زبدة الحقایق

تألیف

عین القضّات همدانی

مقدّمه و تصحیح

عفیف عُسیران

ترجمه

دکتر غلامرضا جمشیدنژاد اوّل



انتشارات اساطیر
۵۶۷

سرشناسه : عین‌القضاة ، عبدالله‌بن‌محمد ، ۴۹۲-۵۲۵ ق .
عنوان و نام پدیدآورنده : زبدةالحقایق / تألیف عین‌القضات همدانی ؛ پژوهش و تصحیح عفیف عسیران ، ترجمه غلامرضا جمشیدنژاد اول.
مشخصات نشر : تهران : اساطیر ، ۱۳۹۲ .
مشخصات ظاهری : ۳۸۴ ص (انتشارات اساطیر ، ۵۶۷)
شابک : 978 - 964 - 331 - 496 - 5
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا
موضوع : عرفان -- متون قدیمی تا قرن ۱۴ .
موضوع : خداشناسی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴ .
شناسه افزوده : عسیران ، عفیف ، مصحح .
شناسه افزوده : جمشیدنژاد اول ، غلامرضا ، ۱۳۲۴ - ، مترجم .
رده‌بندی کنگره : BP۲۸۲/۷/ع۹ز۲۰۴۱ **رده‌بندی دیویی** : ۲۹۷ / ۸۳
شماره کتابشناسی ملی : ۳۳۳۷۳۰۷

انتشارات اساطیر
9789643314965
زبده الحقایق
قیمت : ۵۰۰۰۰ تومان



زبدة الحقایق
تألیف : عین‌القضات همدانی
پژوهش و تصحیح : دکتر عفیف عسیران
ترجمه : دکتر غلامرضا جمشیدنژاد اول
چاپ اول : ۱۳۹۲
حروفچینی : نصیری
لیتوگرافی : طیف‌نگار
چاپ : دیبا
شمارگان : ۷۰۰ نسخه
شابک : ۵ - ۴۹۶ - ۳۳۱ - ۹۶۴ - ۹۷۸

حق چاپ برای ناشر محفوظ است .

نشانی : میدان فردوسی ، اول ایرانشهر جنوبی ، ساختمان ۱۰
تلفن : ۸۸۸۲۱۴۷۳ - ۸۸۳۰۰۱۴۸ نمابر : ۸۸۳۰۱۹۸۵

فهرست

پیشگفتار مترجم ۱۱

مقدمهٔ مصحح
۱۳ـ۱۳۷

نظریّه ها و اندیشه های عین‌القضات دربارهٔ دانش و شناخت ۱۳
زبدة الحقایق ۱۵
محتوی زبدةالحقایق ۱۶
قسم نخستین ۲۱
نظریهٔ عین‌القضات دربارهٔ دانش و شناخت ۲۳
۱ـ ماهیّت دانش و ماهیّت شناخت ۲۴
۲ـ عقل چیست و بصیرت چیست؟ ۲۸
۳ـ موضوعی که هر یک از عقل و بصیرت آن را ادراک می‌کند ۳۳
۴ـ چگونه هریک ازعقل و بصیرت ادراک‌شده‌های خود را بدست می‌آورد؟ ۴۱
نخستین مسأله: آیا عقل می‌تواند وجود خدا را ادراک کند؟ ۶۰
دومین مسأله: مسألهٔ آفرینش و هستی بخشیدن ۶۴
قسم دوم ۷۷
چند ملاحظه پیرامون نظریّهٔ عین‌القضات دربارهٔ علم و عقل ۷۹
۱ـ تفاوت میان علم طبیعت و علم ماورای طبیعت ۸۱
۲ـ تفاوت میان فعّالیّت عقل تصوّری و فعّالیّت عقل تصدیقی ۸۹
۳ـ تفاوت میان مفهوم‌های متواطی و متشابه و متماثل ۱۰۰
مهم‌ترین مفهوم‌های متماثل کدام‌هایند؟ ۱۰۳
دربارهٔ صفت‌ها ۱۲۰

مسألهٔ نخست ۱۲۰
مسألهٔ دوم ۱۲۰

متن زبدة الحقایق
۲۹۶ـ۱۳۹

مقدمه ۱۴۱
دیباچه: در بیان انگیزهٔ اصلی نگارش این پرتو ۱۴۳
فصل نخست: مؤمنان در باورداشت آنچه پیامبران آورده‌اند، بر چهار دسته‌اند ۱۵۴
فصل دوم: دلیل آوردن بر قدیم / دیرین از راه هستی ۱۵۷
فصل سوم: هستی خدا و صفت‌هایش در نظر عارف ۱۶۱
فصل چهارم: بخش‌های هستی ۱۶۳
فصل پنجم: سبب متعدّد بودن صفت‌های خدا ۱۶۴
فصل ششم: تفاوت میان نام‌های خدا و صفت‌هایش ۱۶۵
فصل هفتم: واژهٔ اللّه همان اسم علم / نام خاصّ واجب متعال است ۱۶۶
فصل هشتم: شناسائی واجب و محال و ممکن ۱۶۸
فصل نهم: هدف هستی‌بخش و آفرینش ۱۶۹
فصل دهم: نهایت اوج‌گیری خرد در شناخت خدای متعال ۱۷۱
فصل یازدهم: دانایی خدا بی‌پایان است ۱۷۲
فصل دوازدهم: دانایی خدا به جزئی‌ها ۱۷۲
فصل سیزدهم: تشبیه دانایی خدا به تابش خورشید ۱۷۴
فصل چهاردهم: تتمّهٔ فصل پیشین ۱۷۵
فصل پانزدهم: دانایی خدا به جزئی‌ها ۱۷۶
فصل شانزدهم: تصدیق دانائی ازلی وابسته به آشکار شدن گونه‌ای از شناخت فراتر
از خرد ۱۸۰
فصل هفدهم: وظیفهٔ خرد و وظیفهٔ روشنی درون ۱۸۱
فصل هجدهم: بصیرت، نیرویی مانند بینایی یا مانند سلیقهٔ شاعری ۱۸۲
فصل نوزدهم: بصیرت، به بداهت، اندک مطلق و بسیار مطلق را ادراک می‌کند ... ۱۸۳

فصل بیستم: تفاوت میان ادراک داننده و شناسندهٔ هستی خدا ۱۸۵
فصل بیست و یکم: انس عارف به زیبایی حضرت خدایی ۱۸۶
فصل بیست و دوم: گرایش به طَوْرِ شناخت ولایت و پیامبری ۱۸۷
فصل بیست و سوم: ایمان به پیامبری ایمان به غیب است..... ۱۸۸
فصل بیست و چهارم: راه نیرومندسازی ایمان به پیامبری ۱۸۹
فصل بیست و پنجم: صفت‌های خدا در دیدگاه‌های هر یک از خردو بصیرت ۱۸۹
فصل بیست و ششم: بصیرت، حالت‌های عشق را ادراک می‌کند ۱۹۱
فصل بیست و هفتم: حقیقت عشق..... ۱۹۱
فصل بیست و هشتم: دریافت ناتوانی خرد به وسیلهٔ هر یک از خرد و بصیرت ... ۱۹۴
فصل بیست و نهم: یک هم‌سنجی میان پی‌بردن هر یک از وهم و خرد به ناتوانی خود..... ۱۹۶
فصل سی‌ام: پرسمان ذات و صفت‌ها..... ۱۹۷
فصل سی و یکم: فرجامهٔ پرسمان ذات و صفت‌ها..... ۱۹۷
فصل سی و دوم: پرسمان چندگانگی صفت‌ها و یگانگی ذات..... ۱۹۹
فصل سی و سوم: صفت‌ها نه عین ذات‌اند و نه غیرذات..... ۲۰۱
فصل سی و چهارم: چند آیهٔ قرآنی در متعدّد بودن صفت‌ها..... ۲۰۲
فصل سی و پنجم: تحلیل برخی از صفت‌ها ۲۰۳
فصل سی و ششم: در ذات‌حضرت واجب، به هیچ‌گونه، هیچ نوع دوگانگی نیست ۲۰۵
فصل سی و هفتم: دیرینگی جهان همچون نوپدیدی آن در دیدگاه خردمحال است ۲۰۶
فصل سی و هشتم: تفاوت میان کردار هستی‌بخش آفریننده و کردار آفریدگان..... ۲۰۸
فصل سی و نهم: نظریهٔ فیضان‌یابی موجودها از یکدیگر آشکار است..... ۲۰۸
فصل چهلم: ویژگی هستی‌بخش منحصر به حضرت واجب است..... ۲۱۰
فصل چهل و یکم: چگونه صفت آفریدن را در حضرت واجب منحصر می‌سازیم با این که وجود برخی از چیزها در وجود برخی دیگر شرط است؟..... ۲۱۱
فصل چهل و دوم: مثال موجودها در حقیقت‌شان مثل صورت در آیینه است ۲۱۳
فصل چهل و سوم: فایده‌های اندیشیدن دربارهٔ آیینه ۲۱۳
فصل چهل و چهارم: اندیشیدن دربارهٔ آیینه: پایانه ۲۱۵

فصل چهل و پنجم: توانایی خرد برای ادراک موجودها ۲۱۶
فصل چهل و ششم: نگریستن در آیینه، حقیقت وجود موجودها را تفسیر می‌کند . ۲۱۸
فصل چهل و هفتم: پیوند توانایی خدا با توانایی انسان..... ۲۲۰
فصل چهل و هشتم: تعریف محال و ممکن ۲۲۱
فصل چهل و نهم: محال ذاتی یا ممکن ذاتی بودن پدیده با تابع واجب بودنش در تعارض نیست..... ۲۲۲
فصل پنجاهم: چرا خدا جهان را در یک وقتی آفرید و آن را پیش از آن وقت یا پس از آن نیافرید ۲۲۴
فصل پنجاه و یکم: گفتن این‌که جهان، دیرینِ زمانی است، یک هوس محض می‌باشد ۲۲۴
فصل پنجاه و دوم: دیدگاه عارف در مسألهٔ دیرینگی یا نوپدیدی جهان..... ۲۲۶
فصل پنجاه و سوم: ازلی بودن خدا با ابدی بودن او حاضر است بدون هیچ تفاوتی ۲۲۸
فصل پنجاه و چهارم: ازلی بودن و ابدی بودن حضرت واجب؛ پایانه..... ۲۳۰
فصل پنجاه و پنجم: استمراریافتن موجودها در هستی، استمراریافتن در هستی‌بخشی را در بر دارد ۲۳۲
فصل پنجاه و ششم: پایانهٔ فصل پیشین..... ۲۳۴
فصل پنجاه و هفتم: سرچشمه‌گیری موجودهای بسیار از یگانه..... ۲۳۵
فصل پنجاه و هشتم: واسطه‌های میان واجب و آسمان یکم ۲۳۸
فصل پنجاه و نهم: مشاهدهٔ معرفت‌ها باذوق، همچون مشاهدهٔ‌خرد است با اوّلی‌ها ۲۳۹
فصل شصتم: ترتیب موجودها و چندگانگی‌شان در دیدگاه عالم و عارف..... ۲۴۰
فصل شصت و یکم: تفاوت میان دانش / علم و شناخت / معرفت ۲۴۲
فصل شصت و دوم: معرفت‌ها دانش‌هایی لدنّی هستندکه حقیقت‌هایشان از عبارت‌های متشابه فهمیده نمی‌شوند ۲۴۴
فصل شصت و سوم: گونه‌های دانش‌های عقلی..... ۲۴۶
فصل شصت و چهارم: بیان موفّقیّت‌آمیزترین راه‌های به دست آوردن معرفت ۲۴۷
فصل شصت و پنجم: پایانهٔ فصل پیشین..... ۲۴۸
فصل شصت و ششم: همنشینی با صاحب ذوقان بهترین کمک‌کننده به پالایش دل ۲۴۹
فصل شصت و هفتم: خوشبختی نهاییِ شخص جوینده..... ۲۴۹

فصل شصت و هشتم: منفعت‌های سرشار خدمتگزاری به حضرت پیر ۲۵۰
فصل شصت و نهم: تشخیص پیر کامل از پیر مدّعی کمال..... ۲۵۱
فصل هفتادم: پایانهٔ فصل پیشین..... ۲۵۲
فصل هفتاد و یکم: خودپسندی عالمان و روی‌گردانیشان از پیروی صاحب معرفتان ۲۵۲
فصل هفتاد و دوم: خدا به پیشینیِ زمانی پیش از موجودها نیست، بلکه به پیشینی مرتبه و ذات است..... ۲۵۴
فصل هفتاد و سوم: نه همراه خدا چیزی هست و نه بعد از او چیزی ۲۵۶
فصل هفتاد و چهارم: نزدیکی و دوری برسه گونه است: حسّی؛ عقلی؛ روحی... ۲۵۸
فصل هفتاد و پنجم: حقیقت روز دیگر ۲۶۰
فصل هفتاد و ششم: هستی جان پیش از تن و جاودانگیش پس از جداشدگی تن . ۲۶۲
فصل هفتاد و هفتم: پایانهٔ فصل پیشین ۲۶۴
فصل هفتاد و هشتم: پیشینگی هستی روان‌ها بر هستی تن‌ها ۲۶۴
فصل هفتاد و نهم: سبب گوناگونی جان‌ها در پیدایششان..... ۲۶۵
فصل هشتادم: علّت کشیده شدن جان به سوی تن..... ۲۶۷
فصل هشتاد و یکم: تفاوت شناخت خدا به سبب تفاوت کانسارهای جان‌ها..... ۲۶۸
فصل هشتاد و دوم: غرق شدن شخصیّت مجازی نویسنده در هویّت حقیقیّ او... ۲۷۰
فصل هشتاد و سوم: آرزومندی عاشق به میهن اصلیش..... ۲۷۱
فصل هشتاد و چهارم: ایستادن در پیشگاه حضرت سلطان ازل ۲۷۱
فصل هشتاد و پنجم: نورهای معرفت..... ۲۷۲
فصل هشتاد و ششم: روگردانی از دنیا برای چشیدن معرفت‌ها..... ۲۷۲
فصل هشتاد و هفتم: والاترین جان‌ها آنهایی هستند که به طبع مشتاق خدایند ... ۲۷۴
فصل هشتاد و هشتم: واژه‌های کمک‌گرفته شده از جهان شهادت از دلالت بر حقیقت‌های جهان غیب ناتوان‌اند ۲۷۵
فصل هشتاد و نهم: ناتوانی خرد، از دریافت امرهای آخرت..... ۲۷۷
فصل نودم: شایسته است که انسان به رازهای آخرت به گونه‌ای ایمان بیاورد که نابینا به رنگ‌ها ایمان می‌آورد..... ۲۷۹
فصل نود و یکم: شرط‌های لازم برای گشودگی چشم بصیرت ۲۸۰

فصل نود و دوم: دریافتنی‌های گونهٔ شناختی فرا خرد ۲۸۲
فصل نود و سوم: دریافتنی‌های این گونهٔ شناختی برای خرد راز اند ۲۸۲
فصل نود و چهارم: امرهای آخرت برای دانش بشری راز اند ۲۸۴
فصل نود و پنجم: آیا هر خردمندی را می‌سزد که در دنیا به گونهٔ شناخت فرا خرد برسد؟ ۲۸۸
فصل نود و ششم: پیوند خرد با گونه‌هایی از شناختِ فراخرد ۲۸۹
فصل نود و هفتم: خرد، با وجود احتمالی بودنش، یک ترازوی درست است ۲۹۰
فصل نود و هشتم: شناخت، آزاد شدن از بند زمان و مکان است ۲۹۱
فصل نود و نهم: پرواز به جهان ازلیّت ۲۹۲
فصل صدم: شرط‌های لازم برای کسانی که می‌خواهند از مطالعهٔ این کتاب بهره ببرند ۲۹۳
پایانهٔ این فصل‌ها ۲۹۴

نمایه‌ها
۳۸۰_۲۹۷

۱. آیه‌های قرآنی ۲۹۹
۲. حدیث‌ها و سخنان بزرگان ۳۰۳
۳. نام‌های کسان ۳۰۴
۴. نام‌های گروه‌ها ۳۰۶
۵. نام جای‌ها ۳۰۹
۶. اصطلاح‌های عرفانی، فلسفی و... ..... ۳۱۰
۶. کتاب‌ها ۳۷۸
۷. منابع و مآخذ ۳۷۹

پیشگفتار مترجم

زبدةالحقایق از مهم‌ترین متن‌های مکتوب عرفانی و فلسفی اسلامی ـ ایرانی است که در سطح والایی از ادبیات منثوری قرار دارد که ایرانیان به زبان عربی تألیف کرده‌اند. ***زبده*** شامل یک ***صدفصل*** است و از این‌رو آن را ***صدفصل*** نیز نامیده‌اند.

مؤلّف ***زبده*** عبداللّه فرزند محمّد میانجی هَمَدانی مکنّا به ابوالمعالی و ابوالفضایل و معروف به قاضی همدانی و نامور به عین‌القضات همدانی (۴۹۰ ـ ۵۲۵ ق / ۱۰۹۷ ـ ۱۱۲۶ م) است، حکیم و عارفی ایرانی که در سرآغازهٔ سدهٔ ششم هجری در همدان به دنیا آمده و چون پدر و جدّش از میانهٔ آذربایجان بوده‌اند، به «میانجی» هم معروف شده است.

عین‌القضات در جوانی در شهر همدان به کسب علوم پرداخت و به زودی در ادب و حکمت و کلام مایهٔ بسیار اندوخت و به سبب پرمایگی و تبحّرش در فقه و حقوق اسلامی عنوان قاضی و مدرّس یافت و با وجود جوانی، صاحب شهرت و نفوذ تمام گشت و به همین جهت، محسود فقیهان و متکلّمان شد.

فلسفه و کلام آن روزگار طبع حقیقت‌جوی او را خرسند نکرد و به دنبال بحران فکریی که حاصل مطالعه‌اش در فلسفه و کلام بود، گرفتار شک‌هایی شد، لیکن آشناییش با آثار امام محمّد غزالی به ویژه ***احیاءالعلوم*** او مایهٔ زدوده شدن شک‌هایش گردید و تحت تأثیر آثار او، وی نیز مانند غزالی، توانست از طریق تصوّف راه حلّی برای مشکل‌هایی که کلام و فلسفه پاسخی برای آنها نداشت، بیابد.

عین‌القضات چندی بعد به خدمت بزرگ‌پیران روزگار خویش مشرّف گردید و در عمل آیین سلوک پیشه کرد و طبق نوشتهٔ مورّخان، به شاگردی حکیم عمر خیّام نیشابوری (د: ۵۱۷ ق) و احمد غزالی توسی (د: ۵۲۰ ق) و صدرالمشایخ محمّد حمّویه (د: ۵۳۰ ق) و برکت همدانی، و پیر او فتحهٔ همدانی مفتخر گردید: «برکت از آن سالکان است که پیش از بیست سالگی به عرفان عالی رسید و پس از آن، تا هشتاد سالگی، سلوک کرد، پس چگونه کسی می‌تواند از او خرده بگیرد؟ حکمای جهان برابر او همچون جولاهان و کنّاسان‌اند»[1].

عین‌القضات با دادن دست ارادت بدین پیران، مانند ایشان، در بیان عقیده‌های خویش بی‌پروا شد و مورد بدگمانی متشرّعان واقع گردید و فقیهان و متکلّمان به تکفیر او پرداختند و نگارش ***زبدةالحقایق*** حاصل این دوران است: «هنگامی که ***زبدةالحقایق*** را می‌نگاشتم، چون به نزد برکت می‌نشستم، خودم را از مریدانش که به سلام او می‌آمدند و

---

۱. نک: ***نامه‌های عین‌القضات همدانی***، به کوشش دکتر علینقی منزوی، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷ هـ. ش، ج ۲، ص ۴۵۷، بند ۷۱۲.

قالَ یَقوُلُ (عربی) نمی‌دانستند، کمتر می‌دیدم»، هفت سال کم یا بیش برکت را می‌دیدم و هرگز زهره نداشتم که دست فراکفش او کنم.»[۱]

ابوالقاسم درگزینی وزیر هم او را به همین گونه اتّهام‌های واهی و پوچ دستگیر کرد و چندی بعد، از همدان به بغدادش فرستاد. عین‌القضات چندی در زندان بغداد ماند، تا آن که به دستور درگزینی او را باز به همدان آوردند و بر در همان مدرسه‌ای که گویا محل تدریسش بود، بر دار کردند و سپس جسدش را پایین آورده با نفت و بوریا آتش زده خاکسترش را به باد دادند.

عین‌القضات، افزون بر *زبدةالحقایق* به زبان‌های فارسی و عربی آثار متعدّدی از خود برجا نهاده است که از آن جمله‌اند: رسالهٔ جمالی، تمهیدات؛ رسالهٔ علایی؛ و مکتوبات یا نامه‌ها که شامل نامه‌های فلسفی و عرفانی اوست که خطاب به یاران و مریدان خود نوشته است و از لحاظ احتوا بر نکته‌های ظریف و دقیق تاریخی در شناخت تاریخ مکتب فلسفی و عرفانی عین‌القضات و شناخت حوزهٔ انتشار آن اهمّیّت ویژه‌ای دارد؛ و شَکْوی‌الغریبِ عن الاوطان، که چند ماه پیش از شهادتش آن را در زندان بغداد نوشته و انتشار داده، نوعی نامهٔ سرگشادهٔ است خطاب به علمای عصر و لبریز است از نکته‌های عرفانی و فلسفی و در شکایت از بدخواهان لحنی بسیار مؤثر و نیرومند دارد و ما آن را به زبان شیرین فارسی برگردانیده‌ایم که از سوی انتشارات اساطیر چاپ و نشر شده است.

عین‌القضات گذشته از پرمایگی در حکمت و عرفان در شاعری و نویسندگی هم ذوق و قریحه‌ای والا داشته است. مجموعهٔ اشعارش *نزهةالعشّاق* نام دارد و هم‌اکنون رباعی‌های عارفانهٔ لطیفی هم موجوداند و بدو منسوب می‌باشند.

برگردان فارسیِ عربی نوشته‌های عین‌القضات همدانی یک ضرورت است و از این رو انتشارات محترم اساطیر پس از چاپ ونشر متن فارسی شدهٔ *شکوی‌الغریب* در ۱۳۸۹، چاپ و نشر *زبدةالحقایق* را در برنامهٔ کار خود قرار دادند و اینک به همّت آن مؤسّسه گرامی به خوانندگان ارجمند فارسی‌زبان تقدیم می‌گردد.

در خاتمه لازم است از شخصیّت فرهیخته، جناب آقای عبدالکریم جربزه‌دار، مدیر محترم انتشارات اساطیر تشکر کنم؛ زیرا این اثر گرامی به سفارش و پی‌گیری و همّت والا و دقّت نظرهای ایشان شکل مناسب یافت تا بدین گونه چشم‌نواز خوانندگان ارجمند باشد.

تهران ـ دارآباد ـ مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی ـ
دکتر غلامرضا جمشید نژادِاوّل ۱۳۹۲/۶/۱۶

---

۱. نامه‌های... ج ۱/ ۴۵، بند ۵۲، ج ۲، ۴۵۹، بند ۷۱۵.

مقدّمهٔ مصحّح
پیرامون نظریّه‌ها و اندیشه‌های عین القضات دربارهٔ دانش و شناخت و دربارهٔ دانش و خرد

زبدة‌الحقایق

عین‌القضات در سنّ بیست و چهارسالگی، رسالهٔ ***زبدة‌الحقایق**** را تألیف کرده است،[1] امّا دشمنان حسادت‌ورز، بر او پس از گذشت ده سال از زمان تألیف کتاب، به گفتهٔ عین‌القضات آن را:

«وسیله‌ای برای آزارم قرار دادند... من در رساله، تازه سخنانی از واژگان صوفیه یاد کرده بودم... که ایشان همان واژه‌ها را بر من به سختی خرده گرفتند و پنداشتند که آنها کفر و زندقه و ادّعای پیامبری‌اند».[2]

البتّه، عین‌القضات در پاسخ به تنگ‌نظری‌های ایشان: عالمان ظاهر، و به حسادت‌ورزی دنیاپرستان از میان رجال سیاست و دین، جز به دعای خیر و شکیبایی نیکو به مقابله با ایشان برنخاست:

«دسته‌ای از عالمان عصر، خدا توفیقشان را نیکو گرداند و راهشان را به سوی هر دو سرا هموار سازد و کینه را از سینه‌هایشان برکند و رهیابیشان را در کارهایشان آماده سازد، بر من چند واژهٔ پراکنده در

---

* بنگرید به: مقدّمهٔ کتاب ***تمهیدات***، به زبان فارسی که چهار فصل است: فصل نخست، که در آن دربارهٔ اثرهای عین‌القضات کاوش می‌کنیم؛ فصل دوم، که آن را به گزارش زندگانی وی اختصاص داده‌ایم؛ فصل سوم، که در آن دربارهٔ عین‌القضات به عنوان فیلسوف گفتگو می‌کنیم و همان خود، مقدّمهٔ ***زبدة‌الحقایق*** نیز می‌باشد؛ و فصل چهارم، که در آن به تجزیه و تحلیل اندیشه‌های عین‌القضات عارف می‌پردازیم.

۱. **زبده**، ص ۱۴۵. ۲. **شکوی**، صص ۹۰ ـ ۹۱.

رساله‌ام را خُرده گرفته و زشت شمرده‌اند».[۱]

حسادت‌ورزان، تنها به تبعید فیلسوفمان از میهنش همدان و افکندنش در گوشهٔ زندان بغداد بسنده نکردند، بلکه او را از تبعیدگاه به همدان بازگرداندند و پوست از تنش کندند و در میدان همان مدرسه‌ای که در آنجا درس می‌داد، به دارش زدند، «سپس او را از دار به زمین فرود آوردند و در بوریا پیچیدند و پس از این‌که بر رویش نفت ریختند، آتشش زدند».[۲]

کهن‌ترین سندی که دربارهٔ همدانی شهید، تاریخ برایمان برجا نهاده است، گفتار عمادالدّین اصفهانی، یکی از معاصران و دوستانش می‌باشد که در عین حال از مورّخان نامدار سدهٔ ششم هجری است:

«و همچنین عین‌القضات میانَجی از بزرگ‌ترین پیشوایان و از اولیای صاحب کرامت بود که در تألیف‌ها و تصنیف‌های دینی جانشین ابومحمّد غزالی شد. پس نادانان زمانه که جامهٔ عالمان بر تن پوشیده بودند، بر او حسد ورزیدند و وزیر (ابوالقاسم استابادی ملقّب به درگزینی) ایشان را بر او بشورانید و آنان آهنگ آزاررسانی بدو کردند و کارش بدانجا انجامید که وزیر در همدان به دارش زد و درباره‌اش نه خدا را پایید و نه ایمان را».[۳]

محتوای زبدةالحقایق

زبدةالحقایق، کتابی فلسفی است که همدانی شهید خواسته است

---

۱. **شکوی**، صص ۹۵ ـ ۹۶.

۲. هدایت، ***ریاض العارفین***، صص ۱۷۶ ـ ۱۷۷.

۳. ***تاریخ آل سلجوق***، صص ۱۸۳ ـ ۱۸۴.

در آن چیزهایی را یاد کند که: «نگرهٔ خردها دربارهٔ دانایی نسبت به ذات و صفت‌های خدای متعال و نسبت به ایمان به حقیقتِ پیامبری و به روز واپسین بدان‌ها رسیده است»،[1] لیکن ما در این مقدّمه به طرح اندیشه‌های دیگر عین‌القضات در زمینهٔ آن مسأله‌ها که موضوعی آسان‌یاب است، نمی‌پردازیم.

مؤلّف، کتاب زبدةالحقایق را به صد فصل تقسیم کرده است که ما آنها را چکیده ساخته‌ایم و برایشان فهرستی ترتیب داده‌ایم که آگاهی از محتوای کتاب را آسان می‌گرداند و کسانی که می‌خواهند به اندیشهٔ همدانی در بزرگ‌ترین پرسمان‌های فلسفی: دانایی نسبت به ذات و صفت‌های خدای متعال و دانایی نسبت به حالت‌های روان و طورهای گوناگونش، پی ببرند، تنها با کمک‌گیری از فهرست یاد شده می‌باید این کار را انجام دهند و ما در این مقدّمه تنها، به طرح اندیشهٔ همدانی در یک پرسمان فلسفی بسنده می‌کنیم و آن، پرسمان شناخت/ معرفت است و البتّه، ناگزیریم که برای روشن‌سازی همین موضوع، اندیشه‌های فلسفی دیگر او را نیز ارائه دهیم، البتّه، این ارائه دادن به اندازه‌ای است که به ما در رسیدن به هدف مورد نظر کمک می‌کند.

آیا خرد انسانی می‌تواند حقیقت خدای متعال و صفت‌هایش را بشناسد و حقیقت روان را و حقیقت پیدایش را؟

آیا می‌شود که خرد بشری دانستنی‌های یقینی نسبت به جهان

---

۱. **زبده**، صص ۱۵۳ ـ ۱۵۴.

ماورای طبیعت[1] پیدا کند؟

هرگاه خرد از آن کار ناتوان باشد، پس تعریف آن خرد چیست و حدهای آن چه می‌باشند؟

و هرگاه آدمی بتواند حقیقت‌های جهان ازلی را به کمک ملکهٔ دیگری ـ به طور مثال به کمک بصیرت/ بینش ـ دریابد، پس حقیقت بصیرت چیست و با خرد پیوندش چه می‌باشد؟

و هستی یا موجودهایی که بصیرت آنها را ادراک می‌کند، چه می‌باشند که خرد از ادراک آنها ناتوان است؟

آیا علم ماورای طبیعت، ممکن است که موجود باشد، یا نه؟

یک پرسمان است که رویه‌های چند گونه و متداخل درهم دارد:

علم ماورای طبیعت چیست و ابزارش و موضوعش چه می‌باشد؟

ما پرداختن بدین مسأله را از آنجا برگزیده‌ایم که یک مسألهٔ فلسفی بسیار مهم است، زیرا حلّ آن در گرو حلّ مسأله‌های فلسفی دیگر می‌باشد که خردهای فیلسوفان و اندیشوران را، به طور عموم، و فیلسوفان از دکارت به بعد تا بدین روزگار ما را، به خصوص، به خود مشغول داشته است.[2] چنان که خود، همان مسأله‌ای است که هر

---

1. Metaphysique.

۲. هرگاه به مهم‌ترین کتاب‌های فلسفهٔ جدید نگاهی بیافکنیم، آنها را می‌یابیم که در پیرامون مسألهٔ شناخت و امکانُ داشتن دانایی یقینی و شرطهای این دانایی می‌چرخند.

←

انسانی که به مسؤولیّت هستیش آگاهی یافته باشد، ناگزیر از آن است که توانایی خود را در دست‌یابی به حلّ درست آن به کار بندد، وگرنه در زندگانی همچون نابینا، راه خواهد رفت و بلکه گمراه‌تر خواهد بود و خود همان مسأله‌ای است که ما، ما شرقیان، امروزه، به طرز مخصوصی با آن دست به گریبان هستیم؛ زیرا ستون‌های تمدّنمان به فروریزی فراخوانده شده‌اند و ما همچون پری شده‌ایم که در وزشگاه باد قرار گرفته باشد و در صورتی که تاریخ و قهرمانان آن ارزش مطلقی داشته باشند، آن عبارت از این خواهد بود که ما از آن الهام بگیریم و برای حلّ مسأله‌های خویش از آن کمک بجوییم و از نخبگان نیاکانمان پیروی کنیم، همان نخبگانی که خویشتن را به عنوان قربانی به مذبح

← اینک مهم‌ترین بزرگان فلسفهٔ جدید با نام‌های نامورترین کتاب‌هایشان که آنها را در پرسمان شناخت تألیف کرده‌اند، تقدیم می‌گردند:

دکارت (۱۵۹۶ ـ ۱۶۵۰ م)، «گفتار در روش»؛ مالبرانش (۱۶۳۸ ـ ۱۷۱۰ م)، «کاوش حقیقت»؛ اسپینوزا (۱۶۳۲ ـ ۱۶۷۷ م)، «در اصلاح خرد»؛ لایپ نیتز (۱۶۴۶ ـ ۱۷۱۶ م)، «تأمّلاتی در شناخت و حقیقت و معنی‌ها»؛ و «تلاش‌هایی نو در اندیشهٔ آدمی»؛ جان لاک (۱۶۳۲ ـ ۱۷۰۴ م)، «ماهیّت حقیقت»؛ و «گفتارهایی در فهم آدمی»؛ برکلی (۱۶۸۰ ـ ۱۷۵۳ م)، «مبانی شناخت انسانی»؛ هیوم (۱۷۱۱ ـ ۱۷۷۶ م)، «پژوهش‌هایی در فهم آدمی»؛ کُنْدیاک (۱۷۱۵ ـ ۱۷۸۰ م)، «گفتارهایی در ریشهٔ شناخت‌های انسانی»؛ کانت (۱۷۲۷ ـ ۱۸۰۴ م)، «نقد خرد ناب»؛ و «نقد خرد عملی»؛ فیخته (۱۷۶۲ ـ ۱۸۱۴ م)، «مبانی اساسی نظریهٔ شناخت»؛ هگل (۱۷۷۰ ـ ۱۸۳۱ م)، «فنومنولوژیای روان»؛ برگسون (۱۸۰۹ ـ ۱۹۴۱ م)، «داده‌های بدیهی آگاهی»، هوسرل (۱۸۰۹ ـ ۱۹۳۸ م)، «در منطق»؛ و «در فنومنولوژیا»؛ لالاند (۱۸۶۷ م)، «خرد و معیارها»، سال انتشار ۱۹۴۸ م.

حق و حقیقت پیشکش کردند.

این فصل به دو قسم تقسیم می‌گردد:

در قسم نخستین، نظر عین‌القضات را در مسألهٔ دانش و شناخت عرضه می‌کنیم،

سپس در دومین قسمِ فصل، برخی از ملاحظه‌ها را در پیرامون نظر فیلسوفمان در زمینهٔ دانش و خرد آشکار می‌سازیم.

قسم نخستین

نظریّهٔ عین القضات

دربارهٔ دانش و شناخت

نظریهٔ عین‌القضات
دربارهٔ دانش و شناخت

چند پژوهش داریم:

نخست ـ دربارهٔ ماهیّت دانش و ماهیّت شناخت؛

دوم ـ دربارهٔ چیستی خِرد و چیستی بصیرت؛

سوم ـ دربارهٔ موضوع ادراک هر یک از عقل و بصیرت؛

چهارم ـ دربارهٔ چگونگی ادراک هر یک از عقل و بصیرت از این موضوع.

مبادا کسی چنین بپندارد که پرداختن به مسألهٔ شناخت بدون پرداختن به علوم فلسفی دیگر، شدنی می‌باشد؛ زیرا کاوش در مسألهٔ شناخت، هرچند یک بخش مستقلِ به خود استوار[1] از بخش‌های فلسفی است و در نتیجه، جدای از علم ماورای طبیعت با هر دو قسم فلسفهٔ اولیٰ (Ontologie) و علم‌الاهی (Theodicêe) می‌باشد و همچنین جدای از علم‌النّفس (Psychologie) است، امّا از علوم فلسفی دیگر مستقل نیست. از این رو، پژوهش دربارهٔ شناخت، ناگزیرمان می‌سازد که دربارهٔ خرد و مفهوم‌هایش سخن بگوییم و از علم‌النّفس بهره بجوییم. همچنین پژوهش دربارهٔ ماهیّت شناخت وادارمان می‌کند که به پژوهش در وجود/ هستی نیز بپردازیم و آن

---

۱. به پژوهش در مسألهٔ شناخت، به زبان انگلیسی: (Epistemologie) و به زبان فرانسوی (Theorie de la Connaissance au gnosêologie) می‌گویند.

موضوع شناخت و خرد است. پس، از فلسفهٔ اولیٰ و علم‌الاهی بهره می‌گیریم. همین طور، کاوش دربارهٔ چیستی خرد، مجبورمان می سازد که از موضوع آن و از ادراکش نیز گفتگو کنیم. کاوش ژرف فراگیر در هر پرسمانی، خرد را وا می دارد تا به لبه‌های چندگانهٔ درگیر با یکدیگرِ آن هم راه جوید. چنان‌که، به طور مثال، هرگاه بخواهیم از دیدن، تعریفی کامل به دست دهیم، ناگزیر می‌شویم چیزهای دیده شدنی را که موضوع دیدن‌اند، یاد کنیم و در شناخت طبیعتِ چیزهای دیدنی از علم فیزیک و شیمی بهره بگیریم. چنان که تعریف کامل دیدن، پژوهش در پیرامون ترکیب فیزیولژی چشم را و در این صورت بهره‌گیری از علم تشریح را دربر دارد.

۱. ماهیّت دانش و ماهیّت شناخت

«دانش، هر معنایی است که به تصوّر درآید که از آن با عبارتی مطابق با همان معنا تعبیر شود».[۱]

بنابراین، دانش صَرْف، و ریاضیّات، و منطق، و دیگر دانش‌ها واژه‌هایی را به کار می‌گیرند که به امانت، معنی‌های مورد نظر همان واژه‌ها را می‌رسانند و این امر، همان چیزی است که انتقال معنی‌های علمی را به دیگران کار آسانی می‌گرداند:

«پس زمانی که آموزگار برای دانش‌آموز معنایی را به کمک آن عبارت، یک بار، یا دو بار، یا بیشتر بازگوید، شاگرد در دانایی‌بدان با استادش برابر گردد».[۲]

---

۱. **زبده**، ص ۲۴۲. ۲. همانجا.

همین تعریفِ دانش برای اندیشمندان و فیلسوفان نیز سازگار است، زیرا ایشان هم از اندیشه‌های خود با عبارت‌هایی تعبیر می‌کنند که با مقصودشان از معنی‌ها سازگار می‌باشند، چنان که اندیشمندان واژهٔ هستی، و حادث/ نوپدید، و قدیم/ دیرین، و ممکن، و واجب، و مادّه، و صورت و جز اینها را به کار برده‌اند که لفظ‌هایشان معنی‌های مورد نظر از آنها را، به طور کامل، تعبیر کرده‌اند.

امّا شناخت/ معرفت:

«عبارت از هر معنایی است که در اساس، تعبیر آن به تصوّر درنمی‌آید، مگر زمانی که لفظ‌ها متشابه[1] باشند».

و لفظ‌ها در هنگامی متشابه خواهند بود که:

«معنی‌هایی که در آنها نهاده شده‌اند، از ظاهر مفهوم‌هایشان بسیار دور باشند؛ زیرا آنها به منظور دلالت بر معنی‌های مورد نظر آنها می‌باشند، پس هر کس آنها را بشنود، به ناگزیر، در هنگام شنیدنشان مفهوم‌های ویژه‌شان، به ضرورت، به فهمش پیشی می‌گیرند (و آن) مانند کسی است که بخواهد به شخصی نابینا چگونگی ادراک رنگ‌ها را بفهماند که بدو معنایی را می‌گوید که بدان چیزها را همان طور ادراک می‌کند که با سهشگرهای دیگرش آنها را ادراک می‌کند و با آن وصف، آن ادراک شده‌ها هیچ تناسبی با چشیدنی‌ها و بوییدنی‌ها و شنیدنی‌ها و با تعقّل شده‌ها ندارند و این امری است که تصدیق بدان برای نابینا دشوار است و اگر به زبانش بدان اقرار کند و بگوید: آن را به یقین مورد اعتقاد قرار داده‌ام، من خواهم دانست که اقرارش... از

1. Êqauivoques.

خیال‌هایی تباه ترکیب یافته است».[۱]

بدین ترتیب واژه‌هایی که شخص عارف آنها را به کار می‌برد، دامی برای دانشمندان و اندیشوران می‌گردند، زیرا همین که آن واژگان را می‌شنوند، می‌پندارند که منظور عارف را از آنها فهمیده‌اند، در حالی که حقیقت آن است که ایشان جز ظاهر معنی‌های آنها را ادراک نکرده‌اند، امّا معنی‌های مورد نظر از آن واژگان، درهای فهمیدنشان بر روی ایشان بسته است:

«پس پرهیز کن! پرهیز! از این که درصدد آزمندی ادراک آن معنی‌ها (که عارف آنها را ادراک می‌کند) از این واژه‌ها برآیی و آنها را با خِردِ گول خورده و زیرکی ناقصت، به تصرّف درآوری».[۲]

و به همین گونه:

«چه بسا، انسِ عارف را با چیزی بسنجی که از انس برای صاحب نظر علوم نظری حاصل می‌آید، در حالی که آن یک گمان تباه می‌باشد... و حقیقت جز این نیست که واژهٔ انس و واژه‌هایی دیگر، از قبیل عشق و زیبایی و جز اینها، به ضرورت، استعاره شده‌اند. پس مبادا تشابه آنها در معنی‌های گوناگون، تو را بفریبد و در نتیجه، از آن رو که نمی‌فهمی، گمراه گردی و به جای مصداق‌های آنها به باطل‌هایی گرفتار شوی که آنها را خرد ناتوانت تخیّل می‌کند».[۳]

جدایی از یکدیگر میان دانش/ علم، و شناخت/ معرفت، به معنی‌هایی که از حالتهای روانی تعبیر می‌کنند، تنها، منحصر

---

۱. **زبده**، صص ۲۷۵ ـ ۲۷۶. ۲. **زبده**، صص ۲۷۲ ـ ۲۷۳.
۳. **زبده**، ص ۱۸۷.

نمی‌گردد، بلکه معنیهای دیگری را هم که هر یک از خرد/ عقل، و بینش/ بصیرت به ادراک آنها می پردازد، فرا می‌گیرد؛ چنان که عارف، واژهٔ علم را همچون یک صفت ازلی بر خدای متعال اطلاق می‌کند و هرگاه واژهٔ علم را بر غیر از علم خدای متعال اطلاق کند: «پس از روی مجاز محض و توسّع دور و اشتراک صِرف می باشد»،[1] امّا دانشوران از علم به جز یک معنای ظاهری نمی فهمند و همان ایشان را بدین پندار می اندازد که اطلاق واژهٔ علم بر علم خدای متعال و بر علم آفریدگان از راه اشتراک می باشد.

سبب چیست که دانش، واژگانی را به کار می‌گیرد که لفظ‌های آنها معنی‌ها را به امانت تعبیر می‌کنند، در حالی که شناخت/ معرفت از امانت‌داری در گزارشِ تعبیر ناتوان است؟ سبب آن به گوناگونی طبیعت معنی‌هایی باز می‌گردد که تعبیر می شوند؛ زیرا خرد لفظ‌هایی را اختراع کرده است که دانش آنها را به کار می‌گیرد تا به کمک آنها جهانی را تعبیر کند که آن را ادراک کرده است و معنی‌هایی را تبیین کند که آنها را دریافته است، سپس بینش/ بصیرت از راه رسیده و همان واژه‌ها را به عاریت گرفته است، تا با آنها از جهانی تعبیر کند که به غیر از جهان خرد است و معنی‌هایی را تبیین کند که غیر از معنی‌هایی هستند که خرد آنها را فراگرفته است و در نتیجه، لفظ‌های خرد جامه‌ای بسیار بسیار گشاد برای معنی‌های بینش از آب درمی آیند.

ما در اینجا، ناگزیر از طرح پرسشی هستیم و می‌گوییم:

---

۱. زبده، صص ۱۷۳ ـ ۱۷۴.

هرگاه میان معنی‌هایی که هر یک از دانش و بینش به تعبیر آنها می‌پردازد، به طور کامل، تباین/ جدایی از هم وجود داشته باشد، چگونه برای شخص عارف رواست که لفظ‌های دانشمند را به کار برد، در حالی که به کار بردن لفظ مشترک نوعی اشتراک در حقیقت معنی‌ها و شباهتی، هرچند جزئی میان معنی‌ها را که هر کدام از عارف و عالم از آنها تعبیر می‌کنند، به فرض، می‌گیرد؟ و هرگاه تباین کامل باشد، چرا عارف، به طور مثال، واژهٔ انس را به کار می‌برد تا با آن به تعبیر از نوعی حالت بپردازد و چرا واژه‌های دیگر، همچون: زیبایی و عشق و علم را برای تعبیر از همان حالت به کار نمی‌برد؟

البتّه، دیده‌ایم که شناخت/ معرفت در نظر فیلسوفمان، از روی ضرورت، لفظ‌های متشابهی[1] را به کار می‌برد، در حالی که علم از معنی‌های خود تعبیری امانت‌دارانه می‌کند؛ و گفته‌ایم که علّت اختلاف میان علم و معرفت به اختلافی بازمی‌گردد که در طبیعت ابزاری وجود دارد که روان به میانجی آن، معنی‌ها را فرا می‌گیرد: زیرا عقل ابزار فراگیری علم است، در حالی که بصیرت ابزار فراگیری معرفت می‌باشد، پس عقل چیست و بصیرت چیست؟

۲. عقل چیست و بصیرت چیست؟

عقل/ خرد، یک نیرو از نیروهای روان/ نفس می‌باشد که آدمی به وسیلهٔ آن معقول‌ها را ادراک می‌کند. پس همان گونه که روان نیرویی دارد که به وسیلهٔ آن تن را به جنبش درمی‌آورد و نیرویی دارد که به

1. êquivoques.

