و برش هم آگاهی، و در میانه همه حشو و بدنامی. وجود است بدو چیز درست و توانگر: بمجاهده آنکه در بلاها صبر نماید تا ثبات اکتساب کند، و بثبات توان یافت که وجودی باقی هست، که اگر صبر و شکیبائی نتواند نمود وجود او بفنای صبر فانی شده باشد؛ و تجرید آنکه یک‌یک چیزها را از خود جدا می‌کند و می‌بیند که هیچ یک حقیقت او نیست، بلکه اگر ازان اوست غیر اوست. تا چون همه عوارض و غشاوات رفع کند و ببیند که اگر چیزی باز مانده است بی هیچ حالی و صفتی دریابد که آن چیز است که حقیقت و ذات اوست، و همه چیزها بوی قائم و ثابت بوند، و چون هیچ چیز نمانده است جز آن چیز، پس او بچیزی دیگر قائم نبود، و آنچه بدیگری قائم نبود بخود قائم بود و وجودش از خود بود، و آنچه وجودش از خود بود فنا بر او نبود. پس وجود بدین دو حال درست و واجب شده باشد: یکی از روی عمل، که مجاهده عبارت از آنست، و دیگر از روی علم، که تجرید عبارت از آنست.

والله الموفق والمعین.

۲۶- وصیت حکما یا بیست و هشت کلمه فی نصیحة الإخوان

ای جویندگان راه حکمت و پویندگان طریق سعادت، باید که بسیار دعا باشید در امور دنیوی و آخروی، چه نسبت دعا با مبادی مطالب همچون نسبت فکر بود با نتیجه؛ و همچنانکه در عقب فکر وصول نتیجه ممکن بود در عقب دعا وصول بمطلوب ممکن بود، و از این جهت گفته‌اند که «دعا مبادی را در حرکت آورد»، کما قال: رُفِعَ الْأَصْوَاتِ عَنِ خُلُوصِ النِّيَّاتِ يَحُلُّ عُقْدَةَ الْأَفْلَاقِ الدَّائِرَاتِ؛

و در همه حالت صبر شعار خود سازید؛

و توکل در امور بر جناب حق کنید؛

و در همه اوقات شکر نعمه الله واجب دانید؛

و بقضای سابق رضا دهید؛

و هر بامداد و شبانگاه محاسبه نفس خود کنید و در بند آن باشید که امروز به از دی بود و اگر خود بانداک چیز بود و الا از جمله زیانکاران دنیا و آخرت گردید؛

و در امور صعب مردانه نمائید، و چون زنان براحته بدن جستن عادت مکنید؛

جان را آسایش دهید بترک اموری که دران شما را زیان دارد،

دم بدم یاد مرگ کنید؛

شریعت و ناموس را نگاه دارید تا او شما را نگاه دارد؛

کار امروز با فردا می‌فکنید، چه هر روز که آید کار خود آورد؛
 بقدر آنچه توانید دوستی غیر حقّ از دل قطع کنید؛
 از فکرهایی که شما را بعالم اجسام کشد محترز باشید، و الا زود باشد خود را در مرتبهٔ ارذل یابید؛
 زینهار تا جز راست نگوئید، و الا نفس شما بملکهٔ دروغ آلوده شود و هیچ اعتماد بر خواب و الهام شما نبود؛
 ظلم بر هیچ کس مکنید، و اگر نه قیّم عالم از شما انتقام کشد؛
 ایذای موری مکنید، چه عنایت قیّم عالم همچنانکه بشما رسیده است بدو رسیده است؛
 بعد از تأمل بسیار سخن بگوئید برای آنکه اگر بسخن گفتن از جملهٔ صالحان شوید بخاموشی از مقربان گردید؛
 در همهٔ امور جانب حقّ را نگه دارید؛
 با حقّ چنان معامله کنید که هیچ کس را بران اطلاع نبود، و چون چشمهای عالم ملکوت ناظر شمااند واجب
 دانید تعظیم اوامر الهی را؛
 از سوگند خوردن احتراز کنید و اگر چه بر است بود؛
 باید که با پدر و مادر احسان کنید؛
 ظنّ نیکو بعلمای برید؛
 ارتکاب صغیره مکنید و اگر نه زود و اگر نه زود بود که از نفس خود رخصت شروع در کبیره یابید و همان
 خذلان که بقارون رسید بشما برسد؛
 صاحب عزیمت باشید چه عزیمت مردان اسباب را در حرکت آورد؛
 و احتراز کنید از نفرین ایتم و عجزه، و الا قیّم عالم تلافی کند، چه او جایز ندارد شکستگان را شکستن؛
 در شب یک ساعت خود را با جناب حقّ جلّ و عزّ اندازید چه زود بود که شما را از تنگای طبیعت خلاص
 دهد؛
 و بریاضت و تزکیهٔ نفس میل تمام نمائید؛
 و از امور حسّی مطلقاً قطع نظر کنید تا بأسرار و حقایق الهی مطلع گردید، که اهل تحقیق متفقند که هر کس را
 قدرت بر خلع بدن و معزول گردانیدن حواسّ حاصل گردد صعود بعالم قدس و جهان ملکوت معین بود، و
 بسعادت ابدی مسعود و بلدّات سرمدی محفوظ و ملتذّ گردد،
 رزقنا الله و ایاکم بحرمة سیّد الانبیاء
 و سیّد الاولیاء محمد صلی الله
 علیه و آله الطّیّین
 الطّاهرین

۲۷- و منه ایضاً: نصایح بطالبان حکمت

حکما گفته‌اند که: طالب و مکتسب حکمت بدانند که:
 تمام سعادت دین بکارم اخلاق منوطست، چنانکه تمام شجره بثمره؛
 و نفس خود را بالا و فزون از حدّ و قدر خود ندارد تا از نیل کمالات محجوب نشود؛
 و هر چیز که از فقد آن ترسد شروع دران ننماید؛
 و حقّ را لذاته طلب نماید؛

و هرگاه که وجه صواب بر او مشتبه شود تأمل کند که هرکدام که بهوای نفس اقرب باشد ازان اجتناب نماید؛ و از لجاج محترز باشد؛ و صدق راستی شعار خود سازد؛ و چون مرگ و فنا پاک و مبر است ازان نترسد، و اگر از حالت بعد از مرگ ترسدار را قبل از او بعمل صالح اصلاح نماید؛ پس بدون غیر خود او عیب نفس خود را جویان باشد تا مردم در عیب او ازو داناتر نباشند؛ و هر چه در دنیا و عقبی او را زیان دارد تارک آن شود اگر چه متضمن افتخار او باشد؛ و با هیچ کس مجالست و محاورت بغیر از شیوه و طریقه او نکند، که اگر با جاهل بعلم و بامتهتک سخن بجدرانند جلیس و ندیم خود را ایذ کرده باشد؛ و چون سخنی نیکو از دیگری بیابد بخود نسبت نکند؛ دانش را در نفس خود بزرگ دارد؛ جهان را در نظر همت خود حقیر شمارد؛ و برتن خویش زیاده از توانائی خویش تکلیف نکند، و در آنچه در یافتن آن مستحیل باشد سعی ضایع ننماید؛ و در همه حال راستی گزیند تا درست اندیشه باشد و خوابی که بیند از «اضغاث احلام» نباشد؛ و اگر کسی را از راه خطا مقصودی حاصل گردد من بعد باید که از صوب صواب منحرف نگردد، چه سلامت بعد از خطا اگر میسر بر سیل ندرت بود؛ و اگر بلائی باو نزول کند در طلب از حیل دفع آن عاجز نگردد؛ بهترین مفتاحی از مفاتیح امور صدقست؛ اگر بفعل پیوندد از تو آنچه نگفته‌ای بهتر که بگوئی و بکنی، زیرا که زیادتی فعل بر قول از مکارم است و نقصان فعل از قول عار؛ و باید که بلند همت و درست عزم باشد، که آدمی بهمت بلند و عزیمت درست بآرام مظفر تواند شد؛ و شریعت و ناموس را نگاه دارد تا ایشان او را نگاه دارند؛ با حق چنان معامله کند که هیچ کس را بران اطلاع نباشد؛ در شبانه روزی یک ساعت یا بیشتر خود را با جناب حق اندازد، چه زود باشد که شما را از تنگای طبیعت خلاص دهد؛ و بریاضت و تزکیه نفس میل تمام کند؛ و از امور حسّی مطلقاً قطع نظر نمایند تا بر اسرار حقایق الهی مطلع گردند، که اهل تحقیق متفقند که هرکس را قوت بر خلع بدن و معزول گردانیدن حواس حاصل گردد صعود بعالم قدس و جهان ملکوت میسر گردد،

رزقنا الله و ایاکم بمحمد و آله

الطاهرین.

۲۸- فائده بار درخت جهان

عالم درختیست که بارو ثمره او مردم است؛ و مردم درختی است که بارو ثمره وی خرد است، و خرد درختیست که ثمره او لقای خدای تعالی است.

۲۹- من کلامه مناسبت جان با تن

تن و جان بهم و تمام و کاملند و از هم جدا نیستند: تن و جان بهم تنست، و جان و تن بهم جانست؛ تن را چون بچشم حقیقت بینی جان باشد، و جان را چون بچشم اضافت بینی تن باشد. و در جمله محسوسات و معقولات و مقابلات همچنین میدان.

۳۰- منه ایضاً فی تحقیق الدهر و الزمان

اولیت کارها بر دوگونه است: یکی اولیت بغیر، و آن غیر زمان بود، و هر چیزی که پیش از چیزی بود نه بخود بلکه بزمان، که اگر زمان از میان برداری هیچ پیشی نماند وی را، دوّم آنکه اولیت چیزی بخود بود نه بغیر، چنانکه نویسنده پیش از نوشتن بود، و در حال نوشتن با اتحاد زمان نویسنده و نوشتن، لکن شک نیست که نوشتن نویسنده بزمان بود نه عکس. و این قسم اولیت باطل نتواند شد، و اما اولیت بزمان باطل تواند شد، و چون اهل نظر طلب آغاز نخستین کارهای جهان کنند و نخستین بزمان وقت جویند و سواس آرد. بزمان تغییرات هست شوند، که مدت تغییرات را **زمان** خوانند؛ و هستی گوهر و پایدگی ذوات را زمان نبود بلکه مدت پایدگی ایشان را **دهر** خوانند؛ و آغاز هستی گوهرها را **ازل** نامند، بدان معنی که گوهر بودن گوهر را آغاز نبود؛ و انجامش را **ابد** گویند، بدان معنی که انجام ندارد که منقطع شود. پس میان حقّ جلّ و علا و میان ملکوت نفسانی زمانی میانجی نتواند بود تا ایشان هست شوند، بلکه ملکوت نفسانی میانجی شوند میان حقّ عزّ و علا و میان گوهران متغیّر تا تغیر و زمان هست شوند.

بر ذکیّ لیبب مخفی نماند که از این کلام ظاهر می شود که دهر مدت و امتداد پایدگی ذواتست بی ملاحظه امور متغیّره حادثه چنانکه در زمان ملحوظ است، پس ثابت باشد، چه تغیر پذیر نیست، و از بطلان منزّه است و **حکما** استمرار و پایدگی ذات حق تعالی را **دهر** گویند که محیط زمانست، چنانکه گفته اند: **الدّهر هو وعاء الزّمان**. و بر این تقدیر ظاهر می شود معنی آن سخن که محققین گفته اند که «نسبة الثابت الی الثابت هو الدّهر»، چه مراد از یک ثابت ذات حق تعالی است و آن ثابت دیگر دهر باشد، یعنی استمراری که حق تعالی را ثابت است دهر است، و لازم نیاید مشابهت، زیرا که ثبوت دهر بذات حق است و ثبوت حق بذات خود؛ و اگر گویند که: در حدیث آمده که «الدّهر هو الله» و بر این تقدیر حمل دهر چون صحیح باشد؟ بتوان گفت که مراد از دهر حکما آن شیء مستمر است ازلاً و ابداً، که هم زمان و هم زمانیات همه درو مندرجند و او منزّهست از تجزی و انقسام بساعات و ایام چون زمان، و محدثان بفاعل الدهر و امثال این تأویل کرده اند.

۳۱- نفس ناطقه از عالم غیب است

دلیل بر آنکه نفس ناطقه حری است: هر چه جسم و جسمانی بود جز یک نقش نپذیرد، از آنکه چون نقشی دیگر پذیرفتنی بآن نقش دیگر آمیختی و هر دو باطل گشتی و در لوح بر لوح هزار نقش پذیرد و آمیخته نشود، مثل آنکه صورت آسمانها و ستارگان و سایر چیزها در خاطر حاضر باشد؛ و همچنین احوال مردمان و صفات حیوانات در ضمیر ظاهر باشد و همه آن نقشها صافی باشد. پس معلوم شد که نفس موجودیست جز بدی و از عالم غیب است.

۳۲- سوالات درباره آدمی؛ از صدور پانزده مسأله که اسکندر از استاد خویش

ارسطاطاليس پرسیده:

اسکندر می‌گوید:

گفتم: چرا مقصود ماثیم؟ گفت: از اینکه پستر آمدیم.
گفتم: اگر اول کار آمدیم چرا باز پستر آمدیم؟ گفت: أول الفكر آخر العمل.
گفتم: معدن ما از کجاست؟ گفت: از آنجا که آمدیم.
گفتم: از کجا آمدیم؟ گفت: از آنجا که اول کار بود.
گفتم: بچه دانیم که از آمدیم؟ گفت: زیرا که چون علم می‌آموزیم پیشتر می‌رویم.
گفتم: جنبش برتر یا آرام؟ گفت: اندر ارواح آرام و اندر اجسام جنبش.
گفتم: روح آرمیده کدامست؟ گفت: آنکه تمامست.
گفتم: فکر چیست؟ گفت صورت کردن جان.

ملحقات

۳۳- وصال نفسانی اتحاد است؛ از سخنان خواجه زین الدین قدس الله روحه در

جواب نوشته مرحوم قاضی صفی

هر محبوب که بود در نفس مُحبّ باشد و هیچ مواصلت قوی‌تر از آن نیست، و این مواصلت که در صورت طلبیده شود آنست که جسد محبوب با جسد محبّ متجاوز شوند، و متداخل نتوانند شد، و در نفس چه جای متداخل که متحد گردند. و چون اتحاد خرسند و خشنود نمی‌کند بمجاورت اجساد کی قناعت افتد؟ و این اسباب که از بیرون می‌جویند سبب زیادتی بی‌خبری و بیخودی و تفرقت و غایت ظلال است،

عصمنا لله و آياه و جميع اخواننا من أمثاله،

بمحمّد و آله.

۳۴- فرق میان خواب و مرگ

مرحوم سعید ملک القضاة و الحکام رکن الدین تاج الاسلام صفی بن علی الویذگلی مکتوبی
بخدمت سلطان الحکماء زین الدین النسوی قدس الله روحه نوشته است و آن سؤالاها استکشاف
کرده و او بخطّ مبارک هر یک را جوابی فرموده‌اند، و هذه نسختها:

سؤال: می‌نماید که فرق چیست میان مرگ و خواب، و نفس که قالب بدان قائمست بوقت خواب بیرون می‌شود یا نه؟ و اگر بیرون می‌شود چرا اگر آلمی چون بوی می‌رسد در حال بیدار می‌گردد از آن با خبر بود؟ و اگر بیرون نمی‌شود سبب غفلت چیست تا بدان صفت افتاده می‌باشد؟ هداانا الله طریق الرّشاد.

جواب: خواب تعطلّ حواسّ بود و مرگ بطلان حواسّ، و سبب تعطلّ حواسّ ضعف مزاج دماغ بود بسبب کثرت استعمال نفس وی را و خستگی آن آلات، و سبب بطلان حواسّ فساد مزاج؛ و بهیچ از این دو، نه خواب

و نه مرگ، از وی بیرون نمی‌شود، و نه بیداری و زندگی نفس در درون تن بود، بلکه تن آلت نفس است، گاه گندگردد درکار، و خواب گُند شدن اوست، و گاهی شکسته و تباه گردد، و مرگ تباه شدن و شکسته شدنش باشد؛ و بهیچ وقت تن را نیست از رنج و راحت، نه به بیداری و نه در خواب، بلکه نفس راست، که اگر موافق بتن رسد و اگر مخالف، نفس از آن رسیدن آگاه بود، **وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا**.

فصلی دیگر: چون بوقت مرگ که قطعاً بیرون شود ماده و جوهر آن نفس چیست؟ باین قالب از فرح یا الم با خبر می‌باشد و صورت آن بندد که هم آن با قالبی دیگر افتد یا نه؟ **اِنَّ اللّٰهَ وَاَنَا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ**.

جواب: نفس را تعلق و پیوند با اجساد همچندانست که تعلق و پیوند استاد زرگر با انگشتری، که صورت و هیأت انگشتری از آثار و صنعت زرگر است، که زرگر بذات جداست از انگشتری، و صورت انگشتری در انگشتری هر چند از زرگر آید لکن آمدنش از وی نه چنان بود که از وی جدا شد، که اگر از وی جدا شدی هرگز انگشتری دیگر بدان صورت نتواستی کردن؛ پس صورت انگشتری ازان در زر ظاهر شد که زر تربیت و شایستگی قبول صورت از زرگر بیافت، و چون آن شایستگی باطل گردد آن صورت ناپیدا شود و زرگر همچنان برقرار ماند. کار نفس متحر و اجساد مختلف همینست.

۳۵ - فرق میان خواب و مرگ

سؤال: در وقت خواب چرا هیچ آلمی و سختی نمی‌رسد، و در وقت مرگ می‌گویند که می‌رسد؟ أعاذنا الله منه.

جواب: مرگ بطلان استعداد حیاتست از فساد مزاج، و فساد مزاج، و فساد مزاج باشد که با درد بود، و باشد که بی‌درد، و درد نه از مرگست که مرگ بی‌خبریست و با بی‌خبری کی از درد خبر بود؟ و بوقت خواب مزاج تباه نمی‌شود تا ازان دردی خیزد، از انست که خواب بی‌درد بود، و مرگ وقت باشد که بی‌درد بود.

فصلی دیگر: نوبت دؤم نوشته بود: اما آنچه فرموده بود که «تن را هیچ از فرح آلم خبری نبود، بلکه آگاهی ازان نفس می‌دارد»، و بعد ازان فرموده که «نفس بهیچ حال در درون تن نیست، اشارتی فرماید تا چون حال بدین صفت بود نفس بکدام واسطه باخبر می‌شود، و تن بچه جوهر قائمست؟ و نفس چون در درون نیست چرا هر آنچه ظاهر شود از فرح و الم و حرص و حقد و امثال این در درون تن اثر آن پیدا شود؟ چه بر قیاس انگشتری و صانع آن، هر آسیبی که بانگشتری رسد صانع را ازان هیچ خبر نبود، چون در تن آسیب رنجهای یا تأثیر فرحها پیدا می‌شود و تن را آگاهی نیست ازان، واسطه تن و نفس چیست؟ **اهدنا الی سوائ الصّراط**.