وسیلهٔ آن، محسوس‌ها را ادراک می‌کند و این دو نیرو از نیروی توهّم متمایز می‌باشند، به همین گونه، روان نیرویی دارد که به وسیلهٔ آن ادراکْ شدنی‌های مجرّد را تعقّل می‌کند:

«بدان که خرد آدمی از حقیقت روان چیزی درنمی‌یابد، مگر همان چیزی که از وجود آن با نگریستن در تن و عارضه‌های آن لازم می‌آید که آن چیزهایی از قبیل این‌اند که آن ادراک‌کننده و حرکت دهنده است؛ امّا آن چه در ارتباط با ماندگاری آن در پی جدایی از پرداختنش به تن، درمی‌یابد، پس شناسایی آن از راه نگریستن به ادراک علمی (عقلی) از آن لحاظ است که روان جایگاه علوم می‌باشد و چون علوم یک واحد تقسیم‌ناپذیر می‌باشند، پس جایگاهشان هم تقسیم نمی‌پذیرد و هر چیزی که چنین بوده باشد، نابودی بدان راه نمی‌یابد».[1]

فیلسوفمان دربارهٔ چیستی خرد چیزی یاد نکرده است و آن به خاطر اعتقادش بدین امر است که فیلسوفان پیش از وی در این باره، به تفصیل، پژوهیده‌اند و هر کس فزونی در آن باب را بجوید، باید به کتاب‌های ایشان مراجعه کند:

«بدان که هر پرسمانی از پرسمان‌ها، که سخن صاحب‌نظران درباب آن روشن باشد، من هرگز در این کتاب از آن به درازا یاد نمی‌کنم، بلکه تنها به یاد چیزهایی می‌پردازم که ایشان آنها را فروهشته‌اند وگفتارشان دربارهٔ آنها روشن نمی‌باشد، مثل علم خدای متعال به جزئی‌ها و بیان این که آن خود، جهانی است از جهان‌هایی

۱. زبده، صص ۲۶۲ ـ ۲۶۳.

که رسیدن بدان‌ها برای عقل به تصوّر درنمی‌آید و پرسمان‌های دیگری که عقل‌های صاحب‌نظران درباب آنها سرگردان‌اند».[۱]

البتّه، شایسته‌ترینِ حقیقت‌ها که از چشمان این فیلسوفان پنهان مانده است، همان بصیرت/ بینش است و از آن رو، فیلسوفمان بیشترین تلاش را در روشن‌سازی چیستی بصیرت مبذول خواهد فرمود.

بصیرت نیرویی از نیروهای روان می‌باشد و آن، به طور کامل با عقل متفاوت است:

«چشم بصیرت گشوده شدن آغازیده است. منظورم بصیرت عقل نیست تا به وسیلهٔ ذهنیّتت گرفتار غرور گردی».

بصیرت، چشمی است در درون آدمی که وی با آن چیزهای ازلی را ادراک می‌کند:

«بکوش تابه وجود چشمی در درون آدمی باور کنی که هرگاه گشوده شود، ادراک شدنی‌هایش از جنس همان چیزهایی خواهند بود که بدان‌ها اشاره شد»[۲]: (بدیهی‌های ازلی جهان). لیکن چون معنی‌های ازلی جهان را جز با لفظ‌هایی متشابه نمی‌شود بازگوکرد، به همان گونه ادراک آن معنی‌ها وابسته می‌باشد به: «باز شدن چشم شناخت در درون».[۳]

بصیرت نیرویی نورانی است چنان که عقل نیز نورانی است، جز این که چشم بصیرت از چشم عقل نورانی‌تر است و تفاوت آن در

---

۱. زبده، ص ۱۵۸.
۲. زبده، ص ۲۴۱.
۳. زبده، ص ۲۴۲.

درجهٔ نورانیّت کافی است تا آن دو را دو نیروی متمایز، به طور کامل، گرداند:

«و نمی‌شود که عقل چگونگی فراگیری علم ازلی را به جزئی‌ها، درک کند، بلکه ادراک آنْ برگشوده شدن چشمی موقوف است که در درون آدمی است که عارفان بدان اختصاص دارند و در این هنگام برای شخص، طَوْری از شناخت آشکار می‌شود که ورای عقل است و نسبت عقل بدین چشم همچون نسبت پرتو است به خورشید وکوتاه آمدن عقل از ادراک داشته‌های این چشم به مانند کوتاه آمدنِ وَهْم از ادراک درک‌شدنی‌های عقل می‌باشد».[۱]

در صورتی که عقل همچون بصیرت، نور باشد، پس بصیرت سرچشمهٔ آن نور است؛ بصیرت مروارید است و عقل صدف آن درّ گرانبهاست؛ یا آن مانند جنین است و عقل به منزلت رحم این جنین می‌باشد:

«به خوبی در آن بنگر. پس به ناگزیر عقل کوته آمده‌ات، از معنای آن بهره‌ای خواهد برد، هرچند که دریافت ادراک حقیقی آن به باز شدن چشم معرفت باز بسته می‌باشد که موقعیّتش نسبت به بصیرت عقل همان منزلت جنین است نسبت به رحم، بلکه به منزلت عقل است نسبت به چشمی که آن را برای کودک درگهواره می‌بینی».[۲]

هرگاه بخواهیم چیستی بصیرت را، به روشنی، روشنتر از پیش تبیین کنیم، می‌گوییم که: «عقل نسبت به بصیرت به منزلت تن و بصیرت نسبت به عقل به منزلت روان می‌باشد»، یا به تعبیری، عقل

۱. زبده، ص ۱۸۴.
۲. زبده، صص ۲۲۷ ـ ۲۲۸.

مادّه است و بصیرت صورت آن مادّه می‌باشد:

«به یقین بدان که عقل آدمی برای طَوْری/گونه‌ای که در ورای آن است، به منزلت تن است برای روان و عارفان کامل در معرفت، از روی مشاهدهٔ کالبدهای عقل‌ها بر تفاوت روان‌هایی که در آنها همچون پنهان بودن آتش در سنگ چخماق پنهان‌اند، استدلال می‌کنند».[۱]

تا هنگامی که چشم بصیرت در درون آدمی باز نشود، او امیدی به فهمیدن حقیقت‌های ازلی نخواهد داشت:

«تا هنگامی که از راه مقدّمه‌ها (راه عقل) بخواهی به تصدیق حقیقت علم ازلی برسی، تو بر آهن سرد می‌کوبی؛ زیرا تصدیق حقیقی وابسته به آشکار شدنِ نوری در درون است که سینه‌ات با آن گشاده و حوصله‌ات برای آن گسترده گردد و با آن نور دریابی که علم خدای متعال به علم آفریدگان نمی‌ماند... و به یقین دریاب که تا این نور در درون آشکار نگردد، برای هیچ کس تصوّر نمی‌رود که به صفت علم بگرود (یقین کند) و این نور که بدان اشاره شد، در هنگام آشکار شدن طَوْرِ ورای عقل در درون آشکار می‌گردد».[۲]

بصیرت یا چشم بصیرت یا چشم درون یا چشم شناخت، همان نیرو از نیروهای روان است:

«و شاید روان هرگاه ناتوانی از ادراکِ آن را، به طور کاملِ ناتوانی فرا بگیرد، در این حالت از راه شناخت (یعنی با چشم بصیرت) آن

۱. زبده، ص ۲۸۹. ۲. زبده، ص ۱۸۰.

ناتوانی را ادراک کرده است؛ نه از راه مقدّمه‌ها (یعنی با عقل)».[۱]

۳. موضوعی[۲] که هر یک از عقل و بصیرت آن را ادراک می‌کند:

عقل را به ابزار دانایی و نیرویی در روان که معقول‌ها را ادراک می‌کند، تعریف کرده‌ایم. حال، این معقول‌ها چه می‌باشند؟ معقول همان معنایی است که آن را عقل از وجود برمی‌گیرد:

«اکنون بنگر و به تکذیب مپرداز... زیرا عقل برای این آفریده شده است که برخی از موجودها را ادراک کند، همچنان که چشم آفریده شده است تا برخی از موجودها را ادراک کند و آن از ادراک شنیدنی‌ها و بوییدنی‌ها و چشیدنی‌ها ناتوان می‌باشد، و این جهان که عقل ادراکش می‌کند و از آن نمی‌تواند درگذرد، چیست؟

بصیرت را بدان تعریف کرده‌ایم که نیرویی است که معنی‌هایی را ادراک می‌کند که در آنها جز با لفظ‌هایی متشابه به تصوّر درنمی‌آیند. حال، این معنی‌ها چه می‌باشند و این موجودها کدام‌اند؟ یا آن جهانی که با آن معنی‌ها از آن تعبیر می‌شود، کدام است؟

جهانی که آن را عقل ادراک می‌کند، چیست؟ بی گفتگو، جهانِ معقول‌ها، جهانِ زمان و مکان است، در حالی که جهانِ بصیرت، جهان ازلیّت است:

«مُحالِ آشکار است که سالک از راه علم به ازلیّت برسد: زیرا آن که تنها و تنها به جستجوی علمی می‌پردازد، هنوز در بند زمان است و

---

۱. زبده، صص ۱۸۱ ـ ۱۸۲.

2. Object.

هیچ رسیدنی به ازلیّت نیست، مگر پس از گشودن آن بند».[۱]

«هرگاه چنان شوی که اُنْست به ادراک دشواری‌های عقلی کم گردد، در این هنگام، گردنت از بند زمان و مکان آزاد می‌گردد و هر چیزی که ننگ نوپدیدی دارد در زیر پایت قرار می‌گیرد».[۲]

یک روز فیلسوفمان از عالم زمان بیرون زد و از نعمت ورود به جهان ازلیّت برخوردار شد، سپس به عالم شهادت بازگشت و برای برادرانش هر چیزی را که در آنجا دیده بود، بازگفت:

«از حضرت سلطان (: سلطان عالم ازل) فرمانی قطعی بر او (بر مؤلّف) درآمد که بر آن حضرت وارد گردد... پس هنگامی که بدو اجازهٔ بازگشت داد، از حضرت اجازه خواست تا وضعیّت خود را برای سالکان در گودنای مکان و زمان نقل کند و حضرت بدو این کار را اجازه داد».[۳]

حقیقت آن است که ما هرگاه مفهوم‌های عقل را تجزیه کنیم، آنها را برگرفته از جهان مکان و زمان خواهیم یافت؛ زیرا اسم‌ها و صفت‌ها لفظ‌هایی هستند که آنها را عقل برای دلالت بر معنی‌های برگرفته از جسم‌ها وضع کرده است؛ فعل‌ها هم در صَرْف کردنشان به ماضی و حال و مستقبل، شکلی آشکار از غرقه بودن عقل در عالم زمان‌اند، و هرگاه عقل ناچار گردد از راه برهان به وجودی روانی، همچون: وجود روح یا وجود خدا و... یا به وجود صفت‌هایی اقرار کند که به زمان و مکان ارتباطی ندارند، آن را از ادراک آن معنی‌ها، به ذات خودشان،

---

۱. زبده، ص ۲۳۲. ۲. زبده، ص ۲۹۱.
۳. زبده، صص ۲۷۱ ـ ۲۷۲.

ناتوان می‌بینیم، بلکه آنها را به شکلی تصوّرمی‌کند که با مفهوم‌های مادّیشان مناسبت دارد.

جهان مادّی نیز همان موضوع حسگرها و وهم است و این‌ها جز موجودهای مادّی را نمی‌توانند ادراک کنند، پس در این صورت چه تفاوتی میان معقول‌ها و تخیّل شده‌ها یا محسوس‌ها وجود دارد؟

به طور قطع، موضوع معنی‌هایی که هر کدام از عقل و حسگرها و وهم به ادراک آنها می‌پردازد، یکی است و آن همین موجودهای مادّی است و تفاوت بین ادراک‌شده‌های هر کدام از آنها در درجهٔ مادّی بودن این ادراک‌شده‌ها می‌باشد. چنان که ادراک‌شده‌های حسگرها، تا اندازه‌ای، مادّی بودن صورت‌های گرفته شده از جهان مادّی را نگه می‌دارند؛ و وهم از مادّی بودن چیزها به جز شکل مادّی آنها را باقی نمی‌گذارد؛ امّا ادراک‌شده‌های عقل، اگرچه از موجودهای مادّی گرفته شده‌اند، معنی‌هایی صِرْف و مجرّد از هر جامه‌ای مادّی هستند. سه گوشه‌ای را می‌انگاریم که از آهن ساخته شده است. حال ببینیم که هر یک از چشم و وهم و عقل، این سه گوشه را چگونه ادراک می‌کند: چشم پهلوهای سه گوشه را که از مادّهٔ مشخّصی (آهن) اند و به رنگ معیّنی هستند، می‌بیند، در حالی که وَهْم همان پهلوها را با صرف نظر ازمادّهٔ معیّن که سه گوشه از آن ساخته شده است، یا رنگ آن مادّه، ادراک می‌کند؛ اما عقل در سه گوشه معنای بنیادین آن را ادراک می‌کند، یعنی این معنی را که مجموع زاویه‌هایش باید صد و هشتاد درجه باشد.

عین‌القضات در معنای نزدیکی و دوری، مثالی برایمان می‌آورد که با آن تفاوت میان جهان حس و جهان عقل و جهان ازلیّت را برایمان

روشن می‌گرداند. او می‌گوید:

«نزدیکی و دوری بر سه گونه‌اند:

گونهٔ نخست، در زمان و مکان یافت می‌شود. چنان که می‌گویند: ماه از خورشید به ما نزدیک‌تر است، و روزگار پیامبر(ص) از روزگار حضرت موسی(ع) به زمان ما نزدیک‌تر است؛

گونهٔ دوم نزدیکی عقلی است... که می‌گویند: امام شافعی از ابوجهل به صدّیقِ بزرگ (ابوبکر) نزدیک‌تر بود، هرچند که بوجهل در زمان و مکان از شافعی بدو نزدیک‌تر بود. از این رو، هر دو چیزی که یکی‌شان به نزدیکی به دیگری یا به دوری از آن به لحاظ زمان و مکان وصف گردد، روا نمی‌باشد که در اساس به نزدیکی و دوری عقلی وصف کرده شوند، مگر از لحاظ نوعی تشابه در لفظ و توسّع در تعبیر، زیرا روا نیست بگویند که معنی این است که چیزی که به وسیلهٔ آن شافعی از دیگری به بوبکر نزدیک‌تر بود از همان مقولهٔ نزدیکی به آسمان و یا زمین یا دوری از آن‌هاست، زیرا آن معنی از مقولهٔ چیزهایی است که نه آسمان‌ها گنجایششان را دارند و نه زمین...؛

و گونهٔ سوم همان نزدیکی است که عارفان آن را درمی‌یابند و عالمان ادراکش را هرگز حتّی به تصوّر درنمی‌آورند».[1]

البتّه، دیده‌ایم که موضوع عقل همان معنی‌های مجرّد برگرفته از جهان مکان و زمان است، امّا موضوع بصیرت جهان ازلیّت است.

حال، جهان ازلیّت چیست؟ فیلسوفمان صفت‌هایی متعدّد و مترادف برای جهان ازلیّت به کار می‌برد. گاهی آن را جهان خدایی یا

---

۱. زبده، صص ۲۵۸ ـ ۲۵۹.

جهان امرهای خدایی می‌نامد:

«هرگاه چشم شناخت سالک بازگردد، پس به اندازهٔ کمال و آمادگیش برای ادراک، لطیفه‌های امرهای خدایی بر او فیضان می‌یابند... و به اندازهٔ فیضان یافتن آنها بر وی برایش با جهان ملکوت اُلفت و به لطف‌های حضرت حق انس و به جمال حضرت ازلیّت عشق فراهم می‌گردد. پس، به تدریج، انس او بدین جهان کاستی می‌گیرد و انسش به جهان خدایی فزونی می‌یابد».[۱]

گاهی هم او نام جهان مَلَکوت را در مقابل جهان مُلْک بر آن اطلاق می‌کند:

«هرگاه از درونت روزنه‌ای به جهان ملکوت گشوده گردد، پس هر زمان پروازت به سوی آن رخ بدهد... تجلّی حال را در آن مشاهده خواهی کرد... و شاید تو بخواهی معنای ازلیّت و چگونگی پرواز به ملکوت را بشناسی که البتّه، ظاهر آن همچون مُحال می‌باشد».[۲]

گاهی هم جهان ازلیّت و جهان خدایی و جهان ملکوت را او جهان پنهان/ غیب می‌نامد که در مقابلِ جهان شهادت است:

«در نزد صاحبان بصیرتِ نافذ، شکی نیست که پرده‌های غیب و خیمه‌گاه‌های ملکوت درهستیِ معنایی موجوداند که هستی از آن سرچشمه گرفته است».[۳]

همچنین او به جهان ازلیّت نام گنجینهٔ پیامبری می‌دهد:

«هرگاه بالندگیت به تو داده شود و برایت امانت از چادرش آشکارا

---

۱. زبده، ص ۱۸۶.
۲. زبده، ص ۲۳۰.
۳. زبده، ص ۱۶۱.

رخ بنماید، همان چیزی که گنجینهٔ پیامبری است، پس تو در کرانه‌های آسمان‌ها و زمین نفوذ خواهی کرد و زمان برایت به شکل روزی که در دنباله‌اش هیچ روزی نیست، به گردش درمی‌آید و در آن هنگام... از آبشخورهای زندهٔ پایدار به نوشیدن آب زندگی روی می‌آوری و اکنون از دلت پاره‌هایی را به سوی پروردگارت پاره پاره می‌کنی و همان راه پروازت به ازل است و همواره، خورشیدهای ازل، هرگاه که بخواهی، بر تو می‌تابند».[۱]

نیز جهان ازلیّت جهان حقیقت‌هاست بدان‌گونه که هستند، در حالی که جهان عقل جهان ظاهرها و تأویل می‌باشد:

«از آن رو، هنگامی که موسی(ع) خواست علم‌های دینی را از خضر(ع) از راه آموزش دادن فرابگیرد، وی سر باز زد تا این که گفت: پس از من پیروی کن... تا چشم معرفت در درونت باز گردد. پس در این هنگام به حقیقت چیزهایی که از قبل دیده‌ای، یقین خواهی کرد، لیکن پیش از گشوده شدن آن چشم هیچ راهی برایت به ادراک آن حقیقت‌ها نیست، مگر از راه تأویل... و اگر شخص بشکیبد تا زمان گشودگی چشم معرفت، همان برای وی یادی پدید خواهد آورد و آن کنایه از مشاهدهٔ حقیقت تفسیر است، به گونه‌ای که دیگر نیازی به تأویل باقی نمی‌ماند».[۲]

فیلسوفمان وجود و موجودها را به دو جهان تقسیم کرده است: جهان مکان و زمان، یا جهان مُلک و شهادت، یا جهان ظاهرها و تشبیه (که ما به معنای ارسطویی بدان جهان طبیعت می‌گوییم)؛ و جهان

۱. زبده، ص ۲۹۲.
۲. زبده، ص ۲۴۳.

ازلیّت، یا جهان مَلَکوت، یا جهان خدایی، یا جهان غیب، یا جهان حقیقت (که ما بدان جهان ماورای طبیعت می‌گوییم).

عقل برای ادراک جهان طبیعت آفریده شده است، در حالی که بصیرت برای ادراک جهانِ ماورای طبیعت بخشیده شده است، لیکن آن، بدین معنی نیست که عقل، به طور مطلق، نتواند هیچ چیزی از جهان ازلیّت را ادراک کند. هرگاه عقل از ادراک حقیقت امرهای ماورای طبیعت (همچون: وجود خدا و صفت‌هایش و حقیقت روان و حالت‌هایش) به ذات خود ناتوان باشد، لیکن می‌تواند امرهای ازلی را به وسیلهٔ مفهوم‌های برگرفته شده از جهان طبیعت، تعقّل کند، امّا چه اندازه فاصله است میان حقیقت امرهای خدایی و میان ادراک عقل این حقیقت‌ها را، زیرا در اینجا عقل همچون کسی است که دیدنی‌ها را به واسطهٔ شنیدنی‌ها یا بوییدنی‌ها ادراک کند!

حقیقت این است که ادراک عقل از امرهای ازلی چیزی به جز تشبیه خالص نمی‌باشد و اگر ادّعا کند که بدون تشبیه از آن حقیقت‌ها بهره می‌یابد، در گمراهی دوردستی خواهد بود:

«البتّه، ادراک شده‌های طَوْر بصیرت برای علمِ تشخّصی و برای عقل انسانی رازاند، همچنان که ادراک شده‌های چشم برای سهشگر بویایی و ادراک شده‌های وَهْم برای نیروی خیال و حافظه رازاند و ادراک شده‌های بساوایی برای نیروی شنوایی و چشایی راز می‌باشند و اوّلی‌ها نیز رازاند برای حاسّه‌ها... چنان که هرگاه برای نابینا دیدنی‌های رنگین را وصف کنیم و او بگوید که چگونه دیدنی‌ها چشیده می‌شوند؟ و چگونه دیدنی‌ها بوییده می‌شوند؟ پاسخ درست در آن باره این است که بگوییم: علم به دیدنی‌ها در نزد بینا می‌باشد و

اگر چیزی در معنای آن چه برایش وصف و نقل کردیم، از روی مقایسه تخیّل کند، به ضرورت دچار لغزش شده است».[۱]

پس جهان غیب و جهان حقیقت‌های ازلی و جهان ماورای طبیعت، در این صورت برای عقل راز می‌باشند و زمانی که بصیرتِ درون گشوده شود، جهان غیب در نظر آدمی جهان شهادت می‌گردد: «شخص تا هنگامی که بیرون پرده‌هاست، پس رستاخیز (و امرهای دیگر غیب) برای علم او راز می‌باشند و زمانی که در سلوک خود، آن پرده‌ها را درنَوَرْدَد و از حضور در آستانهٔ حضرت حق برخوردار شود، راز رستاخیز در نزد وی آشکارا می‌گردد، و به خاطر همین راز روا نمی‌باشد که هیچ کس هرگز در دنیا خدا را ببیند (یعنی: با عقلِ دربند زمان و مکان گرفتار) نه هیچ پیامبری و نه هیچ ولیی، و امّا حضرت محمّد(ص) پس تنها پس از آن که در شب معراج پرده‌ها را پاره کرد، او را دید...* تنها هنگامی رستاخیز برای او آشکار شد که حجاب‌های آسمان‌ها و زمین را پاره کرد و به کرانه‌های آنها نفوذ نمود و همین که به قرارگاه خویش در بیرون پرده‌ها بازگشت. آن علم در نزدش راز شد، به همان گونه که پیش از آن چنین بود و تنها از پشت پرده‌ها برایش آشکار بود، و به طور کلّی، راز همیشه چون راز است، راز می‌باشد و آشکارا چون آشکاراست، همیشه آشکارا می‌باشد و آنها جز با دگرگون شدن حالت‌های سالکان دگرگون نمی‌گردند».[۲]

---

۱. زبده، صص ۲۸۲ ـ ۲۸۳.

* منظور از این دیدن، کشف کامل است، چنان‌که ابن رشد و برخی دیگر از فیلسوفان مسلمان گفته‌اند.

۲. زبده، صص ۲۸۶ ـ ۲۸۷.

۴. چگونه هر یک از عقل و بصیرت، ادراک شده‌های خود را به دست می آورد؟

گفته‌ایم که علم: «هر معنایی است که به تصوّر درآید و با عبارتی مطابق با آن معنا تعبیر گردد».[۱] نیز گفته‌ایم که عقل ابزاری است که به وسیله آن همان معنی های گرفته شده از جهان طبیعت، یا جهان زمان و مکان به دست آورده می شوند. اکنون برعهده‌مان مانده است که بازگوییم که چگونه عقل آن معنی‌ها را از جهان طبیعت به دست می‌آورد؟

عقل نیرویی است که معنی‌های مجرّد از هر مادّه‌ای را ادراک می‌کند، هرچند که آن معنی‌ها برگرفته از جهان مادّی می‌باشند.

این ملکه، دوگونه فعّالیّت[۲] دارد: یکی، فعّالیّت حدسی؛[۳] و دیگری، فعّالیّت استدلالی.

فعّالیّت نخست، همان ادراک عقل از اوّلی‌ها و بدیهی‌هاست که جهان مادّی بر روی آنها استوار است:

«مانند ادراک آن، این امر را که کل از جزء بزرگ‌تر است، و این که وجودِ ساده مقدّم بر وجودِ مرکّب است».[۴]

امّا فعّالیّت دوم عقل، عبارت است از ادراک برهان‌های منطقی. عقل با فعّالیّت استدلالیش می‌تواند، به وسیلهٔ معلوم بر مجهول استدلال کند. هرگاه مقدّمه‌های برهان، دوگزارهٔ کمک گیرنده از جهان

---

۱. زبده، ص ۲۴۲.

2. activitês.

3. intuitive.

۴. زبده، همانجا.

شهادت و راست باشند، نتیجهٔ برهان هم راست و یقینی است.
فعّالیّت برهانی عقل به نتیجه‌ها و نظریّه‌های وابسته به جهان طبیعت که علوم گوناگون از آن پیدایش می‌یابند، منحصر نمی‌باشد؛ بلکه عقل، افزون بر آن، می‌تواند، به واسطهٔ برهان، جهان ماورای طبیعت را هم ادراک کند و از آن دانستنی‌هایی راستین و یقینی به دست آورد.

نهایتِ عقل در بالا رفتنش به سوی جهان ماورای طبیعت این است که:

«با هستی که عام‌ترین چیزهاست بر وجود واجب استدلال کند؛ زیرا اگر در وجود، دیرینی نباشد، هرگز در وجود، موجودی، البتّه، نخواهد بود»[1].

«سپس عقل در واجب متعال به اثبات هر چیزی می‌پردازد که برایش آن را ضروری می‌بیند. او این کار را از راه استدلال بر او با موجودها و صفت‌هایشان انجام می‌دهد. چنان که او را می‌بینی که با موجودها و نوپدیدی آنها بر دیرینگی و توانایی و دانایی و اراده‌اش استدلال می‌کند، اما فراتر از آن نمی‌رود، زیرا ادراک آن از شأن عقل نمی‌باشد»[2].

عالمان صاحب نظر ـ منظور عین‌القضات از اینان، فیلسوفان است که در مقابلشان تودگان و عالمان کلام می‌باشند ـ از این فعّالیّت عقلی بهره گرفته‌اند:

«و در اثبات عقیده‌های خود راه پژوهش عقلی و نظر برهانی را پیموده‌اند و روش اینان در جستن دانش ستوده‌ترین روش‌ها

---

۱. زبده، ص ۱۵۹. ۲. زبده، صص ۱۶۹ ـ ۱۷۰.

می‌باشد، جز این که ایشان وقتی چند منزلی از علم می‌پیمایند، گمان می‌برند که ایشان به کمال کلّی در زمینهٔ چیزی رسیده‌اند که ما درصدد پرداختن بدان هستیم... و البتّه، راهْ نیکوست، اگر در آن، نابودگاهِ غرور وجود نداشته باشد»[۱].

غرورِ عالم همان گمان اوست، بدین که می‌تواند:

«دشواری‌های عقلی را از راه برهان‌های راستین قطعی ادراک کند»[۲].

این گزاره‌های عقلی که عقل از رسیدن به روشن‌سازیشان از راه برهان ناتوان است، چه می‌باشند؟

عقل از فهمیدن گزاره‌های وابسته به جهان ماورای طبیعت که به جهان طبیعت ارتباطی ندارند، عاجز است:

«مانند داوری دربارهٔ صفت‌های واجب متعال که به هیچ موجودی هرگز وابستگی ندارند که ادراک آنها و حقیقتشان به ظهور طَوْری/ گونه‌ای وابسته است که پس از عقل می‌باشد و آن امر مانند صفت کبریا و عظمت و زیبایی و خرّمی می‌باشد که هر چیزی عقل از این لفظ‌ها دریابد، از حقیقت‌های آنها به دور می‌باشد»[۳].

همچنین عقل از ادراک گزاره‌های مربوط به:

«حکم‌های روان، همچون حکم بر این که پیش از تن موجود است و حالت‌های آن پس از مرگ و همانندهای این پرسمان‌ها عاجز است و ادراکشان بر عقل دشوار است، به ویژه، حقیقت علم ازلی و

---

۱. زبده، صص ۱۵۵ - ۱۵۶.
۲. زبده، ص ۲۴۷.
۳. زبده، صص ۱۸۹ ـ ۱۹۰.

چگونگی احاطهٔ آن به جزئی‌ها، و صفت قدرت ازلی و حقیقت ایجاد و اختراع در حقّ خدای متعال و چگونگی معنای مشیّت ازلی و تفاوت میان آن و میان اراده، بیشتر عالمان پرژرفا گمان می‌کنند که به معنی‌های این صفت‌ها احاطهٔ علمی یافته‌اند، در حالی که تنها بهرهٔ ایشان از آنها، در حقیقت، فقط تشبیه می‌باشد»[۱].

حقیقت این است که عقل، هرچند می‌تواند از راه برهان نتیجه‌های مجهول و نظریّه‌ها را ادراک کند، گویا از طبیعت اصلیش، در ادراک نظریّه‌های دشوار از راه استدلال، بیرون می‌باشد.

«بدان که مثال عالمانِ صاحب‌نظر در آزمندیشان بدان امر (ادراک نظریّه‌های پیچیده) مثال شخصی است که ترازویی را مشاهده کرد که با آن زر را می‌سنجیدند، پس آز ورزید که با آن کوهی را بسنجد که البتّه، آن کار مُحال است و این دلالت بر آن ندارد که ترازو در حالت‌ها و حکم‌هایش راستین نیست، و بدان که عقل ترازویی درست است و حکم‌هایش راست و یقینی‌اند که در آنها هیچ دروغی نیست و آن عادلانه است که هرگز تصوّر ستمی از آن نمی‌رود و با این وصف، هرگاه عاقل آز وَرْزَد که با آن هر چیزی را بسنجد، حتی کارهای آخرت و حقیقت پیامبری و حقیقت‌های صفت‌های ازلی را آن آزوَرْزی آرزویی محال خواهد بود»[۲].

بنابراین عالم عاقل کسی است که به ناتوانی عقل خود پی ببرد و آن را در همان حدود امکانش به کار گیرد.

آدمی باید در آیینه بنگرد، زیرا آن کار، بدو کمک می‌کند تا به

---

۱. زبده، ص ۲۴۷. ۲. زبده، ص ۲۹۰.

ناتوانی عقلش پی ببرد:

«برایت همان (آیینه) گواهی است بر این که عقل از دریافت بسیاری از محسوس‌های ظاهری برکنار است (مانند فهمیدن حقیقت صورت که در آیینه آشکار می‌گردد) گذشته از معقول‌های پنهان. پس هر که بخواهد عقل خود را بدان صورتی که از ناتوانی دارد، مشاهده کند، باید در آیینه بسیار بنگرد که بیناگر نیکویی برای عقل نسبت به ناتوانی و دروغش در ادّعاهای عریض و طویلش در ادراک حقیقت‌های امور الاهی به خودش می‌باشد: «من انکار نمی‌کنم که عقل برای ادراک امرهای عظیم از دشوارها آفریده شده است، لیکن هرگاه از مرز خود در ادّعایش درگذرد و از گلیمش پایش را درازتر کند نیز شگفت‌زده نمی‌شوم»[1].

فیلسوفمان پیشتر گفته است که عقل توانمند بر اثبات وجود واجب متعال می‌باشد و می‌تواند با صفت‌های موجودها بر صفت‌های او استدلال کند و هرگاه عقل بتواند وجود خدای متعال را اثبات و با صفت‌های آفریدگان بر صفت‌های آفریننده استدلال کند، بنابراین، آن می‌تواند جهان ماورای طبیعت را ادراک کند، لیکن عین‌القضات در چندین جای کتابش یادآوری کرده است که عقل از ادراک حقیقت‌های امورالاهی، یعنی جهان فراطبیعی عاجز می‌باشد:

«هر کس از این طَوْر (: طَوْر ورای عقل) پربهره‌تر باشد، عقلش به ناتوانی خود از ادراک حقیقتِ حضرت نخستینِ متعال و ادراک حقیقت صفت‌هایش بیناتر خواهد بود، زیرا فرجامینْ جهان از

---

۱. *زبده*، صص ۲۱۴ ـ ۲۱۵.

جهان‌های ادراک شده‌های معقول، این است که عقل به ناتوانی از ادراک بسیاری از موجودها پی ببرد و همین پی بردن بدین ناتوانی از نخستین چیزهایی است که از طَوْر معرفتی ماورای عقل آشکار می‌شوند، پس آخرین مرزهای طور عقل به نخستین مرزهای طوری متّصل است که بعد از آن قرار دارد... بنابراین، از ویژگی‌های شخص عالم این است که هرگاه در علم خود کمال یابد، به یقین بداند که ادراک حقیقت ازلی برایش به تصوّر درنمی‌آید».[1]

بنابر آن چه گفته شد، مرزهای عقل در نظر عین‌القضات چه می‌باشند؟

بدین پرسش پس از طرح نظر فیلسوفمان دربارهٔ چگونگی ادراک جهان فراطبیعت به وسیلهٔ بصیرت پاسخ خواهیم داد؛ زیرا برابر نهادنِ فرایند ادراک هر کدام از عقل و بصیرت با یکدیگر نسبت به موضوع آنها به ما کمک می‌کند تا به پرسش، پاسخی کامل‌تر و بهتر بدهیم.

ما در تعریف بصیرت آورده‌ایم که نیرویی است که روان به کمک آن معنی‌هایی را ادراک می‌کند که تعبیر از آنها به تصوّر درنمی‌آید، مگر با لفظ‌هایی متشابه. نیز گفته‌ایم که این معنی‌ها مربوط به جهان ازل یا جهان ماورای طبیعت‌اند. اکنون باید بنگریم که فرایند ادراک بصیرت، نسبت به جهان ازل چگونه صورت می‌پذیرد؟

بصیرت حقیقت‌های ازلی را به شکل حدسی[2] ادراک می‌کند، و به

---

۱. زبده، صص ۱۹۴ ـ ۱۹۵.

2. intuitive.

همان گونه که عقل اوّلی ها[1] را ادراک می نماید، و نیز به همان گونه که چشم دیدنی ها را ادراک می کند، و به همان گونه که شاعر شعر موزون را بدون مقدّمه هایی، از شعر ناموزون تشخیص می دهد:

«بدان که نسبت این‌گونه (: بصیرت) بـه درک شـده‌هایش مـانند نسبت نیروی ذوق شاعری است به ادراک تفاوت میان شعر موزون و شعر زِحاف شده (که در سبب سبک یـا سـنگینش تـغییری ایـجاد گردیده و در نتیجه وزنش کمتر شده است)، همچنان که نیرو در ادراک وزن به هـیچ مـقدّمه‌ای نـیاز نـدارد، هـمچنین طَوْری/گـونه‌ای (از معرفت) که ورای عقل است در ادراک تفاوت میان حق و باطل در مسأله‌های پیچیده به مقدّمه‌هایی که صاحب نظر از راه عقل به خاطر کاستیش بدان‌ها نیاز دارد، نیاز ندارد. همان‌گونه که شخص بـینا در ادراک وجود دیدنی ها بدان نیازمند نیست که به سوی آنها گام بردارد و سپس وجودشان را با نیروی بساوایی ادراک کند و همان گونه که دارندهٔ ذوقی در شعر به مقدّمه‌های علم عَرُوض نیازمند نیست تا به میانجی آنها شعر موزون و شعر زحاف شده را ادراک کند».[2]

این حقیقت‌های ازلی که چشم بصیرت ادراکشان می‌کند، بـدان گونه که عقل اوّلین‌ها را ادراک می‌کند، چیستند؟

فیلسوفمان به شکل تألیفی[3] به بیان حقیقت‌های جـهان مـاورای طبیعت به گونه‌ای که در مَثَل، کانت[4] در هنگام گفتگو از گفتمان‌های[5]

---

1. axeioms.

۲. زبده، صص ۱۸۲ ـ ۱۸۳.

3. sinthêtique.

4. kant.

5. Catêgories.

عقلِ نظری انجام داده، نپرداخته است؛ لیکن برخی از اوّلین‌های جهان ازلی را در هنگامی یاد می‌کند که به وارسی مسأله‌های پیچیده‌ای می‌پردازد که در حلّ آنها فیلسوفان و اندیشمندان مسلمان اختلاف کرده‌اند، مثل مسألهٔ دیرینگی / قِدَم جهان، و علم خدا به جزئی‌ها و... ما برخی از این اوّلین‌ها را یاد می‌کنیم تا نظر فیلسوفمان در چگونگی ادراک بصیرت از حقیقت‌های ازلی برایمان روشن گردد:

«هر چیزی که در هستی است، نسبتش به گسترهٔ علم ازلی مانند نسبت ناچیز به چیزِ بی‌پایان است؛ این سخن را عارفان با بصیرت‌هایشان، به تحقیق، ادراک می‌کنند، به همان‌گونه‌ای که عاقلان ادراک می‌کنند که کل از جزء بزرگتر است و وجود ساده مقدّم بر وجود مرکّب است. این ادراک در نظر عاقلان، یقینی است و هرگز هیچ شکّی آن را نمی‌آلاید و زبان بستگان از ادراک آن محروم‌اند، زیرا سهشگرِ این ادراک را ندارند»[1].

«هر کس در درون خود به تصدیقی / باوری ضروری بربخورد که در آن هیچ جای شکّ و شبهه‌ای وجود نداشته باشد، بدین که انبوه مطلق در علم خدا همچون اندک مطلق است، بدون هیچ‌گونه فرقی و تفاوتی، پس وی به تحقیق بداند که چشم معرفت در درونش گشوده شده است و چشمه‌ای برای همانندی این حکم‌ها خواهد شد»[2].

از نمونه‌های همین اوّلین‌ها نیز گفتارمان است که:

«راه از هر ممکنی به ممکنی دیگر، پایان‌پذیر است و راه از هر ممکنی به واجب بی‌پایان است و اگر چنین نباشد، لازم می‌آید که

---

۱. زبده، ص ۱۷۲. ۲. زبده، ص ۱۸۴.

چیزی که پایان‌پذیر است بیشتر از چیزی باشد که بی‌پایان است و آن محال می‌باشد.

این گزاره‌ها از اوّلین‌هایی هستند که چشم بصیرت ادراکشان می‌کند و راه ادراک آنها بر چشم عقل بسته است. بنابراین، با علم و سرمایهٔ ناچیزت از آن، طمع ادراکشان را هرگز نداشته باش»[۱].

از جملهٔ اوّلین‌هایی که بصیرت به ادراکشان می‌پردازد، پیشینگی هستی خدا بر هستی آفریدگان است:

«هرگاه عارف با چشم معرفت بنگرد، این سخن ما را که: هر موجودی همسوی وجود است با وجود واجب، به معنایی درست ادراک خواهد کرد... و ادراک خواهد کرد که خدا پیش از هر چیزی است به پیشینگی پایان‌ناپذیر... و از انکار این سخنمان بپرهیز که با خدا و پس از خدا هیچ چیزی نیست... زیرا در غیر این صورت، نابینایی خواهی بود که رنگ‌ها را در نخواهی یافت و به وجود آنها هم ایمان نخواهی داشت، با این که آن درست و راست است و خود برای چشم معرفت از اوّلین‌ها برای چشم عقل روشن‌تر و آشکارتر می‌باشد»[۲].

همچنین ادراک پیشینگی روان‌ها بر تن‌ها از اوّلین‌هایی می‌باشد که بصیرت آن را ادراک می‌کند:

«همانا خدا پیش از جهانِ زمانی و مکانی، (موجود) می‌باشد، به پیشینگیی که اگر با اندازه‌ای از زمان سنجیده شود، پایان‌پذیر نمی‌باشد. لیکن روان‌ها پیشینگیشان بر تن‌ها به اندازهٔ دو هزار هزار

---

۱. **زبده**، صص ۲۵۶ ـ ۲۵۷.　　۲. **زبده**، ص ۲۵۷.

سال (دو میلیون سال) سنجیده شده است و این پیشینگی، با ستایش و نعمت خدا، از ادراک عقل‌ها اوّلین‌ها را، نیرومندتر و روشن‌تر ادراک گردیده است»[۱].

فرجامین نمونه‌ای که یاد می‌کنیم از حقیقت‌هایی که بصیرت، آنها را ادراک می‌کند، آن است که ناتوانی عقل را ادراک می‌کند. بصیرت از راه حدس به ادراک همهٔ چیزهایی می‌پردازد که از حقیقت‌های ازلی یاد کردیم و یا به علّت تنگنای مجال در اینجا یاد نکردیم. ادراکِ حدسی، گونه‌ای از تماس میان بصیرت و میان حقیقت‌های درک شده را دربر دارد، چنان که معرفت، گونه‌ای از رسیدن به جهان ازلیّت را اقتضا دارد:

«مُحالِ آشکار است که سالک از راه علم به ازلیّت برسد، بله، رواست که معنایش را با علم ادراک کند. لیکن ادراکِ معنای چیزی غیر از رسیدن بدان است»[۲].

در صورتی که ادراک بصیرت عبارت از رسیدن به حقیقت باشد، پس یقینِ نتیجه شده از این ادراک عبارت از کشفی ذوقی و دیدنی به عیان خواهد بود، در حالی که یقینِ عقل در گزاره‌های استدلالی، یقینی است از پس پرده، زیرا بر حجّت و برهان تمرکز دارد و میان دو یقین بسیار فاصله وجود دارد و عالمان صاحب نظری که میان دو یقین تفاوتی ندیده‌اند، بسیار زیاد گمراه شده‌اند که گمان کرده‌اند، علم به ذات خدا و به صفاتش عین رسیدن بدو می‌باشد:

«هر کس گمان کند که علم به ذات معشوق و صفت‌هایش عین

---

۱. زبده، ص ۲۶۵. ۲. زبده، ص ۲۳۲.

رسیدن/ وصول بدو است، ابر گمراهی دامن خود را بر او پوشانیده است و هر کس بدین بگرود که در چنگال جانور درنده افتادن و علم به افتادن در آن یکی می‌باشد، پس وی در پرتگاه دوری از نادانی قرار دارد»[۱].

همین گونه‌اند کسانی که پنداشته‌اند میان تصدیق عالم و تصدیق عارف به حقیقت پیامبری تفاوتی نیست؛ زیرا حقیقت این است که ایمان عالم بر عقل متمرکز است و ایمان عقل:

«به علم یقین مستند است و برگرفته از راه‌های برهان‌ها می‌باشد و حاصل چیزی که عقل از حقیقت پیامبری به ادراکش می‌پردازد، به اثبات وجود چیزی برای پیامبر از راهی اجمالی بازمی‌گردد، بی آن که چیزی از حقیقت آن چیز و ماهیّتش را دریابد، و این ایمان خیلی از ایمان کسی که صاحب ذوق حقیقت پیامبری آن را به دست می‌آورد، دور می‌باشد. تصدیق فراهم آمده از علم به حقیقت پیامبری نزدیک بدین می‌باشد که مانند تصدیق کسی باشد که هیچ ذوقی در شعر ندارد به وجود چیزی مجمل برای صاحب ذوق که به طور قطع آن اعتقاد از حقیقتِ خاصیّتی که صاحب ذوق بدان اختصاص دارد، بسیار دور می‌باشد».[۲]

ما دیدیم که ادراک بصیرت از حقیقت عبارت از حدس آن و وصول بدان است و از این وصول لذّتی عظیم زاده می‌شود که وابستگی مفرطی به حقیقت مشاهده شده با آن همراهی می‌کند که عالمان از تصوّرش عاجزاند:

---

۱. **زبده**، ص ۱۴۷.
۲. **زبده**، صص ۱۴۴ ـ ۱۴۵.

«هرگاه عارف، وجود حقّ متعال را ادراک کند، شوقی عظیم و جستنی کامل همراه وی می‌گردد. عقل نیز از ادراک وجود حق لذّت می‌برد، لیکن آن التذاذ به خاطر ادراک زیبایی‌اش نیست، بلکه آن، از این لحاظ لذّت می‌برد که آن یک دانسته شده است و همان‌گونه از آن التذاذ می‌یابد که از دیگر دانستنی‌ها، همچون: حساب و پزشکی و جز اینها... و عقل در زمانی که از ادراک وجود حق از آن لحاظ که یک معلوم شده می‌باشد، لذّت می‌برد، همانند بینایی ظاهری است در زمانی که با ادراک بوییدنیِ خوشبویی بدان لحاظ لذّت می‌برد که آن یک چیز دیده شدهٔ دارای رنگ قشنگی است که این لذّت بردن از لذّت بردن سهشگر بویایی از بوی آن در هنگام ادراکش بسی دور می‌باشد. پس همان طور که ادراک بینا از وجود مشک با سهشگر بینایی و لذّت بردنش از ادراک رنگ آن در وی شوقی عظیم و جستنی زیاد برای مشک آشکار نمی‌سازد، بدان‌گونه که در حقّ کسی که بوی آن را با سهشگر بویایی ادراک می‌کند، آشکار می‌سازد، به همین‌گونه است کسی که وجود حق را از راه مقدّمه‌های عقلی ادراک می‌کند که ادراکش شوقی را که همراه عارف می‌باشد، به همراه ندارد»[1].

لذت عارف از مشاهدهٔ زیبایی خدا شدّت می‌گیرد و شوقش عظمت می‌یابد، تا جایی که می‌بینیش خودش را نابود می‌گرداند و به ماندگاری زندهٔ پایدار، ماندگار می‌ماند:

«و کمترین نشانه‌های اشراق این است که او در آن (در زیبایی خدایی) فانی گردد، زیرا مُحال به شمار می‌رود که عاشق به وصال

---

۱. **زبده**، صص ۱۸۵ - ۱۸۶.

معشوقش برسد، مگر پس فانی شدنش. پس هرگز گمان مبر که به وصالْ رسیدن، رنج وجود را محتمل می‌گرداند، این چیزی است که بیانش به تصوّر درنمی‌آید، زیرا آن از مرزهای علم و عقل درمی‌گذرد»[۱].

گفتیم که ادراک بصیرت همان وصول به جهان ازلیّت است، پس آیا هر شخصی می‌تواند از این‌گونه معرفت که ورای عقل است، بهره ببرد؟ و شرط‌های بنیادین گشوده شدن چشم بصیرت در درون انسان چیستند؟

فیلسوفمان خود به طرح پرسش نخست پرداخته و پرسش خویش را با پاسخ دنبال کرده است:

«پس آیا می‌گویی که: هر عاقلی، به ناگزیر، به طَوْر ورای عقل می‌رسد، بدان گونه که کودک شیرخوار، به ناگزیر، به طَوْر تمیز در هنگامی که وقتش فرا برسد، می‌رسد؟ پس بدان که طَوْرها بسیاراند و هر یک از آفریدگان، به ناگزیر، به طور ماورای عقل می‌رسد، اگر چه پس از مرگ باشد، امّا این که همه به طورهایی برسند که در حقّ برخی ممکن‌اند، روا نمی‌باشد... و بر کسانی که رسیدن برایشان به طَوْرِ اشاره شده مقدّر نشده است، غالب این است که بر دروغ شماری وجود آن پا بفشارند و بر همان وضعیّت بمیرند، تا این که پرده از جلو آنها برکنار شود، آن‌گونه که *قرآن* در حقّ کافران بدان اشاره کرده است»[۲].

به پرسش دوم، ما پاسخ می‌دهیم و می‌گوییم که شرط‌های

---

۱. **زبده**، صص ۲۹۲ ـ ۲۹۳. ۲. **زبده**، ص ۲۸۸.

بنیادینی که گشوده شدن بصیرت بدان‌ها وابسته می‌باشد، دو بخش‌اند: بخشی به ریاضت دادن عقل تعلّق دارند، و بخشی به ریاضت دادن اراده. از شرط‌های ریاضت دادن عقل عبارت‌اند، از جمله: این که عارف به علوم نظری توجّه کند و از میان آنها بهترین چیزهایی را که عالمان در حلّ بزرگ‌ترین مشکل‌های فلسفی گفته‌اند، حفظ کند و سپس بر وی واجب است که: «در آن (در آن چه از بر کرده است) نظر را بچرخاند و به تکرار، در آن تأمّل کند، تا هر واژه‌ای در حافظه‌اش به خیال خود، تعلّق یابد، سپس هسته‌ای برای فهم حقیقیش گردد»[1]. همچنین بر او شایسته است که: «با صاحب کمالان علمی همنشینی کند... و هر خاطره‌ای را از خاطره‌های آن مسأله‌ها که از ذهنش گذر می‌کند، بر آنان عرضه بدارد»[2].

ضرورت تأمّل در علوم نظری و همنشینی با عالمان صاحب نظر، به هیچ روی، به معنای اطمینان از توانمندی عقل در حلّ پرسمان‌های پیچیدهٔ آدمی نیست، بلکه آن به جز وسیله‌ای نیست که به سالک، ناتوانی عقلش را نشان می‌دهد و بدو کمک می‌کند که از مغرور بودنش به عقل عاجزش آزاد گردد، چنان که همان به سالک کمک می‌کند تا با عقلش در آستانهٔ رازهای هستی و رازهای جهان ماورای طبیعت، همچون گدایانی بینوا که در جلو اشخاص نیکوکار نعمت بخش می‌ایستند، یا همچون کودکی ساده که در برابر خاندان و آموزگارانش می‌ایستد و چون خود از این که با نیروی خویش چیزی به دست بیاورد، ناتوان است، هر چیزی را از ایشان می‌پذیرد، بایستد

---

۱. زبده، صص ۲۹۴ ـ ۲۹۵. ۲. زبده، ص ۲۴۸.

و کسانی که وضع ایشان بدین گونه باشد: «موشکافیشان در علم بر ایشان چیزی نمی‌افزاید»؛ مگر تلاش در طلب و شوق‌زدگی به فزونی بصیرت خواهی و سر کشیدن به ماورای علم و عقل»[۱].

تا هنگامی که آدمی آز می‌ورزد که رازهای هستی بی‌پایان را با عقل محدودش بفهمد، دروازهٔ جهان ازل به رویش بسته می‌باشد، امّا:

«زمانی که آزمندی سرد که بر عالمان صاحب نظر در آگاهی از حقیقت‌های همهٔ پدیده‌ها چیره می‌باشد، به خداحافظی با تو بیاغازد و برایت حقیقت گفتار پیامبر(ص): «**عَلَیْکُمْ بِدینِ اَلعَجائِزِ** / دین پیران را پیشه کنید»، آشکار گردد، پس بدان که بامداد این طَوْر دمیده است، چنان که کودک گهواره‌ای هرگاه چنان شود که اوّلین‌های عقلی را ادراک کند، بامداد عقلش دمیده است»[۲].

مهم‌ترین شرط‌های ریاضت عقل عبارت است از وا داشتن عقل بدین که به حقیقت بصیرت، پیش از گشوده شدنش در درون انسان ایمان بیاورد و به جهان ازل، پیش از آن که بصیرتش بدان رخنه کند، یقین پیدا کند. این ایمان به غیب، یک ضربت کاری بر سرکشی عقل است که آدمی را از بردگی آن آزاد می‌کند و او را می‌آماید تا فیض‌های جهان ازلیّت را بپذیرد:

«و همچنان که مُحال شمرده می‌شود که شخص ایستاده بر روی محسوس‌ها، معنای نزدیکی و دوری عقلی را ادراک کند، همچنان بر شخص ایستاده بر روی معقول‌ها، مُحال شمرده می‌شود که حقیقت نزدیکی و دوری را که در بخش سوم نشان داده شده است (یعنی:

---

۱. زبده، ص ۱۵۷.
۲. زبده، ص ۲۹۰.

نزدیکی و دوری نسبت به جهان روان‌ها و جهان ازلیّت) ادراک کند. پس تو تلاش کن تابدان (جهان ازل) با ایمان به غیب، ایمان بیاوری. باشد که خدا در پی آن، امری را پدیدار سازد»[۱].

این ایمان به غیب پیش از رسیدن بدان، شرط ضروری رسیدن در هر طَوْری از طَوْرهای ماورای عقل به شمار می‌رود. چنان که بصیرت فیلسوفمان در هنگامی که این کتاب را املا می‌کرد، گشوده شده بود، امّا هنوز از حقّ‌الیقین بهره نمی‌برد. حقّ‌الیقین طَوْری است که در ورای معرفت و در ورای علم الیقین است، لیکن وی پیش از این که آن را ببیند، بدین طَوْر ایمان آورده بود:

«و امّا حقّ‌الیقین، پس هنوز من بدان نرسیده‌ام و در راهم نیز بدان بر نخورده‌ام و در آن حال، من به گونهٔ ایمان شخص نابینا به وجود رنگ‌ها، بدان ایمان می‌داشتم»[۲].

امّا شرط‌هایی که باز شدن بصیرت بر آنها متوقّف‌اند و به ریاضت دادن اراده مربوط می‌باشند، از جمله عبارت‌اند از این که سالک به پالایش درون از اخلاق ناپسندیده توجّه کند و بهترین کمک کننده‌اش بر آن:

«همدمی اهل ذوق و همنشینی با ایشان و خدمت بدانان از صمیم دل است، منظورم از اهل ذوق گروه‌هایی می‌باشد که درون‌های خویش را از رذیلت‌های اخلاقی پاکیزه کرده‌اند، تا جایی که از لطف‌های حق بر ایشان چیزهایی فیضان کرده است که به عبارت درآوردن آن محال شمرده می‌شود... و خوشبختی، همهٔ خوشبختی

---

۱. **زبده**، ص ۲۶۰. ۲. همانجا.

برای طالب، این است که با همهٔ روانش و دلش خود را به خدمت شخص واصلی از ایشان درآورد که در خدا و در مشاهدهٔ او فانی شده باشد، تا زمانی که عمرش را در خدمت وی سپری کرده باشد، خدا او را به زندگانی طبیعت زنده می‌گرداند که چیزی از آن با عالمان به جز نشان و نامی نیست»[۱].

هرگاه آدمی بخواهد از نور بصیرت برخوردار گردد، بر او لازم است که اراده‌اش را از وابستگی به دنیا و شهوت‌هایش ببرد و هر کس گمان کند که می‌تواند به جهان ازل با وجود این که رو آورنده به دنیا باشد، برسد، به حقیقت، توهّم زده است:

«سوگند به جان خودم! چه نابخرداند این عالمان صاحب نظر که یکی از ایشان نظر می‌دهد که اگر در طول شب و روز به جستن دنیا و شهوت‌هایش رو بیاورد و بپندارد که آن امر به همانندانش زیان نمی‌رساند و این که تلاشی است که از او سر می‌زند در جهت علوفهٔ شتر و این کار، فرمان بردن از فرمان خدای عزیز و جلیل است که می‌گوید: **وَلا تَنْسِ نَصيبَکَ مِنَ اَلدُّنيا**/ و بهره‌ات را از دنیا از یاد مبر[۲]، این یک حماقت بزرگ است که رهایی از آن دشوار است، مگر برای کسانی که عنایتی ازلی بازویشان را بگیرد»[۳].

گاهی آدمی درونش را از اخلاق ناپسندیده تزکیه می‌کند و اراده‌اش را از وابستگی به دنیا و شهوت‌هایش می‌برد و با این وصف، چشم بصیرتش بازنمی‌گردد، زیرا تا زمانی که اراده‌اش چیزی به جز

---

۱. زبده، ص ۲۴۹.
۲. قرآن. القصص (۲۸) / ۷۷.
۳. زبده، صص ۱۵۵ ـ ۱۵۶.

حقیقت و حق می‌جوید، جهان ازلیّت بر وی نخواهد تابید:

«آری، اگر خواستی به حقیقت آن (جهان ازلیّت) از راه ذوق برسی، پس دنیای نجس را با هر چه از ناپاکی‌ها در آن می‌باشد، برای روآورندگان بدان و گردانندگان همّت‌هایشان به سوی آن، رها کن، و امّا آخرت پس در توجّه آوردن بدان هیچ زیانی مبین، زیرا عاشق را همین ننگ و عار بس است که در برابر رسیدن به معشوقش بازایستد. به جان خودم سوگند! برخی از شما دنیا را می‌خواهید و برخی‌تان آخرت را می‌خواهید، ولیکن تو نسبت به گروهی که آن هر دو را پسِ پشتشان افکنده‌اند، در کجا می‌باشی؟ همانان که *قرآن کریم* ایشان را ستوده و گفته است: «**یُرِیدُونَ وَجْهَهُ**/ چهرهٔ او را می‌خواهند»[1]، تو هم اگر چنین کنی، فیض ازلی تو را به دلی پیوند دهد که به هیچ چیزی از آسمان‌ها و زمین وابستگی نداشته باشد و تشنه کامی‌ات را هیچ چیزی به جز زیبایی ازل که خودْ آب زندگانی است، فرو نخواهد نشاند»[2].

سالک هرگز نباید گمان کند که هرگاه بصیرتش گشوده گردید و از اشراق نور ازلیّت برخوردار شد، برایش ممکن است که از ریاضت دادن اراده‌اش بی‌نیاز گردد، زیرا حقیقت، مقدّس است و حقّ، منزّهِ قدّوس می‌باشد و ممکن نیست که در حرمش به جز ارادهٔ راستین و دل پاکیزه از هر چیز به جز محبّت حق و جستن خشنودیش طواف کند. پس هرگاه اراده، سست و دل، آلوده گردد، بصیرت سالک شب‌کوری می‌گیرد و جز هنگامی تیرگی نمی‌یابد که از بلندای ازلیّت

---

۱. *قرآن*، الکهف (۱۸) / ۲۸. ۲. *زبده*، ص ۲۷۳.

به فرودنای زمان و مکان فرود آید. همان‌گونه که برای انسان ممکن است که به سبب فروهشتگی‌یی در پیش چشمش کم بینایی بگیرد، یا به طور کلّی از بینایی محروم گردد، همچنان هرگاه سالک محبّت حقیقی و حق را فروهلد، بصیرتش، اندک اندک، فرو می‌کشد و سپس به طور کلّی، بصیرتش را از دست می‌دهد، هرگاه فروهشتگی دوام بیاورد:

«پس (سالک) باید برکنار باشد از این که به خاری (به سوی بصیرت) راهی واگذارد، زیرا بسیار چیزها از رویدادها رخ می‌دهند که آن را کم‌سو می‌کنند و خار در آن، در می‌آورند و به طور کلّی آن را از ادراک‌کننده بودنش نسبت به چیزهایی که ویژه‌اش می‌باشند، بیرون می‌کنند... و بدان که نسبت آن رویدادها به چشم معرفت، همچون نسبت رویدادهایی است که برای زمین رخ می‌دهند و آمادگی پذیرش آن را برای فیضان نور خورشید باطل می‌گردانند»[1].

نظر عین‌القضات را دربارهٔ مسألهٔ شناخت بیان داشته گفتیم که معرفت عبارت است از معنی‌هایی که تصوّر نمی‌رود جز با لفظ‌های متشابه از آنها تعبیر کنند، در حالی که علم از معنی‌ها با لفظ‌هایی برابر با آن معنی‌ها تعبیر می‌کند. سپس گفتیم که بصیرت عبارت از نیرویی است که روان به واسطهٔ آن، معرفت‌ها را به دست می‌آورد، در حالی که روان معنی‌های علمی را به واسطهٔ عقل ادراک می‌کند. سپس افزودیم که بصیرت معرفت‌هایش را از جهان ازلیّت و جهان ماورای طبیعت می‌گیرد، در حالی که عقل دانستنی‌هایش را از جهان طبیعت

۱. زبده، صص ۱۸۴ ـ ۱۸۵.

و جـهان زمـان و مکـان بـرمی‌گیرد. بـعد از آن دیـدیم کـه بـصیرت حقیقت‌های ازلی را از راه حدس[1] ادراک می‌کند، آن‌گونه که عقل به حدس، اوّلین‌های مربوط به جهان خود را ادراک می‌کند، جز این که عقل می‌تواند حقیقت‌های ناشناخته را از روی دانسته شدهٔ در نزدش از راه برهان به دست آورد و همچنین می‌تواند حقیقت‌های ازلی را ادراک کند ولیکن نه ذات آنها را بلکه بـه نـحوی کـه بـا مـفهوم‌ها و گفتمان‌هایش موافق باشند.

بعد از آن که نظریّهٔ معرفت را، به شکلی عمومی، مطرح کردیم، تلاش خواهیم کرد که ببینیم فیلسوفمان چگونه این نـظریه‌اش را در حلّ پرسمان‌های مهمّ مشکل‌های دشـوار انسـانی بـه کـار مـی‌بندد: مشکل هستی خدا و مشکل آفرینش و هستی بخشیدن و...؟

بدین‌ترتیب، برایمان این فرصت پیش می‌آید که نظریّه را در حالی که در زمـینهٔ تـجربه است، بـیازماییم و از آن راه، مـی‌توانـیم نـظریّهٔ عین‌القضات را دربارهٔ چیستی بصیرت و جهان ازل و چیستی عقل و جهان زمان و مکان، به شکلی دقیق‌تر و روشن‌تر بفهمیم.

نخستین مسأله

آیا عقل می‌تواند وجود خدا را ادراک کند؟

تفاوت میان عقل و بصیرت در ادراک وجود واجب چیست؟

عقل وجود واجب را با استدلال بر آن ادراک می‌کند، استدلال بر آن:

---

1. intuition.

«با وجود/ هستی که عام‌ترین چیزهاست. پس گفته می شود که اگر در وجود، موجودی باشد، به بداهت، لازم می‌باشد که در وجود، قدیمی/ دیرینی باشد، زیرا وجود با تقسیمی انحصاری به نوپدید/ حادث، و دیرین/ قدیم تقسیم، می‌گردد. منظورم این است که به چیزی تقسیم می شود که آغازی دارد و به چیزی که آغازی ندارد. بنابراین، اگر در وجود، قدیمی نباشد، هرگز حادثی نخواهد بود؛ زیرا از طبیعتِ حادث نیست که به ذات خود موجود باشد»[۱].

این، یک اصل یقینی است که هیچ یک از آفریدگان تصوّر نمی‌رود که در آن اصل شک کند.

سپس گفته می شود که وجود، به طور قطع، معلوم است و این امر، یک اصل دوم است و آن هم، مانند اصل یکم، یقینی است.

بعد از آن، از دو اصل پیشین، وجودِ موجودی قدیم، به بداهت، نتیجه می شود:

«و تصوّر نمی‌رود که فراتر از این بیان بیانی باشد، نه در فشردگی و نه در پژوهیدگی»[۲].

ادراک عقل از وجود قدیم عبارت است از ادراکش راستیِ گزارهٔ بعدی را به روش برهان ضروری که: قدیم موجود است، و هرگاه این گزاره راست باشد و حکم بدین که قدیم موجود است، حکمی حق باشد، پس اعتقاد به نیستی قدیم اعتقادی باطل و حکمی خطا می‌باشد.

شکّی نیست که وجود قدیم در نظر عین‌القضات جزئی از جهان

---

۱. زبده، ص ۱۵۹. ۲. زبده، صص ۱۵۹ ـ ۱۶۰.

ازل است و هرگاه عقل به اعتقاد به وجود قدیم باورمند شود، آن بدین معنی خواهد بود که می‌تواند جهان ازلیّت را ادراک کند و به حقیقت‌های ماورای طبیعت باور کند. باورمند شدن عقل به حقیقت‌های ماورای طبیعت بدان معنی نیست که عقل، آن حقیقت‌ها را به ذاتشان ادراک می‌کند؛ زیرا باورمندیش به وجود خدا ادراک این موجود نیست، بلکه ادراک راستی نتیجهٔ برهانی است که اثبات می‌کند که قدیم موجود است.

امّا بصیرت چگونه به وجود خدا باورمند می‌شود؟

آیا بصیرت وجود خدا را به حدس ادراک می‌کند، بدان گونه که چشم رنگ‌ها را؟

یا این که آن مانند عقل است که راستیِ حکم به وجود قدیم را به روش برهان ادراک می‌کند؟

از دیدار خدا از راه حدس[1] هیچ کس بهره‌مند نمی‌گردد، مگر خود خدا، زیرا او به تنهایی، می‌تواند ذات خویش را به ذات خود با حدس کامل دریابد و برای هیچ آفریده‌ای ممکن نیست که وجودالاهی را آن گونه که هست، دریابد:

«زیرا آن حضرت بالاتر و قدّوس‌تر از آن است که به سوی حقیقتش نگاه نگرنده‌ای به جز خودش بیفتد و منزّه از این است که آزمندی در روایی آن، آز ورزد، زیرا او به ذات خویش عزّتمند است... و او از هر کمالی که پیامبران و مقرّبان ادراکش کنند، منزّه است، تا چه رسد به کمالی که ادراکش برای آفریدگان ممکن باشد، به گونه‌ای که در نزد

1. intuition.

جاهلان او از هر نقصانی منزّه است»[۱].

بنابراین، بصیرت نیز همچون عقل از دریافت وجود خدا، آن گونه که ذاتش را به ذات خود دریافت می‌کند، ناتوان است. جز این که بصیرت در چگونگی باور یافتنش به حقیقت وجود خدا با عقل تفاوت دارد و به برهان در آن زمینه نیاز ندارد.

«در نزد دارندگان بصیرت‌های نفوذکننده در حجاب‌های غیب... در وجودِ معنایی (حقیقتی) که وجود از آن به کامل‌ترین گونه‌ها صدور یافته است و همان است که از آن با لفظشان، به خدا، تعبیر می‌شود، هیچ شکی نیست. منظورم از دارندگان بصیرت‌ها کسانی می‌باشد که وجود آن معنی را بدون مقدّمه‌ای علمی که وضعیّت اهل نظر می‌باشد، ادراک می‌کنند».[۲]

هرگاه بصیرت، مانند عقل نیازمند به آفریده‌هایی نباشد که برای اطمینان از حقیقت وجود خدا بر آنها متمرکز گردد، پس در این صورت، می‌تواند آن را به طور مستقیم به شکلی از شکل‌ها ادراک کند:

«امّا اسمی که اسم خاصّ اوست (واژهٔ اللّه/ خدای متعال) می‌باشد که در اوج مانستن بدان می‌ماند که برای دلالت بر موجودی وضع شده باشد که نظر سالک در نهایت بدو انجامیده است، مانند کسی که از راه وجود حسّی به وجود عقلی مسافرت می‌کند و سپس سلوک، او را بدان جا می‌رساند که برایش دروازه‌های ملکوت باز می‌شوند و چون فرو رفتنش در دریاهای ملکوت به انجام می‌رسد، به

۱. زبده، ص ۱۶۰. ۲. همانجا.

مروارید یگانگی دست می‌یابد و آن اسم خاصّی است برای دلالت بر همان مروارید، نه به اعتبار نسبتش به موجودی که از آن صدور یافته است، بلکه به اعتبار ذاتش فقط بدان لحاظ که آن را موجود می‌بیند»[۱].

ادراک عقل از وجود خدای متعال، نتیجهٔ برهانی ضروری است که عقل مقدّمه‌های راستینِ یقینش را از آفریده‌ها به کمک گرفته است. خفّاش‌ها هم به همین‌گونه در لانه‌های تاریک خود وجود خورشید را به میانجی پرتوش ادراک می‌کنند؛ امّا بصیرت، وجود خدا را به گونه‌ای ادراک می‌کند که چشم قرص خورشید را ادراک می‌کند که آن را به عیان می‌بیند، هرچند که میانش و میان آن، مسافت‌هایی پایان‌ناپذیر فاصله باشند:

«بدان... که خدا... از بصیرت عقل دورتر از خورشید از چشم حسّ است، به درجه‌هایی که پایان نمی‌پذیرند. پس به خاطر نهایت دوریش وکمال اشراقش برای عقل ادراکِ مُحال شمرده می‌گردد. پس بصیرتِ عقل نسبت به ادراکش همچون خفّاش‌هاست نسبت به ادراک خورشید و بصیرت عارف نسبت به ادراکش مانند انسان است نسبت به ادراک قرص خورشید و آنجاکه خورشید می‌باشد، از لحاظ حقیقت، نه وجود خفّاش به تصوّر در می‌آید، نه وجود انسان»[۲].

دومین مسأله

دومین مسأله که دوست می‌داریم دربارهٔ آن نظر عین‌القضات را

---

۱. زبده، ص ۱۶۰. ۲. زبده، ص ۱۶۷.

مطرح کنیم، مسألهٔ آفرینش و هستی بخشیدن است.

هستی جهان حادث/ نوپدید، بر هستی آفرینندهٔ قدیم/ دیرین، دلالت می‌کند، لیکن فرایند آفرینش چگونه فراهم آمده است؟

آیا آفریده‌ها، تمامیشان به طور مستقیم بدون واسطه شدن هر آفریده‌ای صدور یافته‌اند؟

یا این که میان حضرت واجب و میان برخی از موجودها واسطه‌هایی وجود دارند؟

البتّه، خدا روان‌ها را به شکل خود، عاقل و صاحب اراده ایجاد کرده است، پس آیا ممکن است که خدا به بعضی از آفریده‌ها صفت ایجاد را ببخشد که همچون او ـ به طبع به ارادهٔ خود او ـ آفرینندهٔ هستی‌بخش شوند؟

یا این که صفت ایجاد، به ضرورت، به خدا انحصار دارد؟

نظر هر کدام از عقل و بصیرت در پرسمان آفرینش و هستی‌بخشی چیست؟

عالمان صاحب‌نظر گفته‌اند که واجب، یگانه است و موجودها چند گانه‌اند و ممکن نیست که چندگانگی، به طور مستقیم، از یگانه صدور یابد، بلکه سزاوار است که از یگانه، عقل نخستین صدور یافته باشد، سپس موجودها، به ترتیب، از یکدیگر فیضان یافته باشند:

«در نزد اهل نظر معلومِ آشکار است که خدای متعال سبب هیچ یک از موجودها نمی‌باشد که سپس آن چیز، سبب وجود چیز دیگری باشد و این چیز دوم سبب چیزی سوم و به همین گونه، این امر فراخوانی داشته باشد تا به وجود آدمی برسد. از یگانهٔ از هر جهت،

روا نمی‌باشد که جز یگانه صدور یابد»[۱].

هرگاه از دیدگاه عقلِ در زنجیر زمان گرفتار، به موجودها بنگریم، به ناگزیر، اقرار می‌کنیم که آنها از یگانه، به ترتیب، فیضان یافته‌اند؛ لیکن این امر یک خطای رسواگر در نزد بصیرت می‌باشد:

«موجودها در پدید آمدنشان از او (: واجب) ترتیبی دارند. برخیشان پیشینگی دارند، مانند: ساده‌ها و برخی شان پسینگی دارند، همچون مرکّب‌ها»[۲].

این امری است که چون از منظر عقل بنگریم، درست است، لیکن از منظر معرفت که بنگریم، خطاست و عقل حقیقت آن را هرگز ادراک نمی‌کند. از آن رو می‌یابیم که:

«نگرندگان با چشم عقل برای موجودها در ذاتشان نوعی ترتیب می‌بینند و برخیشان را به حضرت اوّلِ حق، به ضرورت، نزدیک‌تر می‌بینند... و مصدر موجودها را یگانه می‌بینند و موجودهای صدور یافته از او را چندگانه می‌بینند. پس به ناگزیر نیازمند تکلّف‌هایی سرد در بیان چگونگی صدور چندگانگی از یگانگی می‌شوند، اما نگرندگان با چشم معرفت برای موجودها هیچ ترتیبی نمی‌بینند و برخی‌شان را از برخی دیگر بدو نزدیک‌تر نمی‌بینند، بلکه هویّتش را همرفت با هر موجودی می‌بینند بر طبق همرفتیشان با موجود اوّل در دیدگاه عالمان بدون هرگونه تفاوتی»[۳].

و مبادا که احدی گمان کند این همرفتی و این با هم بودن/ مَعیّت

---

۱. زبده، ص ۲۰۸ ـ ۲۰۹.
۲. زبده، صص ۱۷۶ ـ ۱۷۷، ۲۳۶.
۳. زبده، صص ۲۴۰ ـ ۲۴۱.

که موجودها را به واجب مقیّد می‌کند، واجب را نیز به موجودها مقیّد می‌گرداند؛ زیرا واجب از هر نسبتی مطلق است و معیّتش با موجودها او را به موجودها محدود نمی‌گرداند، امّا موجودها همیشه و همواره مقیّد به معیّت واجب‌اند:

«بدان که خدا موجود بود و با او چیزی نبود و نیز هرگز تصوّر نمی‌رود که چیزی با او باشد، زیرا هیچ چیزی با وجود او رتبهٔ معیّت ندارد؛ که با خدای عزیز و جلیل هیچ چیزی نیست ولیکن او با هر چیزی هست و اگر معیّتش با هر چیزی نباشد، در وجود، هیچ وجودی نمی‌ماند»[۱].

پس بکوش تا به وجود چشمی در درون آدمی تصدیق کنی که هرگاه گشوده گردد، ادراک می‌کند که:

«هویّت ازلی، همرفتیِ وجود با وجود هر موجودی است، زیرا عقل از ادراک آن ناتوان است و ناگزیر، برخی از چیزها را به زندهٔ پایدار از برخی دیگر نزدیک‌تر می‌بیند»[۲].

نه تنها عقیدهٔ عقل به فیضان ترتیبی خطاست، بلکه آن:

«در نزد دارندگان بصیرت‌ها کفر صریح است، زیرا هیچ تفاوتی نیست میان کسانی که دو قدیم اثبات می‌کنند که هر کدامشان به ذات خود واجب باشد و میان کسانی که دو سبب اثبات می‌کنند که هر کدام از آنها برای هستی بخشیدن شایستگی داشته باشد، نه، بلکه حقّی که در آن هیچ شبهه‌ای نمی‌باشد، این است که در وجود، هیچ موجودی نیست که شایستگی داشته باشد تا سبب وجود چیزی

۱. زبده، صص ۲۳۵ ـ ۲۳۶. ۲. زبده، ص ۲۴۲.

شود، مگر خدای عزیز و جلیل، و حقیقت سببیّت به ایجاد صورت وجود در یک معدوم بازمی‌گردد و به ناگزیر باید سبب، وجود داشته باشد تا این که مُسبَّب موجود شود، زیرا معدوم، شایستگی مُسبَّب بودن ندارد. هیچ‌کدام از موجودهای ممکن، نه ذاتی دارند و نه وجودی حقیقی. وجود حقیقی و ذات واجب تنها از آنِ خدای متعال است و چیزی که به لحاظ حقیقت هیچ وجودی ندارد، چگونه سبب غیر خود باشد؟ و آن چه خودش هیچ‌وجودی ندارد، چگونه غیر خود را موجود سازد؟ سبب، در حقیقت، چیزی است که به ذات خود دارای ذات کامل باشد، سپس وجود در آن فزونی یابد، تا بر معدوم‌ها فیضان کند و صورت‌های وجود را بر آنها بپوشاند. امّا آن چه به ذات خود کامل نباشد، بلکه وجودش و صفت‌های وجودش به وجود غیرش وابسته باشند و بدان ایستاده باشد، پس در ذات خود، در نهایت نقصان است که استحقاق هستی بخشیدن و وجود ندارد»[1].

درست است که عقل به طبیعت خود از ادراک همرفتیِ وجودِ هویّت ازلی با هر موجودی ناتوان است؛ زیرا تصوّر فیضان موجودها از واجب، به فیضانِ ترتیبیِ حتمی، امری است که با ترکیب و با فطرت عقل مرتبط است و آن از این تصوّر هیچ گریزی ندارد، لیکن آیا نمی‌شود که بصیرت، راه حلّی بیابد که با آن میان تصوّر عقلِ در زنجیرِ زمان و مکان گرفتار و میان حقیقت چیزها سازگاری برقرار کند؟

آیا برای عارف محال شمرده می‌شود که به شرحی از آفریده‌ها بیاندیشد که در آن به حقیقت احترام بگذارد و در نتیجه، از سویی

---

۱. زبده، ص ۲۰۹.

صفت ایجاد را به خدا منحصر گرداند و از سوی دیگر با عقل به اندازهٔ فهمش و در سطحش گفتگو کند و تا تسلسل و ترتیب را در فیضان موجودها از واجب برقرار سازد؟:

«ما ناگزیریم صدور موجودها را از قدرت ازلی به روشی بیان کنیم که برای عقل ادراکش ممکن باشد، هرچند که آن (یعنی: صدور موجودها به ترتیب از واجب) در نظر عارف خطا می‌باشد... و حق در آن زمینه، بنابر آن چه برای عقل‌هایمان آشکار می‌شود، این است که گفته شود: وجود در نخست از خدای متعال بر موجود نخستین که در نظر عقل نزدیک‌ترینِ همهٔ موجودها بدو است، فیضان یافت... و وجود این روان (موجود نخستین) شرطی بود که با آن آمادگی چیزی دیگر برای پذیرش نور قدرت ازلی اتمام یافت و آمادگی این چیز به شرط وجود روان بود، مانند آمادگی روان که بدون شرط بود. سپس وجود این دومین شرط در وجود چیزی سومین بود و رواست که همان، شرطِ وجودِ دو چیز سوم و چهارم بوده باشد... و همین اندازه برایت بسنده است در چگونگی صادر شدن موجودهای چندگانه از یگانهٔ حق»[1].

این شرح، صفت ایجاد را در واجب منحصر کرد، جز این، نظریّهٔ ترتیب موجودها را هم پذیرفت، بدین گونه که برخی از موجودها را شرطی قرار داد که با آن آمادگی برخی دیگر برای پذیرش وجود از قدرت ازلی اتمام می‌یابد؛ لیکن عقلِ ناتوان، گاهی در پرس و واپرسش پا می‌فشارد و می‌گوید:

---

۱. زبده، صص ۲۳۷ - ۲۳۸.

«اگر واجب در سببْ بودنْ کامل است، پس چرا وجود مُسبَّب از آن پسینگی یافته است، در حالی که پسینگیِ وجود مسبَّب از سببِ موجود به طور کامل، محال می‌باشد؟ و اگر در سبب بودن، ناقص باشد و سبب بودنش با برخی از شرط‌ها اتمام یابد، پس برایش در سبب بودنش شریکی ثابت شده است. پس چه جلوگیرتان می‌شود که روا نمی‌شمارید تا غیر آن را سبب بنامید؟ با این که اعتراف می‌کنید بدین که وجودِ برخی از چیزها در وجود دیگری شرط می‌باشد؟

پاسخ این اشکال، باری، آسان است و ما می‌گوییم که: وجودِ شرط، تنها در آمادگی مشروط برای وجود، تأثیر می‌گذارد، نه در سببْ بودنِ ذات واجب، چنان که بر کنار رفتن ابر، تنها در آمادگی زمین برای تابش نور خورشید تأثیر می‌گذارد و در کامل‌سازی خورشید هیچ تأثیری ندارد.

البتّه، هیچ گوینده‌ای نباید بگوید: برکنار شدن ابر، زایل شدن آن است که یک امر عدمی می‌باشد و امر عدمی برای شرطْ بودن در یک امر وجودی که ایجادِ چیزی باشد، شایستگی ندارد، پس چگونه برای سببْ بودن، شایستگی داشته باشد؟ و این چنان اوجی در بیان است که فراتر از آن در تمثیل و در هنر به کار بردن آن هیچ اوجی نیست... و هرگاه مهتاب برگرفته از آفتاب باشد که در ذات خود فناپذیر و نابود شونده و معدوم است، پس هیچ نوری از این لحاظ حقیقت نیست، مگر نور خورشید، و نور ماه گویا همان نور خورشید است، تا جایی که گویی آن، عین همان است. پس چگونه رواست که با آن وصف، ماه در فیضان نور شریک خورشید قرار داده شود؟ و همان طور که هیچ نوری به جز نور خورشید نیست، پس هیچ وجودی هم جز وجود حق

نیست و وجود موجودها بیرون از وجود حق نمی‌باشد، بلکه آن، عین همان است»[۱].

دیدیم که صفت هستی‌بخشی و آفرینش منحصر به خداست. بنابراین، نخستین موجود صدور یابنده از خدا هم ناتوان از هستی‌بخشی به هر موجودی است، همچون پست‌ترینِ موجودها.

اکنون بر ما باقی مانده است که بشناسیم واجب، موجودها را کی ایجاد کرده است؟

هرگاه بیانگاریم که آنها به تسلسل، موجود شده‌اند، پس می‌گوییم که چه هنگام، واجب، نخستین موجود را ایجاد کرده است؟

آیا میان وجود خدا و وجود جهان، یا میان وجود خدا و وجود نخستین موجود، نوعی تأخیر پدید آمده است؟

به گمان عقل، سزاوار است که جهان (یا نخستین موجود، هرگاه فیضان را ترتیبی بیانگاریم) به گونهٔ دیرینگی خدا دیرینه/ قدیم باشد؛ زیرا آن:

«اگر موجود نبوده و سپس موجود شده است، پس چرا پیش از آن با این که سبب به طور کامل موجود بوده، موجود نشده است؟

و هنگامی که موجود شده، آیا سببی (برای وجودش) آشکار شده است، یا نه؟

پس اگر بگویی: نه، آن محال است، زیرا از آن لازم می‌آید که حادثی بی‌سبب، حدوث یابد، و اگر بگویی: آری، سببی آشکار شده است، پس آشکار شدنِ سببِ معدوم، در عدم، به طور یکنواخت،

---

۱. **زبده**، صص ۲۱۰ ـ ۲۱۳.

استمرار یافته است، سپس وجودش آشکار شده که این محال است؛ زیرا آشکار شدنش در ذات واجب محال است، تا وجودش ثابت شود که شرط باشد، آن طور که همان را در حقّ موجودی گفتی که پس از عدم موجود بشود»[1].

عقل، گرفتار زمان است و تا هنگامی که با مفهوم‌های مادّی دربارهٔ کردار ازلیِ بیرون از زمان و مکان بیاندیشد، ناگزیر است که دیرینگی جهان یا دیرینگی موجود نخستین را بیانگارد، تا تناقض‌های لازم آمده از اعتقاد به حدوث جهان را حل کند و نیز تناقض‌های پنداریِ نتیجه شده از ناتوانی عقل در فهم ازلیّت خدا را.

عقل می‌پندارد که ازلیّت خدا وقتی است که بی‌سرآغاز است و به همان گونه دیرینگی جهان یا دیرینگی موجود نخستین را نیز چنان به تصوّر درمی‌آورد. درحالی که حقیقت این است که: «پیشی و سپسی، پس از وجود زمان موجود شده‌اند و در آن حالت، هیچ چیزی به پیشینگی ذات و شرافت، وجود نداشته است... و پیشینگی میان وجود واجب به ذات خود و میان موجودهای حدوث یابنده از آن هیچ مرزی و نهایتی وجود ندارد. بنابراین، هیچ سخنی راست‌تر از این سخن ما موجود نیست که: خدا پیش از موجود نخستین (یا پیش از جهان) به نوعی پیشینگی بی‌پایان موجود بوده است... و این یک راز بزرگ است؛ زیرا راه هر ممکنی به هر ممکن دیگری پایان‌پذیر است، اما راه هر ممکنی به واجب بی‌پایان است و اگر بدان گونه نباشد، لازم می‌آید که متناهی از نامتناهی بیشتر باشد و این محال

---

۱. زبده، ص ۲۵۴ ـ ۲۵۵.

است. و این گزاره‌ها از اولین‌هایی هستند که آنها را چشم بصیرت ادراک می‌کند و راه ادراکشان بر چشم عقل بسته است. پس با علم و سرمایهٔ اندکت از آن در ادراکشان هرگز طمع مورز»[۱].

ما هرگاه بخواهیم که عقل راکمک کنیم تا به ناتوانی خود از ادراک حقیقت این راز بزرگ پی ببرد، ممکن است که ما در شرح آن برایش بیافزاییم و بگوییم:

«باشنده‌ها موجود شدند، آنجا که از قدرت ازلی موجود شدند و پیش از وجودشان، نه قبلی بود و نه بعدی تا گفته شود که چرا قبل از آن موجود نشدند، زیرا قبل و بعد دو عارضه از عارضه‌های زمان‌اند و زمان جز بعد از وجود جسم‌ها موجود نمی‌شود. پس همان‌طور که روا نیست که پیش از وجود جسم‌ها بالا و پایین موجود باشند، زیرا دو عارضه از عارضه‌های مکان‌اند، پس همان گونه روا نیست که پیش از وجود جسم‌ها قبلی و بعدی وجود داشته باشد، زیراکه آن امر وابسته به وجود زمان است و زمان هم وابسته بر وجود حرکت است و حرکت هم وجودش وابسته به وجود جسم‌هاست پس زمان ظرف حرکت است، همان‌طور که مکان ظرف جسم است»[۲].

حقیقت این است که همرفتیِ وجود واجب با وجود جهان را با مفهوم گذشته/ ماضی، یا آینده/ مستقبل، نمی‌شود تعبیر کرد؛ همچنان که آن را، اکنون‌مان هم که جزئی از زمان است در خود نمی‌گنجاند:

«پس آن جایی که حق موجود است، (موجودها) موجود نیستند،

---

۱. زبده، صص ۲۵۵ ـ ۲۵۶. ۲. زبده، ص ۲۲۴.

نه در اکنون و نه در پیش از آن و نه در پس آن و هر کس بر این باشد که جهان هم‌اکنون همراه وجود حق موجود است، به خطا رفته است، خطایی بزرگ؛ زیرا در آن حیثیّتی که حق است، نه مکانی هست و نه زمانی و او به زمان و مکان و همهٔ موجودها محیط می‌باشد؛ زیرا سابق بودن وجودش نسبت به همهٔ چیزها برابر است و او وجودش سابق بر وجود جهان است به همان گونه که وجودش سابق بر وجود این واژه‌های ثبت شده در این کتاب است، به طور مثال، بدون هیچ گونه تفاوتی... خدای متعال بر زمان آینده سابق است به همان گونه که بر زمان گذشته سابق می‌باشد، بدون هرگونه تفاوتی. این یک اصل یقینی در نزد عارف است و عالمان، به ضرورت، از ادراک آن عاجزاند... حق آن است که خدا موجود بود و هیچ چیزی همراهش نبود و او هم‌اکنون نیز موجود است و هیچ چیزی همراهش نیست و موجود خواهد بود و هیچ چیزی همراهش نخواهد بود و ازلیّتش همراه ابدیّتش بدون هیچ تفاوتی حاضر است»[1].

بصیرت، به روشنی کامل، حقیقت فعل خدای ازلی ابدی یگانه را می‌بیند، جز این که عارف هرگاه بخواهد از حقیقت آن چه می‌بیند، تعبیر کند، لفظ‌ها بدو خیانت می‌کنند؛ زیرا وی وقتی بگوید:

«خدا بود و همراهش هیچ چیزی موجود نبود، پس آن (سخنی) متشابه[2] است، چون که لفظ کانَ (: بود) بر وجودِ موجودی در زمانی گذشته دلالت دارد، پس هرگاه بگوییم: و همراه او هیچ موجودی

---

۱. زبده، صص ۲۲۶ ـ ۲۲۸.

2. êquivoque.

نبود، چگونه زمان همراهش موجود می‌باشد؟ و چون بدین‌گونه باشد، پس میان گفتهٔمان: بود و موجودی نبود؛ و میان گفتهٔمان: می‌باشد (خواهد بود) و همراهش هیچ موجودی نیست، هیچ تفاوتی نمی‌باشد. پس این امر، نهایتِ چیزی است که می‌شود از آن در تنگنای لفظ‌ها و عبارت‌ها یاد کرد...

و شاید که تو اکنون بخواهی معنای ازلیّت و چگونگی پرواز به ملکوت را بشناسی، چیزی که ظاهرش همچون محال می‌باشد.

پس بدان که هر کس گمان کند که ازلیّت، چیزی گذشته است، خطایی آشکار کرده است و این یک توهّم چیره است بر بیشترینان. چه در حیثیّت ازلیّت نه گذشته‌ای وجود دارد و نه آینده‌ای و آن (: ازلیّت) به زمان آینده به همان‌گونه احاطه دارد که به زمان گذشته احاطه دارد، بدون هیچ تفاوتی.

هر کسی در دلش میان آن دو تفاوتی بگذرد، پس هنوز عقلش در دستِ وَهْمش اسیر می‌باشد. بنابراین، روزگار حضرت آدم از این روزگار ما به ازلیّت نزدیک‌تر نیست، بلکه نسبت زمان‌ها همه‌شان به ازلیّت یکی است... ازلیّت به هر زمانی محیط است و دارای وجود سابق بر هر زمانی است و هیچ زمانی آن را در خود نمی‌گنجاند، همان‌طور که علم، هیچ مکانی را دربرنمی‌گیرد.

هرگاه این معنی‌ها را فهمیدی، پس بدان که هیچ تفاوتی میان ازلیّت و ابدیّت در معنی وجود ندارد، بلکه هرگاه وجود آن معنا (حقیقت ازلیّت) همراه نسبتش به گذشتهٔ از زمان‌ها در نظر گرفته شود، برایش لفظ ازلیّت، به استعاره، آورده می‌شود و اگر وجودش همراه نسبتش به آیندهٔ از زمان‌ها در نظر گرفته شود، برایش لفظ

ابدیّت، به استعاره، آورده می‌شود؛ و از دو لفظ گوناگون، به خاطر گوناگونیِ دو نسبت، گزیری نیست و بدین جهت است که خلق در ادراک آن، راه راست را گم نکنند.

اکنون بدان که ما هرگاه بگوییم:

«حقّ متعال اراده کرد و اراده می‌کند، و دانست و می‌داند، و توانست و می‌تواند، پس آن هم به خاطر یک چنین ضرورتی است وگرنه، هرگاه او گذشته و آینده‌ای نداشته باشد، پس دگرگونی در کردارش هیچ معنایی ندارد که آیا به گذشته تعلّق داشته باشد یا به آینده، بلی، هرگاه اراده به زمان گذشته‌ای نسبت داده شود، گفته می‌شود: اراده کرد، و هرگاه به زمان آینده‌ای نسبت داده شود، گفته می‌شود: اراده می‌کند. این خود کلید گشودن رازهایی بسیار و مشکل‌هایی بزرگ می‌باشد و هرگاه وضع از این قرار باشد، پس مُحالِ آشکار است که سالک به ازلیّت از راه علم برسد. بلی، روا می‌باشد که معنایش را با علم ادراک کند ولیکن ادراک معنای چیز، غیر از رسیدن بدان است، و البتّه، از آن لحاظ گفتیم که رسیدن بدان از راه علم، مُحال شمرده می‌شود، که مشتغل به پژوهش علمی، هنوز دربند زمان می‌باشد و هیچ گونه رسیدنی به ازلیّت، شدنی نیست، مگر بعد از گشودن آن بند»[1].

۱. **زبده**، صص ۲۳۱ ـ ۲۳۲.

قسم دوم

چند ملاحظه پیرامون

نظریّهٔ عین القضات دربارهٔ علم و عقل

چند ملاحظه
پیرامون نظریّهٔ عین‌القضات دربارهٔ علم و عقل

در بخش دومِ این فصل خواهیم کوشید چند ملاحظه در پیرامون نظر فیلسوفمان دربارهٔ علم و عقل و دربارهٔ توانمندی عقل بر اثبات حقیقت وجود خدا و علم به صفت‌هایش ابراز داریم و در این حال، تفسیر نظر او را دربارهٔ بصیرت و توانایی نفوذ آن را به جهان ازلیّت به فصل چهارم مقدّمه بر کتاب *تمهیدات* وامی‌گذاریم که در آنجا از عین‌القضاتِ عارف گفتگو کرده‌ایم.

فیلسوفمان علم را چنین تعریف کرده است که:

«آن هر معنای به تصوّر درآمده‌ای است که با عبارتی مطابق با آن، از آن تعبیر گردد»[1].

بنابراین، مفهوم‌هایی[2] که علم آنها را به کار می‌گیرد، مفهوم‌هایی با هم برابر (مُتَواطی)[3]اند؛ لیکن این تعریف علم جز بر علم طبیعی انطباق نمی‌یابد، یعنی: بر علوم طبیعی، به طور عمومی، نه بر علم ماورای طبیعت.