جواب: این حال بشرح مشافهه معلوم تواند شد؛ از آنکه نوشته‌ای جواب چرا نتواند داد، اما بی‌بهره نتواند گذاشت. بدان که جمله احوال که در اجسام پیدا شوند از نفس است، هم اجساد مرده و جامده و هم اجساد زنده باخبر؛ و واسطه میان نفس و اجساد قوت‌های نفس‌اند که حالند در اجساد، تا مزاج اجساد را شایسته ظهور آثار نفس می‌دارند، اگر قوت اوست و اگر حس است همچنین؛ و قوای حسی اتصالی بنفس بیش دارند در وجود که بجسد، ازان هر حال که رد آلت پدید آید نفس ازان آگه می‌ود.

فصلی دیگر: اما آنچه فرموده بود که «مرگ وقت باشد که با درد باشد و وقت باشد که بی‌درد»، شرح درد فرموده‌ای، آنچه بی‌درد بود روشن فرماید.

جواب: بی‌درد مرگ طبیعی خواند چنانکه بمدّت دراز مزاج تن سست می‌شود و قوتها ساقط گردند بتدریج، و استعداد حیات ذرّه ذرّه باطل شود تا فرو میرد؛ و با درد چون مرگ جوانان به بیماریهای مختلف، و ان را **مفاجات خوانند.**

۳۶ - خاتمه مدارج الکمال

تمام شد **مدارج الکمال** بخجسته حال و فرخنده فال، و نظم سخنان این نامه نخست بلغت تازی بود، و از یاران **محمد دزواکوش** را محبت آئین سالکان برآن التماس داشت تا کام برآورده شد، و نفس او بدان آرام و خرسندی یافت. بعد ازان از برادران رونده و یاران کوشنده **اسعد نسائی** «که» در همراهی و موافقت و مساعدت با ما قدم راسخ و عزیمت صادق داشت، این نامه تازی را مونس و ندیم جان ساخت، و از درون وی پیغام بتمنای خیال چنان رسید که: اگر این نامه تازی بپارسی مترجم شدی نفع تاب فروغش بر قوت نظر زیادت گشتی. و اجابت این خواهش واجب دیدم تا از لغت تازی بالفاظ دری نقل کردم، و هر فتح که تمام می‌شد معانی آن در لباس سخن دری پیداتر و محکمتر همی گشت. و سبب این تفاوت در رتبت و احکام حال و منزلت این دو یار خواستار شناختم، که نخستین متقاضی **محمد دزواکوش** در آرزوی سلوک بود و خواستار، و دوّم **اسعد نسائی** سالک مُجدّد بود و آهنگ وصل داشت، با آنکه هر دو نامه مصباح تاریکیها و مصقل تیرگیها اند: نامه تازی مایه و منشأ محامد و فضائل، و مجموعه دری مجمع سادات و خیرات. و چون مدد فضل و توفیق الهی پیاپی رسد هم **محمد** با محامد آن قرین شود و هم **اسعد** با سعادات این همنشین گردد.

و انّ الله لرؤوف رحيم. ولله الحمد على ما هدانا الله ولينا على محمد و آله

الطيبين الطاهرين، انه وليّ الاجابة

و انه على كلّ شيء قدير.

ملحق؛ به مجموعه اشعار

جان و خرد

در مقامی که رسد زو بدل و جان آسیب
نا شکبیا مشو ار باز گذارد جانت
تن یکی خانه ویرانی و بی سامانیست
گر چه پیوسته جانست تن تیره و لیک
گر چه از جان بشکوهست و بنیر و هر تن
دیده جان خرد است و روشش اندیشه
چشم جان روشن و بیناست نزدیک و زدور
بی‌گمان باش، خردمند، که در راه یقین
نیود جان خردمند ز رفتن بنهیب.
خانه‌ای را که زویران شدنش نیست شکیب.
نتوان داشت در و جان و روان را بفریب.
شاخ را نیست خبر هیچ ز بویائی سیب.
جان نگیرد ز تن تیره بزبائی زیب.
ناید از کوری و کروی تنش هیچ آسیب.
پای اندیشه روانست بر افراز و نشیب.
خردت راست رود با توگمانت بوریب.

جان و تن و دل و سر

ای پریشان کرده عمدا زلف عنبر بیزرا،
شد فروزان آتش سودایت اندر جان و دل
می پیایی بی‌محابا ده میندیش از حریف
«گرحریفی از دمام سر بیچاند رواست
جان من می‌را و قالب خاک را و دل ترا
بر دل دشته داده غمزه خونریز را،
در فگن در جام بی‌رنگ آب رنگ آمیز را،
یاد می‌دار این دو بیت گفته دستاویز را:
بر کف من نه، که پور زال به شب‌دیز را.
وین سر طنّاز پر وسواس تیغ تیز را».

رباعیات

بی‌مرگ بعمر جاودانی نرسی
تا همچو خلیل اندر آتش نروی
نامرده بعالم معانی نرسی
چون خضر بآب زندگانی نرسی

چون درد توّم در این دل ریش افتاد
چون دیده بجست‌وجوی رویت برخاست
بیگانگیم نخست بر خویش افتاد
از آرزوی تو اشک در پیش افتاد

در هستی کون خویش مردم زآغاز
وانگه زجهان و هرچه هست اندروی
با خلق جهان و با جهانست انباز
آگه شوی و همه باو گردد باز

غم با لطف تو شادمانی گردد
گر باد بدوزخ برد از کوی تو خام
عمر از نظر تو جاودانی گردد
آتش همه آب زندگانی گردد

یک ذره ز فقر اگر بصحرا بودی
گر دیده جهل خلق بینا بودی
نه کافر و نه گبر و نه ترسا بودی
این رشته که سردوتاست یکتا بودی

دری که من از میان جان یافته‌ام
شبهای دراز من بامید وصال
تا ظنّ نبری که رایگان یافته‌ام
جان داده‌ام و بهای آن یافته‌ام

ای از تو فتاده عالمی در شر و شور
تو با همه در حدیث و گوش همه کر
فارغ شده غنی و مردم همه عور
تو با همه در حضور و چشم همه کور

گر من نه توّم بی تو سخن نتوان گفتم
ورمن تو شدم تو گفته باشی با من

۱۴- مکاتیب و جواب اسئله

۱- جواب نوشته‌ای که مولانا افضل‌الدین قدس الله روحه نوشته است بصدر سعید شمس‌الدین محمد دزواکوش رحمه‌الله

دل عزیز و نفس مستعدّ و آراسته نظر الهی و انوار نامتناهی باد، و خاطرت از خیالات فاسد و آرزوهای جسمانی زوال پذیر دورو منقطع، و بالهامات روحانی ثابت و بمعقولات جاودانی پایدار مقرون، و همّت بلند و روان روشنست بر روش جاده مستقیم و راه صواب مقصور، و نفس عاقلهات بیافتن یقینات کامگار، و زنگار شبهت از روی گوهر آئینه جان بکلی برخاسته، و آفریدگار تعالی جده تا این معانی درما و شما بفعل آید یار و ممد، بحقّ محمد و آله.

آمدم با غم دیرینه و سوز سینه خود، که در زیادت باد، تا طرفی ازان یادکنم، چه آن دوست در آن تشریف هم از این نمط فرموده بود، و در مراجعت با عالم کلی و اصلی، و مأوای گوهری و آرام جای غریزی، بایی نموده؛ و تا در دل عزیزش اثری از آن معانی ظاهر نگشت نتوانست نبشت، و نمودن چنان خواهش را هیچ وجه نمی‌توان نهاد الا جذبات حقّ. اکنون خردمند را شکّ و شبهت نتواند افتاد درانکه درنگ ما در این عالم، و مقام ما در این مقام، اصلی نیست، که اگر اصلی بودی و گوهری، هرگز نتوانستی از حالی بحالی گردیدن، و نیز از کجا رسیدی ما را که بیرون از مقام گوهری و اصلی خود چیزی دیگر طلب کردیمی، و بهمگی خود سوی آن شتافتیمی؛ و آرزو و شهوات خود را پشت‌پای زدن، و از لذّات دنیاوی دست بازکشیدن. و بازگردیدن باندیشه سوی معنیهای لطیف و حقایق چیزها، همه دلیلت بر عقل و هستی تمام و زندگی بی‌انجام. و بازگردیدگان بسیارگونه‌اند، و در بازگردیدن طریقه‌های فراوان پیش گیرند، و هر یک کار معاد خود و زاد آخرت بطریقی که بهتر شناسند سانه گردانند و بنهند. اگر آن دوست را آرزوی بازگشتن بخود و بعالم خود خاستست، پس بکوشد تا پیش از آنکه شام جوانی بسپیده دم پیری رسد، و طراوت و خوبی تن بذبول و پژمردگی انجامد، بازگردد و چنان «نکند» که گفته‌اند:

چون از همه کارها بما پردازی آئی و زعشق بازیی برسازی

گویند شخصی پیرو مرتعش توبه می‌کرد، چون پیش امام رسید امام از او پرسید که «صنعت تو چه بودی» جواب داد که «نای زدن»، گفت «برو که اگر باد در نای می‌توانستی کرد این انابت هرگز نبودی».

ای بسا سالکان صادق و یاران کوشنده و روندگان بی‌آرام که جان گرامی را در این راه بر میان بستند، و تن عزیز را بخواری و مذلت در کشیدند، و بحرقة در میان نهادند، و دل و جگر شخصی جزوی را بخونابه از دیدگان بر چهره پالودند، و یکبارگی از شهوات و لذّات حسّی کرانه گرفتند، و درانواع شادی بر خود بیسته داشتند، و علوم حکمی فلسفی بمجاهدتهای صعب و کوششها و رنجهای عظیم حاصل کردند، و روی ارادت و خواستاری را سوی عالم عقل و جهان معانی آوردند، و دست ردّ بر سینه عالم جسم و طبع و نفس نهادند، و هرگز از گلستان حقیقت بوئی بمشامشان نرسید، و برحال خود چنانکه هست بیقین و عیان آگه و واقف نگشتند.

آنها که زمین زیر قدم فرسودند و اندر طلبش هر دو جهان پیمودند

آگاه نمی‌شوم که ایشان هرگز زین حال چنین که هست آگاه بودند

از آنکه چیزها را بیرون «از خود پنداشتند، و طلب معقولات که در عقل بود، بر نسق و هنجار محسوسات که بیرون» از حس بود می‌کردند. و ندانستند که میان عاقل و عقل و معقول هیچ آلت و واسطه نتواند بود، تا عاقل بعقل معقول خود را بدان آلت دریابد؛ و میان حسّاس و حسّ و محسوس آلتها و وسائط باید، تا بدان آلات و وسائط حسّاس بحسّ محسوس خود را دریابد. و حسّ نه هرگه که خواهد محسوس خود را تواند یافت، و عقل هرگه که خواهد با معقول خود تواند نگریست، از آنکه معقول از عقل جدا نیست، و دایم درو بفعل باشد، و جدا شدن ازو معقول را تصوّر نتوان کرد، از آنکه چون معقول ازو دور باشد نه عقل بود، که عقل آنگه باشد که معقول با او بود، و حسّ از محسوس جدا تواند شد، که محسوس درو نبود جاوید. و گاهی حسّ حسّ بفعل بود و گاهی بقوّت، و در عقل هیچ چیز بقوّت نباشد الا بفعل، بدان معنی که اگر در عقل چیز بقوّت بودی، پس چیزی جز عقل او را در عقل بفعل آوردی، و جز عقل نادانی و عدم باشد، و بنادانی در عقل دانائی را بفعل نتوان آورد، و پس هیچ چیز در عقل بقوّت نتواند بود، بلکه بفعل باشد و حس بقوت و محسوس بقوت بوسایط با هم بفعل آیند، از آنکه محسوس در حسّ نباشد دایم، و معقول در عقل باشد جاوید. و حسّ اصل و بنیاد محسوس و وسایط نیست، و عقل اصل و بنیاد معقولست. و چون عاقل معقولات خود بود هر معقولی را بمعقولی ازو عامتر در خود بنگارد، و چون عاقل خود بود، اعنی معقولی نباشد بالای او که بدان معقول خود را دریابد، همه معقولات را در خود بیابد بیکبار، از آنکه خود عاقل و عقل و معقولست. و احوال حسّ نه چنین است، اگر چنج «در» حسّ بقوت همه محسوسات بود، لیکن تا بدو نرسد بوسایط از خارج، در نتواند یافت یک یک را. و نیز ممکن نیست حسّ را که چند محسوس بیکبار دریابد، از آنکه حسّ تا محسوس نگاشته نشود درنتواند یافت، و تا آن صورت محسوس از حسّ سترده نگردد، هیچ صورت دیگر محسوس نتواند پذیرفت؛ و این معنی ازان چنینست که محسوس از خارج حسّ را منفعل می‌کند بوسایط، تا خداوند حسّ ازان آگاه گردد که در حسّ نگاشته شده بود؛ و عقل چند معقول را بیکبار تواند یافت، و بر یافتن آن چون بسیار باشند قادرتر بود، چنانکه جسم معقولیست، و نفس معقولی دیگر، و چون با هم باشند، یک چیز شوند، و حسّ و شعور پیدا گردند در ان جسم، او دریابد دریافتنی درست هر یکی را بجنس عام آن چیز. و کسانی که طلب وسلوک ایشان در راه حقّ بر این نمط بود، بهر منزل خطا و زلل خویش باز می‌دیدند، و انابت بار دیگر از سر تازه میکردند، و طریقی دیگر پیش می‌گرفتند. و ممکن نیست که تا پیوندی خواهد بود با تن، و علایق او با جان و عوایق او، «یا» با چیزهای جزوی، هرگز مرادی چنانکه باید روی بتواند نمود. و آن کس «را» که بدستی تن و توابع او را گرفته باشد، و بدستی جان و لذات او را می‌طلبد، و خیالات ناپایدار و موهومات فاسد را پرورش می‌دهد، **مَتَمَّنِيْ خَوَانِد، وَلَيْسَ الدِّیْنُ بِالْتَمَنِّيْ.**

با یار بگفتم بزبانی که مراست
کز آرزوی روی تو جانم برخاست
گفتا قدمی ز آرزو زان سو نه،
کاین کار بآرزو نمی‌آید راست.

و اگر بآرزوی این کار و راه میسر توانستی شد، کم بودندی از اشخاص جزوی انسانی که آثار معانی و حقایق عقلی جاودانی از ایشان ظاهر نگشتی، از آنکه همه بطبع سوی زیرکی و دانائی میل دارند، و از مرگ و بی‌خبری و جهل پرهیز و گریز جویند، لکن بفعل بسبب شهوات و هوی سوی مرگ ابدی باز آیند، و رنج در اسباب مرگ و جهل بیش برخود توانند نهاد که در اساختن زندگی و دانائی. و از این گونه بسیار صنف باشند، و هر صنف را

اشخاص بسیار بود، و همه به بیماران ماند، و بر شمردن هر یک متعذر است در این نامه. پس دو صنف را بر طریق مثال یادکنند این ضعیف، از آن اصناف که ایشان را اسم سلوک بود، یکی اعلی و یکی اسفل. قوم اسفل بدان مانند که بیمار باشند، و طیب ایشان را معالجت می‌کند بصدق و صواب، و ایشان در بعضی احوال فرمان طیب بجای آورند، و در بعضی بی‌فرمانی پیشه گیرند، و چون خیال و قوت و هم و دیگر قوتها و هم و دیگر قوتها این سستی در ایشان یافتند، هر ساعت طعمهای که ایشان را موافق آمدی در تندرستی، بقوت ذوق بر ایشان جلوه می‌کند، و پند طیب و دوستی صحت، که لذت آن شناخته‌اند، در مقابل آن کوشش می‌کند، تا بوک بدان مایل نشوند، باشد که بر خیال غالب شوند، و گرد آن دامگاه نگردند، و آرزو غلبت می‌گیرد، تا آنکه که معالجت طیب را پشت پای زنند، و دراز دستی و بی‌پرهیزی ایشان را کوتاه اندیشه کند، با آنکه لذت صحت می‌شناسند و دانند که طیب بر حال ایشان واقف‌تر است که ایشان بر حال خود. پس بیکبارگی شهوات و لذات ذوقی غلبه گیرند، ایشان را بدان آرند که از فرمان طیب بگذرند، و آنچه دافع بیماری بود پیش نگیرند، و نفس بلندگوهر از اندک مایه ناخوشی که بنیاد صحت و سلامت بران بود گریزان و هراسان شود، و چندانکه با وی گویند سود ندارد، و مدد علت هر دم پیایی می‌سد، و ماده صحت لحظه بلحظه گسسته می‌شود، تا عاقبت کار بهلاک و بوار رسند. همچنین سالکانی را که شهوات و لذات از راه باز برید، و بخود هر قوتی سوی موافق خود و ملایم خویش یازان شود، و قوت عقلی چون سست شده بود بسبب غلبت ایشان مددی نتواند داد، همچنانکه خدم و حشم، که بیکبار بر پادشاه بیرون آیند، و از فرمان بگذرند و پادشاه را هلاک کنند. و پناهگاه ما از این مقام الا عصمت ایزدی نتواند بود.

و صنف مرتبه اعلی آنند که چون تندرستان باشند، و هر چه خورند بمدد تن و قوت صحت بدل شود، و در حفظ صحت خود محتاج رای طیب نباشند، تا صحت بر ایشان بماند، و هیچ لذت و شهوت ایشان را از حال خوا نتواند گردانید، و همه قوتها و لذتهای جسمانی زیر قوت عقلی دارند، و نگذارند که یکی بر یکی غلبه کند، و تن را چون بجنابند سوی چیزی از خورشها یا شهوات دیگر، باشارت عقلی جنابند، و خیالات فاسد دروغ نمای را، و موهومات بیمناک و شادی فزای را، باشارت عقلی در خود محق می‌گردانند، و نفسشان بمدد قوت عقلی کامگاری می‌یابد، تا چنان شوند آن قوتهای خیالی و وهمی، که گوئی هرگز نبودند. پس چون این تسویه و اعتدال در قوتهای تن که مخالفند با هم پیدا شود، لاشک انوار الهی بر نفس ایشان تابند، و از فیض آن عالمی، لابل که هر دو عالم، روشن و پیدا گردد، **وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا** «الزمر/۶۹» مگر عبارت ازان این حالست، که نفس بعقل درخشان شود، و قوتهای درونی از نفس درفشان گردند، و تن و قوتهای ظاهر باثر آن نور شایسته و پیراسته گردد جمله آن کارها «را» که از ایشان خواسته آید، و خوبها در ظاهر و باطن جای گیرند، و بدیها یکبارگی محو شوند، و ابلیس و یاران او را بردارکنند. خدای تعالی آن دوست را و این ضعیف را بدین مقام رساناد، و از استدرج **سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ** «الاعراف/۱۸۲» پاسدار و نگهدار باد بمحمد و آله. و باید که بدانند که طلب و بحث اشیاء و تعرف از مبدأ معاد خود، نه از اشخاص جسمانی خاست، که اگر از اشخاص انسانی، از آن روی که اشخاصند، طلب و شوق معانی و راه حقیقت خاستی، در هر شخصی جزوی این خواهش بودی، و نه چنین است؛ از آنکه آرزوی محیط شدن بر دو جهان کسی رازبید که او را ممکن بود احاطت بران، و هیچ شخصی جزوی را از روی شخصیت ممکن نیست احاطت بر شخصی دیگر، خاصه بر هر دو عالم. پس شخص را نخاست این آرزو، بلکه نفس را خاست که بنور الهی فروزان باشد. و غرض از این تنبیه آنست که اگر در خود طلبی یابد، گمان نبرد که این طلب نفس را خاست، یا جسد را، یا نفسی را که پیش از فروغ اولیات را از عقل قبول نکرد، بل نور و فروغ بخشنده و دارنده مبدع اشیا را خاست طلب، از آنکه او

همه چیزهاست، لاجرم طلب همه چیزهاش خاصست؛ و نیز نه هر جای که اندک مایه طلبی پیدا شود بر صدق او گواهی توان داد:

بر سیر اگر نهاده‌ای دل ای دوست
چون سیر بیکبار برون آی از پوست.
زنهار مگرد گرد این راه مخوف
تا همچو پیاز خاطر تو برتوست!

و غرض دعاگو از این قدر که باز نمود آنست که تا پرهیز جوید از آن مقامات که ناستوده است، و روی طلب بیکبار سوی مقصد و مقصود خود آورد، و چون عزم مصمم کند در سلوک لاشک محتاج بود بدانکه دست در فتراک صاحب دولتی زند، که بر این مقامات صعب و عقبه‌های سخت گذر کرده بود، و نشیب و فراز این راه پیموده، و یک‌یک منزل را تا مقصد هزار باره نشانها کرده. از آنکه هیچ از مخلوقات و مکونات بتربیت محتاج‌تر از مردم نیست، خواهی از طریق جسد و خواهی از طریق نفس، چه اگر نباتت بخود می‌تواند طلب غذا مایه بالیدن کردن، و همچنین جانوران صحرائی بزایند و برآیند، و بودنشان یکچند میسر شود. و اگر خواهند که تربیت نبات دهند تا خوبتر شود، و قبول آثار نفس را شایسته‌تر گردد، در پیراستن جسدش، و آب و خاک، و نرم داشتن بیخش، و قوت دادن بچیزهای دیگر، و حشرات را ازو بازداشتن، و در بعضی ببریدن و پیوند کردن، بکوشند؛ و همچنین اگر خواهند که حیوانات دیگر را پرورش دهند؛ بغذاهای شایسته که لایق ایشان بود توان داد؛ و اگر خواهند که هنرها از ایشان ظاهر کنند مرتاضشان کنند، و جسدشان را در کارکشند، تا آنچه در ایشان بقوت بود بفعل آید، چون ناکام داشتن و رهوار کردن، یا دواندین تا بنداومت وادمان دوند، و تیزنگی نفس در جسدشان ظاهر کنند، و چون حیوان را مرتبه شعور و ادراک بحواس هست، لاجرم جسدش را در کارکشند، تا نفس بسبب شایستگی محل اثرهای خود ظاهر کند.

و در تربیت انسان چون خواهند که چیزهایی که درو بقوت باشند بفعل آورند، برخلاف آنها باید کرد و کرانه فرمودن او را هر چه لذات حواس و خیالست. و این معنی ازان چنین است که چون از آراستن و پیراستن و تهذیب جسدش فارغ شوند، در ترکیه و تصفیه نفسش باید کوشید، و خویهایی که بروزگار در نفس مستحکم شده باشند، طریق محو کردن آن باید کرد. و در مرتبه نبات بیش از تربیت جسد میسر نتوان شد، و در حیوان بسبب شعور ارتیاض جسدش می‌توان کرد، و در انسان، بسبب فروغ عقلی، بعد از آراست جسدش نفس را مستعد پذیرفتن آثار عقلی کنند، تا صورتهای عقلی درو بنمایند. پس فرق بسیار بود میان پروردگار آن هر دو مرتبه، اعنی نبات و حیوان، و میان پرورنده نفس انسانی؛ چه پرورنده نبات بفروغ زندگی پروراند نبات را، و پرورنده حیوان بفروغ ادراک و شعور پروراند حیوان را، و پرورنده نفس انسانی باید که بخود باشد تا او را بخود تواند رسانید، چنانکه پرورنده حیوان آنچه او را بود درو ظاهر کرد و هیچ باز نگرفت، و می‌پروراند تا آنکه که فروغ عقل بپذیرفت، و از حیوانیت گامی پیش نهاد.

پس بکوش تا پیش از آنکه قاعده حجره تن خرابی گیرد، و اساس دیوار وجود جزوی منهدم و مندرس گردد، و ترکیب و جمعیت عناصر بتفریق انجامد، و قالب از پذیرفتن خویهای نفس بماند، و کیفیات متبدل گردند، **يَقُولُ** **الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفْرُغِ** «القیامة/۱۰»، بدان چنان مشفق پیوندی، و اگر این منزلت را جز **وَالْتَنَّتِ السَّاقِ بِالسَّاقِ** «القیامة/۲۹» دست آویزی نداری، بکوش تا یکبارگی از تن و لذات او، بیاری باری تعالی و همت دوستان، بگسلی. و خوف آنجاست که سالک قصد سلوک کند، از آنکه راهزنان و دزدان در راه باشند، و شیاطین جن و انس و اتباعشان هم پشت شوند، و نفس را که دشمن‌ترین دشمنان اوست بمعاونت خود کشند، و دنیا را یارگیرند، تا ارزوها و خوبی بدروغ خود دم بدم برو جلوه می‌کنند. و این همه از بهر آزمایشهای اوست،

تا چون از آزمایشها فارغ شود، و صدق پیدا آید، هم خود بر صدق طلب، و نمودن بندگی، و رام بودن فرمان خود گواهی تواند داد، **يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ** «مائده/ ۱۱۹»، مگر این مقام بود، که خود بر صدق خود گواهی تواند داد، و شرمسار نباشد. و آنکه در آرزوهای دنیا آویخته است و طلب آخرت می‌کند، و می‌پندارد که سالکست، دروغ محض است، اگر چه او نداند که دروغست، بوقت بریدن پیوند از جسد پیدا گردد آن دروغ. دراز درکشیدم، بر این دو بیت باآخر می‌رسد:

بر سیر اگر نهاده‌ای دل اکنون ازپوشش وقوت خودمجویح افزون
خاری که ز امید شود در پایت حالی می‌کن بسوزنِ فکر برون.

هر آنچه نفس ناطقه بواسطهٔ قلم و دیگر وسایط بدر دست برون آورد، و بر این صحیفهٔ کاغذ نگاشت، آفریدگار، جلّ و عزّ، مایهٔ انگیزش و کشش قبول و وصول راه حقّ کناد سالکان شایسته و مستعدان آراسته را، و بر خواننده و نویسنده و بال و حجّت مگر داناد،

بمحمّد و آله الطّاهرين الزّاهدين، و
حسبنا الله وحده و نعم المعين،
والسلام.

۲- این نوشته بصاحب سعید مجدالدین محمد بن عبداللّه نوشته است بموجب

التماس او

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. صباح و مساءً مجلس عالی صاحبی، صدری، کبیری، عالمی، مؤیدی، معظمی، تاج الوزرائی، صدرالصدوری، ملجأ الاکابر والامثلی، مجدالدولة والدینی، ظهیر الاسلام والمسلمینی، الطاف ازلی و سعادت ابدی را انجمنگاه و آرام جای باد، و بنظر صائب و اندیشه مبارک نهفته را زجهان را از نقاب پوشیدگی چهره گشای؛ دل بصفای مایه‌ور، و عزم بوفای کارگر؛ تن از گزند آسیب ناگاه ناگاه و آفات نابییوس، بعصمت ایزدی محفوظ و محروس. داعی و نیک خواه مخلص با آنکه در خدمتهای حسّی چندانکه خود را برگزاید از همه چاکران دیگر بی بهره‌تر یابد، لکن چون قیاس استواری بنیاد صدق محبت و شدت یگانگی درون گیرد و پایدگی قواعد آن، از کم مایگی در صورت خدمت متأسّف و متحیر نگردد، خاصه چون عجزی اصلی و اعراضی طبیعی و نفرتی کلی در خود داند از ایستادگی نمودن بتدبیر و ترتیب کارها صورتی و احوال بیرونی، که بحركات و سکناات و گفتار و کردار توان نمود؛ و خدمت ملوک و اکابر و صدور چنانکه ایشان پسندند جز بقول و عمل بجای نرسد، و هرکه ازین باز ماند و خواهد که از این حق گزاری بی نصیب نبود، او را متعین گشت دل را بر کار آوردن، و زبان و جوارح را در زندان حرمان بندکردن.

و دعاگوی بطبع نیک احتراز و پرهیز نماید از مشغولی باوقات صاحبی جستن بمطالعه مکتوبات و اطباب سخنان دراز آهنگ خود، لکن کرم صاحبی او را گستاخ کرد و دلیری داد، بفرمانی که داد، تا چیزی نویسد مشتمل بر چند سخن، که در دیباچه سخن و مبادی کتابات و مخاطبات و رسایل لایق و شایسته بود، و دعاگوی هم در آن لحظه نیک فهم نکرد غرض آن اشارت را، تا هم بر لفظ صاحبی برفت که مقصود ازین، نه رسوم و آئین رسائست، که تا این غایت ناگفته و نانوشته نگذاشتند، و دران کتب ساخته‌اند اهل انشا و دیگر فضلا، چه در پارسی، چه در تازی، و دبیران گذشته آن مهم را کفایت کرده‌اند؛ غرض الفاظی چند است که مگر رای صاحبی را اتفاق مطالعت آن افتاده است در خدمتی و دعائی که در آن حضرت عرض دادی.

و چون داعی دولت را درست شد که اندیشه صاحبی، در طلب لفظ شایسته و سخن پیراسته این اشارت فرمود، لاجرم دلیری یافت، و در این دعا نوشتن بدر از گفتن در گرفت، و در سخن بنیادی نهاد که اگر معانی آن را قبولی بود، و نزدیک شوند بکار، فواید و منافع آن را شمار نتوان کرد، از آنکه الفاظ نیک نه در حال گفتن یا نوشتن نو آفریده شوند، چه یا در لغت دری اتفاق افتد، یا در تازی، که هر شنونده‌ای و گوینده‌ای و نویسنده‌ای و خواننده‌ای آن لفظ را چند کُرت بر زبان رانده بود، یا در قلم آورده، یا بسمعش رسیده، یا خوانده، و اگر نو بودی و هرگز گوشی آن را نشنودی، معنی کی مفهوم شدی؟ پس چون سخن گفته هر کسیست، و از یکی خوبتر نماید، و در آواز و حروف و ترکیب تفاوتی بسیار نیست، خوبی این سخن اثر حیاتیتست که در همه اشخاص نمی‌توان یافت، و حیات از آن معنی آید که گوینده درو نهد، و گوینده سخن زنده از خرد مایه برد، و معنی انگیزد، و سخن را بمعنی بیاراید، و بصدق بیاراید، تا شنونده از ذوق معنی مشتاق چشمه معانی گردد، چه گفتار صدق و کردار خوب و بار درخت مردم است، و درخت در آغاز نشو از نم باران و رش شبنم و تکاب چشمه مدد پرورش گیرد، تا که ساق قوی کند و شاخ بسیار، و بیخ در قعر خاک بآب کشد، و چون بدین پایه رسید، نه از ابر مدد خواهد و نه از چشمه یاری جوید؛ همچنین نهال مردمی، اگر چند در آغاز پرورش مایه هنروری از بیرون بتعلیم و تعلّم و دیدن و شنیدن اندوزد، تا بیخ و جود بخرد اصلی نبرد، بارو ثمره گفتار و کردار بی مژه و بی طراوت بود، و چون

از اندوختن و آموختن باز ماند بار نکند، و بهنگام شکوفه نارسیده پژمرد، و درخت زندگیش بی‌بر شود. و هر حیات که در ترازوی خرد بسنگ در نیاید بقا را نشاید.

پس تو، ای بهار چمن روزبهی، و شمسۀ ایوان سروردی و مهی، بخودی خود نیک نظر برگمار، تا در گفتار چه گنجد جز نام چیزها. و خواستار معنی از نام حظی تمام بر ندارد، و بمعنی سخن جز بمعنی خود نتوان رسید، چه تشنه از گفتن نام آب و یادکرد صفاتش سیراب نشود، و سوز جگرش فرو نشیند؛ و هنرهای ستوده و خصال گزیده شاخ و برگ درخت مردم‌اند، و شاخ سرافراز و برگ بانوبه از ساق بنیرو و بیخ پای‌دار برآید، اگر درخت هنر را بلندی خواهی، بیخ نفس را بخرد رسان، و بآب زندگی پیروز، تا هر میوه هنرکه خواهی، رسیده و پرورده، بی‌غصه انتظار بیابی باسانی، با بلندی شاخ، **أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ، تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ** «ابراهیم/۲۴». و هر سخن که بشنوی و از شنیدن نفس تو نشاط نگیرد، و بکام تو بخوشی نگذرد، سبب آن شناس که روح معنی قالب لفظ را خالی کرده است، و اگر چه ترکیب صورت لفظ بزبور صورتی آراسته است، جان شنونده آن را نمی‌پذیرد، و با وی انس نگیرد، چه قالب بی‌روح وحشت‌انگیز بود، و رخساره مرده را اگر چه گلگونه برکنی دل‌ویز و طرب‌انگیز نشود.

و آنچه بیشترین مردم در این روزگار با یکدیگر بدساز شدند، هم از اینست که از دیدن کردار و شنیدن گفتار هم سیر آمده‌اند، و بناخوشی یکچند شکیب نمایند، و به بی‌طاقتی رسند از مقاسات و مشاهده افعال و اقوال مرده بی‌حاصل، و آن ملامت بعداوت و ضدیت انجامد، و کارگزاری ایشان با طبیعت گذارند، و بحکم کثرت و قلت و ضعف و شدت طبیعت بعضی را سلطنت و فزونی دهند، و بعضی را مقهور ناچیزکنند، و رفته در پناه عدم پنهان ماند، و بازمانده یکچند بر سر آید، و خود را بزبان فریب فرمانده و سلطان خواند. و قاعده طبیعت بی‌خبر، بجهان غرور، بر اینست که: هر که بی‌آب‌تر و سترگ‌تر در پندار و گمان دیگران بزرگتر؛ و آئین جهان بیداری و آگاهی آنکه: هر که کوشنده‌تر و دانش پژوه‌تر نزد خردمندان زیباتر و بشکوه‌تر.

کنون، ای صاحب نظر، بهر دو جهان فرو نگر و بکارهای هر دو سر، هم جهان طبیعت و بی‌خبری، و هم جهان بیداری و آگاهی، و به گزین باتو و رای تو افکنده شد، اگر همین حال که مردم در آنند از غفلت و نگار بی‌معنی خواهی، خود داری یکچند؛ و گر بدان خشنود نه‌ای و خود را نمی‌پسندی، اندکی بر آن سوی گرای، و از خواب غفلت و دیدن صورتهای بی‌معنی دوری جوی. و اگر مزیت یکی بر دیگری خواهی که روشن کنی، تا اختیارت درست و باحکام بود، همین مایه بس که بخرد و بیداری بر بی‌دانشی و بی‌خبری محیط توان شد، و بی‌دانشی و بی‌خبری بخرد و بیداری نتوان رسید، و بیدار خردمند از خود و از غافل بی‌خرد با خبر بود، و بی‌خرد و غافل از خود و از بیدار خردمند بی‌خبر بود و آگاهی. و صاحب اختیار را این مایه بس از فضیلت یکی بر دیگری. و اگر نشانی دیگر طلبد هم توان یافت، از آنکه دیوار وجود رخنها دارد از تغیر و زوال، و دم بدم امید فتادنش نزدیکتر، بروی تکیه نتوان زد؛ و بنیاد وجود معنی را معمار از نظر فرو نگذاشت، چه آن وجود خود نظر است، و نظر از صاحب نظر جدا نماند.

پس مسند معنی را فرو گذاشتن و تکیه‌گاه صورت برگزیدن از ثبات گریختن و در زوال آویختن، و از بقا گسستن و با فنا پیوستن بود. و موافق این سخن بنظم آمده است در یک دو بیت از قطعه‌ای:

نماند قیمت و قدری حیات دنیی را	مباش خیره و برساز کار عقبی را
مجوی مسکن و آرام در سرای فنا	که دار دنیی شایسته نیست سکنی را
بقا بعالم عقل و فنا بعالم حسّ	بقانخواهی و خواهی فناچه معنی را؟

ای صاحب گرامی نهاد، الطاف پرورش پروردگار از تن و جان و روان و خردت در هی حال و هیچ وقت منقطع مباد، تن بصحت و استقامت مزاج، و جان بصفا و پالودگی، و وران براست اندیشیدن و صواب جستن، و خرد بشناخت و تدبیر و تربیت کرد و گفت در غایت و نهایت تمامی و پسندیدگی مطمئن و ثابت، و هر آنچه از آفات این خصال شمرند بعنایت ازلی ممنوع مردود، و نزدیکان و همشینیان و ندیمان را از گفتار سخنهای ناسودمند و زیانکار بدل و همت نفرت و بیزاری دهاد. مبادا که زیر دستی که در خدمت مجال هم نشینی و هم سخنی یابد، بهنری که نبود ترا بستاید، یا عیبی که بیند در صورت هنر بر تو آراید، که از چنین سخنها اگر چه در «اول» حال شادمانی دل فزاید، در دوّم حال از آن شادمانی نقصان بینائی بصیرت و اندوه جاودانی زاید.

در قصه گویند **فَرَزْدَق** بمجلس بزرگی حاضر شد، و آهنگ انشاد شعری کرد که بر آن بزرگ خواند. ممدوح از وی پرسید که این نظم تو یا متضمن ذکر مثالب منست، یا بر نشر محامد و مآثر من مشتمل؛ اگر معایب و مثالب مرا بنظم آورده‌ای، نگذارم که مرا بر سر انجمن بدان زشتیها رسوا کنی، و اگر فضائل مرا خواهی که بنظم برشمی، من از فضایل خویش آگه ترم از تو. از این در بازگرد و کاری دگر جوی.

و نیز از بزرگی بازگویند که او تعیّش با دشمنان سودمندتر نهاد از مصاحبت و مجالست دوستان، و گفت: دوستان عیب ما ندیدند، و گر دیدند نهان داشتند، تا با ما آن چنان زشتیها بماندند؛ و دشمنان ما را از عیب و نقصان خود آگه کردند، تا خود را بکوشش و مجاهده از عیب و زشتی بشستیم و پاک شدیم.