سپس عین‌القضات توانمندی عقل را در ادراک معنی‌های جهانِ زمان و مکان، یعنی: معنی‌های جهان جسم‌ها منحصر گردانیده است؛ لیکن وی بازگشته و آن را با وجود ناتوانیش از ادراک حقیقت‌های

---

۱. زبده، ص ۲۴۲.

2. Concepts.

3. univoques.

جهان ازلیّت، برای ادراک برخی از حقیقت‌های ازلی به کار گرفته است، همچون: اثبات وجود خدا و علم به برخی از صفت‌هایش؛ و بعد از این کار، چه جای شگفتی است، اگر فیلسوفمان را ببینیم که در یک مسأله، میان اثبات ناتوانی عقل گاهی و تأکید بر توانمندی آن گاهی دیگر، در نوسان قرار می‌گیرد؟!

عین‌القضات در هنگامی که به منحصر سازی مفهوم‌های با هم برابر در معنی‌های جهانِ جسم‌ها پرداخته، کاری درست انجام داده است، لیکن هنگامی که گمان کرده است که علم با مفهوم‌های مُتَواطیش، تمام آن چیزی است که عقل از ادراک‌ها می‌تواند به دست آورد، به خطا رفته است.

حقیقت این است که:

نخست، علم دو علم است: علم طبیعت یا علوم طبیعی، و علم ماورای طبیعت. امّا موضوع علم طبیعی، همان ماهیّت‌های موجودهای مادّی و عَرَض‌های آنهاست؛ و موضوع علم ماورای طبیعت، همان هویّت‌های موجودهاست و هستی است از آن لحاظ که هستی است؛

دوم، تلاشی که عقل به میانجی آن ماهیّتهای موجودهای مادّی و عرضهایشان را ادراک می‌کند، عبارت است از عقل تصوّری/ ratio، در حالی که هویّت‌های موجودها و وجودهایشان را با تلاش تصدیقی/ Intellectus، ادراک می‌کند؛

سوم، عقل مفهوم‌های متواطی را پدید می‌آورد تا با آنها از علمی تعبیر کند که آن را با تصوّر به دست می‌آورد، در حالی که مفهوم‌های دارای نسبت مشترک/ analogiqes را پدید می‌آورد تا با آنها از

علمش به هویّت‌های موجودها و از ویژگی‌های وجود متعالی/ Transcen dantale، تعبیر کند.

۱ـ تفاوت میان علم طبیعت و علم ماورای طبیعت

موضوع علم طبیعت یا علوم طبیعی، به طور همگانی، ماهیّت‌ها و عارضه‌های جسم‌هاست که از مقیاس‌های دستگاه‌های علمی اطاعت می‌کنند که در این روزگارِ ما، به دوریاب‌ترین درجه‌های دقّت و استواری رسیده‌اند، در حالی که موضوع علم ماورای طبیعت، وجود است از آن لحاظ که وجود می‌باشد.

فضیلت اکتشاف صفت اطلاق در وجود به **پرمانیدس** بازمی‌گردد و از آن رو، وی به حق، مکتشف متافیزیک/ Metaphysique نامیده شده است؛ لیکن ارسطو از آن جهت، پایه‌گذار این علم است که نخستین کسی است که موضوع متافیزیک را تعریف و آن را از علوم دیگر جدا کرده است.

هر کدام از علم‌های طبیعی منحصر به مظهری از مظهرهای وجود است: موضوع ریاضیات وجود کمّی/ مقداری است، و موضوع فیزیک وجود متحرّک است، و موضوع زیست‌شناسی وجود زنده است، و موضوع روان‌شناسی وجود آگاه است و... امّا موضوع علم ماورای طبیعت وجود است، از آن حیثیّت که وجود است و ویژگی‌های همین وجود است.

فیلسوفان سده‌های میانه و بسیاری از فیلسوفان جدید، تعریف موضوع علم ماورای طبیعت را پذیرفته‌اند، اگر چه در فهمیدن منظور

از وجود بدان لحاظ که وجود است، اختلاف کرده‌اند. ما ابن‌سینا را می‌بینیم که بعد از ارسطو و بر همان منوالِ وی، موضوع علم متافیزیک را تعریف وتحلیل آشکار کرده، آنجا که گفته است:

«موضوع علم برتر، وجود جزئی مشخّص نیست، بلکه وجود به طور مطلق است از آن لحاظ که مطلق است و محمول‌های/گزاره‌های مبحث‌هایش نیز مطلق‌اند. عقل وجود را بدون حدّ و رسم می شناسد و می شناسد که آن، نه جنس دارد و نه فصل و می داند که هیچ چیزی عام‌تر از وجود نیست و از آن رو، هیچ رسمی ندارد که بیشتر از هر چیز دیگر شناخته شده می‌باشد»[۱].

اما مبحث‌های وجود از آن لحاظ که وجود است:

«کلّی یا جزئی بودنش، و به قوّه یا به فعل بودنش، و ممکن یا واجب بودنش، و علّت یا معلول بودنش، و جوهر یا عرض بودنش می‌باشند و شناخت آفرینندهٔ چیزها و یگانگیش و ارتباط چیزها با او نیز بدین علم پیوند می‌یابند و در این حالت علم ماورای طبیعت همان علم توحید است که علم‌الاهی و علم ربوبیّت نامیده می شود و حقیقت این است که همهٔ این نام‌های گوناگون، بخش‌هایی از علم ماورای طبیعت‌اند»[۲].

هرگاه از ابن‌سینا درخواست کنیم که برایمان در توضیح تعریف وجود از آن لحاظ که وجود است، بیافزاید، می‌گوید:

«شرح وجود به غیر از شرح اسمی ممکن نیست؛ زیرا که آن

---

۱. **دانشنامهٔ علایی**، صص ۷۱ - ۷۲.

۲. **دانشنامهٔ علایی**، ص ۷۲.

نخستین پایهٔ هر شرحی است، بنابراین، هیچ شرحی ندارد، بلکه آن صورتی است در جان، بی‌هیچ چیزی که میانجی باشد»[۱].

حقیقت است که هرگاه بگوییم:

وجود یک اسم می‌باشد، همین گفته‌مان تعریفی برای وجود خواهد بود؛ زیرا اسم چیزی است که دلالت بر وجودی می‌کند که آن را عقل به تصوّر درمی‌آورد، مثل واژهٔ انسان که دلالت بر چیزی می‌کند که عقل نسبت به همهٔ فردهای آدمیزادگان به تصوّر درمی‌آورد و واژهٔ جانور یا جسم و... نیز چنین است، و هرگاه بگوییم که وجود اسم است، گفته باشیم که آن یک مفهوم مُتَواطی است. اما سبب ناتوانی عقل از تعریف این اسم، آن است که تعریف عبارت از شرح مجهول است به وسیلهٔ معلوم، و هر تعریفی مفهوم‌های معلوم در ذات خود را فرض می‌انگارد که به تعریف هیچ نیازی ندارند.

هِگِل تعریف وجود را بدین که عام‌ترینِ مفهوم‌های مُتَواطی می‌باشد، پذیرفته است، لیکن نپذیرفته است ـ و در این نپذیرفتن برحق است ـ که این مفهوم، موضوع مهم‌ترین علم‌های بشری باشد، یعنی: موضوع متافیزیک؛ زیرا مفهوم وجودِ چیز به جز: «تجرید صِرْف و در نتیجه، نفی محض و عدم به ذات نیست. وجود و عدم به جز دو مفهوم تهی نیستند که هر کدام از دیگری تهی‌تر می‌باشد»[۲].

اما برگسون در شورش بر ضدّ مفهوم وجود دورتر می‌رود و با چندین برهان دلیل می‌آورد که مفهوم عدم/ نیستی از مفهوم وجود/

---

۱. *النجاة*، ص ۹۹.

۲. *موسوعة اصول العلوم الفلسفیّة*، فصل ۲۷، ص ۶۰.

هستی، غنی‌تر است: «زیرا مفهوم چیز ناموجود، به ضرورت، همان مفهوم چیز موجود است که بدان تصوّر نفی وجود از چیز، افزوده شده است»[۱].

آن چه هگل و برگسون گفته‌اند، درست است، البتّه در صورتی که ما لفظ وجود را مفهومی انتزاعی و متواطی در نظر بگیریم.

حقیقت این است که:

گاهی وجود به اطلاق آورده می‌شود و از آن معنای انتزاعی عقلی از معقول‌های دومین و مفهوم‌های مصدری که در نفس‌الامر هیچ تحقّقی ندارند، در نظر گرفته می‌شود و آن، وجود اثباتی نامیده می‌شود. گاهی هم وجود به اطلاق آورده می‌شود و منظور از آن، امر حقیقی است که عارض شدن عدم و ناچیز بودن را از ذاتش به ذات خود و از ماهیّت به ضمیمه شدنش بدان، منع می‌کند. وجود در خارج، مجرّد از ماهیّت‌ها بدون وجودهای عینی آن طور که بیشترانِ متأخّران پنداشته‌اند، نیست. این گروه چه بسیار غفلت زده‌اند که بدین گرایش یافته‌اند که وجود معنایی به جز امر انتزاعی عقلی بدون حقیقت عینی، ندارد»[۲].

هنگامی که می‌گوییم:

وجود به لحاظ این که وجود است، موضوع علم متافیزیک می‌باشد، منظورمان از وجود، عینی بودن هر موجودی و حضور داشتنش و هویّتش و فعلیّت/ actus است که آن، بدان موجود می‌باشد و فعلیّت هر موجودی همان: «پیدایش موجود در

---

۱. *التطوّر الخلّاق*، صص ۲۹۸ - ۳۲۲.

۲. ملّاصدرا، *اسفار*، ج ۱/ صص ۶۵ - ۶۶.

عین‌هاست»[۱]، و همین چیزی است که عارض شدن عدم را بر آن منع می‌کند، و در این حالت منظور از مفهوم وجود به لحاظ این‌که وجود موجودهاست از آن حیثیّت که موجودها می‌باشند، دیگر هیچ تفاوتی از ناحیهٔ وجود (به معنای فعلیّتی که مانع عارض شدن عدم می‌گردد) میان موجودی با موجود دیگری نمی‌باشد. پس میان موجود واجب و موجود حادث هیچ تفاوتی نخواهد بود و نیز میان موجود مادّی و موجود روحانی هیچ فرقی نیست. پس همهٔ موجودها در فعلیّت وجود که مانع عارض شدن عدم بر آنها می‌گردد، مشترک‌اند:

«معنای وجود همان بودن در عینهاست و این یک معنای مشترک در میان همهٔ موجودها می‌باشد»[۲].

کرکیگارد، به درستی، گفته است:

«هرگاه مگسی موجود شود، در وجود داشتن از خدا کمتر نیست و خدا هم در وجود از مگس بیشتر نیست».

شکسپیر هنگامی که از زبان قهرمان داستانش هاملت گفته است:

«در این صورت، مسأله این است که موجود بمانم یا معدوم شوم»[۳] همین حقیقت را بیان کرده است.

برخی از فیلسوفان ـ به طور مثال، استوارت میل / Stuart Mill ـ موجودیّت یا وجود موجود و هویّتش را منحصر به موجودهای مادّی دانسته و هویّت را بدین تعریف کرده است که آن، هر چیزی است که در زیر سهشگرها قرار گیرد، یا چیزی است که احساس بشود. این

---

۱. *شرح حکمة العین*، ص ۸. ۲. همان، ص ۹.

3. Tobe or not tobe this is Question.

نظریّه اگر راست باشد، باید هر چیزی را که در جهان رؤیاها احساس می‌کنیم، موجود حقیقی بشماریم، در حالی که واقعیّت این است که احساس ما، به طور مثال، از وجود قلم سبب موجود بودن آن نیست. بلکه نتیجهٔ این موجود بودن است که یک فعلیّت مستقل از احساسمان نسبت بدان می‌باشد. وجود قلم پیش از آن که من احساسش کنم، بوده است و پس از آن که از آن جدا شوم، نیز باقی خواهد ماند. پس آن یک فعلیّت مستقل از احساس من است، هرچند که سبب این احساس می‌باشد.

حقیقت این است که پیدایش جسم‌ها به شکل مادّی، امری است که به ماهیّت‌هایشان تعلّق دارد، نه به هویّت‌هایشان؛ چون که موجود بودن معنایی است که منحصر در جسم‌ها نمی‌باشد، بلکه شامل هویّت هر موجودی می‌شود؛ چنان که برخی از فیلسوفان ـ به طور مثال، دکارت ـ گمان کرده‌اند که موجود بودن، در مرحلهٔ نخست و پیش از هر چیز دیگری، اندیشیدن است و دکارت، فعلیّت اندیشیدن را مایهٔ باورمندی به وجود از آن لحاظ که وجود است، دانسته است و در نتیجه، آگاهی فعلیّت اندیشیدن را پایهٔ علم ماورای طبیعت قرار داده، آنجا که گفته است: «من می‌اندیشم، بنابراین، من موجودم».

قطعی است که آگاهی انسان از فعّالیت فکریش تابع آگاهیش از وجودش و وجود موجودهایی است که در پیرامونش می‌باشند، زیرا من به اندیشیدنم آگاهی ندارم، بلکه به وجودم آگاهم با هر فعّالیّتی که از آن سر می‌زند، چه فکری باشد و چه غیرفکری، زیرا وجود تنم در موجود بودن، از عقلم کمتر نمی‌باشد و عقلم نیز در موجود بودن از موجودهای مادّی پیرامونم بیشتر نمی‌باشد.

البتّه، موضوع علم ماورای طبیعت همان وجود به لحاظ وجود است و منظور از وجود، وجود انتزاعی نیست، بلکه هویّت‌ها و وجودهای موجودهاست. گاهی برخی از هویّت‌ها ماهیّت‌هایی دارند که دارای عَرَض‌های محسوسی هستند، همچنان که وضعیّت موجودهای مادّی چنین است. گاهی هم عرض‌های ماهیّت‌های برخی دیگر از هویّت‌ها غیرمادّی هستند، چنان‌که وضعیّت عقل‌های مجرّد چنین است و موضوع ماورای طبیعت منحصر به یک گروه از موجودها بدون دیگری نمی‌شود، بلکه همهٔ هویّت‌ها را شامل می‌گردد و موجود بودن را در هر موجودی فرا می‌گیرد و هر چیزی از صفت‌های متعالی[1] که موجود بودن موجودها متضمّن باشد را دربر می‌گیرد: یگانگی، تشخّص و تمیّز را که ویژگی‌های ذاتی وجوداند؛ و حقیقت یا حق و خوبی و زیبایی را که ویژگی‌های نسبی آن‌اند، و ویژگی‌های ذاتی و نسبی از آن رو، متعالی نام گرفته‌اند که شامل همهٔ هویّت‌ها می‌شوند: هویّت خدا، و هویّت عقل‌های مجرّد و هویّت موجودهای دیگر، هویّت خدا یک یگانگی یکپارچهٔ دارای تشخّص در ذات خود و متمایز از غیر خود می‌باشد. وضعیّت در هویّت انسان و سنگ نیز همین‌گونه است، و این ویژگی‌ها از آن رو ذاتی نامیده شده‌اند که ویژگی‌های وجوداند به لحاظ این‌که وجود است یا موجود بودن است به ذات خویش، در حالی که ویژگی‌های حقیقت و خوبی و زیبایی نسبی هستند، زیرا اینها، گر چه صفت‌هایی متعالی می‌باشند، موجود بودن را در ذاتش وصف نمی‌کنند، بلکه نسبت به

1. Transendantales.

چیزی دیگر آن را وصف می‌کنند. وقتی که می‌گوییم: هر موجودی حقیقتی دارد، پس ما موجود را نسبت به عقل وصف می‌کنیم، و هنگامی که می‌گوییم: هر موجودی خوب است، ما موجود را نسبت به ارادهٔ مشتاق به وجود وصف می‌کنیم. همچنین وقتی می‌گوییم: هر موجودی زیباست، ما موجود را نسبت به روانی وصف می‌کنیم که از تناسب ترکیب هر موجودی آگاه است.

گفتیم که موضوع علم ماورای طبیعت هویّت‌ها و وجودهای موجودهاست، در حالی که علوم طبیعی به علم ماهیّت‌های جسمی و عارضه‌های آنها اختصاص دارند.

حقیقت این است که هر موجودی از دو اصل بنیادین تشکیل می‌گردد: ماهیّت/ چیستی، و هویّت/ همانی. ماهیّت خانه غیر از هویّتش می‌باشد، زیرا می‌شود که ما نقشهٔ خانهٔ زیبایی را داشته باشیم، بی آن که در همان زمان خود منزل و هوّیتش را داشته باشیم. تمایز میان چیستی و همانی در هر موجودی ضروری است ـ مگر در خدای متعال از آن لحاظ که موجود است؛ زیرا ماهیّت خدا همان هوّیتش می‌باشد ـ زیرا ماهیّت هر موجودی همان اصلی است که این موجود از هوّیت‌های دیگر بدان تمایز می‌یابد، و اگر هر موجودی ماهیّتی نداشته باشد، وجود، هوّیتی یگانه خواهد بود و حلولیگری/ فراگیری/ Pantheisme یک گرایش فلسفیِ درست خواهد بود.

دبیران کاتبی قزوینی از ضرورت تمایز قایل شدن میان ماهیّت و هویّت در هر موجود حادثی چنین تعبیر کرده است که:

«وجود/ هستی، نه همان ماهیّت/ چیستی است و نه داخل در آن است وگرنه تعقّل هر ماهیّتِ ممکنی عین تعقّل وجود آن یا مستلزم

تعقّل وجود آن خواهد بود، نتیجه باطل است، چون ما مثلّث را با شک در وجود آن، تعقّل می‌کنیم و چون ضمیمه کردن وجود به ماهیّت، مانع راست آمدن چیزی است بر آن که بر آن راست می‌آید، و نتیجه باطل است؛ زیرا بر سیاهی‌پذیرندگی، هستی و نیستی راست می‌آید و بر سیاهی؛ همراه هستی آن راست نمی‌آید»[۱].

هرگاه بگوییم که هر موجودی از دو اصل متافیزیکی متمایز تشکیل می‌شود، این، به طور مطلق بدان معنی نیست که هویّت، حقیقتی است که استواری ویژه به خود را دارد، آن طور که وضعیّت تن و روان چنین است. همچنان که تمایز میان هویّت و ماهیّت بدان معنی نیز نیست که هویّت، عَرَضی است که به ماهیّت اضافه شود، بلکه: «هویّت همان ثبوت ماهیّت است، نه ثبوت چیزی برای ماهیّت، تا این که وجود، فرع ثبوت ماهیّت باشد»[۲] و آن: «فعلیّت نهایی تمامی موجودها و همهٔ صورت‌ها/ ideas است و همان خود کمال هر چیزی است»[۳].

۲. تفاوت میان فعّالیّت عقل تصوّری و فعّالیّت عقل تصدیقی

موضوع متافیزیک، عبارت است از موجود بودن هر موجودی، لیکن عقل آدمی، چگونه به موجود بودن تمامی موجودها آگاهی می‌یابد؟

عقل آدمی دوگونه فعّالیّت بنیادین دارد:

---

۱. *شرح حکمةالعین*، ص ۹. ۲. *اسفار*، ج ۱ / ص ۴۳.
۳. *المجموعة اللاهوتیّة*، بخش یکم، پرسش ۴، فصل ۱، تعلیق ۳.

یکی، فعّالیّتی که به میانجی آن ماهیّتهای موجودهای مادّی را تصوّر می‌کند؛

دو دیگر، فعّالیّتی که به میانجی آن به موجود بودن موجودها آگاهی می‌یابد.

امّا فعّالیّت تصوّری/ ratio، همان فعّالیّتی است که به کمک آن کار تجرید/ abstraction انجام می‌پذیرد و همان است که به مفهوم‌های مجرّد شکل می‌دهد و در میان آنها الفت برقرار می‌سازد. آدمی همواره با محیط خارجی به تعامل می‌پردازد و در نتیجه، سهشگرهای بیرونی و درونی‌اش، تأثیرهای گوناگون را گرد نمی‌آورند و عقل می‌آید و از احساس‌ها معنی‌ها یا معقول‌هایی را انتزاع/ برگیری می‌کند که آنها همان ماهیّت‌های موجودهای مادّی می‌باشند. فعّالیّت تصوّری می‌تواند معنی‌هایی را ادراک کند که آنها را از جهان مادّی بر نگرفته است، بلکه آنها را از خود ابتکار می‌کند؛ جز این که درجهٔ ابتکار در فعّالیّت تصوّری محدود است؛ زیرا عقل نمی‌تواند ماهیّتی را تصوّر کند، مگر این که به گونه‌ای با مفهوم‌هایی که آنها را از جهان مادّی برگرفته است، شباهت داشته باشد. از این رو، می‌بینیم که عقل آدمی با فعّالیّت تصوّریش از آن که ماهیّت‌های عقل‌های مجرّد و موجودهای جهان ازلیّت را به ذاتشان تصوّر کند، ناتوان است و در نتیجه، عاجز از این است که به طور مستقیم، هستی خدا و صفت‌هایش و وجود روان و وجود عقل‌های مجرّد را ادراک کند. پس هرگاه عقل به جز همین فعّالیّت تصوّری را نداشته باشد، البتّه، هم عین‌القضات و هم کانت بر حق خواهند بود که بگویند: مفهوم‌های عقل تصوّری جز معنی‌های جهان زمان و مکان را بازگو نمی‌کنند و

نمی‌توانند معنی‌های جهان ازلیّت را ادراک کنند. هرگاه بخواهیم معنی‌های روانی را که با آن زندگی می‌کنیم، به تصور درآوریم، خودمان را از آن کار عاجز خواهیم دید، مگر این که معقول‌های برگرفته از جهان مادّی را به کار ببریم:

معنای وجود روانی، یعنی: وجود غیرمادّی چیست؟

معنای واژهٔ آزادی چیست؟

یعنی: آن چه به فشار آوردن عامل‌های بیرونی، مانند موجودهای مادّی سر فرود نیاورد؟

معنای جاودانگی چیست؟ همان چیزی که ماندگاری بی‌پایان می‌باشد و...

فعّالیّت عقل تصوّری فعّالیتی است که در عقل آدمی منحصر می‌باشد، یعنی در وجود جانی که صورت تن می‌باشد و در عقلی که نمی‌تواند به جز چیزی را تعقّل و تصوّر کند که به میانجی سهشگرها بدان می‌رسد. بنابراین، عقل‌های مجرّد و خدا هم حقیقت ماهیّت‌های جهان مادّی را از آن لحاظ که مفهوم‌ها و معقول‌های انتزاعی عرض‌های حسّی هستند، ادراک نمی‌کنند، بلکه به صورت مستقیم، حقیقت آن ماهیّت‌ها را ادراک می‌کنند.

فعّالیّت عقل تصوّری، صورت نمی‌پذیرد، مگر وقتی که یک تصدیق و یک حکم با آن همراه گردد که به وسیلهٔ آن گزاره‌ای/ محمولی رابه نهادی/ موضوعی پیوند دهد؛ زیرا صورت‌ها/ Concepts یا مفهوم‌ها، چه انتزاعی باشند و چه ابتکاری در ذهن پدید نمی‌آیند، مگر پس از این که آنها را عقل تصدیق کند، یعنی: پس از این که عقل به اثبات یا به نفی محمولی بر موضوعی بپردازد، مثل

این که بگوییم: غول ترس‌آور است، لیکن هدف از تصدیق در این قضیّه/گزارش، حمل صفت ترس‌آور بر غول می‌باشد، نه اصالت وجود هر کدام از غول و ترس‌آور. از آن رو، در زبان‌های لاتینی بدین تصدیق، تصدیق تصوّری/jugement d'existence گفته‌اند. تصدیق تصوّری پیش از هر چیز نوعی تصوّر است و هرگاه مستلزم تصدیق یا حکمی باشد، پس غرض از حکم و تصدیق، راستی گزارش از جنبهٔ منطقی است. بنابراین، تصدیق در حکم تصوّری یک امر عرضی و یک ابزار است که محمول را به موضوعی پیوند می‌دهد و به عقل در تصوّر هر یک از محمول و موضوع کمک می‌کند.

***

امّا فعّالیّت دوم عقل / intellectus که مهم‌ترین می‌باشد، عبارت است از فعّالیّتی که عقل با آن به اثبات یا نفی اصالت موجود بودن در هر موجودی می‌پردازد و آن کاری عقلی است که با تصدیق وجودی/ jugement d'existence صورت می‌پذیرد: قلم موجود است، غول موجود نیست. در زبان‌های سامی و زبان روسی واژه‌ای ویژه برای پافشاری بر اصالت وجود در موجود، به کار می‌رود چون واژهٔ موجود دو معنی دارد: یکی از آنها اسم است و دومی صفت است که حالت کسی را نشان می‌دهد که از وجود بهره‌مند می‌گردد. همچنین می‌بینیم زبان فارسی فعل «بودن» را با دو صیغهٔ متفاوت: «است» و «هست» به کار می‌برد تا تفاوت میان تصدیق تصوّری و تصدیق وجودی را بیان کند. پس در تصدیق تصوّری، به طور مثال، می‌گوییم: غول ترس‌آور است، امّا در تصدیق وجودی می‌گوییم: «قلم هست». زبان‌های اروپایی تعبیری مشخّص برای دلالت بر تفاوت میان دو تصدیق

ندارند، جز این که آنها به واژهٔ est دو معنای متفاوت می دهند: گاهی «est» فقط یک حرف ربط است: Le Goul est terrifiant و گاهی «est» یک فعل است که برای پافشاری بر اصالت وجود به کار می‌رود: Le Crayon est.

تصدیق وجودی همان فعّالیّت عقل است، زیرا امتیاز اساسی عقل همان آگاهی از وجود است، بدان لحاظ که وجود است و در نتیجه، آن تأکید بر وجود است به عنوان حقیقتی کنونی، و در این معنای عقل، هر کدام از خدا و عقل‌های مجرّد و آدمی اشتراک می‌یابد. هرگاه امتیاز عقل‌ها به لحاظ این که عقل‌اند، آگاهی به وجود و پافشاری بر اصالت آن باشد، پس آن، بدین معنی نیست که به وجود و به اصالت آن به صورتی متجانس آگاهی می‌یابد. عقل نامتناهیِ خدا از ذات خود آگاه است و به هر چیزی هم از آفریده‌ها که از آن صدور می‌یابد، در ذات خود آگاه است: «پس علم ازلی به وجود هیچ چیزی وابسته نیست، بلکه وجود هر چیزی به وجود خدا وابسته است»[۱]. امّا عقل‌های متناهی پس علمشان به اصالت وجود موجودها به برخوردشان با آن موجودها وابسته است و چون عقل آدمی به تن در پیوند و محدود به فعّالیّت تصوّری عقل در جهان زمان و مکان است، پس آن از این رو، از این که فعّالیّت تصدیقی وجودی خود را به طور مستقیم به کار بَرَد، آن گونه که عقل‌های مجرّد از موجودهای مادّی و معنوی به شکل مستقیم، آگاه می‌شوند، عاجز است؛ لیکن آن می‌تواند با فعّالیّت تصدیقی وجودیش موجودهای معنوی را ادراک

۱. **زبده**، صص ۱۷۳ ـ ۱۷۴.

کند، به همان اندازه که از آثار آن هویّت‌های معنوی که تحت توان تصوّریش قرار بگیرند. از آن رو، می‌بینیم که عقل هرگاه آثار جان آدمی وکارهای گوناگونش را تحلیل کند، پی به روحانی بودن و در نتیجه، به جاودانگیش می‌برد، چنان که آن هرگاه آفریده‌های حادث را تحلیل کند از وجود هویّت واجب‌الوجود که همان هستهٔ جهان باشد، اطمینان پیدا می‌کند.

هرگاه عقل آدمی با فعّالیّت تصدیقی وجودیش ابزاری برای آگاهی از اصالت وجود باشد، پس تنها ابزار آدمی برای تشخیص حق از باطل نیز می‌باشد و آن به تنهایی ترازوی درست است، امّا عین‌القضات پس در عقل به جز همان فعّالیّت تصوّریش را نمی‌بیند، از این رو، آن را در ادراک برخی از موجودها، یعنی: موجودهای مادّی منحصر می‌بیند. بدین جهت، نظر داده است که:

«عقل برای آن آفریده شده است که برخی از موجودها را ادراک کند، چنان‌که چشم برای ادراک برخی از موجودها آفریده شده است و از ادراک بوییدنی‌ها و شنیدنی‌ها و چشیدنی‌ها عاجزاست، به همین ترتیب، عقل از ادراک بسیاری از موجودها عاجز است»[1].

درست است که موضوع ادراک عقل با فعّالیّت تصوّریش، به گروهی از موجودها منحصر می‌باشد، یعنی به ادراک ماهیّت‌های موجودهای مادّی، نه هویّت آنها منحصر است، چنان که هر کدام از سهشگرهای پنجگانه در ادراک برخی از عرض‌های موجودهای مادّی منحصر می‌باشد، لیکن فعّالیّت تصوّری عقل مانند فعّالیّت

---

۱. زبده، ص ۲۰۹.

سهشگرها، نمی‌تواند حکم به اصالت وجود چیزی بکند که ادراک می‌کند: چشم، سیب را ادراک می‌کند، و بینی بویش را می‌بوید ولیکن آدمی چگونه می‌داند که آن چه چشمش آن را ادراک می‌کند و آن چه بینی او آن را می‌بوید، احساس‌هایی هستند که وجودی حقیقی را گزارش می‌کنند، نه وجودی پنداری را؟!

همچنین عقل می‌آید و از سهشگرها مفهوم‌هایی را می‌گیرد که حقیقتِ ماهیّتِ سیب را گزارش می‌کنند، لیکن آدمی چگونه می‌داند آن چه از اندیشه‌ها را که عقل تصوّریش پدید آورده است، از ماهیّت سیب به تعبیری راستین گزارش می‌دهند؟!

عقل با فعّالیّت تصدیقی وجودی خود، در اصالت وجود، تنها و تنها داور می‌باشد: خواه این وجود، ماهیّت موجودی مادّی باشد، یا عَرَض‌های سهیده شدهٔ همین موجود باشد؛ زیرا تنها و تنها همان، ابزاری است که از وجود به لحاظ این که وجود است، آگاه می‌شود و در نتیجه در هر موجودی میان حقّ و باطل تشخیص می‌دهد، حال چه این وجود، محسوس باشد و چه معقول، و هرگاه عقل باشد که به تنهایی با فعّالیّت تصدیقی خود میان حقّ و باطل تشخیص دهد، پس سهشگرها، نه خطا می‌کنند و نه درست کار می‌کنند، چنان که عقل تصوّری نیز چنین است که نه خطا می‌کند و نه درست کار می‌کند؛ زیرا خطاکاری و درست‌کاری منحصر به کسی است که توانمندی تشخیص و داوری داشته باشد و این توانمندی منحصر به فعّالیّت عقل تصدیقی است.

ابن سینا نیز به تفاوت بنیادین میان دو گونهٔ تصدیق اشاره کرده است، در آنجا که گفته:

«قول‌های جازم، نخست تصوّر می‌شوند و سپس بدان‌ها تصدیق می‌شود، لیکن آن امر از دو جهت است: از آن جهت، آنها تصوّراند که معنایشان در ذهن استوار است، همچون قول تو که: انسان جانور می‌باشد، و از آن جهت، تصدیق‌اند که معنایشان در روان به حالتی در ذهنِ همان منسوب است به گونه‌ای که آن همان چیزی است که تصوّر شده است»[۱].

گاهی آدمی می‌پندارد که میان تصدیق تصوّری، و تصدیق وجودی تفاوتی گوهری موجود نیست، زیرا عقل در هر یک از دو تصدیق، قضیّه‌ای به کمک افزودن محمولی به موضوعی فراهم می‌سازد، امّا هرگاه به دقّت بنگریم، درمی‌یابیم که تصدیق‌ها با هم اختلافی گوهرین دارند، آنها نخست، در هدف تصدیق با هم اختلاف دارند: هدف داوری/ حُکم (jugement) در تصدیق تصوّری همان تصوّر مفهوم‌هاست، نه اصالت وجودشان؛ در حالی که هدفِ داوری در تصدیق وجودی همان اصالت یا عدم اصالت وجود نسبت به نوعی ماهیّت می‌باشد. همین اختلاف هدف تصدیق و وظیفهٔ آن در هر یک از دو حکم، معیار درستیِ هر کدام از آنها را متفاوت از دیگری می‌سازد؛ پس درستی قضیّهٔ تصوّری وابسته بدان است که آن از تصوّرها و مفهوم‌هایی فراهم شود که نوعی معنی داشته باشند و قانون‌های منطق در آن رعایت گردند؛ امّا درستی قضیّهٔ وجودی پس وابسته است به: «مطابق بودن حکم در آن به چیزی که در بیرون عقل

۱. *الشفاء*، کتاب البرهان، فصل یکم.

می‌باشد»[۱]، زیرا هدف آن تأکید بر: «معنای ذهنی است و آن عبارت از بودن پدیده در بیرون ذهن است بر طبق همان وضعیّت که آن در ذهن بر آن وضعیّت است»[۲]، و این همان چیزی است که: «تصدیق وجودی را وسیلهٔ نوعی از علم که بر فراز علم تجربی است و در نتیجه، به طور کامل، با آن تفاوت می‌کند»[۳]، قرار می‌دهد.

در عقل بشری میان دو گونه فعّالیّتِ جدا از هم در ماهیّت و نامنفصل به فعل و عین‌ها تمایز یافتیم: فعّالیّت تصوّری و فعّالیّت تصدیقی؛ و بر این تمایز پافشردیم، زیرا آن، به نظر ما اشکالی را حلّ می‌کند، که عین‌القضات در هنگامی که خواسته است، تفاوت میان امکانی بودن عقل و امکانی بودن بصیرت را تعیین کند، از آن در رنج بوده است، چنان که همان تناقضی را نیز حل می‌کند که همو در آن گرفتار آمده است در آن هنگامی که خواسته است برای آن دو، مرزی روشن طرح کند. انسان دو نیرو ندارد که با آنها بداند: عقل و بصیرت. چنان که دو حقیقت نیز موجود نیست: حقیقتی که آن را عقل ادراک کند و حقیقتی که آن را بصیرت ادراک کند.

هرگاه بگوییم که عقل، تنها ابزاری است که بشر با آن می‌تواند حق را از باطل در جهان زمان و مکان به همان گونه که در جهان ازلیّت‌اند، تشخیص دهد، این گفته بدان معنی نیست که ما به وحی‌الاهی و به دانستنی‌هایی یقینی که از جهان ازلیّت به ما می‌بخشد، اقرار نداریم؛

---

۱. تومای آکوینی، «*از حقیقت*»، سؤال ۱، فصل ۱، پاسخ ۱.
۲. ابن رشد، ***تهافت التهافت***، ص ۳۰۲.
۳. گیلسون، ***هستی و چیستی***، ص ۲۸۶.

«قول‌های جازم، نخست تصوّر می‌شوند و سپس بدان‌ها تصدیق می‌شود، لیکن آن امر از دو جهت است: از آن جهت، آنها تصوّراند که معنایشان در ذهن استوار است، همچون قول تو که: انسان جانور می‌باشد، و از آن جهت، تصدیق‌اند که معنایشان در روان به حالتی در ذهنِ همان منسوب است به‌گونه‌ای که آن همان چیزی است که تصوّر شده است»[۱].

گاهی آدمی می‌پندارد که میان تصدیق تصوّری، و تصدیق وجودی تفاوتی گوهری موجود نیست، زیرا عقل در هر یک از دو تصدیق، قضیّه‌ای به کمک افزودن محمولی به موضوعی فراهم می‌سازد، امّا هرگاه به دقّت بنگریم، درمی‌یابیم که تصدیق‌ها با هم اختلافی گوهرین دارند، آنها نخست، در هدف تصدیق با هم اختلاف دارند: هدف داوری/ حُکم (jugement) در تصدیق تصوّری همان تصوّر مفهوم‌هاست، نه اصالت وجودشان؛ در حالی که هدفِ داوری در تصدیق وجودی همان اصالت یا عدم اصالت وجود نسبت به نوعی ماهیّت می‌باشد. همین اختلاف هدف تصدیق و وظیفهٔ آن در هر یک از دو حکم، معیار درستیِ هر کدام از آنها را متفاوت از دیگری می‌سازد؛ پس درستی قضیّهٔ تصوّری وابسته بدان است که آن از تصوّرها و مفهوم‌هایی فراهم شود که نوعی معنی داشته باشند و قانون‌های منطق در آن رعایت گردند؛ امّا درستی قضیّهٔ وجودی پس وابسته است به: «مطابق بودن حکم در آن به چیزی که در بیرون عقل

---

۱. *الشفاء*، کتاب البرهان، فصل یکم.

می‌باشد»[۱]، زیرا هدف آن تأکید بر: «معنای ذهنی است و آن عبارت از بودن پدیده در بیرون ذهن است بر طبق همان وضعیّت که آن در ذهن بر آن وضعیّت است»[۲]، و این همان چیزی است که: «تصدیق وجودی را وسیلهٔ نوعی از علم که بر فراز علم تجربی است و در نتیجه، به طور کامل، با آن تفاوت می‌کند»[۳]، قرار می‌دهد.

در عقل بشری میان دوگونه فعّالیّتِ جدا از هم در ماهیّت و نامنفصل به فعل و عین‌ها تمایز یافتیم: فعّالیّت تصوّری و فعّالیّت تصدیقی؛ و بر این تمایز پافشردیم، زیرا آن، به نظر ما اشکالی را حلّ می‌کند، که عین‌القضات در هنگامی که خواسته است، تفاوت میان امکانی بودن عقل و امکانی بودن بصیرت را تعیین کند، از آن در رنج بوده است، چنان که همان تناقضی را نیز حل می‌کند که همو در آن گرفتار آمده است در آن هنگامی که خواسته است برای آن دو، مرزی روشن طرح کند. انسان دو نیرو ندارد که با آنها بداند: عقل و بصیرت. چنان که دو حقیقت نیز موجود نیست: حقیقتی که آن را عقل ادراک کند و حقیقتی که آن را بصیرت ادراک کند.

هرگاه بگوییم که عقل، تنها ابزاری است که بشر با آن می‌تواند حق را از باطل در جهان زمان و مکان به همان گونه که در جهان ازلیّت‌اند، تشخیص دهد، این گفته بدان معنی نیست که ما به وحی‌الاهی و به دانستنی‌هایی یقینی که از جهان ازلیّت به ما می‌بخشد، اقرار نداریم؛

---

۱. تومای آکوینی، «*از حقیقت*»، سؤال ۱، فصل ۱، پاسخ ۱.
۲. ابن رشد، ***تهافت التهافت***، ص ۳۰۲.
۳. گیلسون، ***هستی و چیستی***، ص ۲۸۶.

بلکه بدین معنی است که عقل، بلی! عقل، به تنهایی، می‌تواند درست را از نادرست با تمرکز در آن زمینه، بر چیزهایی تشخیص دهد که آنها را از طبیعت موجودها ادراک می‌کند، در حالی که آدمی هرگاه حقیقت‌های وحی را بپذیرد، دیگر بر روی ادراک آنها در ذاتشان متمرکز نمی‌گردد، بلکه باور به راستی آنها را بر اطمینان خود، به راستگویی خدای وحی کننده بنیاد می‌نهد، که نه گمراه می‌شود و نه گمراه می‌کند. هرگاه ما دانایی یقینی را منحصر به عقل بدانیم، آن بدین معنی نیز نمی‌باشد که ما به بصیرت، به عنوان ابزاری برای آگاهی از آن چه اراده به میانجی محبّت الاهی از حقیقت‌های ازلی می‌چشد، اقرار نمی‌کنیم، لیکن ما معتقدیم که بصیرت، ناتوان از آن است که حقیقت چیزهایی از امرهای الاهی راکه می‌چشد، تشخیص دهد.

فیلسوف ما، اعتقاد به عقل و بصیرت را از استادانش: محمّد[1] و احمد[2] غزالی گرفته است؛ جز این که حجّت‌الاسلام در ***احیاء علوم‌الدین*** از نیروی ادراکی انسان تعریفی آورده است ـ که به نظر ما درست است ـ که با تعریف اصطلاحی یکی است، یعنی: همان تعریفی که با آن میان عقل و بصیرت تفاوت قایل شده و همان است که سرشت اندیشهٔ او را ساخته و کتاب‌هایش را از آن پر کرده است:

«آدمی دارای مجموعه‌ای از نیروها وغریزه‌هاست... و این

---

۱. بنگرید به: ***احیاء علوم الدین***، ج ۸ / صص ۳۳، ۳۸، ۱۱۸، ج ۱۲/ص ۱۰۳، ج ۱۶/ صص ۱۲ - ۱۴.

۲. بنگرید به: ***الذخیرة لأهل البصیرة***، نسخهٔ خطّی کتابخانهٔ دانشگاه تهران، شمارهٔ ۳۹۶، صص ۸ - ۱۰، ۱۲، ۲۶.

غریزه‌ها در آدمی بیهوده فراهم نیامده‌اند، بلکه هر نیرویی و غریزه‌ای برای کاری از کارها فراهم آمده است که به طبع مقتضای آن است... غریزهٔ میل به غذا آفریده شده است، برای به دست آوردن غذا که بدان استوار است... گوش و چشم و بویایی (آفریده شده‌اند) برای شنیدن و دیدن و بوییدن؛ پس همچنین در دل غریزه‌ای است که نورالاهی نامیده می‌شود وگاهی عقل نامیده می‌شود وگاهی بصیرت درونی نامیده می‌شودوگاهی نور ایمان و یقین نامیده می‌شود. به نام‌ها سرگرم شدن بی‌معنی است؛ زیرا اصطلاح‌ها گوناگون‌اند و شخص ضعیف گمان می‌کند که گوناگونی در معنی‌ها قرار دارد،زیرا شخص ضعیف معنی‌ها را از لفظ‌ها می‌جوید در حالی که این کار، برعکس، بایسته می‌باشد... دل از دیگر جزءهای تن با صفتی جدا می‌گردد که با آن معنی‌هایی را ادراک می‌کند که نه تخیّل شده‌اند و نه محسوس‌اند، همچون ادراک آن از آفریدگی جهان، یا نیازش به آفریننده‌ای دیرین و مدبّر و حکیم و موصوف به صفت‌های الاهی... و آن غریزه را باید عقل بنامیم، بدین شرط که از لفظ عقل چیزی فهمیده نشود که به وسیلهٔ آن راه‌های مجادله و مناظره، ادراک می‌گردد؛ زیرا نام عقل بدین مشهور شده است و از همین رو، آن را برخی از صوفیان نکوهیده‌اند، وگرنه، پس صفتی که آدمی به سبب آن از بهیمگان جدایی یافته است و به وسیلهٔ آن شناخت خدای متعال را ادراک می‌کند، گرامی‌ترینِ صفت‌هاست که نمی‌سزد نکوهش گردد و این غریزه، آفریده شده است تا به وسیلهٔ آن همهٔ حقیقت امرها

دانسته شود، پس شناخت و دانایی مقتضای طبع آن است»[۱].

۳. تفاوت میان مفهوم‌های مُتَواطی و متشابه و متماثل

دیدیم که عقل با فعّالیّت تصوّریش ماهیّت‌های موجودهای مادّی و عارض‌هایشان را پس از این که آنها را به کمک تجرید از محسوس‌ها انتزاع می‌کند، ادراک می‌نماید. سپس از معقول‌هایی که تصوّرشان کرده است با مفهوم‌های متوالی تعبیر می‌کند. امّا عقل با فعّالیّت تصدیقی وجودیش، وجود را بدان لحاظ که وجود است و مشخصّه‌های موجودیّت هر موجودی را ادراک می‌کند، سپس از آگاهی خود به اصالت وجود با مفهوم‌های متماثل تعبیر می‌کند.

منظورم از مفهوم متواطی و مفهوم متماثل چیست؟

مفهوم متواطی (univoques)، یا مفهوم مطابق، اسمی عامّ است که بر معنایی دلالت می‌کند که بر هر یک از افراد جنس مورد نظر با معنی انطباق تامّی دارد:

«و چیزهایی که متواطی نام دارند، آنهایی هستند که نامشان نیز به ذات خود یکی است و مشترک می‌باشد؛

و تعریفی هم که گوهر آن‌ها را بیان می‌دارد به حسب دلالت همان نام نیز به ذات خود یگانه می‌باشد. مثال این مطلب نام جانوراست که بر انسان و بر اسب اطلاق می‌گردد، زیرا نام جانور اسم عامّ آن هر دو است و در هر دو بر گوهری یگانه دلالت دارد که می‌گوییم: جسمی

---

۱. *احیاء علوم‌الدین*، ج ۱۴/ صص ۶۲ - ۶۳.

غذاگیر حسّاس، که همان تعریف جانور است».[۱]

و چون که مفهوم‌های متواطی، اسم‌هایی هستند که خرد با آنها از معنی‌هایی تعبیر می‌کند که با تلاش تصوّری خود آنها را از موجودهای مادّی دریافت می‌کند. پس آنها مانند خود تلاش تصوّریش به تعبیر از ماهیّت‌های موجودهای مادّی و عرضهایشان منحصر می‌باشند.

بنابراین، مفهوم‌های متواطی نمی‌توانند به تعبیر از ماهیّت‌های خردهای مجرّد و از ذات خدا بپردازند؛ زیرا ماهیّت‌های خردهای مجرّد همچون ذات خدا به زیر سهشگرها درنمی‌آیند، از این رو، خرد با تلاش تصوّریش از دریافت ژرفایشان ناتوان است و ما در اینجا می‌توانیم تعریف عین‌القضات از علم را چنین تقریر کنیم که علم عبارت از معنی‌هایی است که از آنها با مفهوم‌های متواطی تعبیر می‌گردد، بدین شرط که منظورمان از علم، تنها علم طبیعی و علم ماهیّت‌های موجودهای مادّی و عَرَض‌هایشان باشد.