سخن دراز آهنگ شد، و آن را که زمام مطیّه گفتار در دست نهادند، رخصت درازگفتن نیز دادند، تا آنگه قطع کند که بمنزل رسد. چشم چنان دارم که چنین نوشتن از غایت نیکخواهی شمرد، چه این بیچاره این متاع دارد، و از برای خود اندوخته است و ذخیره کرده، و هر که از اندوخته و ذخیره خود هدیه ساخت برو تاوان نبود، و هر که بر مخدوم و ولی نعمت خود همان پسندید که خود را پسندید، در حق گزاری خدمتش مقصر ندارد. و دانای نهان و آشکارا آگاه و داناست که این بنده ناتوان شست سالست تا در ظلمات حیات خود بادیه‌ها و عقبات را می‌سپرد، و منزلها می‌شمرد، و سرچشمه زندگانی خود را می‌جوید، که جمله جانوران از نم آن زنده‌اند چندانکه هستند، تا بدین رسید که بنام خرد ازان عبارت می‌کند، و حیات را جزاثر و پرتو ندید، و چون کامش شیرینی و ذوق خرد را بیافت، برآن چشمه مقام گرفت و درو مقیم شد، و از چنین آرامگاه امید رحلت ممکن نیست، که خواهان و دوستار زندگی چون بسر چشمه زندگی رسید ازان جدائی نجوید و مفارقت نکند.

از تو گر بگذرم بخود خندم	بگسلم از تو با که پیوندم؟
ناگهان زی در تو افکندم	بخت بیدار یاور من شد
دیدن تو کلید هر بندم	بندها بود بر من، اکنون شد
زان ترا یافتم که جان کندم	کان اگر کندمی نیافتمی،
که چیم یا چگونه یا چندم؟	کی خبر داشتم زخود بی‌تو
جاودان با تو بود پیوندم	آگه اکنو شدم زخود که مرا
یا زجان من چه طرف بر بندم؟	لاغر و مرده بودمی، و اکنون
با تو باشم بهیچ خرسندم	بی‌توان از تن چه کیسه بردوزم؟
دور باد، از تو دور نپسندم	دور گردم زجان و تن شاید،

شب طلبت آبستنِ سپیده دم یافتن باد، و روز آگهی و بیداریت خالی از ساعت زوال؛ جان از خرد شاد، دل از هر بند آزاد، و سیرتت مکارم اخلاق را بنیاد.

والسّلام علی اهل السّلام، والصلّاة علی خاتم الأنبیاء وآله الکرام،
و حسبنا الله وحده و نعم المعین.

۳- جواب نوشته‌ای که خواجه بصدر سعید شمس‌الدین دزواکوش نوشته است

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وَ بِهِ نَسْتَعِينُ،

کلماتی که از اقلام مبارک آن خلاصه اخیار عصر، و نوباوه بستان خرد، و نور دیده ارباب حقیقت، شمس‌الدین، ایده الله بروحه الکریم، و آتاه من فضله العظیم، برسید، دیده از دیدن آن رقوم، و فکر از فهم مضمون آن کلمات، مایه تمام از سرور امیدواری برداشت، و دل از خدای تعالی سپاس فراوان پذیرفت، که از شمایل حال آن گرامی جان عیان دید. اکنون هر آنچه به این غایت پنداشت، و اشارتی و خواهشی که رفته، از نوشتن شرح چند حال، که ازان گزیر نمی‌شناسد خود را، مسموع و مقبولست. هر آنچه قدرت بود، و در بینش و بیان چون منی گنجد، از چون توی دریغ نبود، و در رساله فتوح هشت در، که بنام **مدارج الکمال** موسوم است، این مقصودها جمله توان یافت، هم آنکه سالکان راه آخرت را بر چه سان باید بود، و هم آنکه از آفات سلوک و وصول چگونه پرهیزند، و از دام لذات عاجل بچه توان رس، و با عالم معانی که ارواحند آشنائی چگونه توان یافت، تا زنده ابدی شوند بدان آشنائی و از خود آگه گردند، و هم آنکه نشان استحقاق راحت و استحقاق عذاب چیست. این احوال را در چند باب از آن رساله بنموده‌ایم، یکی در فتح رابع فی الأسباب المعینة علی الکمال، و در فتح پنجم فی الأسباب الّتی تحول بین النّفس و کمالها، و در فتح فی العلامات الدّالّة علی الکمال، و در فتح هفتم فی الطریق الی اقتناء الأسباب المعینة. و اما تعرف از احوال نفوس چون از اجسام جدا شوند، هم از سخن مدارج، و هم در رساله پاریسی که بنام ره انجام نامه خوانیم، توان یافت مشروح و مفصل. و در جمله، وقوف و اطلاع بر این احوال نفس در سعادت و شقاوت، تعلق بوقوف و اطلاع بر حقیقت نفس دارد و جوهر و ذات وی، که اطلاع بر صفات و احوال چیز بعد از اطلاع بر چیز آسان بود، لکن بیشترین نوع مردم مستعدّ از اوصاف بموصوف رسند، و اوصاف نفس بحسب آثار و افعال بسیارش مختلف نمایند، و از آن اختلاف تحیر و تردد فکر زاید از آنکه آثار نفس در اجسام روینده تعدی و نموّ و تولید است، و در هیاکل جانوران با تغذی و نموّ و تولید احساس و تخیل و توهم نیز بود، و در تن مردم با این افعال و آثار بعضی صنایع و اعمال نیز پدید آیند، که دیگر جانوران ازان عاجز آیند، و اکثر مردم با شدت استعداد و قوت فطنت و ذکا خود را نتوانند یافت، و بر حقیقت نفس جدا از، نفس حسی و نباتی مطلع نشوند، و عقل را آمیخته با حس و خیال بینند، و نفس را با تن مرکب یابند، و چون بیقین دانند که ترکیب و جمعیت تن بتفصیل و تفریق انجامد در کار نفس بعد از آن تفرق سرگشته شوند. و حقیقت آنست که تا مفارقت نفس دانسته نشود مفارقت نبود، نه در حال اجتماع اجزای تن و وجود حیات، و نه بعد از انفصال اعضاء و حلول مرگ. و چون مباینت گوهر نفس و اوصافش از گوهر تن و احوالش شناخته شد نفس مفارق شد از تن، اگر چه تن هنوز در ضبط حیات و جمعیت اجزا مضبوط و مجموعست. و این تفریق و تمییز که دشخوار است نه غایت پوشیدگیست، بلکه از غایت روشنیست، از آنکه هر آنچه روشن گردد بر مردم، از نفسش روشن گردند از تن و هیکلش، و هر آنچه چیزها روشن تواند نمود، خود روشن‌تر از چیزها بود. و نیز غلطی دیگر که مستمرّ و متطاوّل گشت، تا این پوشیدگی غالب شد، آنست که بیشترین علما، که از نفس آگهی دادند و از وجودش و از جوهریتش، که بوی خالصست و

بدان صفت از تن متمیز است، چنان نموده‌اند که نفس از تن بصفات اگر چه متمیز است و جدا، لکن در وجود جدا نیست از تن تا تن مردم زنده بود. پس چون حیات تن باطل گردد او مفارق بود. و این حال به ازین باید که معلوم بود، که از این تصور چنان گمان افتد که همه اشخاص مردم، آنچه قوت نظری بکمال دارد، و آنچه قوت علمی دارد، و آنچه جز وهم و خیال و حس که دیگر جانوران را باشد ندارد، همه متساوی باشند، و همه را نفس انسانی بفعل بود، و از تن مفارق نباشند الا بمرگ تن. و بعد از مفارقت تن همان تعدد و کثرت که در اشخاص اجساد هست، «و» در نفوس جزوی ایشان بود، برقرار ماند، و آن نفوس بسیار باشند و از یکدیگر باخبر. و این حال نه چنین است، که نفس عاقله هیچ پیوند با هیچ جسد ندارد، و تا بود و تا باشد مفارق بود، و این نفوس که با اجسام پیوندی دارند، قوت‌های نفس حسی و حیوانی اند و قوت‌های نفس نامیه و تا اجسام متضاد با یکدیگر از مخالف و تضاد دور نشوند محلّیت اعمال نامیه نیابند، و تا نفس نامیه در خاصیت و کار خود بغایت کمال نرسد، چاکری نفس حیوانی را نشاید، و تا نفس حیوانی حسی بنهایت صفا و لطافت نرسد، فروغ خرد را نپذیرد، و چون این نفوس و قوی بر کمال خود مستقیم گردند، آنگه وسایط باشند میان جسم و میان خرد، تا آنچه از خرد بدیشان می‌رسد بر ترتیب مبین بهره‌ای از آن بجسم می‌رسانند. و اگر بی این واسطه و وسایل، خرد را با جسد تعلق می‌مکن بودی، در همه اجسام جمادی صنایع و اعمال عقلی شایستی یافت، بی واسطه نفس حیوانی. و نیز اگر جسدی، جزوی شخصی، محل عقل بودی، جاودان اعمال و افعال و اقوال عقلی از او ظاهر می‌شدی، بی اختلاف و تفاوت و کمی و بیشی و فتور و شدت، بر یک منوال و یک نسق، همچنانکه احکام عقلی و یقینی، که هرگز متغیر و متفاوت و منتقل نباشد. و چون همی بینیم عیان، که اجساد فسرده و تنهای بی‌جان از صنایع و اعمال و اقوال عقلی بغایت دوراند، نباید که ما را شکی ماند در آنکه اثر عقل بر نفس حیوانی افتد آنگه که شایسته قبول آن اثر بود، و از نفس حیوانی تعدی و سرایت کند بجسد و اعضای وی. و اگر قوت حیوانی نه در نهایت کمال بود بصفا و لطافت، هم بی بهره و بی نصیب ماند از تابش خرد، فکیف جسم وی. و هر گه که نظر فکری راست بین و تیز نفوذ بود، و اوصاف نفس عاقله را، و اوصاف جسم و قالب جزوی را، بر شمرد، و تناسب و تخالف ایشان دریابد، و بداند که تن را ب ر عقل نتوان دوخت، و زنده را با مرده نتوان آمیخت، و مقدار یا اندازه و ابعاد را با ذات بی نهایت ترکیب ناممکن بود، و آنچه هر جزو از وی با جزو دیگر مغایر و مابین باشد، و در اجزای وی مقاطع و مفاصل بود، با آنچه جزوش کل بود و کُلش جزو، الف نگیرد.

پس روشن گردد که قبول انفصال و تفرق آن را تواند بود که اجزاء متباین دارد، و آن را که جزوش طبع کل دارد انفصال نباشد، و چون انفصال پذیر فاسد و برگشته حال گردد، لازم نبود که آنچه جوهرش از قبول انفصال و فساد معری و منزّه بود مستحیل شود و فاسد. لکن غلطگاه فکر آنست که در خاطر جمهور مردم، لابل علما، لابل آنها که در شمار حکما آیند، چنان آمده است که هر شخصی جسمانی از اشخاص نوع مردم، پیوسته با نفسی باقی خاص مخلد ابدی، که آن را نفس انسانی، و نفس گویا و، نفس عاقله خوانند. و این قضیه واجبه الصدق نیست، که نه هر که جسدش را نسبت کردن بجسد انسانی راست بود، نفس او را نسبت کردن بنفس داننده هم راست و درست آید، که تمامی جسد نشان تمامی نفس نیست، و نه صحت تن و اعضای وی دلیل صحت و دانندگی نفس، که اسباب کمال تن و فزایش گوهر وی دیگراند و اسباب کمال نفس و قوام گوهرش دیگر.

و آن را که نفس داننده نیست اگر او را ذوالنفس خوانند صدق نماید، و لکن نفس حیوانی، نه نفس انسانی. و نفس حیوانی بعد از بطلان جسدش بر کار خود نماند، و نفس عاقله، اعنی داننده و از خود با خبر، پس از دثور

تن ب رکار بود، که کار وی بخود و فعل او بذات بود نه بآلت. بلی، نفس تا بقوت دانا بود نه بفعل، چون تن از حیات بماند بفعل موجود نشود، و همان حال که داشت با حیات تن، با وی بود: اگر طالب و خواهان بوده است، چون تن باطل شد واصل نگردد؛ و اگر هیچ طلب کمال و شوق نداشت با وجود تن، چون تن باطل گردد، جاننش چون نفس بهایم و دیگر جانوران باشد؛ و اگر با حیات تن دانا بود بخود و عاقل بفعل، و بی تن همچنان بفعل بود، و هیچ خلل و نقصان نرسد بوی، لابل که تمامتر بود در مشاهدت ذات خود، و آن غفلت و حجاب که بسبب التفات با نفس حیوانی بروی رسیدی، چون از نفس حیوانی جدا گردد آن غفلت نیز بخیزد.

لکن آن نفس که عاقل بفعل بود یکیست، و در وی تعدد و تکثر نه، و اگر صد یا بیشتر فرض کرده شود از اشخاص جزوی انسانی، که همه را عالم خوانند، بدان معنی که از هر یک توان دانست که از معقولات یقینی نه مخیلات موهومات با حظّ تمام باشند، آن اشخاص هر چند بسیارند، لکن بعقل همه یکی باشند؛ و در آنچه یقین بود هیچ اختلاف و تباین در ننگند. و چون ما را هیچ شکی نماند که از وجود کثرت اشخاص وحدت عقل باطل نمی‌شود، بضرورت لازم شود که، از بطلان کثرت اشخاص واجب نشود بطلان وحدت عقل. و بیان آنکه عقل یکیست اگر چه عقلا بسیار توانند بود، در رساله مدارج نوشته است.

و عقل را ذاتی نیست مغایر وجودش تا گوئیم عقل موجود است، بلکه عقل خود وجود است، و چون گوئیم که عقل موجود است همچنانست که گوئیم وجود موجود است؛ و نیز وجود عقل دانائی و آگهی اوست، نه چون وجود اشخاص مردم، که وجود اشخاص مردم نه دانائی اشخاص بود، بلکه اشخاص مردم موجود باشد بی دانائی، و وجود عقل خود دانائی اوست.

و در جمله، شناخت این حال بر حقیقت بصفای نفس حیوانی تواند بود، و طریق اکتساب صفا در آن رساله نموده است، دران کوشد که آن طریق پیش گیرد، و همت خود بران مقصور دارد، و دیگر اعمال و مساعی که جمهور خلق علما و حکمای عصر آن را از مهمات ناگزران می‌شمرند، از اکتساب فضایل حسّی و و همی، از فضول داند؛ از آنکه همه آفات مبطل‌اند وجود دانائی و آگهی راه، و چون خاصیت انسان آگهی است و دانائی، و انسان بودن انسان بدان خاصیت بود، هر چه آن را باطل کند وجود انسان را باطل کرده باشد، و هر آنچه در وی نقصان آرد، در انسانیت نقصان آورده باشد؛ پس از چنین آفات پرهیز نمودن مهم‌ترین مهمی است که در پیش است، آن را باشد و ازان غافل نگردد، که غفلت ضد آگهی است؛ و ساعات شب و روز خویش را بمجاهده مستغرق گرداند، تا بر جاده‌ای که از ازل سوی ابد است مستقیم گردد، **وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ** «عنکبوت/۶۹».

۴- نسخه که در پرسش و تعزیه صدر سعید تاج الدین محمد نوشابادی نوشته‌اند

مدد تأیید الهی از کار و اندیشه مخدومی منفصل و منقطع مباد، و دل روشنش در سرا و ضرا از خرسندی و شکیبائی مایه‌ور، و از حوادث جهان کون و استحالت پند پذیر و عبرت‌گیر، و ایزد عزّ و علا در کلّ احوال رهنمای و نگهدار، بمنه وجوده.

داعی خدمت و آفرین می‌سازد، و بدرون با مجلس اُسمی در رنجی و آسیبی که نو رسیده است بسبب وفات آن مرحوم انبازاست. رفته را رفتن سبب رستگاری با دو بازماندگان را حال او دستور بیداری، و دل‌های ما را از غم بیهوده و اندوه و جزع بیکار فراغتی میسر. بی‌شک مخدوم را از این واقعه کوبی تمام بدل رسیده باشد، لکن اگر در آن کوفتگی پروای آن یابد که نیک تأمل کند تا نفس او از چه کوفته شد بحقیقت گزند آن کوفتگی کمتر شود، هم در این حادثه و هم در دیگر حوادث؛ از آنکه آگه گردد که رنج دل او از رفتن و گردیدن حال دیگری

نیامد، بلکه ازان رنجیده که امیدی بسته بود در چیزی که آن چیز نماند، و امیدگسسته شد، که امید در حیات شخصی بسته شد که حیات ب روی نماند، و امید نیز همچون حیات آن شخص نماند؛ پس، ازگسستن امید رنجیده نه از حیات و ممات شخص. و ازین روشن شود که مایه هر حسرت و دریغ و درد بستگی امید است، و هرکه از امید خود را باز برید او را حسرت و دریغ نماند، که حسرت و دریغ از امید زاید، چنانکه گفت:

از مادر ایام در این تیره مفاک هر بچه که زاد نام کردند «دریغ»

و امید منقطع کردن نه آنست که از شخصی یا ازکاری یا از آرزویی امید بگسلی، که بدین طریق هر دم نو مصیبتی بود، که چون از شخصی بازگسلی بشخصی دیگر پیوندی، و اگر ازکاری امید برداری درکاری دیگر بندی؛ بلکه از امید خود را دور می باید کرد، نه امید از دیگران برداشتن و با خود بگذاشتن؛ که درخت امید نه از تخم تست، که امید از فریب و غرور زاد، و فریب از غفلت و بیخودی خاست، و غفلت بیخودی از جهالت رسید، و جهالت نفس از حبّ جسم تیره اندوخته شد.

اکنون ای مخدوم، اگر تو آن جسم تیره را می خواهی از آن متوفی همان جسم تیره برجایست، و اگر او را زنده می خواهی انگار که او در شهری یا در سرائی دیگر است و تو در شهری یا سرائی دیگر؛ نه از حیات تو اثری و مددی بحیات وی می رسید و نه از حیات او اثری و مددی بحیات تو می پیوست؛ او خود زنده بود تمام از تو مستغنی، و تو همچنین زنده از او مستغنی. بلی، پیوند امید باطل شد، و این همه اندوه از دست. فی الجمله خود را باندیشه های درست در این حوادث پای برجای کن، که هیكل جسمانی که بصنعت روزگار دراز از آبی تُتک غلیظ و فسرده گردد و در جنبش و حرکت آید، و کارهای گونه گون و آوازه های مختلف از او برآیند، آخر تا چند ماند و تاکی پاید؟ سرانجام هم گذاخته و مستحیاش باید شد.

ادریس علیه السلام گوید در فصول زجر النفس: «ای نفس، این مرکب و کشتی که تو در این دریای کون و فساد درانی و بران اعتماد کرده ای آن هم از آب این دریاست و بصنعت سخت و فسرده شده است، مبادا که ناگاهی گذاخته گردد و آب شود و تو بی مرکب مانی در دریای بی کران و غرق شوی»؛ این اشخاص و این تنها که تو ایشان را پسر و دختر و برادر و خواهر نام کرده ای همان آب تُتک و متغیر و فاسدند که بصنعت سطر و سخت شده اند، و امید آن را آشیانه کرده و خانه، و درو جادویها و سودها پرورده.

آبی که بروزگار بندد کیمخت تو که پسرش نام نهی گاهی دخت
خانی شد و پندار درو رخت نهاد، دیگی شد و امید درو سودا پُخت

بنیاد چنین است؛ پس روشن بود که نه بآمدن و زادن جانوران شاد بودن لایقست، و نه از رفتن و مُردنشان اندوهگینی و غمناکی در خور. راهیست سپرده و هنجاری کوفته آیندگان و روندگان، و یابندگان حال غم رفتن روندگان را بشادی آمدن آیندگان همی گسارند: نه آن غم را حاصلی و نه این شادی را قراری، و ضایعتر از آن عمر مشناس که در غم بی حاصل و شادی بی قرار سرآید.

گفتار دراز شد. مبادا که دل دردمند را درد ملالت نیز بگیردش. برادران جمله در خطاب نیکخواهی و دعا و آفرین مجتمع اند. اسباب سعادت میسر باد، و قاعدع بیداری و روشنی مقرر؛ مقصودها حاصل و رنجها زایل و دلها روشن و شکیا برحوادث و مصائب.

والله تعالی ولی الاجابة والانابة، والحمد لله حمداً کثیراً.

۵- و ایضاً من منشأته قدس الله سره العزیز

ربّ العزّة، تعالی جدّه و تقدّست اسماؤه، آگاهست از مکنون دل و ضمیر و روان خادم که درباره احوال و افعال و اقوال مجلس اُسمى شمس الدینی ضیاء الاسلامی برچه صفت نیکخواه و فضیلت جوی باشد، و همانا که دل روشن و ضمیر پاک مبارکش بی شک باشد که این سخن از دعاگوی عرضی و تکلفی نیست، و حامل بر ذکر و عرض این حال غرضی جزئی نه، و سبب این اتحاد جستن جز مناسبتی فطری و موافقتی جبلی نتواند بود، و تا مبارکی از این صوب رحلت کرد اغلب اوقات بدل مشاهد جمال و مکارم بزرگوار بوده است، و امید دلپستی بغایت درانکه از محاسن و فضایل نظری و خلقی هرچه بوده است فزایش گیرد، و هر آنچه آفات سعادات عاجل و آجل او تواند بود همه باسباب امداد و توفیق مبدل شود؛ و تقصیری که در مکاتبات رفت تا این غایت ازان بود که دل از نیت همت و ارادت بتحریک انامل و اقلام نمی‌رسید؛ و در این وقت نیز که دست و قلم گفتیم که بکار آریم چون نیک می‌نگریم هم بی‌کار است، که احوال چنانکه هست بدین بیان اندک و حرکت سست انگشت مشروح و مفصل نشوند، و بی‌اندیشه پیدا آمد، و مهلت دراز گفتن و نوشت یافته نشد، و کار بر منوال معنی این بیت میرفت:

کوتاه کنم قصه که بس مشکل بود و آرنده نامه نیز مستعجل بود
پروای نوشتن بسی نیز نداشت دستم که گهی بر سروگه بر دل بود

فی الجمله، چنان می‌خواهم و خود چنان بهتر بود که آن شوق سوی وصول بحقایق هیچ فتور نگیرد، لا بلکه هر دم روز افزون بود، و بقشور و اعراض وجود قناعت کردن و خرسندی نمودن نه کار مردان است، و اگر پوست خوشست تا حدی که خود را ازان باز نتوان گرفت مغز بسیار خوشتر، بکوش تا از مغز نیز چاشنی برداری؛ و پس اختیار باتست؛ آخر خلق جهان تا کی برگ خشک خرما خایند بنام خرما می‌تر؟ لکن معذورند، که بیشترین اقالیم و اهل بقاع از درخت خرما جز جاروب مروحه ندیده‌اند، و چنین شجره از خاک سردسیر نروید و نبالد. جسمانیان و خاک‌نشینان از ذوق جان گویا و روح مقدس چه خبر دارند؟ و دیده‌های رنگ‌بین از صنعت و استادکاری نفس رنگ آمیزکی آگاه بوده‌اند؟ این مختصر بیش ازین سخن برنتابد. اولی‌تر اینکه این مکاتبات دست را بمشافهه دل بازگذاریم. خدمت و آفرین بحکم انعام و تفضیل بمخدوم مهذب الدین رسانیدن بروست که از شوایب زحمت پاک کرده بخدمتش باز سپارد، و رساله جامعہ چشم دارم که بدست رساننده‌ای درست و معتمد بخادم رساند، و اگر تمام نشده است دل دران بند ندارد، که غرض ختم کردن آن نیست، و آن سخن سرنیاید هرگز تا بدان ختم شود. **لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي** «کهف/۱۰۹». و مقصود دیدن مواقع اقلام شریفه بچنان سخنان بیش نیست. نسخه زجر النفس چنان دید که بخدمت رسد و نظر مبارک از مطالعه آن خالی نباشد بیشتر اوقات. قواعد سعادات دوجہانی مہد با دو اسرار روشندلی مؤید و مخلد باد.

والحمد لله رب العالمين، و الصلوة على سيد المرسلين،
محمد وآله اجمعين.

۶- نامه بشمس الدین مجدالاسلام

آثار آفرینی که از جانب مجلس اسموی صدری شمس الدین مجدالاسلامی لازال اسمی بداعی مخلص رسید و می‌رسید همان باضعاف آن سوی او باز می‌گردد از هر سوئی که بآفرین هیچ حیز مأوائی لایقتر از معدن و مبدأ آفرین نبود، و این قاعده اولیست که هر چیز بمبدأ خود باز آید، چون از تو آفرین آید هم بتو بازگردد و هیچ محل لایقتر از تو نیابد و دران ننگجد. هر چند همگی دل در خدمتست و با مخدوم متحدگشته، لکن کار بیرون دل که زبان و دستست و دیگر جوارح با روش دل هم تگ نیاید. لاجرم دل یک دم جدائی نیابد، و جوارح بمدتی فرصت پیغامی و نامه‌ای بیابند. و ثقل اجسام است که اجسام را از قوت ارواح بی‌بهره و محروم می‌دارد و معانی که ارواح اند چون آهنگ جمعیت کنند با هم باز اجسام را از بیرون در بگذارند؛ و آفات و حوادث این جهان بر اجسام غالبست لاجرم اجسام مؤلف همه به وی رو در تفرق اجزا دارند، و چون آنچه با هم مؤلف و مرکبست هم قابل تفرق و پراکندگیست و اتصال آن باطل می‌تواند شد، پس آنچه اتصال وی اتصال مجاورت و مشافهت بود، چون اجساد دوستان متفق، توقع مفارقت ایشان نزدیکتر باشد.

و داعی را بیشترین دل بستگی دران بود که اندیشه‌ای که خاطر اسموی دران بود، و عزیمتی درست که داشت در اعراض از این موجودات گذرنده و پیوستن با یقینهای جاودانی نامتغیر، هیچ بر آن قرار هست که پیش ازین بود، و بسیج آن راه می‌کند یا ابلیس خیال با اراجیف بد آن سفر را بر دلش سرد کرد و بند آن عزم و آهنگ را سست گردانید، وَ هُوَ أَخَوْفُ مَا أَخَافُ مِنْهُ عَلَى جَمِيعِ إِخْوَانِي، وَقَاكَ اللَّهُ وَ أَعَاذَكَ مِنَ الشَّكِّ فِي الْحَقِّ بَعْدَ أَلْيَقِينِ، بَمَنَّةٍ وَ فَضْلِهِ. اشارتی که فرموده بودند که اگر نتایج اندیشه چیزی دیگر از سخنان منتظم و مجتمع شده است بفرستد در چنین حال که داعی درانست و چنین مقام، و این اصناف اصحاب که ماراست و امثال این محاورات که می‌رود که زمان ما بران مستغرق می‌باشد، هم با درونیان که متعلقان دل و فرزندانند، و هم با بیرونیان که متعلقان نوعی‌اند، پروای چنین کاری کی تواند بود؟ لیکن سخن ازان خوبتر و درست‌تر که در خدمتست نتوان یافت، و مثل هر فصلی چون مثل کیمیاست، که اگر چه بنفس خود سخت بسیار نبود ولیکن چون باستعمال آرند و طرح کنند مایهای بسیار با خود دارد، ولیکن شرط آنست که آن چیزها را که کیمیا یارش خواهد بود نخست درگداز آری و اجزای وی را از فسردگی بمعیار و انقباض مستعد قبول فعل کیمیا گردانی. همچنین این سخنان، اگر چند سواد آن برکاغذ بسیار نیست لیکن اگر دل قابل یابد آن دل را جهانی کند که این جهان در وی گم و ناچیز گردد، و لیکن گداز آتش عزیمت درست نخواهد بود تا ظلمت و انقباض بانسراح و انبساط باز نگردد. پس معانی آن سخنان در وی مجال یابد و معنی دل گردد و دل معنی. و نیک بدان که هر نظری و التفاتی که با حالی افتد از احوال این جهان، که اکثر بشر آن را سعادت و دولت و بخت دانند یا شقاوت و ادبار می‌شناسند، آبی سرد بود که بر آتش عزیمت ریخته شود تا بوته دل سرد گردد، و آنچه در بوته بود فسرده ماند و آن سعی بیهده گردد و آن مقصود فراموش شود. ضالّ نه آنست که چیزی ناشت، بلکه ضالّ آنست که داشت و گم کرد، و مرد ناداشت و مفلس را رنج و حسرت درویشی چندان نباشد که زر دار را که همیان زر او گم شود. و تا غایت زیان کاری این حال ندید این آیت برو فرود نیامد که رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا «آل عمران/۸» و این واقعه آنکه بود که بدان مایه که بدست آمد در فزونی و پرورش هیچ سعس نرود تا با دیگر مایها بروزگار دراز و امروز و فردا طبع بیامیزد و با ایشان همسان شود. و همانا که این لفظ که وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ «الاعراف/۱۷۶»، و این کلمات که وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ «حدید/۱۶»، تنبیه است بر این معنی. و بدتر آفتی ارباب استعداد را کسل طبع است و انتظار

نمودن تا که بانفعال اسباب حصول مقصور و مطلوب با هم آیند و ناگهی شیطانی باز ملکی گردد و یا نادانی حکیمی شود. و فرو گذاشتن جهد و سعی دران نمی‌توان، بود که بی‌سعی و جدی تمام کاری برآید لکن آنگاه بآید که سعی در ضدّ و خلاف آن نرود، همچنانکه شخصی را ساز و برگ حج معد بود، از راد و نفقه و خرج خانه و راه کرای و پای افزار و عُدت راه، و نشیند منتظر تا آنکه او را تقدیر عزمی درست و خواهشی تمام در دلش بازدید آرد و قافله راه با هم آیند پس روی براه آورد. لکن شرط آن باشد که پای افزار محق نکند و ساز و آلت راه بدیگران ندهد و جامه رخت بر آتش نهد و سیم این کارگم نکند. همچنین چون در استعداد و خواهش و شوق تقصیری نیست اگر انتظار تیسیر اسباب آسمانی رود، تا این بینش و روشنی و اطلاع بر وجود چنانکه می‌باید باشد، شرط آنست که آنچه روشندلی را باطل کند و تیرگی بیفزاید، فرشتگی آواره کند و شیطنت مقرر گرداند، پیش نگیرد، که چنین انتظار استعداد را نیز باطل کند و آلت و محق و زاد و توشه راه نیست گرداند، و آن بوار مطلق بود و هلاک جاوید.

**عصمک الله تعالی و ایتانا و سائر اخواننا فی الدین عنه بسعة رحمته وجوده
انه ولی الخیرات و مفیض السعادات.**

۷- منتجب الدین هراسکانی، سؤالی چند از ایشان کرده‌اند، و هر یک را جواب نوشته‌اند، بعضی از آنها اینست

سؤال نماید بنده و داعی بخیر که: آدمی چون از مادر می‌زاید طالع او همی گیرند و بران حساب هست و سعد و نحس و رنج راحت بیرون می‌آورند. این طالع نفس جسمانی باشد یا ازان ارواح؟
جواب. هر جسمی که پدید آید بر زمین از جسمی دیگر بتأثیر آسمانی پدید آید، و آسمان و کواکب چون آلت و افزارند، و هر کوی که برابر بقعه‌ای افتد در وی تأثیری کند، همچون آفتاب که هر چیز و هر جا که برابر وب بود از آفتاب تافته گردد و تریها ازو متغیر شوند و حیوانات ازو پدید آیند. و هر ستاره‌ای را همچنین خاصیت است و تأثیر، و هیچ معطل و بی‌کار نه.

و طالع حیوانات و مردم آن پاره فلک بود از مشرق برآمده در حال تولد آن چیز، و سعد و نحس همه بقیاس با چیزهای متولد بود، و آسمان و اجرام و کواکب او را هیچ شومی و خجستگی نیست؛ همچنانکه آتش که چون دیگ پزد و سرمازده را گرم کند نیک بود بقیاس با ایشان، و چون در خانه و جامه و تنی افتد و بسوزاند بقیاس با ایشان که بسوزند و ناقص گردند بد بود و نحس؛ و طالع جسمانیان را بود نه روحانیان و نفسانیان را، و کواکب آسمان بنفس تأثیرکنند در اجسام متولد، و همه اجسام عالم بنفس متحرکند و مسخرند نفس را. پس تأثیر اجسام در اجسام بود نه در ارواح، والله اعلم.

و آنچه روندگان را بران داشت تا بازجویند که چگونه از این سعد و نحس فلک و تباهی عناصر رستگاری یابند همینست که تن را مسخر افلاک و عناصر دیدند و طریق گریز نه و منفذ بیرون شد ناپیدا. پس آن را که چراغ آگهی در گوهرش برفروخت بدید که بتن از این جهان جسمانی بیرون نتواند شد بکوشیدند تا همگی نفس و عقل شدند بدانستن نه بصورت، و صورت جسمانی را بدین عالم جسمانی بازگذاشتند، و بیقین آگه شدند که گوهر ایشان نه جسم است بلکه نفس است مدّ برو نگاه دارنده اجسام، و عقل حقیقت و اصل نفس، و ایشان بخداوند خود قائمند و بفیض و مدد او جسم نگار و طرازنده اجسام، و جسم را بر ایشان قدرتی نباشد، که هر

چه عالم جسمانی است جمله ممالک ایشانست. پس این کار را باید بود اگر از سعد و نحس و تأثیر جهان میگریزی.

۲- سؤال. اگر طالع ازان مرکوبست چون شد طالع نماند، و اگر ازان سوار باشد کواکب برجای هستند، روح باقی را سعد و نحس و رنج و راحت بود در علین یا در سجین؟ جواب فرماید تا بنده در دعای خیر بیفزاید. **جواب.** اجساد بسیار از حیوان و مردم چون از حیات باز مانند ارواحشان همچنان بسیار نباشند و همه یکی گردند، چون روشنائی آفتاب که بدوسه روزن در خانه تابد، آن شعاع مختلف نماید از یک روزن بزرگ و از دیگری خرد و از دیگری گردو از دیگری چهار سوی، چون روزنها باطل شوند آن شعاعها همه یکی گردند. همچنین چون ارواح مختلف از اجساد مختلف جدا گردند یکی باشند و چشمه آن ارواح دانائی انسانست، و آن جز یکی نتواند بود، و علین وجود ارواح است بقیاس با معدن و اصلشان، که دانائی بدانست؛ و سجین پیوندشان است بقیاس با اجسام کون و فساد و تغیر حال. درست اینست، واللّه اعلم.

۳- سؤال. این هوای نفس شیطانی و بهیمی و سبعی در این جسم آفریده‌اند یا از خویشتن این شخص، یا نه، همچون روح خود چیزی دیگر هستند در نفس؟ بیان بشرح فرمایند. **جواب.** این هواها نفس راست که در جسم ظاهر می‌کند، از آنکه جسم صنعت اوست و همی خواهد که کرده خود را طراز و آراید، چون کرده بزبان رسد برای او هیچ نخواهد و هیچ هوا و آرزوئی نماند. همین مایه میشایست نوشت که رنجگی بود و تب آغاز می‌کرد، تا معذور دارد.

اگر ارواح بهیمی و سبعی نبودی در این روح انسانی هرگز نیوستی با تن، و نفس سبعی و بهیمی بقیاس با نفس انسانی بدانند، ولکن در خود هیچ بدی ندارد، چنانکه جلاد و کُنّاس و خربنده و امثال آن بیاید پادشاه را و هیچ بد نباشد، الا که پادشاه بفرمان ایشان شود پس پادشاه بد بود و ناقص، که در فرمان چاکر خود است. همچنین نفس بهیمی و سبعی تا مسخر نفس انسانی باشند بد نباشند، و هیچ بهیمه و هیچ سبع بد نیستند، مردم بهیمه طبع و سبع خوی بد بود.

۴- سؤال آنکه ناپسند حسّ و اعضا چیست با بدان میکند و منع می‌فرماید. **جواب.** ناپسند اعضا و حواس آنست که خداوند حواس و اعضا را زیان کار بود، و خداوند تن و حواس را زیان از آن چیزی بود که حیات جاودانی و حقیقی و آخرتی بروی باطل کند؛ و حیات جاودانی نفس را که خداوند تن و حسّ است آنکه بود که جاوید آگه و بیدار باشد، و آنکه باطل گردد که غافل و بی‌خبر ماند، که غافل آن چیز را که از غافلست ندارد، و آگه از آنچه از او و آگهی دارد جدا نماند. پس نفس که از خود غافلست بی‌خود است، و این مرگ اوست؛ و چون از خود آگهست با خود است، و این زندگانی جاودان اوست. پس هرگه که حواس و اعضا در کاری شوند که نفس را از غفلت فزاید در هلاک نفس می‌کوشند؛ و چون بسیرتی و صفتی باشند که ازان بیداری و آگهی نفس فزاید پسندیده‌اند. بکوش و نزدیک شو با هر چه برای خود به دانی، و بگریز و دوری از هر چه بخود بد می‌شناسی، که از مجاهدت مبارک‌تر نیست، **وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ** «عنکبوت/۶۹».

۵- سؤال. اگر بر رای مولانا باشد بیان فرماید این آیات و اخبار که در این اثنا نوشته‌اند، و روشنتر ازان فرماید نوشت تا ثواب دو جهانی یابد، تا اگر متفکر در شناخت نمودی نهد از خویشتن هیچ ضلالتی باشد، او را توقع است که بشرح و روشن بنویسد.