امّا مفهوم متشابه (équivoque) پس نقیض متواطی است که بر معنای مورد نظر به دلالتی متشابه دلالت می‌کند؛ زیرا اشتراک فردهای قرارگیرنده در زیر مفهوم متشابه یک اشتراک لفظی است، نه اشتراک حقیقی و معنوی، و آن مانند این است که هم برای دلالت بر گاو نر و هم برای دلالت بر یکی از برج‌های آسمان می‌گوییم: ثور/ ورزا؛ و همچنین مانند این است که هم برای دلالت بر چشمهٔ آب و هم برای دلالت بر چشم و هم برای دلالت بر طلای مسکوک می‌گوییم: عین. بنابراین، مفهوم‌های متشابه برای به دست آوردن

---

۱. ابن رشد، *تلخیص کتاب مابعدالطبیعه*.

دانش شایستگی ندارند؛ زیرا آنها بر معنی‌های مورد نظر خود دلالت نمی‌کنند.

امّا مفهوم متماثل (analogique) عبارت است از:

«اسمی عام که بر معنایی دلالت می‌کند که افراد خفته در زیر آن به اشتراکی متماثل با یک تماثل نسبی در آن اشتراک دارند».[1]

عقل به هستی قلم به همان‌گونه حکم می‌کند که به هستی عَرَض‌های گوناگون آن، همچون رنگ، و حجم و... حکم می‌کند. همچنین به هستی روانی برای آدمی حکم می‌کند که عَرَض‌های آن، به طور کامل، با موجودهای مادّی متفاوت می‌باشند، از قبیل: آگاهی از هستی و آگاهی از مسؤولیّت و... پس از حکم به هستی قلم و هستی روان معنایی را دریافت می‌کند که در آن هر کدام از قلم و روان به اشتراک حقیقی مشترک می‌باشد و این معنا همان موجود بودن است، یعنی چیزی که جلو عارض شدن نیستی را بر آنها می‌گیرد، جز این که اشتراک هر کدام از قلم و روان در موجود بودن، اگر چه حقیقی است، امّا یک اشتراک متواطی نیست به گونه‌ای که قلم و روان در معنای موجود بودن به اشتراکی متجانس مشترک باشند، آن‌گونه که سقراط و سعید و جز ایشان از مردم در انسان بودن اشتراک دارند. همچنین اشتراک قلم و روان در موجود بودن یک اشتراک متشابه نیست، به طوری که قلم و روان در موجود بودن، در حقیقت، جز به اشتراک لفظی مشترک نیستند. البتّه، اشتراک قلم و روان در موجود بودن یک اشتراک تماثلی نسبی است، یعنی این که هر کدام از آنها در موجود

---

۱. توماى آکوینی، ***المنطق***، ج ۳۲، سؤال ۱۳، فصل ۳.

بودن، به شکلی نسبی، مماثل دیگری است: هستی قلم نسبت به قلم، همانند هستی روان است نسبت به روان. مفهوم متماثل دارای دو امتیاز جدا از هم است: آن مفهوم بر معنایی یگانه دلالت می‌کند که فردهای قرار دارنده در زیر آن معنا در آن مشترک می‌باشند. همچنان که در عین حال، بر جدایی بنیادین در تحقّق یافتن معنا در میان فردهای قرار دارنده در زیرش دلالت می‌کند و همین گردآوری میان این دو امتیاز است که بدان مفهوم، نوعی تعالی / transcendance داده است که آن را چنین گردانیده که همهٔ موجودها را دربر می‌گیرد، بی آن که ممکن بودن دلالت بر ذات‌های موجودها را از دست بدهد.[1]

مهم‌ترین مفهوم‌های متماثل کدام‌هایند؟

نخستین مفهوم‌های متماثل، مفهوم‌های متعالی / Transcendantaux: یگانگی، تشخّص، و تمیّزاند که ممیّزه‌های ذاتی هستی‌اند، نیز حق یا حقیقت، و خوبی، و زیبایی می‌باشند که

---

۱. خواهندگان ژرف‌اندیشی در پرسمان تماثل / Analogie و اهمّیّتی که در علم ماورای طبیعت دارد، باید بدین مأخذها بنگرند:

۱. در زبان لاتین:

Log. iip. q. 13. a. 3; J. DE Saint Thomas, De Nominum analogia, CAJETAN;

۲. در زبان فرانسوی:

Le rôle de L'Analogie en Thêalogie dogmatique, M. T. L. Penido; Les Dêgrês du Savoir, J. Maritain.

ممیّزه‌های نسبیِ هستی‌اند. ممیّزه‌های نخستین از آن رو، صفت ذاتی نامیده شده‌اند که ویژگی‌هایی هستند که هستی را در ذاتش وصف می‌کنند؛ زیرا هر موجودی ممکن نیست که هستی بیابد، در صورتی که یگانهٔ متشخّص در ذاتِ متمیّز از دیگری نباشد؛ امّا ممیّزه‌های دومین از آن رو نسبی نامیده شده‌اند که هستی را در ذاتش وصف نمی‌کنند، بلکه آن را نسبت به دیگری وصف می‌کنند. چنان که حق یا حقیقت، همان هستی است، نسبت به عقل که آن را ادراک می‌کند، و صفت خوبی همان هستی است، نسبت به اراده‌ای که بدان تمایل می‌یابد، و زیبایی همان هستی است، نسبت به ذوقی که سامانهٔ هستی و تناسب میان جزءهای هر موجودی را می‌بیند.

هرگاه متعالی‌ها مفهوم‌های متماثلی بوده باشند، در همهٔ آنها ضرورت را میان معنایی که در آن، همهٔ موجودها از یک سو، مشترک می‌باشند و میان تحقّق این معنا به شکل نسبی در هر کدامشان به نوعی از تحقّق که با دگرگونی هستی هر موجودی، دگرگونی می‌یابد، تشخیص می‌دهیم. البتّه، هستیِ خدا حقّ و خوب و زیباست، همچنان که هستی سنگ و هستی آدمی حقّ و خوب و زیباست؛ زیرا در مفهوم حقّ و خوبی و زیبایی هر کدام از آنها: خدا و سنگ و آدمی، به اشتراک حقیقی مشترک می‌باشد، جز این که تحقّق این اشتراک به دگرگونی موجودها دگرگونی می‌یابد، چنان که حقیقت خدا به همه گونه دگرگونی از حقیقت آدمی و سنگ دگرگونی می‌یابد، همچنان که خوبی و زیبایی در او، به شکلی تحقّق می‌یابند که از آدمی و سنگ دگرگونی می‌یابند و به همین گونه سزاوار است که در مفهوم‌های یگانگی، و تشخّص و تمیّز بگوییم؛ زیرا که خدا یگانه است، همچنان

که آدمی یگانه است و سنگ یگانه است، چون که موجود، هرگاه در ذات خود یگانگی نداشته باشد، هستی‌اش نشدنی شمرده می‌گردد؛ جز این که این یگانگی، یک یگانگی ریاضی و یک مفهوم متواطی نیست، بلکه یک مفهوم متماثل است، یعنی: تحقّقش نسبت به هر موجودی گوناگونی می‌یابد، چنان که یگانه بودن سنگ یگانه بودن ذرّه‌هایی همگن می‌باشد، در حالی که یگانگی درخت و اسب و انسان، نوعی از یگانگی است که به هر اندازه موجود فراتری یابد، آن بیشتر پیچیدگی پیدا می‌کند. بنا بر این، یگانگی هر موجودی نسبت به هستی‌اش می‌باشد و پیچیدگی یگانگی در موجود، جلو یگانگی هستی‌اش را که ویژهٔ آن است نمی‌گیرد، بلکه درجهٔ آن را در میان موجودها، فراتر می‌برد.

مبانی و قانون‌های هستی هم مانند متعالی‌ها مفهوم‌هایی متماثل‌اند.[1] پس اصل ذاتیّت/ principe didentite(= موجود همان عین ذاتش می‌باشد)؛ و اصل نبود تناقض/ p. de contradiction(= موجود موجود است)؛ و اصل واسطهٔ برداشته شده/ p. de milieu exclu(= هیچ واسطه‌یی میان هستی و نیستی نمی‌باشد)؛ و اصل علّیّت / p. de Causalitê(= هر چیزی که هستی یابد، پس چیزی دارد که به سبب آن هستی می‌یابد)؛و اصل هدفمندی/ p. de finalite(هر کاری هدفی دارد)، اصل‌هایی می‌باشند که همهٔ موجودها را به طور کامل، دربر می‌گیرند، همچنان که آنها هر موجودی را با هر تمایز عینی

---

۱. بنگرید: کتاب ***العقل والوجود***، کرم، صص ۱۳۸ - ۱۴۶؛ ***معجم‌الفلسفی***، لالاند، صص ۸۰۷ـ ۸۱۱.

که دارد دربر می‌گیرند، پس این اصل‌ها بر عین‌ها به دلالت متواطی یا متشابه دلالت نمی‌کنند، بلکه به دلالت متماثل به گونهٔ تماثل نسبی دلالت می‌کنند: قلم مانند انسان عین ذات خودش می‌باشد، و نشدنی شمرده می‌شود که در یک لحظه هم موجود باشد و هم موجود نباشد، چنان‌که نشدنی شمرده می‌شود در میان هستی و نیستی بوده باشد، یا هستی یابد بی‌آن‌که چیزی داشته باشد که به سبب آن هستی یافته باشد، یا این‌که برای هستی‌اش هدفی نبوده باشد؛ البتّه، این مفهوم‌ها در قلم و در انسان به گونهٔ تحقّق متواطی یا متشابه تحقّق نمی‌یابند؛ بلکه تحقّق متماثل به گونهٔ تماثل نسبی می‌یابند، یعنی این که قلم نمی‌شود موجود بشود، مگر زمانی که عین ذاتش باشد، همان‌طور که در حقیقت، انسان هم هستی ندارد، مگر زمانی که هستی‌اش عین ذاتش باشد، جز این‌که ذات قلم با ذات انسان تفاوت گوهری دارد و اصل ذاتیّت بر ذات هر کدام از آنها دلالت نمی‌کند، مگر به دلالت متماثل؛ و همین سخن دربارهٔ دیگر اصل‌های هستی استوار است.

می‌سزد که به مفهوم‌های متعالی‌ها و مفهوم‌های مبانی متماثل هستی دستهٔ بی‌پایانی از مفهوم‌هایی را بیافزاییم که خود در اصل متواطی می‌باشند، لیکن می‌شود که خرد آنها را مفهوم‌های متماثلی گرداند، مانند مفهوم سبب و عقل و توانمندی و جز اینها از صفت‌های کمال که درهنگام کند و کاومان پیرامون مسألهٔ صفت‌های خدا بدان‌ها خواهیم پرداخت.

مفهوم عقل/ خرد، مفهومی است متواطی هرگاه بر دسته‌ای همگن از موجودهای خردمند اطلاق گردد و آن مانند این است که

بگوییم: چینی خردمند است و هندی خردمند است و زن خردمند است و مرد خردمند است؛ امّا هرگاه مفهوم خردمند بر خدا و بر خردهای مفارق/ مجرّد و بر انسان اطلاق گردد، مفهوم عاقل/ خردمند، ویژگی تواطی را از دست می‌دهد و در نتیجه روشنی تصوّریش را از دست می‌دهد و به مفهومی متماثل تبدیل می‌گردد، یعنی این که بر صفت عاقل که در آن خدا و خردهای مجرّد و انسان مشترک می‌باشند، دلالت نمی‌کند، مگر به دلالت تماثل نسبی. مفهوم متماثل واژهٔ خردمند هر موجودی را دربر می‌گیرد که حقیقت موجودها را به گونهٔ ادراک روحی دریافت می‌کند، در حالی که مفهوم متواطی واژهٔ خردمند جز بر خرد بشری که حقیقت موجودها را جز از محسوس‌ها دریافت نمی‌کند، انطباق نمی‌یابد.

زمانی که کانت و پیروانش از میان اندیشه‌وران، دروازهٔ ازلیّت را بر روی خرد بستند، بدین جهت بود که ایشان در خرد جز تلاش تصوّری/ ratia آن را ندیدند، در حالی که حقیقت آن است که خرد ـ همان طور که گفتیم ـ پیش از هر چیز ابزار دریافت هستی به عنوان هستی و دریافت ممیّزه‌های متعالی هستی و دریافت مبانی هستی و دیگر مفهوم‌های متماثل می‌باشد؛ عین‌القضات هم خرد را به همان گونه‌ای فهمیده که کانت فهمیده است، یعنی این که عقل/ خرد نیرویی برای دریافت معقول‌ها و مفهوم‌های متواطی است، لیکن او، لغزشمندانه، گمان کرده است که خرد با تلاش تصوّریش و با مفهوم‌های متواطیش توانمند است که معنی‌های عالم ازلیّت را دریافت کند، مانند اثبات هستی خدا و برخی از صفت‌هایش و جاودانگی نفس و... را.

ما هرگاه در برهان علمی یاد شدهٔ عین‌القضات دقّت کنیم، همان برهانی که او خود آن را «در فشرده‌ترین و روشن‌ترین چیزی که خرد از میان برهان‌ها می‌تواند بر هستی خدا پیش بکشد»[۱] شمرده است، او را می‌یابیم که به طور مطلق، هستی واجب متعال را اثبات نمی‌کند، زیرا اثبات هستی قدیم که نتیجهٔ برهان است، همان امری است که فیلسوفمان درستی‌اش را در مقدّمهٔ کبرای برهان فرض گرفته است:

بیایید تا بدین قیاس نگاهی بیافکنیم:

۱. اگر در هستی، موجودی بوده باشد، به ضرورت لازم است که در هستی، قدیمی/ دیرینی بوده باشد ـ زیرا موجود، به تقسیم انحصاری، به حادث/ نوپدید، و قدیم/ دیرین، تقسیم می‌گردد؛

۲. هستی، به طور قطع، معلوم می‌باشد؛

۳. قدیم/ دیرین موجود است.[۲]

به انگارهٔ مقدّمهٔ کبرا، مفهوم هستی، به قسمت انحصاری به نوپدید و دیرین تقسیم می‌گردد.

چطور می‌دانیم که هستی به نوپدید و دیرین تقسیم می‌گردد؟

شایسته است نخست بدانیم که هستی، خود چه می‌باشد؛ و پس از آن بنگریم که آیا مفهوم هستی، به حقیقت، به نوپدید و دیرین تقسیم می‌پذیرد؟

فیلسوفمان هستی را به «عمومی‌ترینِ چیزها» تعریف می‌کند؛ بنابراین، تقسیم کردن هستی به نوپدید و دیرین بدین معنی است که چیزی یا چیزهایی موجوداند که نوپدید می‌باشند، چنان که چیز یا

---

۱. *الزبده*، ص ۱۵۶. ۲. *الزبده*، ص ۱۵۹.

چیزهایی موجوداند که دیرین‌اند. ما، به طور قطع، می‌دانیم که چیزهای نوپدید: «چیزهایی که هستیشان سرآغاز دارد»، موجوداند، پس مفهوم هستی، آنها را دربر می‌گیرد، امّا مفهوم دیرین: «چیزی که هستیش سرآغاز ندارد»، چگونه بدانیم که در عین‌ها یک معنای ایجابی دارد؟

آیا اندیشهٔ قدیم/ دیرین همانند اندیشهٔ عدم/ نیستی نیست که هیچ معنایی ندارد، به جز انگارهٔ سرهٔ تهی از هر معنایی ایجابی؟ و در این حالت، پس مفهوم هستی جز بر هستی نوپدید/ حادث، دلالت نمی‌کند.

هرگاه فیلسوفمان بخواهد برایمان پافشاری کند بر این که مفهوم قدیم/ دیرین، یک مفهوم ایجابی/ مثبت است؛ زیرا که آن یک لفظ معقول در ذات خود است و آن جزئی از مفهوم هستی است، ما خواهیم گفت: به فرض که هستی به قسمت انحصاری به حادث/ نوپدید و قدیم/ دیرین تقسیم بپذیرد، لیکن این بدان معنی، به طور مطلق، نیست که هرگاه حادث/ نوپدید، موجود بوده باشد، لازم آید که به ضرورت، قدیم/ دیرین هم موجود باشد، بلکه بدین معنی است که قدیم/ دیرین، یک مفهوم از مفهوم‌ها یا یک ماهیّت از ماهیّت‌هاست و هرگز درست نیست که از اصالت اندیشه و مفهوم اصالت هستی آن نتیجه‌گیری گردد؛ زیرا هر معقولی، در عین‌ها موجود باشد، اگر چه هر موجودی معقول می‌باشد.

تومای آکوینی از این که برهان هستی خدا را که مقدّمهٔ کبرایش بر نوعی اندیشه (: اندیشهٔ قدیم/ دیرین، یااندیشهٔ کمال، یا اندیشهٔ نامتناهی و...) استوار باشد، برهان منتج بشمارد، سر باز زده است؛ امّا

فضیلت پرده‌برداری قاطع از تباهی این‌گونه برهان به «**کانت**» بازمی‌گردد و محور انتقاد کانت از برهان اُنتولوژی/ Preuve ontologique بدین بازمی‌گردد که عقل/ خرد، حق ندارد از درستی اندیشهٔ منطقی، درستی هستی آن را استنتاج کند، یا از ضرورت ذاتی/ Subjective آن، ضرورتش را در عین‌ها/ Objective.

به اقتضای برهان، هستی خدا این است که: «اثبات کنیم که هستی خدا همانند یک اندیشهٔ معقول/ به خرد درآمده، یا یک مفهوم منطقی نیست، آن گونه که وضعیّت مفهوم‌های ممکن که عقل آنها را تصوّر می‌کند، چنین است؛ بلکه سزاوار است که هستی خدا را اثبات کنیم، بدان گونه که هستی هر موضوعی را اثبات می‌کنیم که در آزمون روزمرّه‌مان بر اصالت هستیش برهان می‌آوریم[1]»: یک بسته شکر نرم را بی‌پوشش بر روی پشت‌بام قرار دادم و به سر کار رفتم، سپس باران غیرعادی در همان روز، به سختی باریدن آغازید. من محقّانه چنین نتیجه گرفتم که شکر با باران خیس شده است؛ برهان من تنها بر دو مقدّمهٔ صادق/ درست منطقی، استوار نشده است، بلکه بر دو مقدّمهٔ صادق/ درستِ وجودی هم استوار می‌باشد ـ بارش باران و قرار گرفتن شکر درمعرض خیسی با باران ـ که درستی نتیجه، یک درستی هستیانه نیز می‌باشد و برهان منتج هستی خدا، همان است که هر دو مقدّمه‌اش صادق وجودی/ هستیانه‌اند:

مقدّمهٔ کبرای برهان: از چیز، ناچیز صدور نمی‌یابد، یا از هستی، نیستی سر نمی‌زند؛

---

۱. گیلسون، **هستی و چیستی**، ص ۲۵۲.

مقدّمهٔ صغرای آن: موجودها ـ هستی ما و هستی موجودها که به آزمون درمی‌آیند ـ حادث/ نوپدیداند، یعنی: پس از این که نبوده‌اند، پدید آمده‌اند؛

نتیجه: یک موجودِ پدیدآورندهٔ نوپدیدنیامده، وجود دارد که موجودهای نوپدید از آن سرچشمه گرفته‌اند.

بسیاری از اشخاص می‌پندارند که ما ناگزیر نیستیم در پیشگاه یک علّت نخستینِ موجود به ذات خود باز بایستیم، بلکه موجودهای نوپدید نامتناهی‌اند و می‌شود که ما علّت هستی هر نوپدیدی را به موجود نوپدید دیگری بازگردانیم و به همین ترتیب تا بی‌نهایت.

ارسطو از سفسطه‌ای بودن گفتمان نوپدیدهای نامتناهی پرده برداشته است، و بسیاری از فیلسوفان شرق وغرب استدلال او را تکرار کرده‌اند؛ امّا دلیلِ یاد کردهٔ ارسطو این است که عقیده به نوپدیدهای نامتناهی، از اساس، با اصل علّیّت باطل شده است؛ زیرا تسلسل نامتناهی در علّت‌ها نرسیدن به علّتی نخستین را دربر دارد و در پی آن، به طور مطلق، نرسیدن به علّتی برای موجودهای نوپدید را، چه بخواهیم از معلول به علّت برسیم و چه از علّت به معلول برویم.

چنان که استاد عَقّاد، در هنگام ارائهٔ برگزیدهٔ برهان‌های فلسفی هستی خدا، گمان کرده و گفته است: «فرجامین نتیجهٔ خورسندگری این برهان‌ها این است که آنها از ردّیه‌های منکران راجح‌تر می‌باشند»[1]، یقین یافتن به هستی خدا، نه از روی تخمین است و نه از جهت ترجیح، بلکه آن یک نتیجهٔ ضروری است برای دو مقدّمهٔ صادق؛ زیرا

۱. عقّاد، اللّه، ص ۲۳۲.

هرگاه مقدّمه‌های قیاس صادق باشند، به ضرورت لازم است که نتیجه صادق باشد.

هرگاه بگوییم که خرد آدمی به حقیقت هستی خدا، جزم قاطع می‌تواند بیابد، البتّه، این گفته بدان معنی نیست که بیشتر مردم ایمانشان را به خدا بر یقین عقلی استوار کرده‌اند، یا استوار می‌کنند، بلکه بدین معنی است که یقین یافتن به حقیقت هستی خدا در حدّ ذات خود ممکن می‌باشد و ممکن نیست که آدمی به یقین دست بیابد، مگر به کمک عقل.

واقعیّت این است که بیشتر مؤمنان به خدا، ایمان خود را برانگیزه‌هایی اخلاقی یا عاطفی متمرکز می‌سازند که به اندازهٔ تفاوت اشخاص تفاوت دارند و در اینجا ما می‌توانیم گفتار برخی از متصوّفان را تکرار کنیم که: «راه‌ها به سوی خدا به شمارهٔ دم و بازدم‌هایند».

عین‌القضات در اقامهٔ برهانی منتج بر هستی خدا ازآن رو، با ناکامی روبه‌رو شده که خرد را منحصر در تلاش تصوّریش گردانیده است و گمان کرده که صفت موجود بودن، یک مفهوم متواطی ست که نمی‌شود در آفریننده و آفریده مشترک باشد: «هرگاه بگویی که قدیم/ دیرین و حادث/ نوپدید در معنای هستی مشترک‌اند، این گفته یک غلط بزرگ و یک غفلت عظیم و یک لغزش رسواگر است؛ زیرا هرگاه قدیم/ دیرین به ذات خود ضروری باشد و حادث/ نوپدید به ذات خود نیستی باشد، پس چطور می‌شود که آن دو در هستی اشتراک داشته باشند؟... نوپدید در ذات خود جز نیستی سَره نیست و نمی‌شود که جز نیستی باشد، در حالی که اشتراک در هستی، هستی

چیز را در بر دارد»[۱].

هرگاه موجودها نیستی باشند، پس کنششان هم نیستی است، و همچنین سببْ بودنشان نیز حقیقت ندارد:

«البتّه، هر موجودی به جز او که از لحاظ حقیقت، ذات و هستی ندارد، پس چگونه سبب می‌باشد؟

بلی، رواست که در نگرهٔ عمومی سبب نامیده شود، همان‌طور که موجود نامیده می‌شود... پس همچنان که هستیش حقیقت ندارد، سببْ بودنش هم که صفت تابعی است از تابع‌های هستی، حقیقت ندارد»[۲].

اعتقاد به مشترک نبودن آفریدگان و آفریننده در صفت موجود بودنِ برخی از فیلسوفان و بسیاری از متصوّفان به سوی اعتقاد به یکتایی هستی/ وحدت وجود/ monisme کشانیده است، زیرا نیز ایشان پنداشته‌اند که هستی تنها بر خدا اطلاق می‌شود، چون که او موجود به ذات است و از این رو، همو موجود حقیقی است و صفت هستی بر غیر او جز به تشابه سَره اطلاق نمی‌گردد، زیرا غیرش هیچ هستیی ندارد، در حالی که حقیقتِ اعتقاد به هستی خدا به تنهایی به ذات: «فقط این نتیجه را در پی می‌آورد که هستی در مرحلهٔ نخست بر خدا اطلاق می‌شود و از این که غیر خدا به وسیلهٔ خدا به هستی حقیقی موجود باشد، جلوگیری نمی‌کند. هستی همچون یک محمول ذاتی بر هر موجودی اطلاق می‌گردد، چه موجود به ذات خود باشد، همچون خدا، چه موجود به خدا باشد، ولیکن در ذات خود همانند

---

۱. *المکاتیب*، ص ۱۰۸.
۲. *الزبده*، ص ۲۱۰.

جوهر حادث، یا در غیر خود همانند عَرَض، یا در ذهن با تحقّق نیافتنش در خارج، یا با مُحال بودن تحقّقش»[۱].

هرگاه ما همراه با عین‌القضات بپذیریم که هستی حادث/ نوپدید، نیستی است، پس چگونه خردمان به اثبات هستی خدا خواهد رسید؟!

البتّه، کسانی که نمی‌پذیرند که در موجودهای نوپدید، موجود بودنی حقیقی را به منظور برتربینی موجود بودن حضرت واجب ببینند، وکسانی که نمی‌پذیرند درکردار آنها کرداری حقیقی به منظور عزّت بخشی به کردار واجب ببینند، فراموش می‌کنند که خرد آدمی بر هستی واجب جز از روی هستی حادث استدلال نمی‌کند، و هرگاه حادث، نیستی باشد وکردارش هم نیستی باشد، پس در این حالت، هیچ موجبی برای اعتقاد به هستی واجب موجود نخواهد بود؛ زیرا نیستی به هیچ آفریننده‌ای نیاز ندارد که ایجادش کند. کسانی که موجود بودن را در واجب، منحصر می‌کنند و با وجود آن برای خرد ممکن می‌شمرند که به هستی خدا پی ببرد، همچون شخصی هستند که موی خویش را با دستانش می‌گیرد و می‌کوشد تا تن خود را، بی آن که بر زمین گام نهد، در فضا نگهدارد!

همچنین اطلاق صفت موجود بودن بر آفریننده و آفریده به گونهٔ اطلاق متواطی، برخی از فیلسوفان و متصوّفان را به سوی حلولی‌گری/ Pantheisme کشانیده است و ایشان گفته‌اند که موجودها، همه‌شان، جلوه‌گاه‌های گوناگون هستی یگانه‌اند.

---

۱. کرم، ***العقل و الوجود***، صص ۱۱۳ - ۱۱۴.

برکناردانی آفریننده از هرگونه اشتراکی با آفریدگان در صفت موجود بودن، ممکن شماری پی بردن به هستی آفریننده را ویران می‌سازد؛ همچنان که تشبیه هستی آفریننده به هستی آفریدگان، و اطلاق صفت موجود بودن بر هر کدام از آنها به گونهٔ اطلاق متواطی، به سوی ناتوانی از ادراک آفریننده به عنوان یک موجود دارای هستیِ واجب می‌کشاند.

راه حلّ درست مسأله این است که صفت موجود بودن را به شکل یک مفهوم متماثل بپذیریم. بدین معنی که آن را یک معنای متعالی بشماریم که در آن هر کدام از آفریننده و آفریده اشتراک حقیقی داشته باشند، جز این که تحقّق صفت موجود بودن در عین‌ها در آفریننده و در آفریدگان تفاوتی کامل دارد.

برخی تلاش ورزیده‌اند تا یک راه حلّ میانجی در میان تواطی و تشبیه بیابند و گفته‌اند که صفت موجود بودن صفتی است که بر آفریننده و بر آفریده اطلاق می‌گردد، البتّه، نه به تواطی و نه به تشابه، بلکه به تشکیک. پس برخی از همینان منظور از تشکیک را اطلاق یکنام در چیزهایی دانسته‌اند که به یک چیز نسبت داده می‌شوند، به نسبت پیشین و پسین، همچون چیزهای منسوب به طب که طبّی‌اند و منسوب به جنگ که جنگی‌اند و منسوب به تندرستی که تندرستانه‌اند:

«چنان که می‌گوییم: هوایی تندرستانه و خوراکیی تندرستانه و منزلی تندرستانه و به جز اینها از آن چیزهایی که یا علّت‌اند، یا وسیله یا اثری از تندرستی‌اند که جاندار به دلالت مطابقه دارد و در تعریف

دیگر تعریف‌های درجهٔ دوم درمی‌آیند».[۱]

بنابراین، هرگاه صفت موجود بودن را بر تمامی موجودها، به تشکیک، اطلاق کنیم، بر طبق این نظریّه، مقصودمان این است که آفریده و آفریننده، به اشتراک حقیقی در موجود بودن اشتراک ندارند، بلکه صفت موجود بودن، به طور حقیقی، فقط بر آفریننده اطلاق می‌گردد، و در همان حال بر آفریده هم به خاطر پیوندش با آفریننده اطلاق می‌شود و پیوند در اینجا همان است که آفریده معلول آفریننده می‌باشد.

البتّه، هرگاه، باریک‌بینانه، بنگریم، درمی‌یابیم که تشکیک بدین معنی به سوی فهمیدن امرها به فهمی واژگونه می‌کشاند، زیرا صفت موجود بودن را ما نخست در آفریده ادراک می‌کنیم. سپس همان را بر علّت اطلاق می‌کنیم، زیرا میانشان نوعی تماثل است، چون اگر تماثل معلول و علّت نمی‌بود، نمی‌توانستیم به کمک معلول بر علّت استدلال کنیم. حقیقت این است که پیشین و پسین بودن، صفتِ موجودْ بودن را تعریف نمی‌کند، بلکه چگونگی آگاهی خرد آدمی از معنای موجود بودن را تعریف می‌کند، زیرا خرد، نخست، به موجود بودن از آفریدگان آگاهی می‌یابد، و چون خرد از معنای موجود بودن آگاهی یابد، پی می‌برد بدین که آن میان آفریننده و آفریده مشترک است و این اشتراک یک اشتراک تماثل است، نه یک اشتراک تواطی، یا تشابه، یا تشکیک.

برخی دیگر از ایشان معنای تشکیک را اشتراک چیزها در صفت به اشتراک حقیقی و به اختلافشان در ارزشمندی/کمال، و بی‌ارزشی/

---

۱. ابن رشد، *تلخیص مابعدالطبیعة*.

خساسه، یا در شدّت و ضعف در دستیابی بدان صفت دانسته‌اند، و موجود بودن یا: «هستی، حقیقتی یگانه است که نه جنسی دارد و نه فصلی... و فردهای متعیّن آن با هویّت‌های متّفق در حقیقت خود، که برخیشان بر برخی دیگر به ذات و به ماهیّت پیشی دارند به گونه‌های اختلاف‌های تشکیکی از قبیل اوّل بودن و نبودن و پیشی داشتن و پسی داشتن و نیرو داشتن و بی‌نیرویی مختلف‌اند»[1].

منظور از شدّت و ضعف چیست؟

آیا همان شدّت و ضعف در دستیابی بر عَرَض‌ها می‌باشد، همچون فرق میان شخص آموزش دیدهٔ تندرست، و نادان و بیمار؟

یا منظور از شدّت و ضعف در دستیابی بر ماهیّت‌ها می‌باشد؟

به طور مسلّم، منظور صدرالمتألّهین اختلاف عرض‌های موجودها در شدّت و ضعف نمی‌باشد، زیرا این امری است که جز بر کمّیّت و کیفیّت اطلاق نمی‌گردد؛ همچنین بر آن دو، جز به عنوان دو عرض و نه به عنوان دو موجود، اطلاقْ صورت نمی‌گیرد، چنان که وقتی می‌گوییم: فلانی از بهمانی شریف‌تر است، یا: از او درازتر است، منظورمان از مفاضلهٔ موجود بودنِ شرافت یا درازی به عنوان موجود بودن نیست، بلکه به چگونگی موجود بودن و چندایی آن است، به عنوان چگونگی و چندایی؛ همچنین او به خوبی می داند که اختلاف به شدّت و ضعف در ماهیّت مُحال شمرده می‌شود، از این رو شدّت و ضعف را بر نسبت نیروی کنشمند موجودها اطلاق می‌کند، زیرا تعریف موجود به کمک نیروی کنشمندی در نگاه وی، از تعریف

---

۱. *اسفار*، صص ۴۳۳ - ۴۳۴.

موجود به کمک ماهیّت یا عرض‌ها متفاوت می‌باشد:

«تعریف‌ها گاه بر حسب ذات در خود آن‌اند و گاه بر حسب نسبت ذات به امری، و گاه بر حسب هر دو با هم‌اند ولیکن به دو اعتبار، چنان که تعریف شاه و بنّا به حسب حقیقتشان یک چیز است و به لحاظ این که هر دو به یک چیز منسوب‌اند، چیزی دیگر است، پس کشور و ساختمان به اعتبار دوم در تعریف آنها گرفته می‌گردد، نه به اعتبار نخست، و هر کدام از اعتبارها از دیگری جدا شدنی است. همچنین تن و ادارهٔ آن در تعریف نفس/ جان از جهت ذات و حقیقتش آورده نمی‌شود، بلکه از جهت جان بودن و به جنبش درآوردن ارادیش، آورده می‌شود... و همچنین بسیاریِ کردارهای اداره کنندگی موجب می‌گردد که جان در جان بودنش، یعنی در اداره کنندگیش شدید و کامل گردد.

پس از طرح این مقدّمه، می‌گوییم: هنگامی که نفس/ جان و نیروهای مادّی در ذات‌ها و کنش‌ها... ثابت شد، پس تعریف هر کدامشان بر حسب یکی از اعتبارها به عین آن، تعریفش بر حسب اعتبار دیگر می‌باشد، زیرا میان دو اعتبار مغایرتی نیست و ایشان اعتراف کرده‌اند که کنش‌ها باید در تعریف‌های نیروها آورده شوند - چنان که یادش کرده‌ایم - و دانسته شد که بسیاریِ کنش‌ها مستلزم شدّت نیروی کنشمند است از آن لحاظ که نیروی کنشمند است و همین حیثیّت به عین خود، حیثیّت ذات می‌باشد»[1].

امّا ما می‌گوییم که تعریف به ماهیّت و تعریف به عرض‌ها یک

---

۱. *اسفار*، صص ۴۴۲ - ۴۴۳.

تقسیم انحصاری است و تعریف ذات به کنش، همان تعریف به عرض‌ها می‌باشد، امّا اعتقاد بدین که نیروی کنشمند همچون یک اصل تعریف موجودهاست، یک اعتقاد رد شده می‌باشد. و امّا این که از نیروی کنشمند، خود کنش‌ها اراده شود، پس همان عرض‌ها می‌باشد و امّا این که منظور از آنها سرچشمهٔ کنش‌ها باشد، پس آن طبیعت/ سرشت می‌باشد، یعنی ماهیّت موجود، زیرا محال است که کنش‌ها باشند، مگر به سرشت همچنان که سرشت هم حقیقتش جلوه‌گر نمی‌شود، مگر به کنش‌هایش.

دوست می‌داریم که این فصل را با چند ملاحظه در پیرامون موضوع فیلسوفمان نسبت به مسألهٔ صفت‌های آفرینندهٔ متعال به پایان ببریم، زیرا بدین ترتیب برایمان فرصت فراهم می‌گردد تا به شکلی روشن‌تر اهمّیّت تلاش خرد تصدیقی وجودی/ intellectus را با مفهوم‌های متماثلش در علم‌الاهی/ Thêodicêe ببینیم.

دانایان علم کلام و فیلسوفان بر اعتقاد به صفت‌های خدا: زنده، به پادارنده/ قیّوم، فرزانه/ حکیم، بسیاردان/ علیم و... اتّفاق نظر یافته‌اند. همچنین ایشان اتّفاق دارند که:

«هدف خرد در اوج گرفتنش بدین است که در حضرت واجب هر چیزی را که ضروری می‌بیند از راه استدلال بر او با موجودها و صفت‌هایشان به اثبات می‌رساند. چنان که می‌بینیش که از راه استدلال خود به موجودها و نوپدیدیشان بر دیرینگی و علم و اراده‌اش» [استدلال می‌کند][1].

---

۱. *الزبده*، ص ۱۷۲.

بنابراین، آفریدگان به کمال خود، عبارت از یک آیینهٔ بزرگ‌اند که صفت‌های آفرینندهٔ خود و مثال خود را منعکس می‌کنند، زیرا:

«هر چیزی که در معلول پیدایش یابد، باید در علّت کنشمند، پیدایش داشته باشد، چون که محال است که علّت، معلولی را پیدا آورد که خود آن را هرچند به قوّه/ virtualitee نداشته باشد».[۱]

[دربارهٔ صفت‌ها]

پرسمان صفت‌ها درنزد اندیشمندان به دو مسألهٔ مهم دامن زده است:

مسألهٔ نخست

معنای صفت‌ها که آنها را بر خدا اطلاق می‌کنیم، چیست؟

منظورمان از صفت‌های: زنده، توانا، فرزانه، بسیاردان و... در هنگامی که با آنها خدا را وصف می‌کنیم، چیست؟

مسألهٔ دوم

پیوند صفت‌ها از سویی با یکدیگر و از دیگر سو، پیوندشان با ذات، چیست؟

آیا صفت‌ها در خدا از یکدیگر متمایزاند؟

آیا صفت‌ها غیر از ذات‌اند، یا این که آنها عین ذات‌اند؟

---

۱. تومای آکوینی، ***الاسماء الالٰهیّة***، سفر پنجم، فصل نخست.

این دو مسأله جدا از هم‌اند، امّا حلّ مسألهٔ نخست ـ چنان که خواهیم دید ـ خود حلّ مسألهٔ دوم را در پی دارد.

باید به گفتار عین‌القضات در مسألهٔ معنای صفت‌ها گوش فرا دهیم:

«هنگامی که می‌گویی: خدا دانا و تواناست، البتّه، تو از دانایی و توانایی، دانایی و توانایی آدمی را می‌فهمی. و هرگاه از واژهٔ دانایی و توانایی هیچ چیزی نفهمی، پس معنای اثبات آنها در حقّ خدا چیست؟

مردم، نخست، به اثبات معنایی برای این واژه‌ها اقرار کرده‌اند، سپس همین معنا را نفی کرده و به اثبات معنایی دیگر و به نوعی علم رسیده‌اند که خود میانجی در میانهٔ تشبیه و تعطیل است»[1].

این معنای دیگر صفت‌ها که آن را برای خدا اثبات می‌کنیم، بعد از آن که به نفی دلالت معنای متحقّق در آفریده‌ها از آن می‌پردازیم، چیست؟

این علم به صفت‌ها در نگاه عین‌القضات که میانجی است در میانهٔ تشبیه و تعطیل، چه می‌باشد؟

هرگاه در گفتار فیلسوفمان در کتاب ***الزبده*** دربارهٔ مفهوم صفت‌ها که خرد آنها را از آفریده‌ها می‌گیرد و همان‌ها را بر آفریننده اطلاق می‌کند، ژرف بنگریم، وی را می‌بینیم که اشتراک آفریننده و آفریده را در معنای صفت‌ها نفی می‌کند، پس هرگاه بگوییم: آدمی داناست و خدا داناست، صفت دانایی را بر غیر خدا: «به مجاز سره و گستردگی

---

۱. ***المکاتیب***، ص ۱۰۴.

دوررس و اشتراک ناب[1]» اطلاق کرده‌ایم.

ما، البتّه، معنای دانایی را در هنگامی که آدمی را بدان وصف می‌کنیم، می‌شناسیم، پس همان ـ شگفتا! ـ معنای دانایی هنگامی که خدا را بدان وصف می‌کنیم، چه می‌باشد؟ هرگاه میان دانایی ما و دانایی خدا تماثلی حقیقی نبوده باشد، چگونه به دانایی آدمی و به دانایی خدا با یک واژه راه می‌بریم؟ حقیقت آن است که موضع عین‌القضات نسبت به معنای صفت‌ها به اعتقاد به تعطیل نزدیک‌تر است، تا موضع اهل سنّت، امّا موضع فلیسوفمان در مسألهٔ پیوند صفت‌ها به ذات این است که او بر همان چیزی پا می‌فشارد که پیش از وی «پیشگامان شایسته» بر آن پا فشرده‌اند، یعنی اعتقاد بدین که صفت‌ها نه عین ذات‌اند و نه غیرذات. لیکن وی هنگامی که می‌خواهد موضع اهل سنّت را بازگوید، آن را در ریخت متفاوتی از ریخت اصلی‌اش می‌نهد و می‌گوید:

«صفت‌ها در صورتی عین ذات‌اند که بدان‌ها از این منظر نگریسته شود که در پی ذات می‌آیند و بنابراین، در آنها هرگز و البتّه، هیچ مغایرتی با هم نمی‌باشد، ولی همان‌ها غیر از ذات‌اند، هرگاه از این منظر نگریسته شوند که تقسیم‌پذیری هستی باشد به بخش‌های متعدّد، در این صورت صفت‌ها با هم مغایر و متعدّد خواهند بود».[2]

به طور قطع، موضع فیلسوفمان در اینجا به تعطیل نزدیک‌تر است تا به موضع اهل سنّت، زیرا در صورتی که صفت‌ها در خدا عین ذات باشند، این بدان معنی است که آنها امرهایی اعتباری تهی باشند که

---

۱. *الزبدة*، ص ۱۷۲.
۲. *الزبدة*، ص ۱۹۹.

جز در ذهن‌های ما حقیقتی ندارند، مانند تمایز میان مفهوم هستی و پیوسته‌هایش یا میان نوع و جنس.

اندیشمندان راه حل‌های متعدّدی برای این دو مسأله پیشنهاد کرده‌اند که مهم‌ترینشان را عرضه می داریم و سپس با ارائهٔ راه حلّی که آن را درست می دانیم، بدین فصل پایان می دهیم.

۱. تشبیه‌گرایان گفته‌اند که معنای صفت‌های خدایی یک معنای متواطی است، بدین معنی که آنها به طور متواطی و متجانس بر آفریده و آفریننده دلالت می‌کنند: زیرا صفت‌های آفریننده به صفت‌های آفریده در چگونگی و در نوع شباهت دارند، امّا در چندایی و اندازه با هم اختلاف دارند. و در صورتی که صفت‌های آفریننده مانند صفت‌های آفریدگان باشند، پس آنها از یکدیگر متمایز و متعدّد اند، زیرا در مَثَل، توانمندی در آدمی غیر از اراده و غیر از دانایی و... می‌باشد و همچنین صفت‌ها در خدا غیر از ذات‌اند، زیرا صفت‌ها در آفریدگان غیر از ذات می‌باشند؛

۲. معتزله و بسیاری از فیلسوفان بدین گراییده‌اند که معنای صفت‌های خدایی تنها یک معنای سلبی می‌باشد. پس اگر گوینده‌ای بگوید که خدا زنده است، منظورش این خواهد بود که خدا همچون جهان بی‌شناخت و آگاهی نمی‌باشد؛ و اگر گوینده‌ای بگوید که خدا داناست، منظورش این خواهد بود که او نادان نیست و به همین ترتیب صفت‌های دیگر، و در صورتی که آدمی صفت‌های خدایی را تعطیل کند و آنها را معنی‌هایی سلبی بپندارد که آنها را به گونه‌ای از تشابه/ êqvivocitê بر خدا اطلاق می‌کنیم، بر او لازم خواهد شد، معتقد شود که آنها در هنگامی که برخدا اطلاق می‌شوند، در معنی،

مترادف‌اند، همچنان که گرایندگان به تعطیل صفت‌ها ناگزیراند، معتقد شوند که صفت‌ها عین ذات‌اند:

«و حضرت آفرینندهٔ متعال، باگونه‌ای از دانایی داناست و داناییش ذاتش می‌باشد، باگونه‌ای از توانایی تواناست و توانایی ذاتش می‌باشد، باگونه‌ای از زندگی زنده است و زندگیش ذاتش می‌باشد؛ و این اندیشه را ابوالهُذَیْل عَلّاف از فیلسوفان گرفته است که معتقد بوده‌اند ذاتش یگانه‌ای است که هیچ چندگانگی در او نیست»[1]؛

۳. سومین راه حل از آن اهل سنّت است که کوشیده‌اند تا در آن، نظر درست موضع‌های پیشین راگرد آورند: پس ایشان همانند مشبّهه و بر ضدّ معتزله پا فشرده‌اند ـ و در این پافشاری محقّ‌اند ـ بر این که صفت‌های کمالی، صفت‌هایی ایجابی در خدا هستند، بدین معنی که آنها در خدا بر یک معنای حقیقی دلالت دارند. پس هرگاه ما بگوییم که خدا فرزانه/ حکیم است، منظورمان این است که در خدا یک معنای ایجابی به جز دانایی و توانایی و زندگی و... اثبات می‌کنیم و بر این که صفت‌ها معنی‌هایی ایجابی در خدا هستند، به چند گونه استدلال کرده‌اند که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از این که:

«دانا و توانا و دیگر نام‌های مشتقّ نام‌های ذات بدون اعتبار یک معنی نیستند، بلکه معنی‌شان اثبات چیزی است که لازمهٔ مبدأ اشتقاق می‌باشد و آن معنایی به جز دریافت معنی‌ها ندارد. مفهوم ذات غیر از مفهوم صفت‌هاست و مفهوم هر صفتی با مفهوم صفت دیگر مغایر است و حمل، آن را بهره می‌دهد. پس به ضرورت، ثبوت

---

۱. شهرستانی، ***الملل و النحل***، ج ۱/ صص ۶۲ - ۶۳.

این معنی‌ها برای واجب متعال لازم می‌آید، چگونه چنین نباشد؟ در حالی که تهی بودن از آن معنی‌ها کاستی است و بدین می‌انجامد که او نمی‌داند و نمی‌تواند و...»[۱].