جواب. اول باید که پرسنده بدانند که این ضعیف شروع نکند در تفسیر و تأویل قرآن و اخبار، و نیز در سخن هیچ بزرگ از آدیان، برای آنکه سخنی که نه بر زبان این ضعیف رفته بود و بزبان دیگری رانده باشند تفسیرگفتن آن

گزارش شناسد، و نشاید از عهده آن بیرون آمدگاشکی از عهده گفته خود توانستمی بدر آمد. اما آنچه در خود یافته است از این سخنان الهی و گفتار انبیا و آگهان در این معنی بنویسم شاید که پرسنده را ازان فائده رسد. اما معنی این آیت: **سُنُّرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَفِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ** «فصلت/۵۳»، من ضعیف چنان دانم هر موجود که بحس در توان یافت نشانست از موجود مطلق. هر آنکه که دانی که آسمان موجودیست، و درخت و گیاه موجودیست، و جانور موجودیست، و آدمی موجودیست، و کوه و آب و خاک و آتش و باد همچنین هر یک موجودی است، و اینها هر یک جدااند از آن موجود دیگر، و همه در تحت موجودند، و در وجود هیچ یک مخالف دیگری نیست، که اگر مخالف بود یکی موجود بود و دیگری ناموجود، پس در وجود اتفاق است میان همه، پس هر یک فرعی باشد از موجود مطلق، و موجود مطلق هیچ یک از ایشان نبود، و فرع نشان اصل بود، و معنی آیت نشان دانم، پس همه آفاق که آسمانست و عناصر همه آیات و نشانها باشند موجود مطلق را. و نیز داننده که آیات را داند هم موجودیست که حقیقت این همه موجودات درو گنجد، و از دانستن همه و محیط شدن رنج نیابد، هم نشانست درست تر ازیشان همه از موجود مطلق، از آنکه موجود مطلق همه موجودات در تحت احاطت وی شوند و تنگ نیاید و یگانگی باطل نگردد. و نفس بدین خصلت نزدیکتر است بموجود مطلق که دیگر موجودات.

و هم از این معنی تفسیر **مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ وَ تَفْسِيرُ اِعْرِفْ نَفْسَكَ تَعْرِفْ رَبَّكَ** شاید دانست. و این سخن را هیچ رمز و معنی و پوشیدگی نیست، و اگر نمی توان یافت نه از باریکی و مشکلی اوست بلکه از دلای آلوده و تیره خاسته بود.

و اما آنچه گفته بود و نوشته که اگر متفکر در خود اندیشد این معنی بضالالت کشد یا نه، ترا کار همینست که پی این شناخت داری، و هیچ شغل ترا نیست ازین مهمتر. ضال و گمراه باشی که از این اندیشه دور شوی و مشغول و غافل گردی ازان؛ و الا تا تو در این طلب باشی کوشنده ای در راه خدا، و خدا با تست تا آن انگیزش و طلب باتست، و رهنمای تو طلب تست؛ چون بحقیقت بود و چون بیابی مطلوب خود، بینی که مطلوب طالب بود. دل دردمندت را درد بزیادت باد تا بوجه بدرمان برسی.

۶- سؤال. نماید بنده که: **کیمیای سعادت** بدست افتاده است، در معنی شناخت خود که گفته است روح باقیست، بنده بران سخن می گفت و مدح مصنف می کرد، و جماعت تعنت می کردند، و بر سر آن سخنها می گفتند، و گفت و شنید می رود. بدان دلیل خواستند که روح باقیست. چرا، بنده نتوانست گفت، که این معنی نشینده بود و ندانست، اما چون شرح بدید راست داشت. بنده جوابی از خود گفت که: **حَقَّ تَعَالَىٰ مِی فَرَمَیْدُ: وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي** «حجر/۲۹». در آفریدن آدم؛ ما را همان روح است، و شک نیست که روح عز و جل باقیست. ندانم این جوابست یا نه، بیان فرمای.

جواب. روح فروغ و پرتو ذاتست، و ذات بی فروغ نشود هرگز، لاجرم باقی بود لکن نه بخود باقی بود، بلکه بذات؛ و ذات دایم و باقی بخود. و هرکه حقیقت بقا داند بدان روح باقی بقاشناس بود، نه بتن فانی یا بروح فانی، که فانی نداند، و آن روح که باقیست و نسبت با ذات دارد نام وی خرد است، که یقینها بوی بود، و دوام بقا و ابد بوی توان دانست، نه این خرد جزوی که اثر آن در اشخاص مردم توان یافت و بدان بیش از کم، و بالا از زیر، و امثال آن، توان دانست. و این حال بمدت دراز و اندیشه درست توان یافت، و بمشورت با اهل ده راست نیاید، بلکه اهل ولایت، لابل که اهل هفت اقلیم جمله از این حال غافلند، و نشو و پرورش آنان در غفلت و بی خبری بوده است؛ و هرکه از این حال نشانی جست کناره گرفت و از خلق دوری گزید و بیکبارگی بخود پرداخت تا از این حال شمه ای بیافت. اگر عزم چنین علمها داری خاموشی گیر و آن طریق جوی که

سالکانراه حقّ سپرده‌اند، و این عقل آمیخته را با اشغال حیات و علمهای مزور و آرزوهای مختلف بیالای و صاف کن تا در وی صورت حقایق چنانکه هست بنماید، و نور دیده معنی از دیده صورت نتابد و نفزاید، بلکه دیده صورت این مایه بینائی که دارد هم شعله‌ایست از نور دیده معنی، واللّٰه تعالیٰ یوفّقک بلطفه وجوده.

۷- سؤال. در معنی روح سؤال می‌گفتند، که: کودک طفل بدین قول همان روح است او را که امر و نهی بوی هست و رنج و راحت او داند، و جوابو سؤال با وی باشد. اکنون طفل باید که چون روح با وی باشد مکلف باشد، و اجماع است که تا عقل نشود تکلیف نیست. بیانی فرمایند در این باب.

جواب. اشخاص مردم بسیارند و روحها بسیار: روح جنباننده و روح حسّی و روح حیوانی و روح انسانی و روح قدسی. طفل تا در شکم مادر بود او را جز روح جنباننده نبود و روح نباتی که غذا و قوت فزایش بدان بود؛ و چون شیرخوار شود روح حسّی و حیوانی با وی بود؛ و چون بمردی رسید باشد که محل روح انسانی شود و عاقل بود بمعنی معاملات و صنعتها آموختن و شناختن؛ و روح قدسی که بدان معانی یقینی توان دید باشد که در چند قرن بگذرد و در هیچ اثر آن ظاهر نشود. **قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ «زمر/۹».**

۸- سؤال. یک روز در خدمت مولانا سخن می‌رفت، بنده گفت که جمله خلق مأمور نیست از انسان، مولانا سخن می‌رفت، و بعد ازان گفت که: هر چیز را مرجع باز یکی خداست، اما تخم کرم و، برآمدن آن و، غذا که خورد و، حاصل فیله ازان و، بعد ازان بشکلی دیگر از میان آن فیله بیرون آید، و بعضی آن باشند که سیاه و زرد شوند. بنده هیچ نیارست پرسید در آن محفل، اما اندیشه مثال بر بعث و نشور کرد، و جواب آنکه «همه آدمی مأمور نیست» در این معنی هم شرحی فرماید نمود، تا بنده چون باز این اندیشه افتاد بی‌راه نباشد و بر جاده حقّ بود.

جواب. جمله انبیا و علماء و اولیا از برای این حال و بیان این کار انگیخته شدند، و از ایشان هر یک، قومی و طایفه‌ای بینا شدند و راه یافتند، و با آنکه تیره‌دل و پوشیده بینش بود هرگز مناظره نکردند، که از مناظره غافلان و گزاف‌گویان گویان جز رنج دل خود و لجاج و ستیز ایشان نیفزاید. نبینی که اگر کسی گنجی بیاید از گنجهای دنیا وی و با دیگران در میان نهد چه مایه بلا کشد، و خود و ایشان بی نصیب مانند ازان؟ همچنین گنج جاودانی آن جهانی اگر بسرش رسی یا خواهی که رسی با دیگری در میان نتوان نهاد، که بر هر دو بزبان آید. با خود می‌ساز و جگر خود وی‌خور، و اگر شفای دردی جوئی از طبیعی حاذق جوی نه از راه نشین و از جهال. نام گذشتگان بردن خاصه جز پند فایده‌ای باز ندهد. **تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ «بقره/۱۴۱».**

۹- سؤال. یکی از بزرگان در کتابی شرح اعتقاد در دانستن حق تعالی می‌دهد، و در آخر می‌گوید که: در این جهان دانستی است و بی‌چون، و چگونه دانند؟ و در آن جهان دیدنی است و بی‌چون، و چگونه بینند؟ آن دیدار جنس دیدار اینجهانی نیست. و جمعی عوام این قبول نمی‌کنند و قائل این گفتار رامسلمان نمی‌دانند، بیان فرماید.

جواب. اگر آنکه آن همه تصانیف کرد و قوت اندیشه او تا بدان اندازه بود که آن همه نشانها و بیانها تواند نمود ضالّ است و مبطل آنکه خود از لقمه‌ای که فرو می‌برد آگه نیست که بکدام مجری همی گذرد و بروی چه حال بود تا غذا شود خود چگونه بود و از خداوند ملکوت کی آگه بود؟ فی‌الجمله گزاف‌گویان بسیارند و بسیار بوده‌اند، و اگر سخن ایشان را خواهیم شمرد کار بر مردم بینا دراز شود و از مقصود باز مانند. **يَا أَيُّهَا**

الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ. «مائدة/۱۰۵»

۱۰- سؤال. چون خواهد که خرد بر هوا مستولی باشد و «هوا» مقهور بود چه عمل باید کرد و بر چه طریق زندگانی باید کرد پیوسته؟

جواب. هوا آرزوی کارهای ناپاینده بود، و چون بسیار شوند یک از پس دیگر، نفس را مشغول کنند تا بچیزهای پاینده جستن و دیدن نپردازد، و بچیزهای پاینده جز بقوت خرد نتوان رسید؛ و چندانکه قوت خرد فزونتر قوت آرزوی چیزهای ناپاینده سست تر. و استیلاهی هوا و آرزو از ضعف قوت خرد بود و نفس ازان بیمار شود، و علاج وی بمدد قوت عقل دادن شاید کرد. و قوت عقل از اندیشیدن یقینها فزاید، چنانکه از خود بپرسد که اگر در این آرزوها که براحت و لذت بازگردند بکوشد تا حاصل کند جاوید باوی تواند بود یا شاید بود که وقتی از وی بازگسلد. اگر داند یقین که با وی بماند جاودان بکوشد تا حاصل کند؛ و اگر یقین داند که شاید بود که حاصل نشود، یا اگر حاصل شود جاودان نپاید و بگذرد، و هم در حال عزم کوشش در تحصیل آن فاطر گرداند. و قوت خرد از امثال این اندیشها فزاید و غالب گردد، و چون خرد غالب شد آرزوهای تن و کام و مراد وی کم شوند و مغلوب گردند.

۱۱- سؤال. فرماید که خرد را اعضا و حواس را بچه مشغول باید کرد تا سعادت ابدی یابد.

جواب. حواس و اعضای تن چون در کارهای بیهوده و بی حاصل و بی فایده عقلی باشند نفس را از عقل باز برند. و اتصال عقل و نفس آنکه درست بود که حواس از طلب محسوسات بی کار و متغیر فاسد، و اعضا از حرکت سوی مال فزونی یا تحصیل جاه خیالی و شیطانی یا یافتن لذات بهیمی ممنوع باشند تا نه حس بمحسوسات ناسزا رسد و نه اعضا بکار ناشایست جنبش کند. و هر آنچه ناگزیر تن داند بوقت، پی آن داشتن ناسزا و ناشایست نبود، و هر چه از حاجت وقت برگذشت جمله ناسزا و ناشایست شمر و دران سعی کردن ضایع کردن عمر خود دان.

این جوابها آخرسخن خواجه بود. چون بجوار رحمت حق پیوست از مرق بمنتجب الدین هراسکانی فرستادند که سائل بود.

۱۵- اشعار

قطعه‌ای چند انشا فرموده است مولانا قدس الله روحه العزيز

در حسب حال خویش

کناره گیر بیکبار از این جهان مجاز
که بی‌زبان بسرانجام خود رسد ز آغاز
تو اینسری بتمنای خویشتن مطراز
قنا بد است و بقا نیک، پس بنیکی یاز
بزرّ و زور شدن غرّه ممتی است دراز
بمحنّت از چه بود خلق را همیشه نیاز
چو نازش تو بعمریست رفته بیش مناز
چو گشت همت پست نیاز و بسته آرز
که داد جان مرا سوی راه خویش جواز
ز حرص و کینه بخود خواندم بصد اعزاز
هزار مشعله‌دار است در نشیب و فراز
خدای عزّ و جلّ در یقین من اعجاز؟
کجا بود که شکار ملخ کند شهباز؟ گذاشتم
ز روی ار مفسد است اگر غماز
اگر چه دیدم و بینم کنم فرامش باز
جمال دولت و دین مفخر زمانه ایاز
خلاص بنده بجوی و بکار وی پرداز
مباد کز چو توی ماند او بگرم و گداز
نه این غریب که بامن در این غمست انباز
توقع از کرم صد هزار نعت و ناز
که بنده نیست بآسیب در چنین بدساز

گشوده گردد بر تو در حقیقت باز
که در جهان مجاز آن کسی بود بر سود
چو کار آنسرت خود نکو طرازیده‌ست
که این جهان فناست و آن جهان بقا
زمال وزجاه فراغت سعادتت است بزرگ
عجب‌تر آنکه چرا از سعادتت گریز
چوکوشش تو برنجیست برده بیش مکوش
عروس عقل شود در حجاب جاویدان
سپاس و منت جاوید حقّ تعالی را
زخشم و آرز مرا داد امام بصد اکرام
ضمیر پاک مرا در ره یقین و خرد
برنگ و تنبل جاوید چه حاجتم، چونهاد
کجا بسحر و فسون فرود آید؟
هر آن کسی که مرا کرد نسبتی بدروغ
که قول و فعل چنین خلق من هزاران بار
تو ای ستوده ایام، پشت ملت و دین
ز روی معدلت و راستی و لطف و کرم
که نیست بنده سزای موکل و زنجیر
نه بنده هست سزاوار این گزند و بلا
ندارم از تو من این غم، نعم، که هست مرا
گمان مبرکه همه خواهش ازپی خودم است

ولی ز انده یک خانه طفل کز غمشان
چو مرغ خسته دل همگنان زمحنت من
مباد کافگند اندوه سوز و ناله‌شان
ز تست نام تو برنامه کرم عنوان
کمند تست بروز مصاف پنجه شیر
تو ای گزیده نژاد از سپهر حادثه‌زای
اگر چه کار من و کار مدح تست دراز
بزی تو صافی و خالص زهر بدی چون زر
سر حسود تو بی مغز و خشک چون گشنیز
رفیع جاه ترا جنّ و انس کرده سجود

بگوش جان من آید ز ناله‌شان آواز
بسینه در زطپیدن همی کند پرواز
جهان مملکت آرمیده در تنگ و تاز
ز تست عدل تو بر جامه زمانه طراز
سنان تست بهنگام حمله یشک گراز
تو ای ر بوده گهر در جهان شعبده باز
چو از شنیده نشاید مجاز، هم ایجاز
فتاده دشمن جاهت همیشه در دم گاز
تن عدوت بصد پرده در نهران چو پیاز
بلند قدر ترا ماه و مهر برده نماز

در صفت عقل

خود را بعقل خویش یکی برگرای خود،
جانمی، تنی چو گوهری از گوهران همه؟
مار خزنده، یا نه، ستور دونده‌ای؟
جز مار و جز ستور نه‌ای گر بخود نه‌ای،
از مار و از ستور چه بُردست، مارگیر
هستی تو جاودان نگران سوی دیگران،
چشم تو پوست بیند، بر پوست و مو و پشم
گر چه سبد نگاه توان داشتن در آب،
تن را بجان اگر چه توان داشتن بی‌ای
بینش بعقل کن که وجود تو بینش است،
از عقل تست هر گذرنده بقا پذیر،
عقل تو کرد این، که عیانست پیش تو
پیشی گرفته چرخ هزاران هزار دور،

تا چیستی و چندی ای مرد پر خرد، کار
تو دادنست ز هر کار یا ستد؟
آگه چو عقلی از خود، یابی خبر چو دد؟
اندام هفتگانه‌ات انگار هفتصد.
جز زهر مار بهره و، خر بنده جز لگلد؟
خود ننگری بخود نفسی، از توکی سزد؟
وزموی و پشم پوست رسن خیزد و نمده.
لیک آب را نگه نتوان داشت در سبد.
پایندگی جان بخرد نه بتن بود.
جانم بدین سخن زخرد نیست شرم زد.
پس جز عقل خود ز چه جوئی بقای خود؟
احوال هست گشته و کردار نیک و بد
بنگر که چون بدو تگ اندیشه در رسد.

غزل

رنگ از گل رخسار تو گیرد گل خود روی؛
شمشاد ز قدت بخم، ای سرو دلارای؛
از شرم قدت سرو فرو مانده بیک جای؛
با من بویا هیچ نگشته دل تو رام،

مُشک از سر زلفین تو دریوزه کند بوی.
خورشید ز رویت دژم، ای ماه سخن گوی.
وز رشک رخت ماه فتاده بتگاپوی.
با انده هجران تو کرده دل من خوی.

ناید سخنم در دل تو، زانکه بگفتار
 زانست گل و نرگس رخسار تو سیراب
 نتوان ستدن قلعه‌ای از آهن و از روی.
 کز دیده روان کرده‌ام از مهر تو صدجوی.
 ای دیده، تو خود را بهزار آب همی شوی.
 ای دل، چه شوی تنگ، چو درتست نشستن؟
 خواهی که ورا یابی، در خونِ خودش جوی.

دل هواپرست

دارم دلی مخاطره جویِ بلا پرست
 با درد و غم بطبع چو یاری وفا نمای،
 سرگشته رایِ گم شده عقل هواپرست،
 باجانِ خودبکینه، چو خصمی جفاپرست.
 بیهوده جوی شد دل و، دیده هواپرست.
 یا بُت پرست باشد، یا بس خداپرست.
 ممکن که من نه آدمی‌ام، زانکه آدمی

ما و من توی

سرگشته‌وار بر تو گمانی خطا برم،
 از جان و از تنم نتوانم بشرح گفت
 بی‌آنکه هیچ راه بچون و چرا برم.
 کاندر رخت زهر دو چه مایه بلا برم.
 من رخت بی‌نوائی تن بر کجا نهم؟
 دانم که دردلی و جدا نیست دل ز تو،
 لیکن بدل چگونه، بگو، ره فرا برم.
 بی‌دل بتزد تو نبرم راه، یا برم.
 دل نیزگم شدست و، ندانم کنون که من
 گویند «راه بُردی، ازو بارده نشان»،
 آری، دهم نشانی ازان، لیک تا برم.
 درجستم همیشه، که در جست‌وجوی تو
 ره زی بقا اگر نبرم، زی فنا برم.
 من بی‌تو نیستم، من و خود را نیابم ایچ،
 گر بر زمین بدارم، اگر بر هوا برم.
 مگذار نزد خویشم اگر هیچ زین سپس
 من نام ما و من بصواب و خطا برم.
 ما از کجا و من ز کجا؟ ما و من توی،
 بیهوده چند نام من و نام ما برم.

پاکبازی است رسم دین عشق

در آب و گل که آورد آئین جان نهادن،
 شاداب شاخ جان را از بوم جاودانی
 بر دوش جان نازک بارگران نهادن؟
 ز آوردن تن و جان با هم چه سود بینی
 برکندن از چه علت در خاکدان نهادن؟
 گوینده سمر را زین حال در خود آید
 جز درد تن قزودن، جز بار جان نهادن؟
 از داستان و قصه بگذر که غصّه باشد
 صدقسه جمع کردن، صدداستان نهادن.
 پیش گرسنه چندی از هیچ خوان نهادن.