البتّه، اهل سنّت با مشبّهه به ستیزه برمی‌خیزند و از حکم کردن دربارهٔ حقیقت ماهیّت صفت‌های خدایی خودداری می‌ورزند:

«آن کس که به جستجوی مدبّر خود برمی‌خیزد، اگر به موجودی بگرود که اندیشه‌اش بدو انجامیده است، پس وی تشبیه‌گراست و اگر به نفی سره بگرود، پس وی تعطیل‌گراست، و اگر به موجودی یقین یافت و به ناتوانی از دریافت حقیقتش اعتراف کرد، پس وی توحیدگرا می‌باشد»[۲].

بنابراین، ایشان بر صفت‌ها پا می‌فشارند، امّا از روشنگری معنایشان خودداری می‌کنند، البتّه، در صورتی که آنها بر خدا اطلاق شوند و به گمان ایشان همین بسنده است که: «تودگان از کار این صفت‌ها همان چیزی را بدانند که شرع تنها بدان تصریح کرده است و آن اعتراف به هستی‌شان است، بدون تفصیل دادن امر در باب آنها بدین تفصیل»[۳]. و چون ایشان هستی صفت‌ها را «بی‌چگونگی» می‌پذیرند، پس مسألهٔ صفت‌ها و ذات را به همان روش حل می‌کنند و می‌گویند که صفت‌ها، عین ذات نیستند تا از تعطیل برکنار باشند و غیر از ذات هم نیستند، تا از تشبیه برکنار باشند.

---

۱. بیاضی، *اشارات المرام من عبارات الامام*، صص ۱۱۹ ـ ۱۲۰.

۲. جوینی، *العقیدة النظامیّة*، ص ۱۶.

۳. ابن رشد، *تهافت التهافت*، ص ۳۵۴.

بی‌گفتگو، موضع‌گیری لاأدْریانه ـ یعنی: بی‌چگونگی ـ در حلّ مسألهٔ معنای صفت‌ها و تعدّد آنها و مسألهٔ پیوند صفت‌ها به ذات در تضمین رشد زندگانی دینی و نگهداری آن از راه حلّ تشبیه‌گرایان و تعطیل‌گرایان در این دو مسأله مؤثّرتر می‌باشد؛ جز این که عقیدهٔ بی‌چگونگی، هرچند از آسیب تشبیه و تعطیل برکنار است، امّا به حلّ ایجابی مسأله‌ها نمی‌پردازد.

معنای صفت‌ها که بر خدا اطلاقشان می‌کنیم، چیست؟ آیا هر صفتی در خدا معنایی دارد که وصف کردن خرد از خدا بدان صفت را توجیه کند؟ آیا صفت زنده و توانا و دانا و... در خدا معنایی دارد که حمل کردن‌مان صفت‌ها را بر ذات خدایی، یک حمل صادق قرار دهد؟

بلی! هر صفتی که خرد آن را بر خدا حمل می‌کند، در خدا بر یک معنای ایجابی دلالت دارد؛ زیرا اگر در ذات خدایی معنایی نباشد که مفهوم صفت آن را نشان دهد، مفهوم‌های صفت‌ها مفهوم‌هایی اعتباری خواهند بود. یعنی: تشخیص‌های منطقی سره‌ای که از طبیعت خدایی هیچ چیزی را به ما نمی‌شناسانند، در حالی که حقیقت این است که خرد بشری معنی صفت‌های خدایی را درمی‌یابد و عملیّات دریافت خرد صفت‌ها را در سه مرحله انجام می‌پذیرد:

۱. خرد، صفت‌های کمالی آفریدگان را برای خدا اثبات می‌کند؛

۲. سپس خرد، تحقّق آن صفت‌ها را در آفریننده بدانگونه که در عین‌های آفریدگان تحقّق دارند، نفی می‌کند؛

۳. بعد از آن، تحقّق صفت‌ها را در خدا به گونه‌ای که مناسب کمال

خدا باشد، اثبات می‌کند.

۱ـ خرد صفت‌های کمالی آفریدگان را، با استدلال از صفت‌های معلول بر صفت‌های علّت، برای آفریننده اثبات می‌کند: آفریدگان موجودهای نوپدید/ حادث[1] لطیف صنعت‌اند که به ناگزیر باید علّتشان موجود به خودِ ایستای زندهٔ توانای خردمندی و... بوده باشد. چرا برخی از صفت‌های آفریدگان را برای آفریننده اثبات می‌کنیم و برخی دیگر را از او نفی می‌نماییم؟ از روی موجودها ثابت شده است که آفریننده، واجب‌الوجود/ هستهٔ هستی است، یعنی از ذات خود موجود است و در این حالت نمی‌شود که صفت‌هایی داشته باشد که با حقیقت هستی‌اش منافات دارند، از این رو، او را از صفت نوپدیدی/ حدوث برکنار می‌دانیم؛ زیرا آن در آفریده بر محدود بودن دلالت دارد. همچنین او را از همهٔ صفت‌هایی که در آفریدگان هستند و بر نیازمندی و کاستی دلالت دارند، برکنار می‌شماریم و برایش صفت‌های آفریدگان را که جز بر کمال دلالت نمی‌کنند، اثبات می‌کنیم، صفت‌هایی، همچون: زندگی و توانایی و خِرَدْوَرْزی و فرزانگی و... ؛

۲ـ سپس خدا را از تحقّق صفت‌های کمالی در وی بدان‌گونه که در عین‌های آفریدگان تحقّق می‌یابند، پاک می‌سازیم: ما صفت‌های

---

۱. حادث/ نوپدید به زمان، به معنای temporel است و آن چیزی است که پیشینهٔ نبودِ زمانی دارد و در برابر آن، قدیم/ دیرینه/ êtérnel قرار دارد؛ و نوپدیدِ به ذات، آن است که در هستی‌اش به غیر نیازمند است و در برابر آن واجب‌الوجود قرار دارد. در این مقدّمه واژهٔ حادث/ نوپدید را به همین معنای دوم به کار برده‌ایم، یعنی: چیزی که در هستی‌اش به غیر نیازمند می‌باشد.

کمالی آفریدگان را بر خدا اطلاق کرده‌ایم، لیکن معنای این صفت‌ها در حقّ خدا چیست؟

آیا معنایشان در خدا همانند معنایشان در انسان است؟

آیا ما صفت زندگی را بر خدا و بر انسان از روی تشبیه اطلاق می‌کنیم؟

آیا خدا و زندگان در معنایی یگانه که همان زندگی باشد، مشترک‌اند؟

وظیفهٔ تشبیه این است که صفت یک چیز را با کمک شناخت چیزی که بدان شباهت دارد، به ما بشناساند. پس آیا زندگی ما شبیه زندگی خداست تا بگوییم که خدا زنده است؟

تشبیه، ابزار شایسته‌ای برای دانش نیست؛ زیرا از مجهول برایمان پرده برنمی‌دارد، مگر از همان که به معلوم شباهت دارد و جز بر: «اشتراک دو چیز در صفتی از صفت‌های آن چیز در خودش، همچون دلیری در شیر»[1] دلالت نمی‌کند. پس دلیری در اینجا مفهومی متواطی است که در شیر موجود است، همچنان که در انسان موجود است و دلیری در شیر و در انسان فرقی ندارد، مگر به تفاوت عَرَضی، یعنی در شدّت و ضعف، لیکن دلالت مشترک آن یکی است و در هنگامی که صفت دلیری را بر خدا اطلاق کنیم، در تشبیه می‌افتیم، زیرا دلالت دلیری یک دلالت تشبیه و تواطی است که پاک دانی/ تنزیه برنمی‌دارد، زیرا ما هرگاه بخواهیم خدا را از معنای متواطی مورد نظر آن واژه پاک بدانیم از مفهوم دلیری هیچ چیزی باقی نمی‌ماند و همین

---

۱. جرجانی، ***التعریفات***، ص ۵۰.

گونه است هرگاه خدا را به صفت زندگی و توانایی و رفتار و دانایی به صفت تشبیه وصف کنیم و منظورمان از مفهوم زندگی و خرد و... معنایی متواطی باشد، وصف ما از خدا وصفی است که به شکل ما و به مثال ما شباهت می‌یابد و به بیهودگی می‌کوشیم که خدا را از یک زندگی که شبیه به زندگی خودمان است یا توانمندیی که شبیه توانمندی خودمان است، تا زمانی که مفهوم زندگی در نظرمان یک مفهوم متواطی باشد، پاک بدانیم، زیرا مفهوم متواطی، مفهومی یک پارچه است که تجزیه نمی‌پذیرد و در هر جا پیدا شود، به شکل همگن باهم/ متجانس پیدا می‌گردد، بنابراین، هرگاه خدا را از زندگی به دلالت متواطی آن پاک بدانیم، زندگی را به طور مطلق از او نفی کرده‌ایم، و حق با فیلسوفان خواهد بود که از خدا صفت‌های کمالی آفریدگان را در صورتی که این مفهوم‌ها جز دلالت متواطیشان را نداشته باشند، نفی کرده‌اند.

امّا هرگاه در صفت‌های کمال که بر خدا اطلاقشان می‌کنیم، میان: «معنای اصلی صفت/ Perfectionis Significatas و میان تحقق همین معنا در عین‌ها/ modum Significandi تمایز قایل شویم، یک راه حلّی پیدا خواهیم کرد که به کمک آن از تشبیه و از تعطیل برکنار خواهیم ماند. در این صورت، می‌گوییم: هرگاه مقصود از صفت معنای اصلی‌اش باشد، به دلالت حقیقی بر خدا دلالت می‌کند، و دلالتش بر خدا شایسته‌تر و سزاوارتر از دلالتش بر آفریده خواهد بود، امّا هرگاه مقصود از صفت، تحقّق معنایش در عین‌ها باشد، پس شایستگی دلالت بر تحقّق صفت در آفریننده را ندارد، بلکه فقط بر

تحقّق صفت در عین‌های آفریدگان دلالت خواهد کرد»[۱].

بنابراین، هرگاه صفتی را بر ذات خدایی حمل کنیم، مقصودمان این است که به کمک آن بر معنای اصلی صفت در خدا راه یابیم، از این رو، خطاست بپنداریم که صفت‌ها نسبت به طبیعت خدایی مترادف‌اند، زیرا هستی در خدا بر معنایی دلالت می‌کند که غیر از معنای توانایی و خِرَدْوَرزی و زندگی و... است، جز این که ما خدا را از تحقّق صفت‌ها بدان‌گونه که در عین‌های آفریدگان متحقّق‌اند، پاک می‌دانیم؛ زیرا هستی خدا در عین‌ها غیر از هستی ماست، و هستی زندگی و خردورزی و توانایی در هستی عینی خدا غیر از همان در هستی ماست در عین‌ها:

«البتّه، هر کوششی برای دانستن هستی خدا و صفت‌هایش، به ناگزیر، در صورتی که اعتراف نداشته باشد بدین که خرد بشری می‌تواند از خلال برخی از موجودها به مفهوم‌های متماثل متعالی آگاهی یابد، با شکست روبه‌رو خواهد شد. خرد، خوبی را در موجودها می‌بیند و از آن یک مفهوم برای خوبی به طور متماثل متعالی برمی‌دارد که با آن به دریافت تماثلیِ همهٔ گونه‌های خوبی متحقّق در عین‌ها می‌پردازد»[۲].

مفهوم متماثل خوبی دلالت نمی‌کند بر:

«خوبی بدان‌گونه‌ای که در انسان یا فرشته یا خدا تحقّق می‌یابد، لیکن دلالت می‌کند بر یک معنای متماثل متعالی که به شکلی متفاوت

---

۱. کجتان، *شرح الموسوعة اللاهوتیة*، ج ۱ / سؤال ۱، فصل ۳.

۲. بنیدو، اهمیّة التماثل في العلم الالٰهي، ص ۱۸۹.

در انسان و فرشته و خدا تحقّق می‌یابد، و سخن در مفهوم هستی نیز چنین است، زیرا آن در ذات خود، چگونگی را بیشتر از چندانی تعبیر نمی‌کند، امّا آن از چندایی و چگونگی وگوهر بودن و... با تماثل تعبیر می‌کند»[1]. همچنین است سخن در باب مفهوم متماثل زندگی که گونه‌های مختلفی از موجودها را دربر می‌گیرد: گیاه، و جانور وانسان، و فرشتگان، و خدا را؛ و آن به معنایی متماثل به اشتراک حقیقی مشترک می‌باشد و آن این است که ذاتش اصل حرکتش می‌باشد، جز این که تحقّق این معنای متماثل متعالی در عین‌ها به اندازهٔ اختلاف نوع‌های موجودها اختلاف می‌یابد، زیرا کارکرد زندگی در گیاه غیر از کارکرد آن در انسان است، همچنین کارکرد زندگی در انسان متفاوت با کارکرد آن در فرشتگان است و... همین طور، دربارهٔ صفت عقل می‌گوییم که معنای اصلیش تجسّم‌دهی به موجود است به همان وضعیّتی که موجود است، امّا تحقّق یافتن این معنا در عین‌ها به اندازهٔ تفاوت گونه‌های موجودهای خردمند، متفاوت می‌گردد، زیرا خرد در خدا غیر از آن در فرشتگان و غیر از آن در آدمی است. ما خرد را در ذات‌های خود به معنای اصلی‌اش و به تحقّق عینیش در انسان دریافت می‌کنیم و میان دلالت صفت خرد و میان تحقّقش تمایزی می‌نهیم، جز این که از خردهای مجرّد و خرد خدایی غیر از معنای اصلی صفت خرد چیزی دریافت نمی‌کنیم و از ادراک تحقّق این معنا بدان گونه که در عین‌های خدا و خردهای مجرّد است، ناتوانیم، از آن رو که خردهایمان از عین‌ها جز آنهایی را که مادّی باشند، نمی‌توانند

---

۱. همو، ص ۴۴.

دریافت کنند؛

۳ـ گفتیم که کارکرد ادراک صفت‌ها در سه مرحله فراهم می‌گردد. نخست در خدا صفت‌های کمالی موجودها را اثبات کردیم و علّت و جهت این اثبات، شباهت صفت‌ها میان آفریننده و آفریده نبود، بلکه تماثلی بود که متضمّن یک اشتراک حقیقی میان آفریننده و آفریدگان در معنای تماثل متعالی صفت‌هاست. سپس در درجهٔ دوم، در هر صفتی از صفت‌های کمال میان معنای اصلی آن و میان تحقّق همین معنی در عین‌ها تمایز یافتیم. پس در خدا معنای اصلی صفت‌های کمال را اثبات کردیم و آن حضرتِ متعال را از این که در وی معنای صفت‌ها چنان تحقّق داشته باشد که در عین‌ها متحقّق است، پاک/ منزّه شمردیم، و مرحلهٔ سوم خرد در دانایی از صفت‌های خدا اثبات تحقّق صفت‌ها در خداست به گونه‌ای از تحقّق که مناسب کمال خدا باشد.

خرد ما از سویی باور یافته است که صفت‌هایی که بر خدا اطلاقشان می‌کند در مفهومشان مترادف نیستند و یا در معنایشان سلبی نمی‌باشند و در نتیجه، آنها مفهوم‌هایی اعتباری نیستند، بلکه هر کدامشان معنایی متمایز از آن یکی دارد، زیرا اگر در طبیعتِ خدایی چیزی نباشد که این تمایز را توجیه کند، مفهوم‌های صفت‌ها مفهوم‌هایی اعتباری خواهند بود؛ همچنین از سویی دیگر خردمان باور یافته است که نمی‌شود به وجود واجب، به گونه‌ای از گونه‌ها امکان و قوّه راه یابند، زیرا ذاتش ساده و تهی از هر تعدّد و ترکیبی است و خرد، به ناگزیر، در اینجا پرس و جو می‌کند که چگونه میان طبیعت بسیط/ سادهٔ خدایی و میان اطلاق صفت‌ها به معنای

اصلی‌شان بر این طبیعت به اطلاق حقیقی و نـه اعـتباری مـی‌شود سازش داد؟

آیا در تعدّد معنای اصلی صفت‌ها ترکیبی است که در حقّ خدای پاک از هر ترکیبی نشدنی/ ممتنع می‌باشد؟

در پیش باز گفتیم که صفت‌های متماثل متعالی در هر موجودی به گونه‌ای تحقّق می‌یابند که با ذات آن مناسب باشد، از این رو، تحقّق معنی اصلی هر صفتی به اندازهٔ اختلافْ بَرداریش در عین‌ها اختلاف می‌یابد. بدین جهت، صفت‌ها را می‌بینیم که در ذات انسان که مرکّب است به شکلی مرکّب و متعدّد تحقّق می‌یابند، زیرا دانایی انسان غیر از توانایی او، و توانایی‌اش غیر از اراده/ خواست او و... می‌باشد.

بنابراین، صفت‌ها در انسان نه تنها متعدّد و به معنای اصلیشان از یکدیگر متمایزاند، بلکه آنها در عین‌ها نیز متعدّداند، زیرا ارادهٔ انسان در عین‌ها با توانایی‌اش متفاوت است، او گاهی چیزی را می‌خواهد که بر آن توانا نیست، وگاهی بر چیزی تواناست که آن را نمی‌خواهد؛ در حالی که معناهای صفت‌ها در ذات سادهٔ خدایی، به شکلی ساده تحقّق می‌یابند که ترکیب نمی‌پذیرند. هستیِ واجب ساده است، پس طبیعی است که صـفت‌هایش در مـعنی‌هایشان از هـم مـتمایز و در عین‌ها یگانه باشند:

«اگر یگانگی طبیعت خدایی، یگانگی ریاضی باشد، مُحال خواهد بود که صفت‌ها در مفهوم‌هایشان متمایز و در عین‌ها یگانه باشند، امّا یگانگی طبیعت خدایی، البتّه، یکتایی کمال بی‌پایانِ بیرون از تصوّر انسان است. هر مفهومی از صفت‌ها جلوهٔ متفاوتی از حقیقت خدایی یگانهٔ ساده را نشان می‌دهد، چنان که هر مفهومی از صفت‌ها معنایی

در طبیعت یگانهٔ خدایی دارد که اطلاق مفهوم را بر طبیعت خدایی یک اطلاق حقیقی می‌گرداند، نه اعتباری»[۱].

بدین ترتیب، مفهوم‌های صفت‌ها متباین/ جدا از هم‌اند، همچنان که در خردمان از یکدیگر جدایند و این برخلاف نظر ابن‌سیناست که گفته:

«ارادهٔ وجود واجب، با داناییش در ذاتْ، مغایر نیست» که این گفته درست است؛ «و در مفهوم نیز باداناییش مغایر نیست» که این گفته نادرست است.

او بدین گونه، به آسان‌ترین روش، از دشواری رهیده است؛ لیکن ما نمی‌گوییم که تباین، آن گونه که در خرد ما هست، عینی است وگرنه چندایی/ کثرت را در ذات خدایی درآورده‌ایم، بلکه می‌گوییم که آن ذهنی است، لیکن با تفاوت میان آن و میان ذهنی‌های دیگر و آن تفاوت این است که آن بر یک بنیاد عینی استوار است که همان کمال خدایی می‌باشد»[۲].

باید برای حقیقتِ تعدّد و یگانگی/ وحدت، مثالی بزنیم، تا شاید به خیالمان در تجسّم حقیقتی کمک کند که از هر پندار و تخیّلی فراتر می‌باشد:

«باید بیانگاریم که زنجیره‌ای از تصویرهای یک تندیس خیلی بزرگ را گرفته‌ایم که در هر تصویری یک بخش تندیس آشکار است. تصویرهای تندیس متعدّداند ولیکن متعدّد بودنشان تندیس را متعدّد

---

۱. تومای آکوینی، ***الموسوعة اللاهوتیّة***، ج ۱/ سؤال ۱۳، فصل ۴، جواب ۲.
۲. کرم، ***الطبیعة و مابعدالطبیعة***، ص ۱۷۹.

نمی‌گرداند. هر تصویری به تنهاییش و تصویرها در مجموعشان یک پارچگی تندیس را در عین‌ها آشکار نمی‌سازند، لیکن آنها در شناساییمان، حقیقت تندیس را، تهی از سود نمی‌باشند»[۱].

در گزارهٔ دانایی به خدا و صفت‌هایش، به خصوص، و در گزاره‌های دانش ماورای طبیعت، به طور عموم، خیلی ضروری است که میان باور خرد با تلاش تصدیقی وجودیش نسبت به هرگونه حقیقتی و میان تصوّر حسّیمان از حقیقتی که به درستی‌اش باور یافته‌ایم، تمایز قطعی قایل شویم. البتّه، خردمان با تلاش تصوّریش نمی‌تواند یک ادراک تصوّری دریافت کند، مگر از عین‌های مادّی، پس آن، در این صورت نمی‌تواند با تلاش تصوّری خود هیچ گزاره‌ای از گزاره‌های دانش ماورای طبیعت، به ویژه، چگونگی تحقّق معنای صفت‌های متعدّد را در یگانگی سادهٔ ذات دریابد: «پس شایسته است که در تصوّر دانش خدایی، یا ارادهٔ خدایی در ذاتش نکوشیم، یعنی در این که چگونه صفت در خدا یافت می‌گردد؛ زیرا چنین تصوّری برای ما نشدنی است، چون که ماهیّت خدایی از خردمان پنهان است و به سبب تفاوت بی‌پایان میان خرد ما و میان آن»[۲].

پیکار میان یقین/ باور متمرکز بر تصدیق عقلی وجودی ما و میان یقین متمرکز بر تصدیق تصوّری حسّی تنها به کارهای ماورای طبیعت منحصر نیست، بلکه آدمی از این پیکار بن‌بست در دانایی به هر علّتی که از روی معلولی که دارد، بر آن استدلال می‌کند و پنهانش را بر

۱. بنیدو، همان، ص ۱۵۳. ۲. کرم، همانجا.

پیدایَش می سنجد، رنج می‌کشد.

ممکن شدن دانایی نسبت به خدا و صفت‌هایش بر آگاهی آدمی از مشترک بودن موجودها، در صفت موجود بودن، به اشتراک تماثلِ حقیقی استوار می‌باشد؛ همچنان که به دنبال آن، بر آگاهیش از تلاش خرد تصدیقی وجودی استوار است که صفت موجود بودن را درمی‌یابد، همان صفتی که موجودها در آن اشتراک دارند؛ و نیز به دنبال آن بر آگاهی او از مفهوم‌های متماثل حقیقی استوار می‌باشد که با آنها از اشتراک موجودها در موجود بودن که به دریافت آن می‌پردازد، تعبیر می‌کند.

تنها یک حقیقت بنیادین است که هرگاه آن را به زبان هستی‌شناسی بازگوییم، اشتراک همهٔ موجودها در وجود/ participation می‌نامیمش؛ و هرگاه همان را به زبان روان‌شناسی بازگوییم، تلاش تصدیقی وجود خرد/ intellectus می‌نامیمش؛ و هرگاه از آن با زبان منطق تعبیر کنیم، تماثل / Analogie می‌نامیمش.

***

در پایان این مقدّمه فرصت را مغتنم می شماریم تا به طور کامل از استاد بزرگوار، دکتر [ذبیح‌اللّه] صفا، رئیس ادارهٔ انتشارات و روابط فرهنگی دانشگاه تهران سپاس بگزارم که اگر قدرشناسی ایشان از اهمّیّت آثار همدانی نمی‌بود و مرا تشویق نمی‌فرمود، ***زبدةالحقایق*** در کتابخانه‌ها، همچنان به شکل یک نسخهٔ خطّی از انبوه نسخه‌های خطّی[1]، باقی می‌ماند.

---

۱. متن ***زبدةالحقایق*** را از روی چهار دستنوشته تصحیح کرده‌ایم که با این رمزها

همچنین از همهٔ کسانی که بسیار یا اندک در فراهم‌سازی چاپ این کتاب سهیم گردیده‌اند، سپاسگزارم.

عفیف عُسَیران

تهران ـ ۱۴ اکتبر ۱۹۶۱ م

۲۳ ربیع‌الثانی ۱۳۸۱ ق.

← مشخّص شده اند:

ـ N نسخهٔ تهران به تاریخ کتابت ۵۶۰ هجری؛

ـ C نسخهٔ استانبول به تاریخ کتابت ۶۶۹ هجری؛

ـ G نسخهٔ دیگر استانبول به تاریخ کتابت ۸۹۱ هجری؛

ـ V نسخهٔ برلین به تاریخ کتابت ۱۱۵۰ هجری.

کسانی که خواهان دانستنی های بیشتری دربارهٔ این نسخه ها یا کتاب های دیگر عین القضات می باشند، می توانند به فصل نخست مقدّمه مان بر کتاب التمهیدات مراجعه کنند.

متن
زبدة الحقائق

به نام خدای بخشندهٔ مهربان

مقدّمه

ستایش از آنِ خداست بر نعمت‌های پیاپی‌رسنده‌ای که در کناره‌های روز در بوستان‌های آنها به چرا می‌پردازم و بر بخشش‌های پی‌درپیی که در لحظه لحظه‌های شب به سرچشمه‌هایشان درمی‌آیم؛

و بر سرور فرزندان آدم و بهترین کسی که به زیباییش جهان را آراسته است، حضرت محمّد، صاحب شریعت اسلام و فراخوانندهٔ پریزاد و آدمیزاد به سوی سرای آرامش، و بر خاندانِ راه یافته به روشنایی‌هایش و یاران پیروی کنندهٔ اثرهایش، پیوسته درود می‌فرستم؛

و بعد، این پرتو که «***زبدة الحقائق***» نامیده شده است، دربرگیرندهٔ پرده‌برداری از اصل‌های سه‌گانه‌ای است که همهٔ آفریدگان با آنها به بندگی پرداخته‌اند.

«***صد فصل***» را در آن سپرده‌ام و آن را به نکته‌هایی نازک از هر اصلی آراسته‌ام و آن یک ذخیرهٔ کامل برای جستجوگران در اصل‌های دین است وبی‌نیاز سازی کافی برای مقصدهای سالکان/ روندگان از علم یقین به سوی عین یقین می‌باشد.

من در ***الرسالة العلائیّة*** که آن را در بیان مذهب پیشینگانِ شایسته فراهم ساخته‌ام ـ خدا از همهٔ ایشان و از همهٔ کسانی که راهشان را می‌پیمایند، خشنود باد ـ در آن اصل‌ها چیزهایی را یاد کرده‌ام که تودگان از آنها بی‌نیاز نمی‌باشند؛ امّا آن چه راکه تشنگی ویژگان را فرو

می‌نشاند، در این فصل‌ها به بیان آشکارشان پرداخته‌ام.

من از درگاه خدای عزیز جلیل در نگارش اینها، خوبی‌خواهی کرده‌ام و او بر من اندیشه‌هایی راگماشته است که به ناگزیر، باید آنها را به اجرا درآورم، و البتّه اگر در آن، خوبی نمی‌بود، سرنوشت مرا از این راه‌ها نمی‌برد، زیرا هیچ بنده‌ای در هیچ کاری از کارهای دین و دنیا خوبی‌خواهی نمی‌کند، مگر این که برایش در آن کار، سبب‌های رسیدن به عالی‌ترین درجه، به آسانی، فراهم می‌گردند.

برادرانم از آن رو از من چنین کاری را چشم می‌داشتند که من به فراگیری دانش و بهره‌گیری از آن سرگرم بودم و در درازای شب و روز به فزون جوییش رو آورده بودم. سپس چشمداشت ایشان از انجام دادن آن کار، بعد از این که مدّتی از دانشجویی باز ایستادم و از رو آوردن بدان سر باز زدم، بریده گردید. در آن مدّت چنان دل از دانشجویی، گریزان شده بود که با وجود آن نومیدی از خود، بسیار دور می‌شمردم که روزی برای فراهم‌سازیِ تألیفی فراغت خاطر پیدا کنم، یا به بنیادگذاری تصنیفی سرگرم گردم. دل در ژرفای دریایی بود که هیچ کرانه‌ای نداشت، دریایی که در آن پیشینیان و پسینیان غرقه گردیده بودند و هیچ دست‌آویزی که بر آن تکیه توانند کرد، نیافته و هیچ رشتهٔ نجاتی که بدان بتوانند پناه جستن پیدا نکرده بودند.

سپس برخی از مخلصان برادرانم را دیدم که به فراگیری سرانجامهٔ نظر عالمان در اصل‌های دین اشتیاق داشتند و به موضع گام‌های روندگان در راه برهان‌ها عشق می‌ورزیدند. چون آنان را نیازمند دیدم در راهی که در پیش گرفته بودند، چند روزی از عمر خود را وقف ایشان کردم و بدین سبب بر من حال‌های دلم دچار تشویش شدند،

لیکن راستیِ جستجوی ایشان مرا بـه تـحمّل آن حـالت‌ها واداشت. البتّه، چون من از خدا خوبی خواهی کردم، با سرنوشت‌سازی خود آن اندیشه‌های بازدارنده‌ام را از من جدا ساخت و مرا بدین کار گماشت، به گونه‌ای که تاب باز ایستادن از گمارش او را نیاوردم، سپس دل از سخن آن حضرت(ص) که فرموده است: «**ما خابَ مَن آستَخارَ**/ کسی که خوبی خواهی کند، نومید نگردد»، آرامش می‌یافت، پس به نگارش این فصل‌ها آغازیدم و بر آنها دیباچه‌ای را مقدّم آوردم که بیان انگیزهٔ اصلی نگارششان را دربر دارد و با یک فرجامه آنها را به پایان خواهم رساند که شامل ذکر وظیفه‌هایی است که در مطالعه کنندهٔ این کتاب، به ناچار، باید موجود باشند تا این که بهره‌اش از مطالعه‌اش فـراوان گردد. و خدای متعال به هر کس کـه بـه مـطالعهٔ آن بـپردازد، سـود می‌رساند و درونش را به چنان پاکیی نیرومند خواهد گردانید که به کمک آن معنایش را فرا خواهد گرفت و فراگیریش را به کمال خواهد رسانید؛ زیرا ایشان به رشتهٔ نعمت‌های او چنگ می‌زنند و در هر کاری بر کامل‌سازی و انجام دادنش از او یاری می‌جویند: «**وَ هُوَ حَسْبِي وَ نِعْمَ‌آلوَکیل** / و او مرا بس است و همو وکیل نیکوست»[1].

دیباچه: در بیان انگیزهٔ اصلی نگارش این پرتو

آن چه مرا بدین کار فراخواند، دو هدف مهم بودند:

هدف نخست: پاسخ دادن به نیاز شدید برادران

گروهی از برادرانم ـ خدا مرا برای پرداختن به حق‌های همدمی و

۱. قرآن، آل عمران (۳) / ۱۷.

دوستی‌شان توفیق دهاد و مرا به گزاردن وظیفه‌های بایسته‌ام در همراهیشان برانگیزاناد ـ نگارش فصل‌هایی را پیشنهاد می‌کردند که در آنها به ذکر فرجامهٔ نظرِ خردها دربارهٔ دانایی به ذات خدا ـ عَزَّوَجَلَّ ـ و صفت‌هایش و در ایمان به حقیقت پیامبری/ نبوّت و به روز آخرت بپردازم و تا این معنی‌ها را در رشتهٔ لفظ‌هایی سامان دهم که شخص شیوا سخن را شگفت‌زده سازد و صاحب نظرِ مستقل اندیشه را اعجاز آن به تعجّب وادارد، ولی مانع‌های روز و روزگار و دگرگونی‌های شب وروز مرا از پرداختن بدانچه اشتیاق‌های ایشان نسبت بدان گرم و همّت‌هایشان نسبت بدان متوجّه شده بود، باز می‌داشتند.

سپس چون دیدم که ایشان بدان‌ها به نهایت درجه، احتیاج دارند، به ویژه، در ایمان به حقیقت پیامبری، و حقیقت صفت‌هایی که آفرینندهٔ آسمان‌ها و زمین بدان‌ها موصوف است، برگرداندن توجّه را به سوی بیان آنها از مهم‌ترین کارها دیدم.

البتّه، من در رسالهٔ: «*غَايَةُ ٱلبَحْثِ عَنْ مَعْنَى ٱلبَعْثِ*» نام‌گرفتهٔ خود، دربارهٔ پیامبری و مبانی علمی وابسته بدان چیزهایی را یادکرده بودم که تشنگی جستجوگرِ بهره‌یاب را فرو می‌نشانَد و برای صاحب نظرِ مستقل‌اندیشِ استوار کار بسنده می‌باشد، لیکن چون ایمان به حقیقت پیامبری در آن کتاب، مستند به علم یقین و فراگرفته از روش‌های برهان‌ها بود، در حالی که آن چه خرد از حقیقت پیامبری دریافت می‌کند، به اثبات هستی چیزی برای پیامبر بازمی‌گردد، به روشی کلّی، بی‌هیچ دریافتی از حقیقت آن چیز و ماهیّتش، و این ایمان از ایمانی که برای دارندهٔ ذوق حقیقت پیامبری به دست می‌آورد، خیلی دور است و تصدیقِ فراهم آمده از دانایی به حقیقت

پیامبری شباهت به تصدیقی دارد که برای کسی به دست می‌آید از هستیِ چیزی کلّی که هیچ ذوقی در شعر ندارد، زیرا کسی که از ذوق شعر بهره‌ای نیافته است، نیز گاهی می‌تواند گونه‌ای از اعتقاد به هستیِ چیزی به دست آورد که صاحب ذوق، آن را دارد، لیکن آن اعتقاد از حقیقت ویژگیی که صاحب ذوق بدان اختصاص دارد، بسیار دور می‌باشد.

در هنگامی که من به نگارش آن رساله دست یازیدم، بیست و یک ساله بودم، در حالی که من اکنون بیست و چهار ساله می‌باشم و در خلال این سه سال، مهر ازلی بر من از گونه گونه‌های شناخت‌های پنهانی و حالت‌های گرانبهای مکاشفه‌ای چیزهایی فرو پاشید که بازگوییشان و وصفشان برایم نشدنی است و بیشترینشان چیزهایی هستند که تبیین آنها در جهان گفتگوگران با حرف‌ها و صوت‌ها نشدنی به شمار می‌رود، و من در نهایتِ تلاش می‌کوشم که بخش‌هایی از آنها را در این فصل‌ها با زیباترینْ اشارت و بالابلندترینْ عبارت یاد کنم.

حقیقتِ روشن این است که بیشتر واژه‌های یاد شده در این کتاب، در نهایت تشابه، متشابه می‌باشند، بنابراین، هرگاه در میان آنها لفظی را دیدی که حقّ معنای ریخته شده در قالبش گزارده نشده است، زبان اعتراض به سویش مگستر، زیرا من در آن باره دو عذر روشن دارم:

نخست، این که من با یادکردِ معنی‌ها به سرگرمی بازدارنده‌ای از ویرایش لفظ‌ها گرفتار بودم و از این رو، از آوردن آنها به زیباترین شکل بازماندم، افزون بر آن که یاد کردن آن معنی‌ها با عبارت‌هایی که با آنها مطابقتی داشته باشند که تشابهی در آنها نباشد، به تقریب، نه بلکه به طور قطع و یقین، مُحال می‌باشد؛

و دوم، این که من این فصل‌ها را برای گروهی نگاشته‌ام که تشابه لفظ‌ها، ایشان را از دریافت حقیقت‌های معنی‌ها بازنمی‌دارد، زیرا از بسیاریِ کارورزیشان با حقیقت‌های عقلی چنان ورزیده شده‌اند که تفاهمشان با عالم مُلک، راه انس با ملکوت را از ایشان نمی‌رباید.

هدف دوم: آن که این فصل‌ها ذخیره‌ای باشند تا جوینده را از مهلکه‌های دانایی بر کنار دارد

البتّه، راه به سوی خدا ـ عَزَّوَجَلّ ـ وحشتناک است و رفتن آن دشوار، و در آن، دریاهای غرق‌کننده و آتش‌های سوزاننده و کوهساران سر به فلک کشیده و بیابان‌های پر از صاعقه و گردنه‌هایی هستند که چشمان را به خستگی می‌اندازند و بر زبان راندنشان نشدنی است؛ و هر کدام از رهپویان به گمان خویش می‌پندارد که از واصلان است.

گمراهی، همهٔ خلق را فرا گرفته است، مگر کسانی را که خدا با فضل و کرمش نگهدارد تا به راه راست و به روش استوار رهیابند.

خدا ـ عَزَّوَجَلَّ ـ ما را از فریفتگی به موج سراب در سراب‌خیزها پناه می‌دهد و در راه از راهبرهای گمراه‌گر نگهمان می‌دارد تا این که ما را به گواراترین آبشخورها درآورد؛ زیرا او بر هر چیزی تواناست.

آری، چنین است، و در این راه، بزرگْ دانشورانِ ماهر از میان صاحب‌نظران را همین، گمراه ساخته است که حکم می‌کنند بدین که به دست آمدن دانایی به ذات خدا وصفت‌هایش از راه آموزش، نهایتِ خوشبختی‌ها و فرجامهٔ درجه‌ها می‌باشد، در حالی که این یک نادانی بزرگ است که بر بیشترینْ بخش از ژرفناکان دانش و واصلان،

چیره شده است تا چه رسد به آنان که هنوز در پیمایش راه‌اند، و هر کس گمان کند که دانایی به ذات معشوق و صفت‌هایش همان وصول بدو است، گمراهی بر رویش دامن خود را کشانیده است، و هرکس چنین بگوید که در چنگالِ جانورِ درنده، گیر افتادن و دانایی به گیر افتادن یکی است، در پرتگاهی دور، از نادانی افتاده است و این، مثالِ همین گروه است در فریفتگیشان به گمان‌های تباهشان و نظرهای متناقضشان.

البتّه، قطعی است که رسیدن به دانایی مورد اشاره که ایشان مدّعی آن می‌باشند، بسیار کمیاب می‌باشد، زیرا جز به کمیابی و برای برخی از شخص‌ها در یکان‌هایی از روزگاران رخ نمی‌دهد.

من چون وضعیّت را چنان دیدم و خود را موظّف به پرداختن بدین مسأله و پرده‌برداری از چهرهٔ حقیقت در آن یافتم، عزمم را بر نگارش این فصل‌ها جزم کردم تا جوینده، آن را در راه دانایی و روش‌هایش همچون ذخیره‌ای برگیرد تا این که رهایی برایش از هلاکت‌گاه‌هایش آسان فراهم آید؛ زیرا هر کس برای جستن دانایی در محضر دانایان زانو بزند، امّا معتقد نباشد که فراتر از مقصد وی مقصدهای بسیاری هستند، گامش می‌لغزد و پشیمانیش بسیار می‌شود و لغزشش بزرگ و زمانی هویدا می‌گردد که دیگر لغزش و تباهیش بدو سودی نمی‌رسانند، و این وضعیّت از آنجا پدید می‌آید که به طور غالب، هر کس معتقد شود که به مقصد خویش رسیده است و در دانایی گوی سبقت از دیگران ربوده، از جستن بازمی‌ایستد و در جانش هیچ اشتیاقی به فراتر از آن رفتن نمی‌ماند و این گمان از زهرهای کشنده برای کسی است که راه دانش می‌پوید و کسی که به

تجربهٔ حقیقی، آن را نیازموده باشد، تصوّر نمی‌شود که آن چه را می‌گویم، باز بشناسد.

من این راه را پیمودم و در ریز و درشت دانش نگریستم و هر زیانمند و سودمندی از آن را مطالعه کردم تا این که هرچه برایم مهم می‌باشد را در مسیری که درصددش برآمده‌ام، به دست آوردم و امّا به آن چه کم فایده بود، ننگریستم و در مسیر خود برآن فرا نرفتم؛ زیرا می‌دانستم که دانشْ بسیار و عمرْ کوتاه است که نابودسازیش در به دست آوردن چیزهایی که فایده‌شان عظیم نمی‌باشد، حماقت است.

و عذرم از فرو رفتن در هر مسأله‌ای از مسأله‌های علمْ روشن بود، زیرا غریق، به امید رهایی، به هر چیز چنگ می‌زند و من در لبهٔ پرتگاهی از آتش بودم که البتّه خدایم با فضل و کرم خود از آن برهانید. و سبب آن، این بود که من کتاب‌های کلام[1] را مطالعه می‌کردم و از این راه، بیرون آمدن از فرودنای تقلید و برآمدن بر چکاد بصیرت را می‌جستم، امّا از آن کتاب‌ها به مقصودم دست نیافتم، بلکه قاعده‌های مذهب‌ها بر من تشویش افزودند، تا جایی که در باتلاق‌هایی افتادم که در این پرتو نمی‌شود آنها را نقل کرد و در شنیدنشان نیز برای بیشتر کسان سودی نیست، زیرا برای فهم‌های کوتاه و دل‌های ناتوان، زیانِ عظیمی می‌آفریند. پس در کارم چنان سخت سرگردان شدم که با

---

۱. در ***مقدّمهٔ ابن خَلْدون*** (۷۳۲ ـ ۸۰۸ ق / ۱۳۳۲ ـ ۱۴۰۶ م) در تعریف علم کلام چنین آمده است: «کلام علمی است که دفاع از عقیده‌های ایمانی به کمک دلیل‌های عقلی را و نیز ردّ بر بدعت‌گذاران منحرف شده از مذهب‌های سَلَف و اهل سنّت را در اعتقادها برعهده دارد» (نگاه کنید: ***با غزالی تا بهشت***، غلامرضا جمشیدنژاداوّل، صفحه‌های ۲۱ ـ ۳۴).

وجود آن، زندگانی در کامم شرنگ شد، تا این که راهنمای سرگردانان مرا به راه دلالت کرد و کرمش با کمک و کارسازی به یاریم آمد و به طور خلاصه، پس از فضل خدای متعال هیچ چیزی مرا از سقوط نرهانید، مگر مطالعهٔ کتاب‌های استاد امام حجّة‌الاسلام ابوحامد محمّد بن محمّد غزالی [۱] ـ خدا از او خشنود باد و او را خشنود گرداناد ـ که من آنها را نزدیک به چهار سال صفحه به صفحه می جستم و در این مدّت از اشتغال به دانش‌ها شگفتی‌های بسیاری می دیدم که مرا در طیّ طریق از کفر و گمراهی و سرگردانی و کوری می‌رهانیدند و به بازگویی آنها هیچ بیانی وفا نکند، زیرا از مرز و حدّ و شمارش بیرون‌اند و در آنها هیچ امیدی به جستنِ کرانه موجود نیست.

سپس هنگامی که به مقصود خود از دانش دست یافتم و گمان کردم که بدان رسیده‌ام، به خواندن سرودهٔ شاعر برای خودم آغازیدم که گفته است:

«در خانهٔ زینب و رباب فرود آی
و به چریدن بپرداز که اینجا چراگاه دوستان است»

پس در آن زمان که من بارهایم را بر زمین فرود می‌آوردم و شتران را می خوابانیدم تا از خستگی کوچ و واکوچ شبانه بیاسایند، چشم بصیرت باز شدن آغازید.

منظورم چشم بصیرتِ خرد نیست که تو به اندیشه‌ات مغرور شوی. چشم بصیرت، اندک اندک، باز می‌شد و من در خلال آن از

---

۱. برای آشنایی با زندگانی امام ابوحامد غزالی (۴۵۰ ـ ۵۰۵ ق / ۱۰۵۸ ـ ۱۱۱۱ م)، نگاه کنید: ***با غزالی تا بهشت***.

راهزنان که ممکن بود، راهِ جستنِ چیزهای موجود در ماورای دانش‌ها را بر من ببندند، آگاهی می‌یافتم و در آن وضعیّت، نزدیک به یک سالی ماندم و هنوز از حقیقت واقعه‌ای که برایم در آن سال رخ داده بود، آگاهی نداشتم تا این که سرور و خواجه‌ام، استاد امام اجلّ، سلطان طریقت و ترجمان حقیقت، ابوالفتوح احمد بن محمّد بن محمّد بن غزالی[1] ـ خدا مسلمانان را از ماندگاریش بهره دهاد و از من بدو بهترین پاداش رساناد ـ را سرنوشت به سوی همدان که زادگاه من است، راند و در خدمت او در مدّتی کمتر از بیست روز، از چهرهٔ آن واقعه برایم پرده‌برداری شد و سرگردانی زدوده گردید و وضعیّتِ آن را به طور آشکار مشاهده کردم. سپس به چیزی برخوردم که از من و از جستجویم هیچ چیزی برای جز خودش باقی نگذارد، مگر آن چیزی را که خدا خواست، و من اکنون از ابتدای چند سالی است که هیچ کاری ندارم، مگر جستن نابودی در همان چیز، و از خدا بر پایان رساندن کاری که بدان رو آورده‌ام، کمک خواسته شده است، و اگر به

---

۱. احمد فرزند محمّد فرزند محمّد فرزند احمد غزالی توسی (د: ۵۲۰ ق. در قزوین) که همچون برادر بزرگ خود، محمّد غزالی، پس از فوت پدر، تحت تعهّد احمد رادکانی قرار گرفت و مقدّمات را نزد همو فرا گرفت و از جملهٔ فقیهان مذهب شافعی شد. او به وعظ علاقه داشت و مدّت ده سال، از ۴۸۸ تا ۴۹۸ ق به جای برادرش در نظامیهٔ بغداد به تدریس نشست. او در طریقت، پیرو ابوبکر نَسّاج بود و ذهبیّه او را از بزرگان سلسلهٔ خویش می‌دانند. کتاب‌های متعدّدی تألیف کرده است، از جمله: ***لُباب‌الاحیاء*** که اختصار احیاء علوم الدین برادرش است، و ***حیوة في علم البصیرة***، و ***بحر الحقیقة***، و ***سوانح العشّاق***، و ***رسالهٔ عشقیّه***، و ... .

اندازهٔ عمر نوح(ع) عمر کنم و آن را در راه این جستار سپری سازم، البتّه، هنوز اندک خواهد بود. خدا ابوفِراس[۱] را بیامرزد که می‌گوید:

«در راه برتری‌ها فدا سازی جان‌هایمان آسان است؛

زیرا کسی که به خواستگاری زیبارویی برود، مهریه را سنگین نخواهد شمرد».