گفت و شنید کم کن گر رهروی که از سر
کاری شگرف باشد در ره روش قدم را
گاه بلا بمردی تن در میان فگندن
رسمیست عاشقان را هنگام بی‌مرادی
در دین عشق هرگز جز رسم پاکبازی
کار تو خواب بینم در راه گاه رفتن

شاید برای توشه چشم و زبان نهادن.
از سود برگرفتن و اندر زیان نهادن.
کام و هوای خود را بر یک کران نهادن،
از دل کرانه جستن، جان در میان نهادن.
دینی توان گرفتن، رسمی توان نهادن؟
پس جُرم نارسیدن بر هم‌رهان نهادن.

در حسب حال خویش

آن مایه بزرگی و آن قبله انام
صدر جهان سلاله اقبال فخر دین
فرمود اشارتی که مر آن را بطوع و قهر
فرمود تا زاهل هنر هر که در سخن
از گفته‌های خویش رساند بخدمتش
من بنده با دلم بتمنا در آمدم
دل چون بدید صورت حالم بطبع گفت
هرگز بصورت آمد بی‌مایه هیچ چیز
از لطف طبع اهل هنر تا طبع تو
از دست رفته گیر عنان سخن ترا
گفتم دلا اگر چه سخنهاست هست راست
دیر است تا که نیست مرا هیچ گونه هیچ
با کار بی‌نظام نباشد سخن بنظم؛
ای در دلت همیشه هنرها شده مقیم
ننهفتم ایچ «عیب» چو پذیرفته‌ایم، از آنک
اظهار عیب خود چو بفرمان نمی‌کنم

آن از کرم نشان و هنر زو گرفته نام
کان هنر جهان کرم مفخر انام
جز انقیاد روی نبینند خاص و عام
داده‌ست روزگار ورا مایه‌ای تمام
از گونه گونه نظم و نماید بدان قیام
کآیا بُود که باشد طبعم بنظم رام
نظم از کجا و طبع که و مایه‌ات کدام
خاطر مسوز خیره باندیشه‌های خام
چندان مسافتست که از نور تا ظلام
چون هست بر سرت ز فرومایگی لگام
تلخست و هستم از سخت نیک تلخ‌کام
در لفظم انتظار و نه در کارم انتظام
زین پس بود، چو کار من افتاد بانظام
وی بردرت همیشه هنرمند را مُقام
پذرفته بعیب شد ایمن ز ردّ مدام
حاجت بعذر نیست همین بود و السلام

رباعیات

عشق تو مرا زنده جاویدان کرد
لطف و کرم تو جسم را چون جان کرد

رو دیده بدوز تا دلت دیده شود
گر تو ز سر پسند خود برخیزی

سرگشته تو عقل بسی خواهد بود
زین تیره مغاک دستگیر دل من

بی آنکه بکس رسید زوری از ما
بی هیچ برآورد بصد رسوائی

اندوه تو دلشاد کند هر جان را
دل راحت وصل تو میناد دمی

عمر از پی افزودن زر کاسته گیر
پس بر سر آن گنج چو بر صحرا برف

هان ای دل بدزهره زشمشیر مترس
در ساحت این زمانه عاریتی

دل مغز حقیقت است و تن پوست بین
هر چیز که آن نشان هستی دارد

ای از همه آزرده، بی ازار گذر
آرامگه نهنگ مرگست دهن

گر تو بخود و بحال خود در نگری
از خوردن نان و آب بینی که همی

سیر آمده ای ز خویشان می باید
در هر منزل هزار بند افزونست

سودای توم بی سر و بی سامان کرد
در خاک عمل بهتر ازین نتوان کرد

زان دیده جهانی دگرت دیده شود
احوال تو سر بسر پسندیده شود

بی آنکه بتو دست رسی خواهد بود
هم نور تو باشد ارکسی خواهد بود

یا گشت پریشان دل موری از ما
شوریده سر زلف تو شوری از ما

کفر تو دهد تازگی ایمان را
با درد تو گر طلب کند درمان را

صد گنج زر از رنج تن آراسته گیر
روزی دو سه بنشسته و برخاسته گیر

بفشار قدم زحمله شیر مترس
ز اقبال مشو شاد و ز ادبیر مترس

در کسوت روح صورت دوست بین
یا سایه نور اوست یا اوست، بین

وی مست فریب بوده هشیار گذر
بر خوابگه نهنگ بیدار گذر

بر تن همه پوست همچو جامه بدری
جز زهر نیشامی و جز خون نخوری

برخاسته ای ز جان و تن می باید
زین گرم روی بند شکن می باید

با یک سر موی گر ترا پیوند است گفتی که رهی دراز دارم در پیش	برپای دلت هر سر موئی بند است از خود بخود ای دوست بین تا چند است
***	***
بیرون ز چهار عنصر و پنج حواس سریست نهفته در میان خانه جان	ازشش جهت وهفت خط وهشت اساس کان را نتوان یافت بتقلید و قیاس
***	***
چندان بروی ره که دوی برخیزد تو او نشوی ولی اگر جهد کنی	گر هست دوی بر وی برخیزد جائی برسی کز تو توی بخیزد
***	***
عشق از از لست و تا ابد خواهد بود فردا که قیامت آشکارا گردد	جوینده عشق بی عدد خواهد بود هر دل که نه عاشقست رد خواهد بود
***	***
آزردن خلق کافری پندارم می کوشم تا زمن نیازد کس	وز خلق جهان همین طمع می دارم تدبیرم چیست تا زکس نازام
***	***
از هر چه در این ملک نیم کم، بیشم نه بیم شناسم نه امید اندیشم	از حاشیه بیگانه و با شه خویشم بی آنکه روم ز هر رونده پیشم
***	***
یاد تو کنم دلم چنان برخیزد آیا بود که از میان من و تو	کاومید بکلی از جهان برخیزد ما بین فراق از میان برخیزد
***	***
هر نفس که او درد ز درمان دانست چیزی که وجود آن نیابی در خود	دشخوار خرد تواند آسان دانست بیرون ز خود از چه روی بتوان دانست
***	***
زنهار دران کوش که در زیر سپهر تا بوکه از این هزاهز کون و فساد	با هیچ کست هیچ نیوندد مهر بیرون شدنیست زود بنماید چهر
***	***
بر خود چه نهی رنج درین جای سپنج بنشین بتائی و بر آسا از رنج	چون پای یقین نهاده ای بر سر گنج وان گنج بمعیار خرد بر خود سنج
***	***
هستی تو سزای این و صد چندین رنج از خوردن و خواستن بر آسا و بیاش	تا با تو که گفت کین همه بر خود سنج و آرام گزین که خفته ای بر سر گنج

با آنکه منازلست در پیش ترا
بسیار بگفته‌اند در پیش ترا

دل سیر نشد از کم و از بیش ترا
عذرت نپذیرند گه مرگ از آنک

بار و برو برگش آخشیح و حیوان
آباد برآن برگه زتخمست نشان

تخمیست خردکه جان ازورست و روان
از تخم غرض برست و برهست همان

شب نیز شد از آه جهان سوزم روز
اکنون نه شبنم شبست و نه روزم روز

تاریک شد از هجر دلفروزم روز
شد روشنی از روز و سیاهی ز شبنم

در گوش تو هر زمان همی گوید مرگ
باز آی بخاک سرد گشته چو نگرگ

ای از تو همیشه کار پندار ببرگ
کی بر شده بر هوا زگرمی چو بخار

می‌آئی و می‌روی درو پهن و فراخ
نه پای وی آبله نه کفشش سوراخ

ای کرده فریبنده جهانت گستاخ
گوئی «نرسد مرگ بمن» چون نرسد؟

وزمرگ چه ترسی چو درخت از تیشه
خوش باش که رستی از هزار اندیشه

ای دل بچه غم خوردنت آمد پیشه
گر زانکه بناخوشی برنت زین جا

آسوده زکفر و دین و از نیک و بد است
آگاه بدو عقل و خود آگه بخود است

آن کیست که آگاه زحسّ و خرد است
کارش نه چوجسم و نفس دادو ستداست

پیوسته قرین شکّ ندیم وسواس
فربه نه‌ای، از فریب داری آماس

زافسانه‌گری، ای دل دانش‌شناس،
تا تو تهی از عقل و پر از پنداری

ره سوی توکو؟ که سوی من باد رخت
شب‌گشت در آرزوی روی چو مهت

آرام منا کجاست آرامگهت؟
زین روی که مه بشب بود، روز رهی

واندر طلبش هر دو جهان پیمودند
زین حال چنانکه هست آگه بودند

آنها که زمین زیر قدم فرسودند
آگاه نمی‌شوم که ایشان هرگز

خود سیر نمی‌شوی ز بی‌سامانی
نه راحت مردگی تن میدانی

ای نفس‌گذشت عمر در حیرانی
نه لذت زندگی خود می‌یابی

زین ره بکجا رسیده‌ای باش هنوز
یک قطره توکی چشیده‌ای باش هنوز

ای خواجه تو خود چه دیده‌ای باش هنوز
زان جرعه کز و سپهر سرگردان شد

اینجا بُدَنم هیچ نمی‌دارد سود
وز ننگ وجود تا عدم رفتن زود

از هستی خود چو بی‌خبر خواهم بود
زین مزبله زود رخت بر باید بست

با خلق باآستی و با خود بستیز؟
روز آمد و رفت، تابکی خسبی؟ خیز

تا کی باشی زعافیت در پرهیز،
ای خفته بی‌خبر، اگر مرده نه‌ای

تن می‌کشدم بسوی این توده خاک
جان گفته مرا که أنعم الله مساک

جان می‌بردم بسوی آن عالم پاک
روزی بینی پیرهن تن شده چاک

بی‌آنکه بجای هیچ‌کس بد کنشم
چون از پی تست من بدان خوش منشم

از عشق تو بهره نیست جز سرزنشم
هر چیز که ناخوشست، این زندگیم

آسیب شکنجه‌ای و زخم چوبیست
هر ریش که هست برزنج جارو بیست

در هر برزن که بنگرم آشوبیست
تا پاک کنند گیتی از یکدیگر

تا مَهر تو بر سر زبان نهادم
با او سخن تو در میان نهادم

من مهر تو در میان جان نهادم
تا دل زهمه جهان کرانه نگرفت

وز بهر چه وز بهر چرا آمده‌ای
ورنه چو بهایم بچرا آمده‌ای

گر دریابی که از کجا آمده‌ای
گر بشناسی باصل خود بازرسی

وین عمر پیرآفت و بلا را تله دان
جای حدث حدوئه را مزبله دان

جائی که مقام نیست مرحله دان
چون برتنت از حدوئ مردم حدتت

تا راست کند کار بهم بر زده را
بشکن بت و کعبه ساز این بتکده را

در کارکش این عقل بکار آمده را
از نقش خیال در دلت بتکده‌ایست

وین بیهده زندگانی مرگ آمیغ
نه بوده بافسوس و نه رفته بدریغ

زین تابش آفتاب و تاریکی میغ
با خویشتن آی تا نباشی باری

دشت از مجنون که لاله می‌روید ازو
طوبی و بهشت و جوی شیر از زاهد

ابر از دهقان که ژاله می‌روید ازو
ما و دلکی که ناله می‌روید ازو

با خلق به خُلق زندگانی می‌کن
کام همه را بر آر از دست و زبان

نیکی همه عمر تا توانی می‌کن
وانگه بنشین و کامرانی میکن

عشق زهر بی‌خبری خالی نیست
هر چند که در خلق جهان می‌نگرم

درد تو زهر بی‌بصری خالی نیست
سودای تو از هیچ سری خالی نیست

زنهار در این راه مجازی نائی
این ره مردان و سراندازنست

تا کار حقیقی نسازی نائی
جان بازانند، تا نبازی نائی

از کبر مدار هیچ در سر هوسی
چون زلف بتان شکستگی عادت کن

کز کبر بجائی نرسیده‌ست کسی
تا دل ببری هزار در هر نفسی

واپس منگر دمی و در پیش مباح
خواهی که غریق بحر توحید شوی

باخویش مباح و خالی ازخویش مباح
مشنو، منگر، مگو، میندیش، مباح

برخیز که عاشقان بشب راز کنند
هرجا که دری بود بشب در بندند

گرد در و بام دوست پرواز کنند
الا در عاشقان که شب باز کنند

با داده قناعت کن و با داد بزی
در به زخودی نظر مکن غصه مخور

در بند تکلف مرو آزاد بزی
در کم زخودی نظر کن و شاد بزی

تا خاصّ خدای را تو از جان نشوی
شیران جهان پیش تو رو به باشند

بر مرکب عشق مرد میدان نشوی
گر تو سگ نفس را بفرمان نشوی

زین تابش آفتاب و تاریکی میغ
از مادر ایام در این تیره مفاک

زین بیهده زندگانی مرگ آمیغ
هر بچه که زاد نام کردند «دریغ»

ترکیب عناصر ارنگشتی کم و کاست
بفزود و بکاست تا بدانی ره راست

صورت بستی که طبع صورتگر ماست
کاین عالم را مصور کامرواست

افسوس افضل که فضل نتوان خوردن
از دست سگان نمی‌توان نان خوردن

از فضل چه حاصلست جز جان خوردن
نان پاره چو دردست سگانست امروز

من نیستم و هستی هستم همه اوست
زین هستی موهوم چورستم همه اوست

سمع و بصر و زبان و دستم همه اوست
این هستی موهوم خیالیست صریح

هرگز صدف وجود پُر دُر نشود
هر کاسه که سرنگون بود پُر نشود

تا دل ز علایق جهان حُر نشود
پُر می‌نشود کاسه سرها از عقل

ارکان اثر گردش چرخ گردان
عقلست فروغ نور مهر یزدان

حیوان زنباتست و نبات از ارکان
چرخست بنفس قائم و نفس بعقل

وز حادثه‌ها بی‌خبرم می‌داری
هر دم زکرم نکوترم می‌داری

یا رب زقضا بر حذرم می‌داری
هر چند زمن بیش بدی می‌بینی

نُقلم همه نقلست و حریفم شی نه
اشیا همه درمنست و من در وی نه

مستم بخرابات ولی از می نه
در گوشه خلوتم نشان پی نه

رنجست نصیب مردم دور اندیش
کز غم خوردن قضا نگردد کم و بیش

غم چند خوری زکار نا آمده پیش
خوش باش و جهان تنگ مکن بردل ریش

چون شعله ز انبوهی خس می‌میرد
کاین مرغ آخر در این قفس می‌میرد

در عشق تو جان بوالهوس می‌میرد
روزی که دلم بطره بستی گفتم

نقشست خوش آدمی ولی بر هیچست
فارغ ننشینی که بُئی بر هیچست

در کار جهان بیع و شری بر هیچست
زنهار بر این چهار دیوار وجود

۱۲۳ رباعی که بعد ازین می‌آید عیناً بهمین ترتیب از نسخه‌ای خطی در مجموعه‌ای در موزه بریتانیایی منقول است.

یارب چو بر آرندۀ حاجات توی هم قاضی کافۀ مهمات توی
من سرّ دل خویش چگویم با تو چون عالم سرّ والخفیات توی

گر فضل کنی ندارم از عالم پاک ور قهر کنی شوم بیکبار هلاک
روزی صدبار گویم: ای صانع پاک مشتی خاکم، چه آید از مشتی خاک؟

یارب، چو بخوانیم أطلعنا گویم فرمانت را بجان سمعنا گویم
بر من تو بفضل اگر غفرنا گوئی من آیم و ربنا ظلمنا گویم

ای لطف تو دستگیر هر خود رایی وی عفو تو پرده هر رسوائی
بخشای بر آن بنده که اندر همه عمر جز درگه تو هیچ ندارد جائی

ای عین بقا، در چه بقائی که نه‌ای؟ در جای نه‌ای، کدام جائی که نه‌ای؟
ای ذات تو از چار جهت مستغنی، آخر تو کجائی و کجائی که نه‌ای؟

ای لطف تو از کمال بالای همه، وی ذات تو از علوم دانای همه،
بینی بد و نیک جمله پیدا و نهان چون دیده‌ صنع تست بینای همه.

وی جمله خلق را زبالا و زیست آورده بفضل خویش از نیست بهست
بر درگه عدل تو چه درویش و چه شاه، در خانۀ عفو تو چه هشیار و چه مست

یارب زکرم بر من دلریش نگر وی محتشما بر من درویش نگر
خود می‌دانم لایق درگاه نیم در من منگر، در کرم خویش نگر

ای ذات تو در دوکون مقصود وجود نام تو محمد و مقام محمود
دل بر لب دریای شفاعت بستم زان روی روان می‌کنم از دیده دو رود

تا حاو دو میم و دال نامت کردند عرش و فلک و کعبه مقامت کردند
اکنون که برهبری تمامت کردند سر تا سر آفاق بنامت کردند

ای پای شرف بر سر افلاک زده وی دم همه از خلعت لولاک زده
وانگه بسر انگشت ارادت یک شب درع قصب ماه فلک چاک زده