و آن چیز، خاوران و باختران را پوشانیده بود، به گونه‌ای که چشمم بر هیچ چیزی در آنجاها نمی‌افتاد، مگر این که همان را در آنجاها می‌دید:

«رویش در هر سو که رو آوری یک ماه است».

و هر دم و بازدمی که برفرو بردنم در مشاهده‌اش نیافزاید، برایم بی‌برکت باد و پاداش ابوالطیّب[۲] بر خدا باد که این شعر از سخنان او

---

۱. ابوفِراس حَمْدانی (۳۲۰ ـ ۳۵۷ ق / ۹۳۲ ـ ۹۶۸ م)، شاعری سوارکار است که در موصل زاده شده و عموزادهٔ سیف‌الدّولهٔ حَمْدانی، حاکم حَلَب است که امیری مَنبِج را بدو سپرد و بیزانسیان او را به مدّت چهار سال در اسارت خود نگه داشتند. او پس از درگذشت سیف‌الدّوله بر حِمْص دست یافت و ابوالمعالی سعدالدوله فرزند سیف‌الدّوله لشکری به فرماندهی قراغویه به جنگ وی فرستاد و ابوفراس در جنگ کشته شد. او شعری عاطفی و وجدانی دارد که از عشقش به مادرش و از اعتماد کاملش به خدا در پستی و بلندی‌های زندگی خبر می‌دهد. دیوان شعر او را ابن خالویه گرد آورده است و پرآوازه‌ترین شعرهایش «قصیده‌های رومی سروده»اش می‌باشند.

۲. ابوالطیّب مُتَنَبّی (۳۰۳ ـ ۳۵۴ ق / ۹۱۵ ـ ۹۶۵) از بزرگْ شاعران عرب است که در کوی قبیلهٔ کِنْده در کوفه زاده شده و در بازگشت از ایران به بغداد کشته گردید. او در ایران وعراق و شام برآمد و به صحرای عربستان رفته با صحرانشینان به ←

است، در همین زمینه:

«هر لذّتی را برای سرنیزه‌ها گذارده‌ایم
پس جز چسبیدن بدان‌ها ما را کاری نیست
و غیر از دلم که به سوی زیبانگاران افکنده شده
و غیر از بند انگشتانم که شیشه بر آنها سوار است»

هر کس دم و بازدم‌هایش را بهای برتری‌ها نسازد، زیان زده است و هر کس در طول روزها و شب‌ها در جستن عزّت نکوشد، زیان‌کار است، و موسوی[1] چه نیکو سروده است که می‌گوید:

«هرگاه من، خطرآفرینانه، سواره به سویش نروم و کشته شدن و

← همنشینی پرداخت. از شاهان روزگار خود، سیف‌الدّولهٔ حَمْدانی، و کافور اخشیدی و عَضُدالدّولهٔ دیلمی را در قصیده‌هایی ستوده است. متنبّی بسیار خودبزرگ‌بین و دلیر و فرازمند و دوستدار خطرآفرینی بود. بهترین شعرهایش آنهایی هستند که در زمینهٔ حکمت و فلسفهٔ زندگی و وصف میدان‌های جنگ، به سبکی نیرومند و استوار سروده است. دیوان شعرش را گروهی از ادیبان بزرگ از روزگار خود او تاکنون شرح کرده‌اند، از قبیل: ابن جِنّي، و ابوالعلای مَعَرّی، و واحدی و عُکْبَری ـ و استاد ابراهیم یازجی.

۱. محمّد بن حسین موسوی معروف به: شریف رضی (۳۵۹ ـ ۴۰۶ ق / ۹۷۰ ـ ۱۰۱۶ م) برادر شریف مرتضی (۳۵۵ ـ ۴۳۶ ق / ۹۶۶ ـ ۱۰۴۴ م)، از بزرگ شاعران و ادیبان برجسته بود که در بغداد زاده شد و در همانجا درگذشت. او در روزگار الطائع عبّاسی و بهاءالدّولهٔ بُوَیْهی ریاست سادات طالبی را برعهده داشت، بر دیوان شعرش نیرومندی، استواری و شیرین سخنی و روحیهٔ بیابانگردی و فرازمندی چیرگی دارد. او از سخنان حضرت علی(ع) «نهج‌البلاغه» را گرد آورده است. پرآوازه‌ترین شعرهایش، حجازیّات و اِخْوانیّات او هستند.

پیکار کردن را در برابرش بزرگ بشمارم؛

پس این شمشیر است که لبه‌اش را تیز برّان نکرده‌ام و این اسب لاغرمیانم است، چرا کشیده اندام گشته؟».

و من از خدای متعال درخواست می‌کنم که توفیق را بازویم گرداند و سرنوشت ازلی را یارم سازد، تا این که زمام درخواستم را به دست آورم و به نهایت آرزویم برسم.

«و بادها را پیکِ برآوردن نیازم کردم / پس دیدم که کف‌های دستانت پیک آنها می‌باشند». و چه بسا که ناامید شدم، امّا سپس گفتم: ناامید مشو، زیرا کسی که ضامن برآوردن نیاز است، بخشنده می‌باشد.

و شترم را خواهم راند تا این که رهاییم از بند زمان و مکان تحقّق یابد. پس شترانم را در بلندترین اشترخان خواهم خوابانید و خود را به سوی برادریِ کسی برخواهم کشانید که شکوهمندترینْ برادری را دارد:

آرزویی که اگر تحقّق یابد، بهترین آرزو می‌باشد وگرنه همراه آن روزگاری به خوشی زیسته‌ایم. پس همّت‌های عالی، جان‌های پاک را از رسیدن به محضر محمّدی بازنمی‌دارند:

«و زمانی که شتران، ما را به حضرت محمّد(ص) برسانند، پس پشت‌هایشان بر مردان حرام خواهد بود. آنها ما را به بهترین کسی نزدیک ساخته‌اند که بر زمین گام نهاده است. پس آنها در نزد ما از احترام و پناه دادن برخوردار می‌باشند».

و سخن گفتن در مثل این زمینه‌ها به درازا می‌کشد و من در بیان اصل‌ها فرو می‌روم و می‌گویم:

مهم‌ترین چیزی که می‌سزد من به یاد کردن آن در این فصل‌ها بیاغازم، پس از ستایش خداکه هرکتابی با ستایش اوگشوده می‌گردد و پس از درودِ پیوسته بر حضرت محمّد(ص)، پیامبرش و بنده‌اش، شناساندن به توست این راکه بیشتر مردم از مطالعهٔ این کتاب به بهرهٔ حقیقی بهره‌مند نتوانند شد، زیرا این امر، خود امر مهمّی است و من در پایانهٔ همین فصل روشی بازخواهم گفت که چون آن روش را به کار بگیری از این کار به فراوانی بهره‌مند گردی.

فصل نخست
مؤمنان در باورداشت آن‌چه پیامبران آورده‌اند، بر چهار دسته‌اند

بدان که باوردارندگان خوشبختی اخروی و جویندگان آن بر چهار دسته می‌باشند:

دستهٔ یکم

گروهی به آن چه پیامبران آورده‌اند، باور دارند، پس به خدا و فرشتگانش و کتاب‌هایش و به پیامبرانش و به روز رستاخیز ایمان آورده‌اند و در این ایمان داشتن به هیچ کاوش نظریی از آن گونه که عادت عالمانِ صاحب نظر است، نیاز ندارند. اینان به هیچ روی، شایسته شان نیست که در این کتاب بنگرند، زیرا هیچ یک از ایشان نیاز به چیزی از مطلب‌هایی ندارد که در آن یاد کرده شده‌اند، بلی! رواست که برای بهره‌گیری در آن بنگرد، لیکن نگریستن در آن برای

کسانی چون وی مهم نمی‌باشد؛

دستهٔ دوم

گروهی از عالمانِ ظاهری هستند که به روشی از کاوش پرداخته‌اند که در نزد پژوهشگرانْ ناپسندیده می‌باشد. آنان از جماعتی از صاحبان مذهب‌ها در زمینهٔ مذهب و هم در دلیل‌هایشان به تقلید پرداخته‌اند و وضعیّتشان از دستهٔ نخست بهتر نمی‌باشد. ایشان هم به نگریستن در این کتاب هیچ نیازی ندارند و چه بسا که اگر در آن بنگرند هم، بهره‌ای نصیبشان نگردد؛

دستهٔ سوم

گروهی از عالمان صاحب‌نظر هستند که می‌پندارند که در عقیده‌های خود از هیچ کس از مردم تقلید نمی‌کنند و تنها در آنها راه کاوش عقلی و نظر برهانی را می‌پیمایند، و روش اینان در دانشْ جستن، ستوده‌ترین روش‌هاست، جز این که ایشان هرگاه منزلگاه‌های دانش را بپیمایند، گمان می‌کنند که به کمال کلّی در چیزی که بدان می‌پردازند، رسیده‌اند. ایشان غرور عظیمی در چیزهایی از دانش‌های نظری که به دست آورده‌اند، دارند، زیرا گمان می‌کنند که به دست آوردن دانایی نسبت به خدا، رسیدن بدو می‌باشد که خود همان خوشبختی مطلوب است؛ از این رو، برخی از آنان را می‌بینی که در طول شب و روز به دنیاجویی و شهوت‌های آن رو می‌آورد و می‌پندارد که آن کار به کسانی همچون وی زیانی نمی‌رساند و آن تلاشی است که از وی در راه جستنِ علوفهٔ شتر سر می‌زند و اطاعت

از فرمان خداست که می‌گوید:

«وَلاتَنْسِ نَصیبَکَ مِنَ اَلدُّنْیا[1] / و بهرهٔ خودت را از دنیا فراموش مکن».

البتّه،این حماقتی بزرگ است که رهایی از آن دشوار است، مگر برای کسی که عنایت ازلی بازویش را بگیرد. اینان هم از مطالعهٔ این کتاب بهره‌ای نمی‌برند، پس ایشان را می‌بینی که چون در آن می‌نگرند، باد به غبغب افکنده، می‌گویند: ما که از پیامبران بدون برهانی که بر درستی گفتارشان گواه باشد، تقلید نکرده‌ایم، چگونه از دیگران تقلید کنیم؟! و هرگاه بدون بصیرت از کسی تقلید کنیم، چه فرقی میان ما و میان دیگر عامّیان خواهد بود، خواه از پیامبری تقلید کنیم، یا از دیگران؟!

این هلاکتگاه بزرگی است که صاحب نظران در آن نابود شده‌اند، مگر کسانی که خدا ایشان را به فضل خود نگهدارد و ایشان چه اندک‌اند!

البتّه، روش نظر، روش خوبی است، به شرط آن که مثل این هلاکتگاه‌ها در آن نباشد و هر کس بپندارد که آن را خواهد پیمود و آن هلاکتگاه‌ها بدو زیان نخواهند رسانید؛ البتّه، نادان است و حقیقت آن چیزی را که یاد کردم در راهپیماییش خواهد دانست و دانایی بدو سودی نخواهد داد.

دستهٔ چهارم

گروهکی اندک هستند که راه دانش نظری را می‌پیمایند و چون از

---

۱. *قرآن*، القصص (۲۸) / ۷۷.

پیمودن گردنه‌ها و منزل‌هایش فراغت می‌یابند، این راهپیمایی، تشنگی جستجویشان را، به طور کلّی، فرو نمی‌نشاند. وکسانی که علم بدیهی یقینی به هستیِ آفرینندهٔ متعال پاک و به هستیِ صفت‌هایش دارند و بدان وسیله فوریّت جستجوگریشان آرام می‌گیرد، چنین کسانی هرگز از گروهک اشاره شده نیستند، زیرا ژرف‌کاوی در دانش‌ها برای اینان چیزی نمی‌افزاید، مگر سخت‌کوشی در جستجو و اشتیاق به فزون‌سازیِ بینش‌خواهی و سر کشیدن به سوی چیزهایی که در ماورای دانش و خرد می‌باشند، از قبیل: کشف ذوقی که به ویژگان حضرت حق اختصاص دارد و آنان هستند که از این کتاب بهره‌مند می‌گردند و از مطالعه‌اش انتفاع حقیقی می‌برند و جز به خاطر ایشان اشتیاقم به نگارش این کتاب، به راستی، نبوده است و ترسم از آن است که مصداق سخن شاعر بوده باشم:

«خوبی کسی که زندگانیش خانواده را بهره‌مند می‌کند و اگر بمیرد نزدیکان وی بر او ناله سر نمی‌دهند، چیست؟».

خدای متعال بدیشان از مطالعه‌اش آن طور که دوست می‌دارد سود برساند و به فضل و بخشش خود آن را سربار من و ایشان نگرداند.

فصل دوم
دلیل آوردن بر قدیم / دیرین از راه هستی

بدان که در هرچه سخنِ صاحب‌نظران از پرسمان‌های مطلوب، روشن باشد و در کتاب‌هایشان برهان بر آن به کمال رسیده بُوَد، من یاد

آن را در این کتاب، طولانی نمی‌آورم؛ بلکه تنها به یاد چیزی بسنده می‌کنم که ایشان آن را فروهشته‌اند و سخنشان در آن زمینه در نهایت روشنی نیست: همچون دانایی خدا به جزئی‌ها، و همچون حقیقت پیامبری، و بیان این‌که آنها جهانی از جهان‌هایی هستند که برای خرد رسیدن بدان‌ها به تصوّر درنمی‌آید، و پرسمان‌های دیگری به جز اینها که خردهای صاحب‌نظران در زمینهٔ آنها، آن طور که به تفصیل در کتاب خواهند آمد، سرگردان می‌باشند؛ امّا پرسمان‌هایی که ایشان به نهایت در آنها پژوهیده‌اند، من آنها را مطرح نمی‌کنم، مگر این که به طور عارضی در خلال سخن بیایند، بی‌آن که مقصود اصلی باشند، آن‌چنان که حکم همین پرسمان که در این فصل در اثبات موجود قدیم/ دیرین، آن را یاد می‌کنم، این چنین است.

و البتّه، آن را به خاطر غرض مهمّی آورده‌ام تا این که مطلبِ یاد کرده در این پرسمان با همهٔ یاد شده‌های در کتاب‌ها سنجیده گردد و داوری منصفانه شود که آیا به تصوّر درمی‌آید که گفتاری فشرده‌تر و به پژوهندگی نزدیک‌تر از آن می‌تواند بود، یا نه؟ زیرا صاحب‌نظران، سخن را دربارهٔ این پرسمان از جهت‌های بسیاری پژوهیده‌اند و بیشترشان در این باب از راه راست گم گردیده‌اند؛ همچون کسانی که بر هستی‌اش، یعنی بر هستیِ قدیم/ دیرین، از راه نگریستن در حرکت استدلال کرده‌اند، که این راه، اگرچه راهی روشن و به مقصود کافی است، امّا پیمودنش به طول می‌انجامد و در آن نیاز به اثبات مقدّمه‌هایی می‌افتد که روندهٔ راه راست از آنها بی‌نیاز است.

من منکر این نیستم که نگریستن در حرکت، فایده‌های بسیاری

دارد، ولی می‌گویم که در آن پرسمان به لحاظ ذاتش بدان نیازی نیست.

امام حجّةالاسلام غزالی ـ خدا از او خشنود باد ـ در کتابش به نام: ***الاقتصاد في الاعتقاد***، نزدیک به ده برگه در زمینهٔ اثبات قدیم/ دیرین، آورده است و البتّه به جان خودم سوگند، عذر وی در آن زمینه پذیرفته است، زیرا این کتابش به روش کتاب‌های کلام می‌باشد و سخنش با این وصف، در آن کتاب پیشرفته‌تر از چیزهایی است که کتاب‌های متکلّمان دربر دارند و بسیاری از دیگران برگه‌های بسیاری را در آن پرسمان سیاه کرده‌اند، چنان که نزد عالمان، مشهور می‌باشد، در حالی که آنها فصل‌هایی هستند که بدان‌ها هیچ نیازی نیست.

حقیقت یقینی در اثبات قدیم این است که با هستی که عام‌ترینِ چیزهاست، بر آن استدلال شود؛ زیرا اگر در هستی، قدیمی/ دیرینی نبوده باشد، در هستی هرگز، البتّه هیچ موجودی نخواهد بود، چون که هستی به تقسیم انحصاری به حادث/ نوپدید و قدیم/ دیرین تقسیم می‌گردد. منظورم این است که به چیزی تقسیم می‌گردد که هستیش سرآغازه دارد و بر چیزی که هستیش سرآغازه ندارد؛ زیرا موجودِ به ذات خود، واجب‌الوجود است و واجبِ به ذات خود برایش هیچ سرآغازه‌ای تصوّر نمی‌شود.

از این واژگان یک قیاس برهانی نتیجه می‌شود که صاحب نظران آن را شرطیِ متّصل می‌نامند، تا این که ادراکش برای مبتدی که در ادراک حقیقت‌های معقول نیرومند نشده است، آسان باشد. پس می‌گویند:

«اگر در هستی موجودی باشد، به ضرورت لازم می‌باشد که در

هستی، قدیمی/ دیرینی بوده باشد که این یک اصل یقینی است، به طوری که هیچ کس از مردمان تصوّر نمی‌شود که در آن شک کند».

سپس می‌گویند:

«هستی، به طور قطع، معلوم است که این هم اصلی دومین است و آن نیز مانند اصل نخستین، یقینی است».

و بعد از آن از دو اصل پیشین، نتیجه می‌شود که هستیِ موجود، قدیم/ دیرین است، به ضرورت، و این خود، استدلال آوردن بر قدیم/ دیرین از راه هستی می‌باشد و تصوّر نمی‌شود که فراتر از این بیان، بیانی بوده باشد، نه در فشردگی و نه در پژوهشی بودن.

بعد از آن، به ناگزیر، تو باید صفت‌های این قدیم را بکاوی، قدیمی که هستیش از راه برهانِ ضروری ثابت گردیده است، و نیز بکاوی که چگونه می‌شاید که این، قدیم بوده باشد، و آن مشهور است و کتاب‌ها از آن پراند.

پس این کتاب گنجایش بیان همهٔ آنها را ندارد، چون که هر مقامی را گفتاری ویژه است، در حالی که هدف این کتاب بیان چیزی است که از دانش‌های عقلی والاتر است، پس آن را با ذکر کردن آنها طولانی نمی‌کنیم.

پس اکنون بدان و باور کن که هرچه فرجامِ نظرِ صاحب‌نظران در آن تا بدین مرز روشن باشد، در بیشتر وقت‌ها در این فصل‌ها یاد کردن آن را مطرح نمی‌کنم، مگر زمانی که بدان نیازمند شوم که آن را به خاطر چیزی مطرح سازم که فراتر از آن است.

فصل سوم
هستی خدا و صفت‌هایش در نظر عارف

در دیدگان بینشوران فروروندە در پردەهای پنهان و سرادق‌های ملکوت، در هستیِ معنایی کە از آن، هستی بە کامل‌ترین شکل سرچشمه یافته است، شکی نیست و آن معنا، همان است که برون از پردەها در زبان عربی با «اللّه/ خدای متعال» از آن تعبیر می‌کنند.

منظورم از بینشوران، کسانی است که به هستیِ آن معنا بدون هیچ مقدّمه‌ای علمی پی می‌برند، به همان وضعیّتی که صاحبان نظر انجام می‌دهند؛ زیرا آن معنا متعالی‌تر و منزّه‌تراز این است که نظر ناظری به غیر از خودش بدو بیفتد و پاک‌تر از آن است که آزمندی به روایی آن امر طمع کند، زیرا او به ذات خود عزّتمند است، نه از ذات خود، چون که ذاتش و خودش این عزّتمندی را بر دیگران اقتضا دارد؛ همچنان که خورشید به ذات خود در کمال سلطهٔ تابشش اقتضا دارد که عزّتمندتر از آن باشد که چشمان خفّاش‌ها بدان بیفتند: «**وَلِلّٰهِ المَثَلُ الأَعْلیٰ**[1]»، / و برترین آرمان از آن خداست» و از نشانه‌هایش خورشید است.

و اگر خود آن حضرت اجازت نمی‌فرمود و کرامت بخشنده‌اش اقتضای اجازت نمی‌داشت، هیچ کس از آدمیان برایش در مَثَل زدن جرئت نمی‌یافت، چگونه چنین نباشد و در حقّش مَثَل زدن مُحال شمرده نشود با این که: «**لَیْسَ کَمَثْلِهِ شَیْءٌ**/ هیچ چیزی همانندش نیست»؟![2].

---

۱. *قرآن*، النحل (۱۶) / ۶۰، الروم (۳۰) / ۲۷.
۲. *قرآن*، الشوریٰ (۴۲) / ۱۱.

پس خورشید در مثالی که آوردیمش مقصود را به کمال، نمی‌رساند، زیرا آن به ذات خود، نه اقتضای عزّتمندی و نه اقتضای چیز دیگری دارد؛ چون که هستی‌اش همراه همهٔ صفت‌هایش از دیگری گرفته شده است، و در هستی، هیچ موجودی نیست که ذاتی داشته باشد که حقیقتِ هستی، سزاوارش باشد، مگر همان یکتای چیره‌ای که از هر کمالی که پیامبران و مقرّبان بدان پی ببرند، برکنار است، تا چه رسد به کاستیی که ناتوانان در بینش، دربارهٔ او تخیّل می‌کنند، همانان که حضرت قدیم/ دیرین، به کنایه در بابشان می‌گوید: «**الظانّینَ بِاللّهِ ظَنَّ اَلسُّوءِ عَلَیْهِمْ دائرَةُ اَلسُّوء**[1] /گمان دارندگان به خدا به گمان بد که چرخهٔ بد بر روی خود ایشان است».

پس به لحاظ عزّت ذاتش بر عموم خلق، در کتاب ارجمندش گفته است: «**سُبْحانَ رَبِّکَ رَبِّ اَلعِزّةِ عَمّا یَصِفُون**[2] / پروردگارت، پروردگار عزّت ازهر آن چه وصف می‌کنند، برکنار است»، و به خاطر کامل بودن کرامتش و به سبب اوج عنایتش به بندگانش خودش را از کاستی برکنار شمرده است تا بدیشان مهر بورزد و برایشان دلسوزی کند. پس اوکه شکوهمندتر از هرگوینده‌ای است، گفته است: «**لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُولَدْ**[3] / نه زاده است و نه زاده شده است»؛ «**لَمْ یَتَّخِذْ صاحِبَةً وَ لاوَلَداً**[4] /نه یاری گرفته است و نه فرزندی» و او در بینش‌های عارفان از کمالی که خلق را ممکن شود که آن را ادراک کنند، برکنار است، همچنان که در نزد نادانان از هر کاستیی برکنار می‌باشد.

---

۱. *قرآن*، الفتح (۴۸) / ۶.
۲. *قرآن*، الصافّات (۳۷) / ۱۸۰.
۳. *قرآن*، الاخلاص (۱۱۲) / ۳.
۴. *قرآن*، الجنّ (۷۲) / ۳.

فصل چهارم
بخش‌های هستی

پس خدای عزیزِ شکوهمند، هستهٔ هستی با وجودِ گونه‌ها و نوع‌های مختلف آن می‌باشد، و هستی، به بخش‌هایی عمومی تقسیم می‌گردد که در زیر آنها همهٔ موجودها می‌گنجند: مانند تقسیم پذیریش به دیرین و نوپدید، و کامل و ناقص، و یکتا و چند تا؛ و از جملهٔ بخش‌های عمومی آن: تقسیم پذیریش به گونه‌ای است که از ذاتِ خود، آگاهی دارد و آن هر چیزی است که نوعی زندگی دارد؛ و به گونه‌ای که از ذاتِ خود، آگاهی ندارد. و هر کدام از این دو بخش، می‌شود که به بخش‌های مختلف دیگری تقسیم شود، به اعتبارهایی بی‌شمار: چنان که گونهٔ نخست، یعنی: همان که از ذات خود، در ادراکش آگاهی دارد، که به آن چه جز از چیزهای موافق با طبیعت خویش‌اند، را ادراک نمی‌کند؛ و به آن چه هم مخالف طبیعت خود و هم موافق آن را ادراک می‌کند، تقسیم می‌گردد؛ و امّا بخشی که از ذات خود آگاهی ندارد، به اعتبار رنگش به عنوان مثال، به سفید و سیاه و جز اینها تقسیم می‌گردد و به اعتبارهایی دیگر تقسیم‌هایی دیگر نیز می‌پذیرد که بازگویی آن همه به طول می‌انجامد و هدف بدان تعلّق ندارد، پس از آن، روی برمی‌گردانیم و به سوی چیزی می‌رویم که هدف مقصود است و می‌گوییم:

برخی از موجودها هرگاه نسبتشان به بخشی که به ادراک موافق طبیعتشان به همراه با مخالف آن می‌پردازند، اعتبار شوند، تنها به

اعتبار همان نسبت، به خوب و بد تقسیم می‌پذیرند؛ موافق نیروی ادراکی، نسبت بدان نیرو تا زمانی که ادراک آن با آن نیرو موافقت داشته باشد، خوب است و زمانی که این نسبت در میانشان دگرگونی یابد و ادراکش با آن موافق نباشد، بلکه بدان زیان برساند، نسبت بدان بد است و از این رو، رواست که یک چیز در یک حالت نسبت به دو ادراک‌کننده، هم خوب باشد و هم بد، وگوینده چه راست گفته است که: «مصیبت‌های گروهی در نزد گروهی دیگر فایده‌اند».

فصل پنجم
سبب متعدّد بودن صفت‌های خدا

بدان که خدا که سرچشمهٔ موجودهاست با وجود مختلف بودن بخش‌های آنها، نام‌های بسیاری نسبت بدان بخش‌ها دارد که آن نام‌ها می‌روند که به حصر درنیایند، اگر خواهنده‌ای بخواهد که همهٔ آنها را به طور کامل، به حصر درآورد. پس برایش به اعتبار نسبتش به هر موجودی نامی از آن به دست می‌آید، امّا نام‌هایی که در کتابش و بر زبان پیامبرانش، خود را بدان‌ها نامیده و نزد مردم بدان‌ها نامیده شده است، محصور می‌باشند.

این واژگان چه بسا که در نزد ناتوانان به فزونیِ بازگویی و روشنگری، نیاز داشته باشند. و من شدّت انکار را در این زمینه درهم می‌شکنم و می‌گویم:

هرگاه ذات خدای عزیزِ شکوهمند از آن لحاظ که سرچشمهٔ بخشی است که موافق و مخالف را ادراک می‌کند، اعتبار شود و نیز

نسبت آن بخش به چیزی اعتبار شود که با آن موافق و مخالف است از آن لحاظ که با آن موافق و مخالف است، دو نام، آشکارا شوند که عبارت‌اند از: زیان زننده و سود رساننده؛ زیرا به جماد از لحاظ ادراک، نه چیزی زیان می‌زند و نه چیزی بدان سود می‌رساند، گرچه رواست که شکلش با چیزی نابود گردد و همان چیز، چیزی باشد که به شکل آن زیان زده است، لیکن اصطلاح حقیقیِ اصلی، در زیان زدن و سود رساندن، همان است که آنها جز بر چیزی که ادراک دارد، اطلاق نمی‌شوند؛ امّا اطلاقشان به اقتضای زبان بر غیر از آن از راه انتقال از آن معناست و لفظ‌های منقول بسیاراند و مشهورتر از آن می‌باشند که به بازگویی محتاج باشند و به لفظ‌ها بعد از آشکاری معناها، توجّه نمی‌شود.

فصل ششم
تفاوت میان نام‌های خدا و صفت‌هایش

شاید تو بگویی که: زیان‌رساننده و سود رساننده دو صفت‌اند، پس تو چگونه گفتی که: آنها دو نام می‌باشند؟ و آیا رواست که بگوییم: صفت‌های خدای متعال نام‌هایش می‌باشند، یا این که میانشان تفاوتی هست؟

پس بدان که چون ما به لحاظ حقیقت بنگریم، تفاوت میان نام و صفت آشکار می‌باشد؛ زیرا آنها در معنی غیر از هم‌اند، چون که نام همان لفظی است که اهل اصطلاح، آن را برای دلالت کردن برنامیده‌اش برنهاده‌اند، بی‌آن که در آن، صفتی جداگانه اعتبار گردد؛

امّا صفت، برعکس آن است و این چنان است که نام سنگ بر نامیده‌اش دلالت می‌کند، بی‌آن که سختی یا نرمی آن اعتبار شود. سخت و نرم دو صفت‌اند که جز به هنگام اعتبار کردن دو چیز ویژه در سنگ و جز آن اطلاق نمی‌گردند.

این همان حقّ روشن است، هرگاه از لحاظ خرد بنگریم، امّا هرگاه از لحاظ شرع بنگریم، خدای متعال گفته است: «**وَلِلّهِ الأَسْماءُ الْحُسْنیٰ فَادْعُوهُ بِها**/ خدا زیباترین نام‌ها را دارد، پس بدان‌ها بخوانیدش[1]» و بنابراین، لطیف، و حکیم، و خبیر، و رحمان، و رحیم در زیر آن نام‌ها می‌گنجند و چنین به نظر می‌آید که او را هیچ نامی نیست که بر حقیقت نامیده‌اش بدون اعتبار برخی از صفت‌هایش دلالت کند، مگر **اللّه/ خدای متعال** که این نام برایش به منزلت اسم‌های خاص برای دیگران می‌باشد.

فصل هفتم
واژهٔ اللّه همان اسم عَلَم/ نام خاصِّ واجب متعال است

هرگاه با نگرشی رسا بنگری، خواهی دانست که هر چیزی که خدای متعال خود را بدان وصف کرده است و یا دیگران او را بدان وصف کرده‌اند، به اعتبار نسبت وی به برخی از موجودها یا به همهٔ آنها می‌باشد.

روشن‌سازی بیشتری در این زمینه، بعد از این خواهد آمد؛ امّا نامی که شخصیِ اوست و چنین به کمال می‌نماید که برنهاده شده

---

۱. **قرآن**، الاعراف (۷) / ۱۸۰.

است تا بر موجودی دلالت کند که نظر سالک بدان انجامیده است، همان اسم خاصّ او می‌باشد. مانند کسی که از راه هستیِ حسّی تا به هستیِ عقلی سفر کند و سپس سیرش به جایی برساندش که دروازه‌های ملکوت برایش گشوده گردند و چون به اوج فرو رفتن در دریاهای ملکوت برسد، به مروارید یکتایی بربخورد و اسمی خاصّ برای دلالت بر آن مروارید بنهد، البتّه، نه به اعتبار نسبت آن به موجودی که از آن پیدایش یافته است، بلکه تنها به اعتبار ذاتش و از همان لحاظ که آن را موجود دیده است. امّا کسانی که آن مروارید را **قدیم**/ **دیرین** نامیده‌اند، از آن رو، چنینش نامیده‌اند که آن را با ذات‌های دیگر در نیاز به علّتی که هستی‌بخش آن باشد، متفاوت دیده‌اند.

همچنین است وقتی که به نام **زنده** و **حق** بنگری، خواهی دانست که برنهندهٔ آنها در هنگام بر نهادنشان به مردن دیگران و باطل شدنشان نگریسته است، امّا نامی که به منزلت اسم خاصّ اوست، در آن هیچ چیزی از آن را نمی‌یابی و چه بسا که در آن نیز متحمّل رنج شوند و به گونه‌هایی از دلیل‌تراشی‌های خنک رو آورند که آنها را نحودانان و صرف‌دانان در کتاب‌هایشان یاد کرده‌اند.

البتّه، وقت که گرانبهاتر از آن است که در مانند آن سخنان، تباه گردد، مرا از بازگویی آن دلیل‌تراشی‌ها که وقت، گنجایش آنها را ندارد، بازمی‌دارد و این «پرتو» هم گنجایش آنها را ندارد، زیرا با وجود اختصاری که دارد، از بازگویی چنین چیزهایی سر باز می‌زند.

فصل هشتم
شناسایی واجب و مُحال و ممکن

هر ممکنی هستیش با قدیم/ دیرین، واجب می‌شود، سنّت خدا در مُلک و در ملکوت بدین‌گونه روان شده است که «وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اَللّهِ تَبْدیلاً / و در سنّت خدا هیچ تبدیلی نخواهی یافت»[۱].

و هرچه هنوز موجود نشده است، پس آن هستی، مُحال شمرده می‌شود، منظورم این است که به غیر خود محال است، نه به ذات خود و محال، توانستنی نیست و تا توانستنی نشود، توانایی ازلی آن را هستی نمی‌بخشد.

بیان مطلب آن است که سبب هستی موجودها همان خدای متعال ـ شکوهمند باد ـ است که خود موجود است و با هستیِ سبب هیچ چیزی از هستی مسبَّب جلوگیری نمی‌کند، مگر فقدان شرط، زیرا هستیِ مشروط با نبودِ شرط، مُحال است و هرگاه شرط‌های ممکن، موجود شوند، توانایی ازلی، هستی‌اش را، به ضرورت، واجب می‌سازد و تا زمانی که شرطش را نداشته باشد، پس آن هستی، ممکن است.

پس هرگاه آن تحقّق یافت، بدان که هر موجودی یا به ذات خود و یا به غیر خود واجب‌الوجود است. بنابراین، مرزهای واجب و محال به هم پیوسته‌اند و هیچ مانعی در میانشان نیست و تنها امکان، مرزِ جداگر میان آنهاست که در اصل هیچ حقیقتی ندارد، مانند نقطهٔ توهّمی که بر روی یک خطّ راست انگاشته می‌شود، و مانند مرز

---

۱. *قرآن*، الاحزاب (۳۳)/ ۶۲.

مانعی که در میان زمان گذشته و زمان آینده است که پایان مرزهای گذشته به آغاز مرزهای آینده پیوسته می‌باشد، امّا مرزی که میان آن دو را از هم جدا می‌سازد، هیچ حقیقتی جز در توهّم ندارد؛ زیرا هرگاه تو یک نقطهٔ توهّمی را بر روی خطّ زمان که به گذشته و آینده تقسیم می‌گردد، بیانگاری، هیچ چیز جداگری از گذشته و آینده نخواهی یافت که از خطّ زمان باقی باشد، تا این‌که حقیقتِ مرزِ جداگر باشد که همان نقطهٔ انگاشته شده در وَهْم است.

فصل نهم
هدف هستی‌بخشی و آفرینش

اگر از دلت بگذرد که خدای متعال چرا هستی می‌بخشد؟ آیا به خاطر منظوری است که بدو بازمی‌گردد؟ پس این که مُحال است. یا این‌که بدون منظوری است؟ که آن هم مُحال می‌باشد، مگر این‌که از راه طبیعت ناب باشد که خدای پاک بدان وصف نمی‌گردد.

پس بدان که در این پرسمان بیشتر دانایان سرگردان شده‌اند و آن همان پرسشی است که از دل داوود(ع) ـ درود بر او باد ـ گذشت، در آن هنگامی که گفت: «أَيْ رَبِّ! لِمَ خَلَقْتَ ٱلخَلْقَ؟ / ای پروردگار! چرا خلق را آفریده‌ای؟!» خدا بدو گفتا: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ / گنجی پنهان شده بودم، پس دوست داشتم که شناخته شوم» و معنایی که سرچشمه گرفتن هستی را از او اقتضا کرده است، همان چیزی است که با این سخنش آن را به کنایه گفته است؛ «پس دوست داشتم که شناخته شوم»، که دریافت آن معنا جز برای عارفان/ شناسندگان، به تصوّر درنمی‌آید و بهرهٔ خرد تنها آن است که بر هستیش به

هستی موجودها استدلال کند که البتّه، پس از تحقّق این امر در نزدش می‌باشد که خدا به جزئی‌ها داناست، به‌گونه‌ای که در آن، به خود هیچ شکّی راه ندهد، در آن صورت، خرد به تحقّق استناد موجودها بدو می‌رسد و بعد از آن، تحقّق دانایی وی به جزئی‌ها انجام می‌پذیرد و به ناگزیر برایش روشن می‌گردد که هستی بخشیدنِ حضرت واجب با داناییش به هستی‌بخشی، صفت ضروریِ هستیِ آن ذات می‌باشد[1]؛ همچنان که به طور مثال دیرینگی / قِدَم، صفتی ضروری برای آن است، و همان‌گونه که روا نیست که واجب، قدیم / دیرین نباشد، روا نیست که او سرچشمهٔ آفرینش نباشد و سخن گوینده: «چرا او سرچشمهٔ هستی است؟» مانند این سخنش؛ «چرا او دیرین است؟» خواهد بود که پاسخ آن این است که: «اگر او دیرین نبوده باشد، واجب نخواهد بود؛ و اگر سرچشمهٔ هستی هم نبوده باشد، واجب نخواهد بود».

پس هر کس به تحقّقِ استنادِ هستی بدو برسد، ناچار است که بگوید: «هستی‌بخشی، صفت اوست»؛ پس می‌گوید: این صفت اگر ضروری هستی برای وی باشد، پس پرسیدن از این که چرا او بدان موصوف است، یک هوس می‌باشد؛ و آن همچون پرسیدن از این است که او چرا دیرین می‌باشد؛ و امّا اگر غیرضروری هستی برایش باشد، پس آن یک صفت عارضیِ بیرون از ذاتش می‌باشد و عارضی‌ها به علّت‌ها نیاز دارند که واجب به ذات خود از این امتناع دارد که در چیزی به چیزی نیاز داشته باشد، وگرنه واجب نخواهد بود.

---

۱. اثبات این که دانایی خدایی یک صفت وجودیِ حضرت حق است، نخستین بار به وسیلهٔ حکیم عمرخیّام نیشابوری در ***رسالة فی الوجود*** صورت گرفته و همو از این راه علم خدا را به جزئی‌ها تبیین کرده است: نک: جمشید نژاداول، غلامرضا، «هستی‌شناسی خیّام».

فصل دهم
نهایت اوج‌گیری خرد در شناخت خدای متعال

هر موجود نوپدید/ حادثی که هستی یافته است، توانستنی می‌باشد؛ زیرا اگر توانستنی نمی‌بود، هستی نمی‌یافت. بنابراین، سرچشمهٔ هستی، توانا/ قادر است؛ و هر موجود توانستنیی خواسته شده می‌باشد؛ زیرا اگر خواسته شدهٔ هستی نمی‌بود، هستی نمی‌یافت.

بنابراین، سرچشمهٔ هستی، خواهنده/ مُرید است و هر موجود خواسته شده‌ای دارای نوعی نسبت به واجب است و آن، یعنی: واجب به هر موجودی یک توجّه دارد و هر موجودی برای واجب، حاضر می‌باشد و واجب نگرنده به هر موجودی می‌باشد و هر چیزی که برای واجبْ حاضر نباشد، نابود است؛ زیرا که او بدان توجّه ندارد و اگر توجّهِ قیّوم/ برپادارنده، نبوده باشد، موجودها هرگز هیچ هستیی نخواهند داشت، همچنان که در دیدگاه عمومی گفته می‌شود که: «اگر رو آوردن خورشید که برپادارندهٔ هستیِ پرتوهای گسترده بر روی زمین است، نباشد، پرتوها هرگز هستی نخواهند داشت و چون واجب به هر چیزی توجّه دارد، به ضرورت، او به هر ذرّه‌ای از ذرّه‌های هستی داناست. این است نهایت اوج‌گیری خرد که در واجب، همهٔ چیزهایی را اثبات می‌کند که آنها را برایش از راه استدلال بر او به موجودها و صفت‌هایشان ضروری می‌بیند، همان طور که می‌بینیش که به موجودها و نوپدیدیشان بر دیرینگی و توانایی و دانایی و خواهندگیش استدلال می‌کند؛ امّا فراتر از این، پس دریافتش از کارهای خرد نمی‌باشد.

فصل یازدهم
دانایی خدا بی‌پایان است

هر چیز در هستی، نسبتش به گسترهٔ دانایی ازلی، همچون نسبت ناچیزی است به چیزی که پایان نمی‌پذیرد. این سخن را عارفان با بینش‌هایشان، به حقیقت، چنان درمی‌یابند که ایشان را نمی‌شاید که در آن شکّی به دل راه دهند؛ به همان گونه که خردمندان درمی‌یابند که کل از جزء بزرگ‌تر است، و هستیِ ساده بر هستی مرکّب مقدّم است.

این دریافت در نزد خردمندان چنان یقینی است که هرگز هیچ شکّی با آن درنمی‌آمیزد و زبانْ بستگان، با وجود روشنی آن در نزد خردمندان از دریافت آن ناتوان می‌باشند؛ زیرا سهشگرِ این دریافت را ندارند. همچنین خردمندان که در گونهٔ شناخت خرد نشسته‌اند و برایشان ممکن نیست که از آن درگذرند، از دریافت سخن ما محروم‌اند که: «نسبت همهٔ موجودها به دانایی خدای متعال، همچون نسبت ناچیزی است به چیزی که پایان نمی‌پذیرد»؛ پس ایشان سرگردان می‌شوند و در چگونگی دانایی خدا به جزیی‌ها سرگشته می‌گردند و گمان می‌کنند که دگرگونی داناییش از دگرگونی این جزیی‌ها لازم می‌آید.

فصل دوازدهم
دانایی خدا به جزئی‌ها

از شگفتی‌های آیه‌های قرآن گفتهٔ خدای متعال است که: «فَلَنَقُصَّنَّ

عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ و ما كُنّا غائبينَ / پس البتّه، برایشان با دانایی داستان گفتیم و پنهان نبودیم»[۱] که گویای آن است که هر چیزی برای او حاضر است و او با هر چیزی حاضر می‌باشد؛ و از این رو، از دانایی او هیچ چیزی پنهان نمی‌شود. وامّا در گفتهٔ او که: «**وَسِعَ كُلَّ شَيءٍ عِلماً** / بر هر چیز در دانایی گستردگی دارد»[۲]، به کار بردن «گستردگی» در آن با ذکر کردن دانایی از هر شگفتیی شگفت‌تر می‌باشد و بیانش این است که موجودها از داناییش بهره یافته‌اند و داناییش هر چیزی را دربر گرفته است، چنان که گفته است: «**أحَاطَ بِكُلِّ شَيءٍ عِلماً** / او با دانایی، هر چیزی را دربر گرفته است»[۳].

حقیقت آن است که خدا ـ باشکوه و فرازمند باد ـ خود بسیار و همه است و هر چیز به جز او یکی و جزء می‌باشد، نه بلکه هر چیز به جز او هم نه جزء می‌باشد و نه یکی است، مگر از آن رو که در پشت همه بودن و بسیار بودن اوست و این سخنِ پیچیده در خود را، مثالی برای اندازهٔ کوریت بگیر و بدان که خورشید، اگر چه یکی است، امّا پرتوهای سرچشمه گیرنده از او بسیاراند، پس حقیقت این است که گفته شود: آن بسیار است و پرتوها یکی هستند و هرگاه دانایی از هستیِ دانسته شده به دست آمده باشد، دانایی نامیده می‌شود و آن داناییِ خَلْق است، پس چگونه صفت خدایی که سرچشمهٔ همهٔ موجودهاست، دانایی نامیده نشود، نه بلکه حق آن است که نام دانایی جز بر همان اطلاق نگردد و اگر بر غیر آن اطلاق گردد، مَجاز

---

۱. *قرآن*، الاعراف (۷) /۶.
۲. *قرآن*، طه (۲۰) / ۹۸.
۳. *قرآن*، الطلاق (۶۵) / ۱۲.

ناب وگستره‌یابیِ دور دست و اشتراک سره باشد، از لحاظِ حقیقت در نزد عارف، هرچند که عالمان حکم می‌کنند بدین که اطلاق واژهٔ دانایی بر دانایی خدا و بر دانایی خَلْق از راه تشابه است.

گفتهٔ کسانی که گفته‌اند: خدا جزیی‌ها را نمی‌داند ـ خدا از گفتهٔ ایشان بسیار برتر است ـ گویا معتقدان بدین گفته از آن رو بدان گراییده‌اند که جزیی‌ها را درآمده در زیرِ گذشته و آینده دیده‌اند، پس گمان کرده‌اند که دگرگونی آنها موجب دگرگونی دانایی نسبت بدان‌ها می‌گردد و این در نزد کاوشگران یک هوس است، زیرا زمان، جزئی از موجودهاست، چون که آن عبارت است از اندازهٔ حرکت، و حرکت از صفت های جسم‌هاست، به خصوص، و معلوم است که جسم‌ها پست‌ترین بخش‌های موجودها از دانایی ازلی می‌باشند و موجودها، همه‌شان، والایشان و پستشان، بهره یافته از اویند و هستی دانایی ازلی بر هستی هیچ چیزی وابسته نیست، بلکه هستی هر چیزی وابسته بر هستی اوست. پس هرگاه زمان، جزئی از موجودها باشد، آن طور که تبیین شد، پس چگونه روا باشد که بگویند: از دگرگونی برخی از موجودها دگرگونی دانایی او لازم می‌آید؟ تنها اگر داناییش وابسته به هستی موجودها می‌بود، آن طور که حکم دانایی خلق است آن سخن درست می‌بود. پس هرگاه داناییش چنان نباشد، از دگرگونی موجودها دگرگونی دانایی فراگیر آنها لازم نمی‌آید.

فصل سیزدهم
تشبیه دانایی خدا به تابش خورشید

کسانی که گمان کرده‌اند از دگرگونی پرتوها به سبب مانعی که جلو

آمادگی زمین را از پذیرش آنها می‌گیرد، در مَثَل از قبیل ابر، لازم می‌آید که از آن، صفتی که سرچشمهٔ پرتوهاست، دگرگون گردد، بسیارْ بسیار، در گمراهی افتاده‌اند.

به جان خودم سوگند! روا می‌باشد که خورشید دگرگون شود و در نتیجهٔ دگرگونی آن، پرتوها دگرگون گردند، لیکن ما سخن را چنین انگاشتیم که دگرگونی پرتوها سرچشمه گرفته از مانعی باشد که جلو پذیرش زمین روشنایی خورشید را بگیرد. نمی‌گویم جلو سرچشمگی خورشید را بگیرد، زیرا خورشید با صفت‌هایش آن طور که بوده، هیچ چیزیش به سبب این مانع دگرگون نشده است، بلکه مانع، تنها جلو پذیرش زمین را از سرچشمگی روشنایی خورشید می‌گیرد.