وی قبله عالمین زخاک در تو
بر خطّ تو سر نهاد و شد چاکر تو

ای تاج لعمرك ز شرف بر سر تو
در خطّه کون هر کجا سلطانت

در لام علی سرّ الهی پیداست
بر خوان و بین که اسم اعظم آنجاست

در عین علی هوالعلیّ الأعلى است
دریای علی سوره حیّ قیوم

چون خاک اگر هزار رنگ آمیزی
آتش ز برای خود همی انگیزی

از باد اگر سبق بری در تیزی
چون آب محبت علی نیست ترا

از دیده کوتاه نظران پنهاناند
مؤمن شد و خلق کافرش میخوانند

مردان رهنه که مرد معنی داناند
این طرفه تراست که هرکه حقّ را بشناخت

ور سوخته‌ای از تو بنالد چکنی؟
اقبال ترا گوش بمالد چکنی؟

گر با تو فلک بدی سگالد چکنی؟
ور غمزه‌ای شبی بانگشت دعا

افسانه شوی عاقبت از روی خرد
افسانه نیک شو نه افسانه بد

عمر تو اگر فزون شود از پانصد
باری چو فسا می‌شوی ای بخرد

نه نه غلطم که جمله بگذاشتنی است
الا عزّت که آن نگهداشتنی است

گفتم که مگر تخم هوس کاشتنی است
بگذاشتنی است هر چه در عالم هست

یا ساکن عشوه خانه گردون شو
انگار درون نیامدی بیرون شو

ای دل زغم جهان که گفتت خون شو
دانی چکنی چو نیست سامان مقام

و احوال جهان را سر و سامانی نیست
کین مایه عمر نیز چندانی نیست

احداث زمانه را چو پایانی نیست
چندان غم بیهوده بخود راه مده

بس عاقل بی‌هنر که سرگردانست
در هر شادی هزار غم پنهانست

تا گردش گردون فلک تابانست
تو غره مشو ز شادایی گر داری

جرم تو زدانش ست رو نادان باش
ماند پری زادمیان پنهان باش

ای دل، چو طربناک نه‌ای شادان باش
خواهی نیروی زدست و با خود باشی

حاصل نکنی معرفت سبحانی
در ظلمت جهل جاودان درمانی

ای ناطق، اگر بمرکز جسمانی
فردا که علایق از بدن قطع شود

هرگز بظلالت نرسد پایه تو
ارباب سعادت همه در سایه تو

گر خلوت عزلتست سرمایه تو
ماند هما مجرد آ تا بینی

یا خطبه جاوید بنامت نبود
مُلکت شود از حرص تمامت نبود

ای خواجه اگر کار بکامت نبود
خوش باش و مخورغصه که گردار جهان

وی نیست شونده لاف هستی تا کی؟
تر دامنی و هواپرستی تا کی؟

ای دل زشراب جهل مستی تا کی؟
ای غرقه بحر غفلت، ار ابر نه‌ای

ورنه ز فنا شاخ بقا خواهد رُست
مرگ آمد و از وجود ما دست بشست

ترس اجل و بیم فنا هستی تست
تا از دم عیسی شده‌ام زنده بجان

وان در که کسی نسفت درکشور تست
از خود بطلب که نقد تو در بر تست

راه ازل و ابد زبان و سر تُست
چیزی چه طلب کنی که گم کرده نه‌ای

روزی ننشستم و شبی نغنودم
آن جام جهان نمای جم من بودم

در جستن جام جم جهان پیمودم
زاستاد چو وصف جام جم بشنودم

از هفت و دو و سه مستمند و شادم
من در کف این گروه چون افتادم؟

از نه پدر و چهار مادر زادم
پنج اصلم و در خانه شش بنیادم

تا چند در سرای مردم گردی؟
زین دایره گر برون روی گم گردی

تا کی پی اسباب و تنعم گردی؟
این دایره وجود ظاهر گشتست

زان دیده جهان دگرت دیده شود
احوال تو سر بسر پسندیده شود

رو دیده بدوز تا دلت دیده شود
گر تو ز سر پسند خود برخیزی

وز آب حیات چوهری صورت بست
بر طرف کله گوشه سلطان بنشست

چون گوهر جان در صدف تن پیوست
گوهر چو تمام شد صدف را بشکست

کاین صورت و معنی زچه رو در پیوست
آن گاه شود عیان که صورت بشکست

معلوم نمی‌شود چنین از سر دست
اسرار بجملگی بنزد هر کس

عمریست که راه می‌روی منزل کو؟
هفتاد و دو چله داشتی حاصل کو؟

افضل در دل میزنی آخر دل کو؟
شرمت بادا ز خلوت و خلوتیان

بگذر ز چهار اسم و از پنج حواس
در خود نگر و خدای خود را بشناس

تا چند روی از پی تقلید و قیاس؟
گر معرفت خدای خود می‌طلبی

پروانه صفت بگرد هر نور مشو
نزدیک خود آی و از خدا دور مشو

افضل تو بهر خیال مغرور مشو
از خود بینی است کز خدا دور شوی

آن صورت آن کسست کان نقش آراست
موجش خوانند و در حقیقت دریاست

هر نقش که بر تخته هستی پیداست
دریاس کهن چو بر زند موجی نو

سر تا سر آفاق دویدی هیچست
وان نیز که در کنج خزیدی هیچست

افضل دیدی که آنچه دیدی هیچست
هر چیز که گفتی و شنیدی هیچست

هر شیر دلی که هست در پیشه ماست
زان خرّم و خوبتر در اندیشه ماست

هر کار که هست در جهان پیشه ماست
از ما مگذر که چون بینی بیقین

تا خود بوصال تو کرا دسترت
وان کس که نیافت داغ نیافت بست

در کوی تو صد هزار صاحب هوست
آن کس که بیافت دولتی یافت عظیم

خاموش منم در دهنم گوی که کیست
آن کس که منش پیرهنم گوی که کیست

من من نیم، آن کس که منم گوی که کیست
سر تا قدم نیست بجز پیرهنی

یادش نکنند و بر زبان کم رانند
دورند ازو، ازان بیانگش خوانند

آنان که مقیم حضرت جاناناند
وانان که مثال نای باد انباناند

وندر پی او نه فلک گردانست
پس معدن و پس نبات و پس حیوانست

اول ز مکنونات عقل و جانست
زین جمله بگذری چهار ارکانست

ای دل تو ز هیچ خلق یاری مطلب
عزت ز قناعتست و خواری ز طمع

گر بر فلکی بخاک باز آرندت
فی الجمله حدیث مطلق از من بشنو:

من آن گهرم که عقل کل کان منست
کونین و مکان و ماورا زنده باوست

در بادیۀ عشق دویدن چه خوشست
گر دست دهد صحبت اهل نفسی

چرخ فلکی خرقه نه توی منست
سرّ ازل و ابد که گوش تو شنید

مردان رخت واقف اسرار توند
هفتاد و دو ملت همه در کار توند

هر دیده که او عطای حق دیده بود
زنهار تو دید هر کسی دیده مخوان

رو خانه برو که شاه ناگاه آید
خرگاه وجود را زخود خالی کن

از رفته قلم هیچ دگرگون نشود
هان تا جگر خویش بغم خون نکنی

روزی که برند این تن پر از بخاک
روح از پی من نعره زنان خواهدگفت:

مردی باید، بلند همّت مردی
کو را بتصرف اندر این عالم خاک

وز شاخ برهنه سایه‌داری مطلب
با عزّت خود بساز و خواری مطلب

ور بر سر نازی بنیاز آرندت
آزار مجوی تا بناز آرندت

وین هردو جهان دورکن ازارکان منست
من جان جهانم، نه جهان جان منست

از خیرکسان طمع بریدن چه خوشست
دامن ز زمانه در کشدیدن چه خوشست

ذات ملکی نتیجه خوی منست
رمزی ز حدیث کهنه و نوی منست

باقی همه سرگشته پرگار توند
تو با همه و همه طلبگار توند

سر تا قدمش ز نور حق دیده بود
آن دیده بود که حق درو دیده بود

ناگاه بنزد مرد آگاه آید
چون پاک شود شاه بخرگاه‌آید

وز خوردن غم بجز جگر خون نشود
یک ذره هر آنچه هست افزون نشود

وین قالب پرورده بصد ناز بخاک
خاک کهنست می‌رود باز بخاک

زین تجربه دیده‌ای خرد پروردی
بر دامن همّت ننشیند گردی

بنیاد و جود خود برانداخته‌ای
وانگه بدمی هر دو جهان باخته‌ای

رندی باید ز شهر خود تاخته‌ای
زین نادره‌ای سوخته‌ای ساخته‌ای

ور بر سر نفس خود امیری مردی
گر دست فتاده‌ای بگیری مردی

گر در نظر خویش حقیری مردی
مردی نبود فتاده را پای زدن

با ما بمیان بود نمی‌دانستم
خود تفرقه آن بود نمی‌دانستم

معشوقه عیان بود نمی‌دانستم
گفتم بطلب مگر بجائی برسم

با هیچ کست هیچ نیوندد مهر
بیرون شدن تو زود بنماید چهر

زنهار دران کوش که در زیر سپهر
تابو که از این سراچه کون و فساد

از جمله کاینات سر تافته‌اند
مردان همه از قرب نظر یافته‌اند

آنان که زمعبود خبر یافته‌اند
در یوزه همی کنم زمردان نظری

وین رسم دوی ز رهروی برخیزد
جائی برسی کز تو توی برخیزد

چندان برو این ره که دوی برخیزد
تو او نشوی ولی اگر جهد کنی

وز مردن و از کندن جان می‌ترسم
چون نیک نزیستم ازان می‌ترسم

تا ظن نبری کز آن جهان می‌ترسم
چون مرگ حقست من چرا ترسم ازو

تا ظن نبری که ما درو می‌مانیم
باقی همه کل من علیها فان‌ایم

دنیا چو رباط و ما درو مهمانیم
در هر دو جهان خدای می‌ماند و بس

هر یک سخنان مختلف می‌گویند؟
باقی بخوشامد سخنی می‌گویند

هفتاد و دو فرقه در رهت می‌پویند
سر رشته حق بدست یک طایف است

هرگز ندهند دیدها بینائی
مسکین تو که در امید پس فردائی

تا دیده دل ز دیدها نگشائی
امروز از این شراب جامی درکش

دنیا طلبی نه آن نه اینت باشد
تا زیر زمین روی روی زمینت باشد

دنیا مطلب تا همه دینت باشد
بر روی زمین زیر زمین وار بزی

پیوسته وجود جاودان می‌طلبد
پی بر پی او نهاده جان می‌طلبد

دل نعره زنان مُلک جهان می‌طلبد
مسکین خبرش نیست که صیاد اجل

من چون رخ تو بر دگری نگزینم؟
در خود نگرم همه ترا می‌بینم

از روی تو شاد شد دل غمگینم
در تو نگرم صورت خود می‌یابم

صد دز زطرب برزخ من باز شود
تیهو چو فدای باز شد باز شود

هرگه که دلم با غمت انباز شود
به زان نبود که جان فدای تو کنم

کوری گرش از خویش جدا می‌طلبی
سر تا قدمت منم، کرا می‌طلبی؟

ای آنکه شب و روز خدا می‌طلبی
حقّ با تو بصد زبان همی گوید راز:

بشنو سخنی ز عالم روحانی
با تست، هر آنچه مینمائی آنی

ای آنکه خلاصه چهار ارکانی
دیوی و ددی و ملکی انسانی

چت زهره آن بود که جوئی کامی؟
در صحبت او کجا رسد هر خامی؟

ای تو بمجرّدی نرفته گامی
تو درد فراق نیمشب برده نه‌ای

تا جان ندهی بهیچ حاصل نرسی
تا حلّ نشوی بحلّ مشکل نرسی

تا ره نبری بهیچ منزل نرسی
حال سگ کھف بین که از نادرهاست

تو روح مقدّسی بر افلاک شوی
کائی و مقیم خطّه خاک شوی

ای دل ز غبار نفس اگر پاک شوی
عرش است نشیمن تو شرمت بادا

یا خود ز عدم برای این زادم من
ور نه ز وجود و عدم آزادم من

گویند کز این جهان مگر شادم من
مقصود من از هر دو جهان وصل تو بود

این جمله بهم گذارد و بر یک سوزن
تا داشت زاسباب جهان یک سوزن

یک سو پسرت نشسته و یک سوزن
عیسی نتوانست بر افلاک رسید

این جمله بهم گذار و بر یک سوزن
تا داشت زاسباب جهان یک سوزن

چندین غم مال و حسرت دنیا چیست؟
این یک نفسی که در تنت عاریت‌ست

از شب‌نم عشق خاک آدم گل شد
چون نشتر عشق بر رگ روح زدند

ای ذات تو سر دفتر اسرار وجود
در پرده کبریا نهان گشته ز خلق

گر با توّم از تو جان دهم آدم را
چون بی‌تو شوم قوت آنم نبود

من با تو نظر از سر هستی نکنم
می‌بینم و می‌پرستم از روی یقین

راهیست دراز و دور، می‌باید رفت
تن مرکب تست تا بجائی برسی

ای در طلب آنکه لقا خواهی یافت
با تست خدا و عرش اعظم دل تست

از معدن خویش اگر جدا افتادی
در خانه خود خدای را گم کردی

ناکرده دمی آنچه ترا فرمودند
تو را نرفته‌ای، ازان ننمودند

این نیست جهان جان که پنداشته‌ای
آن چشمه که خضر خورداژو و آب حیات

آن کس که درون سینه را دل پنداشت
علم و ورع و زهد و تمنا و طلب

در مصطفیٰ عمر ز بدنامی چند
کو قوت پائی که مرا گیرد دست

صد فتنه و شور در جهان حاصل شد
یک قطره فرو چکید و نامش دل شد

نقش صفتست بر در و دیوار وجود
بنشسته عیان بر سر بازار وجود

از نور تو روشنی دهم عالم را
کز سینه بکام دل بر آرم دم را

اندیشه ز بالا و ز پستی نکنم
خود بینی و خویشتن پرستی نکنم

آنجات اگر مراد بر ناید رفت
تو مرکب تن شوی کجا شاید رفت؟

وقتی دگر از فوق سما خواهی یافت
با خود چو نیایش کجا خواهی یافت؟

آخر بنگر که خود کجا افتادی
زان در ره خانه خدا افتادی

خواهی که چنان شوی که مردان بودند
ورنه که زد این در که درش نگشودند؟

وین نیست ره وصل که برداشته‌ای
در منزل تست، لیک انباشته‌ای

گامی دو نرفته جمله حاصل پنداشت
این جمله رهند؛ خواجه منزل پنداشت

عاجز شده از سرزنش عامی چند
تا پیش اجل باز روم گامی چند؟

خود را بدر اندازم از این واقعه چُست
هریک زده دست عجز برشاخی سست

باشد که باندیشه و تدبیر درست
کز صحبت این قوم ملالم بگرفت

چون آینه از هستی خود بی‌خبراند
در خود منگر تا همه در تو نگرند

صاحبنظران کاینه یکدگراند
گر روشنی می‌طلبی، آینه‌وار

در خانه هزار بُت یکی نشکستی
فردات کند خمار کامشب مستی

دعوی بسر زبان خود وابستی
گوئی که: بیک قول شهادت رستم.

وین گفت و شنود خلق بر بیهوده‌ست
او هم بحکایت ز کسی بشنوده‌ست

هرگز بت من روی بکس ننموده‌ست
وان کس که بتم را بسزا بستوده‌ست

وز بیخبری کار اجل داشته سهل
نایافته از زمانه یک ساعت مهل

ای عمر عزیز داده بر باد از جهل
اسباب دو صد ساله سگالیده پیش

وز مرگ چه ترسی چو درخت از تیشه؟
خوش باش که رستی ز هزار اندیشه.

ای دل زچه خون خوردنت آمد پیشه؟
گر زانکه بنالی و برندت زینجا

وی آینه جمال شاهی که توی
از خود بطلب هر آنچه خواهی که توی

ای نسخه نامه الهی که توی
بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست

او جای ندارد ز کجا می‌طلبی؟
ور زانکه ندانیش کرا می‌طلبی؟

ای صوفی صافی که خدا می‌طلبی،
گر زانکه شناسیش چرا می‌خواهی؟

تا گمشدگان براه باز آیند باز.
تا باز بقدر خود کند دیده فراز.

دانی که چرا زنند این طبلک باز؟
دانی که چرا دوخته‌اند دیده باز؟

منزلگه نور قدس کلی دل ماست
عکسی زوجود روشن کامل ماست

سرتاسر آفاق جهان از گل ماست
افلاک و عناصر و نبات و حیوان

پستیم بلندی شد و کفرا ایمان شد
تن دل شدودل جان شدوجان جانان شد

تا داروی درد او مرا درمان شد
جان و دل و تن هر سه حجاب ره بود

فرمانده این سرای نه تو باشی
واخر قدم آنست که خود او باشی

در راه طلب اگر تو نیکو باشی
اول قدم آنست که او را طلبی

حیوان و نبات هر دوان خواهد بود
نقد تو خلاصه جهان خواهد بود

تا روی زمین و آسمان خواهد بود
تا چرخ و سراسر اختران سیر کنند

گو گوش که بشنود دمی گفتارش؟
کو دیده که بر خورد از آن دیدراش؟

کو دل که بداند نفسی اسرارش؟
معشوق جمال می نماید شب و روز

وین دم دم ماست گر ترا می شاید
ور نه دم ماست هم بما باز آید

می زن نفسی کاین دم ازو می زاید
گر دریابی زنده بمانی جاوید

گامی که نهد مراد کامش نبود
هرگز طمع پخته و خامش نبود

درویش کسی بود که نامش نبود
در آتش فقر اگر بسوزد شب و روز

کز خرقة نه امید فزاید نه هراس
چون پوشش تن بود چه دیباچه پلاس؟

در خرقة چه پیچی ارنه ای شاه شناس؟
خز بر کنی از کرم و بیوشی که لباس،

چون مرهم نرم باش، چون نیش مباح
بدخواه و بدآموز و بداندیش مباح

بالا مطلب ز هیچ کس بیش مباح
خواهی که ز هیچ کس بتو بد نرسد

رنجست نصیب مردم دور اندیش
کز خوردن غم قضا نگردد کم و بیش

غم چند خوری ز کار نا آمده پیش؟
خوش باش و جهان تلخ مکن دربر خویش

تو گه پسرش نام نهی گاهی دخت
دیگی شد و امید درو سودا پخت

آبی که بروزگار بندد کیمخت
خانی شد و پندار درو رخت نهاد

گر جامه پسندیده نشد رشته تست
از کس تو مثال کان گل آغشته تست

گر تخم برومند نشد کشته تست
ور زانکه ترا پای فرو رفت بگل

وفاق ترا زیر نگین خواهد بود
ده گزگفن و دو گز زمین خواهد بود

گر ملک تو مصر و شام و چین خواهد بود
خوش باش که عاقبت نصیب من و تو

ای ذات منزّهت مبرا ز وجود
چون قطره شبّنی است بر برگ گلی

بر خاک در تو کرده ارواح سجود
از راه عدم هر آنچه آمد بوجود

زان پیش که ما طفیل آدم بودیم
بی منت عین و شین و قاف اندر گل

در خلوت خاص هر دو محرم بودیم
معشوقه و عشق هر دو با هم بودیم

با یاد جلال در بیابان رفتیم
عمری شب و روز در تفکر بودیم

وز عالم تن بعالم جان رفتیم
سرگشته بر آمدیم و حیران رفتیم

یارب، چه خوشست بی دهن خندیدن
بنشین و سفر کن، که بغایت خوبست

بی منت دیده خلق عالم دیدن!
بی زحمت پا گرد جهان گردیدن!

در ظلم بقول هیچ کس کار مکن!
فردا گوئی: من چکنم، او می گفت.

با خلق به خلق گوی و آزار مکن!
ای از تو بنشوند، زنهار مکن!

گر مغز همه بینی و گر پوست همه
تو دیده نداری که درو در نگری

هان تا نکنی کج نظری کوست همه
ورنه ز سرت تا بقدم اوست همه

در ملک خدا تصرف آغاز مکن
سرّ دل هر بنده خدا می داند

چشم بد خود بعیب کس باز مکن
در خود نگر و فضولی راز مکن

دنیا بمراد رانده گیر، آخر چه؟
گیرم بمراد دل بماندی صد سال

وین نامه عمر خوانده گیر آخر چه؟
صد سال دگر بمانده گیر، آخر چه؟

در آینه جمال حقّ کن نظری
خواهی که دل و جان منور گردد

تا جان و دلت بیابد از حقّ خبری
باید که بکویش گذری هر سحری

گر حاکم صد شهر و ولایت گردی
گر عاشق مطلق و گر زاهد خشک

ور در هنر و فضل بغایت گردی
روزی دو سه بگذرد حکایت گردی

گیرم که سلیمان نبی را پسری
گیرم که بکام تست گیتی شب و روز

بر باد نشسته ای جهان می سپری
بنگر که پدر چه بُرد تا تو چه بری

رفتیم بسر تربت محمود غنی
گفتا که دو گز زمین و ده گز کرباس

گفتم که چه برده‌ای ز دنیای دنی
تو نیز همین بری اگر صد چو منی