فصل چهاردهم
تتمهٔ فصل پیشین

بدان که خورشید در چیرگی تابشش، به ذات خود کامل است که در اکتساب کمال به هیچ چیز دیگری نیاز ندارد.

بنابراین، هر کس گمان کند که آن، هرگاه با جسمی رویارو شود و پرتوش بر روی آن آشکار گردد و اثرش بدان برسد، آن وضعیّت در حقّش کمالی خواهد بود، به لغزش رسوایی لغزیده خواهد بود؛ زیرا کمال هر چیزی در رویارویی آن با خورشید است تا از کمال تابش آن به نوعی از بهره، بهره‌مند گردد، امّا این که رویارویی خورشید با چیزی کمالی برای آن باشد، نه، هرگز چنین نیست، هرگز.

این از دیدگاه عمومی، مثالی روشن در فهماندن مقصود می‌باشد و

در نزد مغزداران، این، مغزِ مغز و کمالِ کمال است، و این واژگان در نهایت دوری‌اند، از این که حقیقت‌های معنی‌ها را برای بینش خرد جلوه‌گر سازند، بلکه دریافت آنها تنها با گونه‌ای از شناختِ فراتر از خرد می‌باشد و در درونت هر چیزی از آن باشد، پس اگر همهٔ معقول‌ها بر تو یک باره سرریز گردند، آن امر، هرگز تشنگیت را فرو نخواهد نشاند؛ همچنان که جستنِ گرسنه با آب آرام نمی‌گیرد و جستنِ تشنه با نان آرام نمی‌شود و همچنان که جستجوی مخصوص عارف به گونهٔ فراخردِ شناخت، با معقول‌ها آرام نمی‌گیرد.

فصل پانزدهم
دانایی خدا به جزئی‌ها

نسبت همگی موجودها به خدا یکی است. بنابراین، زمان حاضر از میان زمان‌ها وگذشته و آینده‌شان به وی نسبت به هم برابری دارند.

موجودها هرگاه بدان‌ها به چشم خرد نگریسته شود، سامانی دارند که برخی‌شان به برخی دیگر پیشی دارند، مانند پیشی داشتن ساده/ مفرد بر مرکّب، ولیکن هرگاه آنها به او اضافه شوند و به گونهٔ راستین بدو نسبت داده شوند، نسبتشان بدو با هم برابر خواهد بود، زیرا او گسترده/ واسع است: «وَسِعَ کُلَّ شَیء عِلْماً / او در دانایی بر هر چیزی گسترده است»[1].

یعنی اگر داناییش به هستیِ آن چیز نمی‌بود، موجود نمی‌شد، و آن چه موجود شده است و آن چه موجود نشده است، هر دو، به طور

---

۱. *قرآن*، طه (۲۰)/ ۹۸.

برابر با هم در زیر دانایی فراگیرش قرار دارند، همان دانایی که فهم‌های خلق در برابر دریافتش ناتوان‌اند و خردهایشان در هنگامهٔ ملاحظهٔ حقیقت آن فرو می‌پاشند و نیروهایشان در آستانهٔ رسیدن به نشانه‌ای از نشانه‌هایش نابود می‌شوند، زیرا دانایی او، هرگز، به دانایی خَلْق نمی‌ماند، همچنان که ذات خورشید هرگز به هیچ پرتوی نمی‌ماند، در همان مثال محسوسی که دیدگاه تودگان بدان بسنده می‌کند. چگونه چنین نباشد، در حالی که دانایی ازلیش پیش از زمان و پیش از همهٔ موجودها به همان گونه‌ای موجود بوده است که هم‌اکنون موجود است؟ و خردهای ناتوان ما بر دریافت دانایی او به جزیی‌ها بدان‌گونه که می‌باید، توانایی ندارند ولیکن به ناتوانی خود از دریافت آن پی می‌برند، بدان گونه که تَوَهُّمِ ناتوانی، خود از پی بردن به حقیقت، موجودی را درمی‌یابد که نه در درون جهان باشد و نه در بیرون آن و نه بدان چسبیده باشد و نه از آن جدا شده.

نمی‌شود که حقیقت دانایی ازلی از راه دانش تبیین گردد، مگر بدین عبارتِ نهاده شده برای معنایی غیر از معنای اراده شده از آن در اینجا و از این رو، خردها و فهم‌ها در برابر دریافتِ آن، آشفتگی می‌یابند.

پس کسانی که خردشان و فهم‌شان و دانایی‌شان به دریافت آن نمی‌رسد، پس به ناتوانی بر نیرویشان و توانمندیشان آن را بازگردانند و نگریستن در فهمیدن آن را تکرار کنند، تا شاید برایشان دری از آن گشوده گردد و باید که از خدا ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ در توفیق برای چیزهایی که دل را از زنگارهای بازدارنده‌اش از ادراک حقیقی پاکیزه می‌گردانند، کمک بخواهند و البتّه، مبادا به دروغ‌شماری در برابر بازایستادن در آن

بپردازند، زیرا این امر عقیدهٔ گروهی، به مدّت چندین سال، دربارهٔ دانایی قدیم بوده است که به چیزی معتقد شده‌اند که دیگر گمراهان بدان اعتقاد داشته‌اند، تا این که خدا ایشان را به سوی روشنایی خود به سبب فضل و کرامتش هدایت کند، نه به خاطر شایستگی و بایستگی از سوی خود ایشان و خدا ـ عَزَّوَجَلَّ ـ به خاطر ناتوانی خردهایشان از دریافت امرهای خدایی بر درجهٔ شناختشان می‌افزاید.

هر کس طمع بورزد که خرد و داناییش به حقیقتِ دانایی احاطه یابد که پیش از پیدایش و پیش از پیش، موجود بوده و همان خود سبب هستی موجودها و احاطه دارنده به همه است، با گونه‌ای از احاطه که فراتر از آن تصوّر نمی‌شود که احاطه‌ای بوده باشد، چنین کسی در طلبیدنِ مُحال برآمده و به کار نشدنی دل بسته و در حقیقت جامهٔ خرد از تن بیرون آورده است و در نزد فضیلتمندان از کسانی به شمار می‌رود که شایسته است، از دیوانگان باشد، زیرا خردهای ما در دریافت دانایی ازلی ناتوان‌تر از مورچه، نه بلکه از جمادانند، در دریافت دانایی ما، به درجه‌های بسیار.

نسبت دانایی او به دانایی ما همچون نسبت توانایی او به توانایی ما می‌باشد. پس همچنان که در توانایی ما نوپدیدآوریِ یک چیز، یعنی هستی‌بخشی آن از چیزِ نبوده، مُحال است در حالی که در توانایی ازلی او، آن امر محال شمرده نمی‌شود، زیرا او نوپدیدآور آسمان‌ها و زمین، یعنی هستی‌بخش آنها و نوپدیدآورنده‌شان از نبوده می‌باشد، پس همان‌گونه که در دانایی ما محال است که دانستنی دگرگون گردد و در آن [: در دانایی ما] موجب دگرگونی نگردد، چون

که دانایی ما به دست آمده از دانستنی می‌باشد، ولی آن امر، در دانایی خدا که هستی همهٔ موجودها بدان تکیه دارند، محال شمرده نمی‌شود.

بلی! چون خرد در نخستین نگاه میان دو توانایی، نوعی تفاوت، دریافت می‌کند، ولی میان دو دانایی هیچ نوع تفاوتی دریافت نمی‌کند، در داوری سرگردان می‌گردد و در این اشتباه می‌افتد و با این ریسمان بسته می‌گردد. خدای متعال فراتر از خرد و فراگیرندهٔ خرد است، پس چگونه تصوّر شود که خرد بدو و به صفت‌هایش احاطه کند، در حالی که احاطهٔ جزء به کل در نهایت دوری است و خرد ذرّه‌ای از ذرّه‌های هستیِ به دست آمده از اوست؟! و ما یاد کردیم که موجودها همه‌شان، هرگز، هیچ نسبتی به گسترهٔ دانایی ازلی ندارند، پس چطور سزاوار باشد که خرد به دریافت او طمع ورزد؟ و هر کس فهمش از ادراک این ناتوانی کوتاه آید، پس آن به خاطر نادانیش و کمی آمادگیش برای ادراک ناتوانیش می‌باشد و کوتاه آییِ او را مستندی نیست، مگر تنگی حوصلهٔ خردش:

تراش قافیه‌ها از کانسارهایشان بر عهدهٔ من است

ولیکن هرگاه گاو نفهمد، بر عهدهٔ من چیزی نیست[1]

پس پاکیزه است آن که حضرت محمّد(ص) را به سوی همهٔ مردم فرستاد و حق را بر زبانش راند و آن گوینده که شکوهمند است، گفت: فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ إِنَّ اللّهَ واسِعٌ عَلِيمٌ/ پس به هر کجا رو کنید، پس

---

۱. عَلَيَّ نَحْتُ القَوافِي مِنْ مَعادِنِها وَ ما عَلَيَّ إذا لَمْ تَفْهَمِ البَقَرُ

همانجا روی خداست، زیرا خداگستردهٔ داناست»[۱]. و اگر در *قرآن* به جز همین آیه نمی‌بود، البتّه در گواهی دادن بر نادانی منکرانِ دورغ شمارندهٔ احاطهٔ دانایی ازلی به جزیی‌ها کافی خواهد بود. چگونه چنین نباشد، با این که هیچ حرفی از آن نیست، مگر این که خود گواهی است بر کوری ایشان.

او در این آیه صفت واسع/گسترده را با علیم/ دانا یاد کرده و آن را با این همراه کرده که گفته است: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ / پس به هر چه رو کنید، پس همانجا روی خداست»[۲]، که خود یک اشارهٔ لطیفِ صریح است بدین که هر موجودی به روی او نسبتی دارد که اگر همان نسبت نباشد، آن چیز موجود نمی‌شود، زیرا او آن را می‌داند چون که رویش بدان است و همین خود معنای دانایی او به جزیی‌هاست.

فصل شانزدهم
تصدیق دانایی ازلی وابسته به آشکار شدن گونه‌ای از شناخت فراتر از خرد

تا هنگامی که در تصدیق به حقیقتِ دانایی ازلی از راه مقدّمه‌ها طمع می‌ورزی، پس تو هنوز در آهن سرد می‌کوبی، چون تصدیقِ حقیقی بدان، وابسته به آشکار شدن روشنیی در درون است که سینه‌ات با آن گشاده گردد و حوصله‌ات برای آن گسترده شود.

پس با همان روشنی درمی‌یابی که خدای متعال داناییش به دانایی خَلْق نمی‌ماند و در این هنگام، طمعت از ایمانِ به دست آمده از راه

۱. *قرآن*، البقره (۲)/ ۱۱۵. ۲. همانجا.

دانش بریده می‌شود و به حقیقت، باور می‌کنی که تا این روشنی در درون آشکار نشود، برای هیچ کس به تصوّر درنمی‌آید که به صفت دانایی و به دیگر صفت‌های ازلی ایمان بیاورد، بدان گونه که حقیقت ایمان است، حقیقتِ ایمان در صفت‌های ازلی آن است که شناسایی را از بیخ وبن رها کنی و طمع به شناسایی را هم رها کنی و تا چنین نشده‌ای در حقیقتِ ایمان طمع مدار.

این روشنی که بدان اشاره شده است، در درون در هنگامی آشکار می‌شود که گونه‌ای از شناخت که فراتر از خرد است، آشکار گردد. هستیِ چنین شناختی را هرگز دور مشمار، زیرا فراتر از خرد، گونه‌های بسیاری هستند که شمار آنها را کسی جز خدا ـ عَزَّ وَ جَلَّ ـ نمی‌داند و در این گونه از شناخت، کم‌اند چیزهای دریافت شده‌ای که در پی بردن بدان‌ها به استدلال با مقدّمه‌ها نیاز افتد، زیرا شخص بینا در دریافت‌های دیدنی به استدلال نیاز ندارد، تنها نابیناست که جز از راه استدلال بر آنها، نمی‌تواند بدان‌ها پی ببرد، چنان که اگر او با بساوایی به هستیِ دیدنی استدلال کند، امّا چیزی که در ورای هستی است، از قبیل: حقیقت رنگ و... پس پی بردنش بدان شدنی نیست، زیرا راه استدلال در آن زمینه بسته می‌باشد.

فصل هفدهم
وظیفهٔ خرد و وظیفهٔ روشنی درون

خرد، در اصل، تنها برای ادراک اوّلی‌ها[1] آفریده شده است که در

1. axeioms.

آنها به هیچ یک از مقدّمه‌ها نیاز نیست، امّا ادراکِ آن نظریّه‌های دشوار، از راه استدلال و توجّه به مقدّمه‌ها می‌باشد و گویا آن از سرشت اصلیش بیرون است و همچنان است که سهشگر بساوایی، در اصل، برای ادراکِ بسودنی‌ها از آن رو که بسودنی‌اند، آفریده شده است و هرگاه شخص نابینا آن را برای استدلال بر هستی چیزهایی به کارگیرد که با نیروی بینایی ادراک می‌شوند، آن کار از سرشتش بیرون می‌باشد؛ زیرا توانمندی ازلی پا را برای نوشتن، هستی نبخشیده است، بلکه برای کارهای دیگری می‌باشد.

بنابرآن، بدان که ادراکِ خردورزی‌های دشوار به کیفیّتی فراتر از خرد بازمی‌گردند که در ادراکشان از مقدّمه‌ها بی‌نیازی حاصل است و نسبتش به دشواری‌ها نسبت خرد است به اوّلی‌ها.

فصل هجدهم
بصیرت، نیرویی مانند بینایی یا مانند سلیقهٔ شاعری

شاید تو بگویی:

این امر ادراکش بر من دشوار است، پس بر بازگوییش بیفزا.

پس بدان که نسبت این گونه، به دریافتنی‌هایش، همچون نسبت نیروی ذوق شعری به ادراک تفاوت میان شعر موزون است و شعر زِحاف شده[1] که آن نیرو در ادراک این وزن به هیچ مقدّمه‌ای نیاز

۱. زَحْف و زِحاف، هر تغییری باشد که به اجزای سالم اصلی شعر داده باشند تا اجزای فرعی غیرسالم از آن منشعب شوند، جزوی راکه از تغییر حاصل شده مُزاحَف گویند. جمعِ زِحاف، زِحافات است.

ندارد، پس همچنان است آن طَوْری که فراتر از خرد می‌باشد که در ادراک تفاوت میان حق و باطل، در پرسمان‌های دشوار، به هیچ یک از مقدّمه‌ها نیازمند نیست، بدان گونه‌ای که نظردهنده از راه خرد به خاطر کاستیش، بدان‌ها نیازمند است و همچنین آن طور که شخص نابینا در ادراک هستیِ دیدنی‌ها نیازمند است بدین که به سویشان گام بردارد، سپس با نیروی بساوایی هستی‌شان را ادراک کند؛ و همچنین آن طور که شخص بی‌ذوق در شعر، نیازمند به مقدّمه‌های عَروض[1] است تابه واسطهٔ آنها شعر موزون و شعر زِحاف شده را ادراک کند.

فصل نوزدهم
بصیرت، به بداهت، اندکِ مطلق و بسیارِ مطلق را ادراک می‌کند

بدان که خرد راهی به سوی این دارد که معنای اندک و بسیار را ادراک کند، زیرا آنها دو صفت نسبیِ عدد می‌باشند و آن راهی نیز به سوی این دارد که اندک مطلق راکه اندک‌تر از آن در میان عددها وجود ندارد، ادراک کند و آن، دو می‌باشد، لیکن هیچ راهی بدین ندارد که بسیار مطلق راکه در عددها بسیارتر از آن نباشد، ادراک کند؛ و بدان که نسبتِ بسیارِ مطلق در ادراک به دانایی ازلی همان نسبت اندک مطلق

---

۱. عَرُوض، فنّ شناختن وزن‌ها و بحرهای اشعار یا میزان سخن منظوم باشد که در آن از وزن اشعار بحث می‌شود و نیز جزو آخر از مصراع اوّل هر بیت شعر را عَرُوض نامند و به کسی که دانای به فنّ عروض باشد، عروضی گویند، همچون، نظامی عروضی، صاحب کتاب ***چهارمقاله***.

است، پس در داناییِ خدا هیچ تفاوتی میان بسیار مطلق و اندک مطلق نیست و نمی‌شود که خرد به چگونگیِ احاطهٔ دانایی ازلی بدان پی ببرد، بلکه پی بردنش بدان، وابسته است بدین که در درون آدمی چشمی گشوده گردد که عارفان بدان اختصاص دارند و در این هنگام، حقیقتِ گونه‌ای از شناخت که فراتر از خرد است، برایش روشن می‌گردد، و نسبتِ خرد بدین چشم، همچون نسبت پرتو است به خورشید و کوتاه آمدنِ خرد از پی بردن به دریافتنی‌های قلمروهای این چشم به کوتاه آمدنِ وَهْم می‌ماند از پی بردن به دریافتنی‌های خرد.

بنابراین، کسانی که در درون خود به تصدیقی ضروری برخورد کنند که در آن هیچ مجالی برای شک وجود نداشته باشد، بدین امر که بسیارِ مطلق در دانایی خدای متعال همچون اندکِ مطلق است، بی‌هیچ گونه فرقی و تفاوتی، پس آنان به تحقیق دریابند که چشمِ شناخت در درونشان گشوده شده است و به زودی سرچشمه خواهد شد بر نزدیکیِ همانندهای این حکمت‌ها و آنان باید برحذر باشند، بلی، باید برحذر باشند از این که بگذارند که خار بدان چشم راه یابد، زیرا بسیار می‌شود که رخدادهایی برایش رخ می‌دهند که آن را تیره و تار می‌گردانند و چون خار در آن می‌خلند و به طور کلّی، آن را از ادراک کننده بودنِ چیزی که بدان اختصاص دارد، بیرون می‌رانند. پس آنان باید به گفتار خدای متعال در آن زمینه توجّه کنند که: «**مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِي ٱسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَ تَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ**» / مثال ایشان همانند کسی است که آتشی خواست بیفروزد، پس همین که پیرامونش را روشن ساخت، خدا روشناییشان

را از میان برد و در تاریکی‌ها می‌بینیشان که نمی‌بینند»[۱].

و بدان که نسبت آن رخدادها به چشمِ شناخت، همچون نسبت رخدادهایی است که برای زمین رخ می‌دهند و آمادگی پذیرش آن را برای فیضان نور خورشید از بین می‌برند.

فصل بیستم
تفاوت میان ادراک داننده و شناسندهٔ هستی خدا

از ویژگی‌های گونه‌ای از شناخت که پس از خرد است، این می‌باشد که آن، زمانی که هستی حقّ متعال را ادراک می‌کند، اشتیاقی بزرگ بدو، همراهش می‌گردد و جستجویی کامل، لازمهٔ آن می‌شود که هیچ عبارتی آن را به تصویر نمی‌کشاند. خرد نیز از پی بردن به هستیِ حق، لذّت می‌برد، لیکن آن لذّت بردن به خاطر دریافتِ زیباییش نمی‌باشد؛ بلکه آن لذّتْ بردنی از اوست، از آن لحاظ که دانسته شده است همان گونه که از دانستنی‌های دیگر، از قبیل: حساب و پزشکی و جز اینها، لذّت می‌برد و البتّه؛ به جان خودم سوگند! من به انکار تفاوت موجود میان لذّت بردنش از ادراکِ حق و از ادراکِ یک مسألهٔ حسابی نمی‌پردازم ولیکن آن همانندِ تفاوتی است که آن را در دانستنی‌های دیگر از لحاظ والاییشان و پستیشان می‌بینی و بلکه از لحاظ این که برخیشان به سرشت بر فراز برخی دیگر قرار دارند و خرد هنگامی که با ادراک هستی حق از آن لحاظ که دانسته شده است، لذّت می‌برد، همانند چشم ظاهری است در هنگامی که

---

۱. *قرآن*، البقره (۲)/ ۱۷.

از ادراکِ بوییده شده‌ای خوش، لذّت می‌برد از آن لحاظ که آن یک دیدنیِ دارای رنگی خوش می‌باشد که این لذّت بردن از لذّت بردن سهشگر بویایی از بوی خوشِ آن در هنگام ادراکش، به دور می‌باشد.

پس همان‌طور که ادراکِ بیننده از هستی مُشک با سهشگر بینایی و لذّت بردنش با ادراک رنگ آن در وی اشتیاق زیاد و جستجوی بسیار برای مُشک پدید نمی‌آورد، بدان گونه‌ای که در حقّ کسی پدید می‌آید که بوی آن را با سهشگر بویایی دریافت می‌کند؛ همچنین کسی که از راه مقدّمه‌های عقلی به هستیِ حق پی ببرد، با ادراکش اشتیاقی که همراه شخص شناسنده/ عارف می‌باشد، همراه نیست و تنها خرد با ادراک آن، فقط از آن لحاظ که آن یک امر دانسته شده می‌باشد، لذّت می‌برد.

فصل بیست و یکم
انس عارف به زیبایی حضرت خدایی

هنگامی که چشم معرفت سالک گشوده گردد، پس به اندازهٔ کمال و آمادگیش برای دریافت، لطیفه‌های کارهای خدایی بر او فیضان می‌شوند و به اندازهٔ فیضانشان بر او، برایش با جهان ملکوت الفت پدید می‌آید و به لطف‌های حق انس پیدا می‌کند و به زیبایی حضرت ازلی عشق می‌یابد و در نتیجه، انس او بدین جهان، به تدریج و اندک اندک، کاستی می‌یابد و به همان اندازه، انسش به جهان خدایی فزونی پیدا می‌کند.

چه بسا که این انس را با انسی بسنجی که برای نگرندهٔ در دانش‌های نظری پدید می‌آید که آن کار، البتّه، گمانی تباه و لغزشی زشت و اندیشه‌ای رسوا می‌باشد و من که در این جا واژهٔ انس و جز آن، از قبیل: عشق و زیبایی و جز اینها را، تنها به عاریت می‌گیرم، از باب ضرورت است.

پس مبادا که تشابه آنها در معنی‌های گوناگون، تو را بفریبد که از آن جایی که نمی‌دانی گمراه می‌شوی و از نامیده‌هایشان به پندارهای پوچی خرسند می‌گردی که خرد ناتوان است از آنها به تخیّل بپردازد.

فصل بیست و دوم
گرایش به طَوْرِ شناختِ ولایت و پیامبری

کسانی که از این طَوْر، چیزی بهره نیافته‌اند، خردشان از راه مقدّمه‌ها به هستیش تصدیق نمی‌کند و می‌رود که ایمان به پیامبری را مُحال بشمارد، زیرا پیامبری عبارت از طوری فراتر از خرد و فراتر از این طَوْری است که بدان اشارت رفت و کسانی که آن را تصدیق نکرده‌اند، پس ایشان هنوز تصدیق کنندهٔ پیامبری نمی‌باشند، بنا بر این به کسانی که طَوْرِ ولایت را دروغ می‌شمرند، چه گمان می‌بری؟! در حالی که آن، بعد از خرد پدید می‌آید و طَوْر پیامبری که جز بعد از آن، پدید نمی‌آید؟!

چنین کسانی، اگر به زبان تصدیق کنند یا به دل اعتقاد یابند که تصدیق کنندهٔ حقیقت پیامبری هستند، بازهم لغزشکار می‌باشند و

مثالشان در این اعتقادشان، مثال شخص نابیناست که اعتقاد یافته است بدین که هستی رنگ را و ادراک حقیقت آن را تصدیق کرده است، از آن لحاظ که وی هستیِ چیز رنگین را با نیروی بساوایی ادراک کرده و چه بسیار دور است آن ادراک از ادراکِ حقیقتِ رنگ!

فصل بیست و سوم
ایمان به پیامبری ایمان به غیب است

ایمان به پیامبری، در نزد خرد، ایمان به غیب می‌باشد. بنابراین اگر خرد این غیب را به چیزی از چیزهایی که برای ادراکش حاضراند، تشبیه کند، آن چیز بسیار دور از چیزی خواهد بود که حق می‌باشد.

پس اگر برایت مانند این ایمان پدید آمد، بدان که تو به پیامبری مؤمن هستی وگرنه بر تو خوردن و آشامیدن و خفتن، جز به ناچاری، حرام می‌باشد تا این که به چنین ایمانی برسی.

پس اگر این اندرز را بپذیری، رستگار می‌شوی و اگر آن را فرو بگذاری، فروهلیده می‌گردی که: «**وَ مَنْ جاهَدَ فَإِنَّما يُجاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللّٰهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِينَ**/ هر کس بکوشد، تنها برای خودش می‌کوشد؛ زیرا خدا از جهانیان بی‌نیاز است».[1]

و البتّه، از همانندان تو در هنگام پیدا شدن پیشانی فرشتهٔ مرگ، این گفتار خدای متعال استقبال خواهد کرد که: «**وَبَدا لَهُمْ مِنَ اللّٰهِ ما لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ**/ و از سوی خدا برای ایشان چیزهایی پیدا شدند که ایشان گمان نمی‌کردند».[2]

---

۱. *قرآن*، العنکبوت (۲۹) / ۶. ۲. *قرآن*، الزمر (۳۹)/ ۴۷.

فصل بیست و چهارم
راه نیرومندسازی ایمان به پیامبری

شاید تو بگویی که چه راه است که بر خردمند پیمودنش بایسته می‌باشد تا بتواند به پیامبری مؤمن گردد؟

پس می‌گویم که راهش راه کسی است که ذوق شعر ندارد که باید با ذوق‌داران همنشینی کند تا به هدفش دست یابد؛ زیرا بسیاری از کسانی که ذوق شعر ندارند و به تفاوت میان سخن منظوم و سخن منثور پی نمی‌برند، به هستیِ نیرویی در دیگران تصدیق کرده‌اند و در وضعیّتِ پی بردن بدان تفاوت، قرار گرفته‌اند و آن به خاطر همنشینی ایشان با گروه‌هایی به دست آمده است که از داشتن آن نیرو محروم نبوده‌اند، پس ایشان بدان خاطر به غیب ایمانی یقینی یافته‌اند.

فصل بیست و پنجم
صفت‌های خدا در دیدگاه‌های هر یک از خرد و بصیرت

صفت‌های خدای متعال به گونه‌ای تقسیم می‌یابند که از راه نگریستن در برخی از موجودها و موصوفْ شدنشان به صفت‌هایی ویژه به ادراک درمی‌آید، همچون: حکیم/ فرزانه، و صانع/ سازنده، و خالق/ آفریدگار که این‌گونه از صفت‌ها را تصوّر می‌شود که خرد آنها را ادراک کند، امّا صفت‌هایی که به هیچ موجودی، هرگز، وابستگی ندارند، پس ادراک آنها و حقیقتشان، وابستگی به پیدایش طَوْری

است که بعد از خرد می‌باشد و آنها از قبیل: صفتِ کبریا/ بزرگی، و عظمت/ بزرگواری، و جمال/ زیبایی، وبَها/ خرّمی می‌باشند که هر چیزی که خرد از معنی‌های این واژگان درمی‌یابد، از حقیقت‌هایشان به دور می‌باشد.

پس تو را برحذر می‌دارم از این که به ظاهرهای امرها فریفته شوی، زیرا طبیعت بر جلوه‌گرسازی هر کمالی با وجودِ برهنگی از آن سرشته شده است، چنان‌که به ناتوانی اعتراف نمی‌کند، بلکه در هر چیزی که فرو رفتن در آن برایش روا باشد و در هر چیزی که روا نباشد، وی فرو می‌رود و در هر چه که می‌تواند آن را ادراک کند و در هرچه که نمی‌شود، به مانند مزاحمتِ واهِمه برای خرد از ادراک شده‌های آن به مزاحمت با آن می‌پردازد و در دروغ شمردن طبیعت، به عنوان گواه، برایت همین کافی است که چون به تو بگوید که: خرد را می‌شاید که زیبایی ازلی را ادراک کند، تو بدو بگویی که زیبا به خاطر زیباتر رها می‌شود، پس تو را چه می‌شود که جز او را رها نمی‌کنی، با این که زیباترینِ چیزها نسبت به زیباییش زشت‌تر از هر زشتی می‌باشد؟ که در این هنگام طبیعت به بیهودگی‌هایی می‌شتابد که من می‌ترسم وقتم را با یاد کردن آنها هدر بدهم و جهت نابسامانی را در هر کدامشان نشان دهم.

کسی که این خوشبختی یاریش کند و مقداری از حقیقتِ طَوْر اشاره شده را بهره شود تا این‌که بدان وسیله، مقداری از زیبایی ازلی را ادراک کند که ادراک آن برایش مقدّر شده است، پس همین مقدار برای وی بس خواهد بود که گواه هدفِ مطلوب باشد.

فصل بیست و ششم
بصیرت، حالت‌های عشق را ادراک می‌کند

عشق از ویژگی‌های این طَوْر می‌باشد. پس کسی که حالت‌های عشق را دیده باشد، شکّی ندارد که خرد از ادراک آن حالت‌ها برکنار می‌باشد؛ زیرا عاشق راهی به سوی رساندن معنای عشق که همراه آن است، به فهم خردمند که به همراهی، آن را نچشیده است، ندارد تا این که او هم به منزلت همان عاشق باشد که آن را چشیده است و این کارِ خرد است در همهٔ حالت‌ها، ازقبیل: خشم، و شادی، و ترس، و شرمساری. بنابراین، خرد دانش‌ها را ادراک می‌کند، امّا به سوی ادراک حالت‌ها هیچ راهی ندارد. بلی، هستیِ آنها را ادراک می‌کند و بر هر کدامشان حکم‌های بسیاری صادر می‌کند، امّا چیستی عشق و حالت‌های دیگر را خرد از راه مقدّمه‌ها ادراک نمی‌کند، بدان گونه‌ای که ادراک شده‌های خردی را هرگاه مقدّمه‌هایشان را از دیگری بشنود، ادراک می‌کند، تا این که در ادراک با او برابر می‌گردد.

فصل بیست و هفتم
حقیقتِ عشق

جستن معشوق از عشق پیروی می‌کند و حقیقتِ جستن، آن است که نظر جوینده، به طور کلّی، متوجّه جسته شده باشد که در این صورت، جستن و یافتن با یکدیگر همراه می‌باشند.

در حقیقت، جستنْ کشیده شدن آهن به سوی آهنربا در نظر گرفته شده است که اگر آهن، ناب باشد، به طور کلّی، بدان کشیده می‌شود و

در جستنش پراکندگی نمی‌باشد؛ امّا اگر با مقداری از زر یا سیم یا جز آنها آمیخته گردد، همان، مقتضی کاستی در کمال کشیده‌شدگی می‌باشد و هراندازه در آن آمیختگی با چیز دیگری نباشد، جستنِ حقیقی، ضروری می‌باشد و در این هنگامْ یافتن، یعنی رسیدن به آهنربا ضروری است، و همین، معنای گفتهٔ ماست که جستن و یافتن با یکدیگر همراه‌اند.

سپس گاهی جلوِ کشیده شدن آهن را مانعی از بیرون می‌گیرد که این، البتّه، به کمالِ جستن، زیان نمی‌زند، بلکه زیانْزننده، آن است که در ذات آن درآمیختگی از زر یا گچ یا چیزی دیگر که در کانسارش بدان درآمیخته باشد، وجود داشته باشد.

مانع بیرونی تأثیر زیادی در بریدنِ راهِ جستن، یعنی: کشیده شدن به سوی آن ندارد.

هرگاه در ذات عاشق آمیزه‌ای از چیزی نباشد که رویش را از معشوق برگرداند، او به طور کلّی، پاسخگویِ احرام به سوی قبلهٔ مطلوب خویش است که همان گل روی معشوق باشد و در این صورت، جستجوگر از آغازیانِ جستن است و برایش حقیقت سخن خدای متعال آشکار می‌شود که: «**إذْ قالَ لَهُ رَبُّهُ أسْلِمْ قالَ أسْلَمْتُ لِرَبِّ اَلعالَمِينَ**/ چون پروردگارش بدو گفت که سر بسپر، او گفت: به پروردگار جهانیان سر سپردم»[1]؛ و این سخنش که: «**إنَّ اَلدّينَ عِنْدَاَللّه الاسْلامُ**/ همانا دین در نزد خدا سرسپردگی است»[2]؛ و این سخنش که: «**فِطْرَةَ اَللّهِ الَّتي فَطَرَ اَلنّاسَ عَلَيْها لاتَبْديلَ لِخَلْقِ اَللّهِ ذلِکَ اَلدّينُ القَيِّمُ**/ سرشت خدا

---

۱. *قرآن*، البقره (۲)/ ۱۳۱. ۲. *قرآن*، آل‌عمران (۳)/ ۱۹.

که مردم را بر آن سرشته است بی‌هیچ جابه‌جایی در آفرینش خدا، همان دین استوار است»[۱] و این سخنش که: «**ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی‌الدّینِ مِنْ حَرَجٍ** / در دین بر شما هیچ تنگنایی قرار نداده است»[۲]؛ و این سخنش که: «**أَلا لِلّهِ اَلدّینُ اَلخالِصُ** / هان که دین ناب ازآنِ خداست»[۳]؛ و این سخنش که: «**لاإِکْراهَ فِی اَلدّین قَدْ تَبَیَّنَ اَلرُّشْدُ مِنَ اَلغَیِّ فَمَنْ یَکْفُرْ بِالطّاغُوتِ وَ یُؤمِنْ بِاللّهِ فَقَدْ اَسْتَمْسَکَ بِالعُرْوَةِ اَلوُثْقیٰ لاَانفِصامَ لَها** / در دین اجباری نیست، زیرا راهیابی از گمراهی آشکار شده است، پس هر کس به طاغوت کافر گردد و به خدا مؤمن شود، به ریسمان محکمی که گسسته نشود، چنگ زده است»[۴]؛ و این سخنش که: «**فَلا اَقْتَحَمَ اَلعَقَبَةَ وَ ما أَدْراکَ ماالعَقَبَةُ فَکُّ رَقَبَةٍ** / پس از گردنه نگذشته است و تو چه دانی که گردنه چیست! آزادسازی گردن است»[۵].

و تفاوت میان آنچه از درون، مانع عاشق می‌گردد و به منزلت زر است که به آهن درآمیخته باشد و میان آن چه از بیرون مانعش می‌گردد و به منزلت دستی بازدارنده است که آهن را از کشیده شدن بازمی‌دارد، ادراکش گاهی می‌رود که دشوار باشد، مگر بر کسانی که در آن زمینه گامی استوار داشته باشند.

من تو را بر حذر می‌دارم، بلی، بازهم برحذرت می‌دارم، ای ایستاده بر دانشت و ای فریفتهٔ خردت! برحذر می‌دارمت از این که بدین فصل و نظیرهایش به چشم کوچکی بنگری و به سبیلت دستی

---

۱. *قرآن*، الروم (۳۰)/ ۳۰.
۲. *قرآن*، الحج (۲۲)/ ۷۸.
۳. *قرآن*، الزمر (۳۹)/ ۳.
۴. *قرآن*، البقره (۲)/ ۲۵۶.
۵. *قرآن*، البلد (۹۰)/ ۱۱ - ۱۳.

بکشی و گمان کنی که آنها از خرافه‌هایی هستند که برخی از احمقانِ گمراهِ پوچ‌اندیش آنها را به هم می‌بافند و کسانی که به بخشی از معنی‌های آنها به ذوق نرسند، از کسانی خواهند بود که *قرآن* دربارهٔ آنان می‌گوید: «وَإِذا لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هٰذا إِفْكٌ قَدِيمٌ / و هرگاه بدان راه نیابند، خواهند گفت که این دروغی کهن است»[1]؛ و می‌گوید: «بَلْ كَذَّبُوا بِما لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَ لَمّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ / بلکه چیزی را دروغ شمردند که دانایی آن را فرانگرفته‌اند و هنوز ژرف‌دانیش بدیشان نرسیده است»[2].

این است بهره‌ات از وظیفه‌ای که در اندرزت برعهده دارم، و امّا عارفان/ شناسندگان، در نزدشان ایمانت وکفرت یکسان‌اند و جایگاه دانشت که بدان دلیل می‌آوری، در نزد ایشان به منزلت دانایی به بافندگی و دانایی به خونگیری است در نظر اهل تحقیق از میان عالمان و چه باک اگر عالمی علمش حقیقت‌های دانستنی‌ها را دربر بگیرد، لیکن دانایی به بافندگی و حجامت را دربر نگیرد؟

فصل بیست وهشتم
دریافت ناتوانی خرد به وسیلهٔ هر یک از خرد و بصیرت

کسانی که بهره‌مندتر از این گونه شناخت باشند، خردشان به ناتوانی‌شان از دریافتِ حقیقتِ حضرتِ نخست و دریافت حقیقتِ صفت‌های او بیناتر است و آخرینْ جهان، از جهان‌های دریافتنی‌های خردی آن است که خرد به ناتوانی خود از ادراک بسیاری از موجودها

۱. *قرآن*، الاحقاف (۴۶)/ ۱۳. ۲. *قرآن*، یونس (۱۰)/ ۳۹.

پی ببرد و همین ناتوانی، از نخستین لایحه‌هایی است که در این گونه از شناختِ فراخردی آشکار می‌گردد.

پس آخرین مرزهای طَوْر عقل به نخستین مرزهای طَوْر پس از آن چسبیده است، همان‌گونه که آخرین مرزهای تشخیص به نخستین مرزهای خرد چسبیده می‌باشد. پس از ویژگی‌های دانشمند، زمانی که در دانشش کمال یابد، این است که به دانش یقینی بداند که تصوّر نمی‌شود که او به حقیقتِ ازلی پی ببرد که البتّه، پس از استوارسازی مقدّمه‌های بسیاری آن را ادراک می‌کند که در نزد عالمان صاحب نظر مشهور می‌باشند.

سپس میان پی بردن خرد به ناتوانیش به وسیلهٔ مقدّمه‌ها و میان پی بردن عارف بدان ناتوانی، یعنی به ناتوانی خرد از ادراک دریافتنی‌های عارف، فاصله‌ای دور و تفاوتی بسیار می‌باشد و آن ناتوانی که برای خرد آشکار می‌گردد، می‌رود که به منزلت ناتوانی آشکار شونده برای وَهْم از ادراک دریافتنی‌های خرد باشد، زیرا ناتوانیِ وَهْم از ادراک خردورزی‌های دشوارِ در نزد وَهْم به دست آمده از مقدّمه‌ها می‌باشد، ولی خرد به ناتوانی وَهْم از دریافتنی‌هایش، بی‌مقدّمه پی می‌برد. پس نهایتِ کارِ وَهْم این است که به ناتوانی از ادراک خردی‌ها در هنگامی اعتراف کند که خرد آن را در نزد خود با مقدّمه‌هایی مسلّم در نزد وَهْم ثابت کرده باشد؛ پس به همان گونه است خردمند که چون در نزدش ناتوانی خرد از دریافتنی‌های عارفان ثابت شد، پس به آخرین منزل‌های خرد رسیده است و فرجامین چیزی را که با خرد می‌شود دریافت کند، دریافت کرده است و در این صورت، به کعبهٔ مقصودش رسیده است و سالک در همین جا به

نخستین منزل از منزل‌های این طَوْرِ معرفت می‌رسد.

فصل بیست ونهم
یک همسنجی میان پی بردن هر یک از وَهْم و خرد به ناتوانی خود

خرد، به ضرورت، از پی بردن به ناتوانی حقیقیش و از پی بردن به دریافتنی‌های عارف ناتوان است، همچنان که وَهْم، به ضرورت، از پی بردن به حقیقتِ ناتوانیش از ادراک معقول‌ها ناتوان می‌باشد. و خرد است که به ناتوانی حقیقیِ همراه وَهْم از پی بردن به امرهای خردی پی می‌برد.

پس هرگاه خرد از پی بردن به ناتوانیِ حقیقیش ناتوان باشد، پس چگونه شگفت زدگان از سخن ما که آن، از پی بردن به حقیقت حق و به حقیقت دانایی او ناتوان است که همان سرچشمهٔ هستی می‌باشد، شگفت‌زده می‌شوند؟

بنابراین، تفاوت خردها در این نگاه به نوعی تفاوت در آمادگی برای پی بردن به ناتوانی بازمی‌گردد. پس ناتوانیی که حضرت محمد(ص) ـ درود خدا بر او باد ـ بدان اعتراف می‌کرد، مانند ناتوانیی نیست که بوبکر بدان اقرار می‌نمود؛ نه بلکه در اعتراف به ناتوانی، نیز با اعتراف به ناتوانی تفاوت زیادی موجود است و شاید هرگاه جان را ناتوانی از پی بردن به کمالِ ناتوانی فرا بگیرد، پس آن پی برنده به ناتوانی از راه معرفت شده است، نه از راه مقدّمه‌ها. شاید گفتهٔ صِدّیق اکبر که: «**العَجْزُ عَنْ دَرْکِ الادْراکِ إدْراکٌ** / ناتوانی از پی بردن به ادراک

نوعی ادراکْ است»، اشاره به چیزی باشد که بدین می‌ماند، و شاید معرفت/ شناخت یاد شده در سخن صوفیان که: «**مَنْ عَرَفَ اللّهَ کُلَّ لِسانُهُ**/ هر که خدا را بشناسد، زبانش کند می‌شود»، در معنی، نزدیک به همان چیزی باشد که بدان اشارت رفت.

فصل سی‌ام
پرسمان ذات و صفت‌ها

سخن، مرا بدانجا انجامانید که از مرزهای نظر عقلی گذر کردم و آن چه در آن فرو رفتم، می‌رود که شنیدنش به بیشتر مردم زیان برساند، زیرا اندکی از ایشان‌اند که آن را درمی‌یابند و به انکارش نمی‌پردازند.

پس شایسته‌تر برای من اکنون آن است که به هدف مطلوب، بازگردم و بگویم:

تو چه اندازه به کامل کردن شنیدن معنایی رسیده‌ای که پیشتر در گفتگو از صفت‌ها و دلالتِ گونه‌های هستی بر بخش‌های متعدّد صفت‌ها که در حقیقت نه عین ذات‌اند و نه غیر آن‌اند، یاد گردید، آن گونه که اهل حق همگیشان گفته و بر آن اجماع کرده‌اند، زیرا حکم به نظیرهای آن در نزد خردهای ناتوان زشت شمرده شده است.

فصل سی و یکم
فرجامهٔ پرسمان ذات و صفت‌ها

شاید تو بگویی که در خردِ نخستینْ مُحالِ آشکار است که یک چیز، نه عین چیزی دیگر باشد و نه غیر از آن باشد، پس آیا تو را

می‌شاید که به تبیین آن بیافزایی تا باشد که برخی از تشنگی را بیانت فرو بنشاند؟!

پس بدان که سخنِ گوینده که این چیز، به طور مثال، نه عین آن چیز است و نه غیر از آن، از یک جهت، مُحال می‌باشد و هیچ کس از خردمندان به چنین اعتقادهایی نمی‌گراید ولیکن هرگاه در آن چیز، دو اعتبار یافت شود، مُحال نمی‌باشد، چنان که اگر، به طور مثال، گفته شود: این چیز نه معدوم است و نه موجود است، البتّه این امر، به طور قطع، محال است و محال شمردنش برای خرد در نهایت روشنی است ولیکن همان در صورتی که در معنایش دو جهت اعتبار گردد، دارای راستیِ آشکار می‌باشد و بر مقتضای دو معنای مختلف اطلاق می‌شود و بیانش آن است که آن چیز از جهتی موجود و از جهتی دیگر معدوم می‌باشد و این حکمِ هر موجودی است به جز موجودی که هستیش به ذاتش استوار است؛ زیرا هرگاه به ذاتِ هر ممکنی نگریسته شودو استوارگردانیِ حضرت واجب آن را اعتبار نشود، از لحاظ ذاتش معدوم می‌باشد و هرگاه بدان نگریسته شود و از لحاظ آن که استوارگردانیِ حضرت واجبْ پشتوانهٔ آن است، اعتبار شود، موجود می‌باشد و قرآن عظیم و کلام قدیم به همین مطلب اشاره می‌کند، در آنجا که می‌گوید: «**كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ وَ يَبْقىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُوالْجَلالِ وَالْاكْرامِ** / هر کس بر روی آن [: زمین] است فناپذیر است و گل روی پروردگار، که شکوهمند و گرامی است، پایدار می‌ماند»[1].

و به چیزی مانند آن، سخن پیامبر(ص) اشاره دارد که می‌گوید:

---

۱. *قرآن*، الرحمٰن (۵۵)/ ۲۶ - ۲۷.

«راست‌ترین بیت شعری که قوم عرب گفته‌اند، سخن لَبید[1] است که گفت:

أَلا کُلُّ شَیءٍ ماخَلا اَللّهَ باطِلٌ وَ کُلُّ نَعیمٍ لامَحالَةَ زائِلٌ

هان که هر چیزی به جز خدا باطل و هر نعمتی، به ناگزیر، زایل است».

فصل سی و دوم
پرسمان چندگانگی صفت‌ها و یگانگی ذات

صفت‌ها عین ذات‌اند، هرگاه بدان‌ها از آن جهت نگریسته گردد که ذات پشتوانهٔ آنهاست و بنابراین، در آنها البتّه و هرگز هیچ گونه مغایرتی با هم موجود نیست و در عین حال، آنها غیر از ذات‌اند، هرگاه بدان‌ها از آن جهت نگریسته شود که آنها بخش‌شدگی‌های هستی به بخش‌های چندگانه می‌باشند و بنابراین، صفت‌ها با هم مغایراند و متعدّد می‌باشند و این یک مثال روشن دارد و شاید تو خرسند نشوی، مگر بعد از شنیدن آن مثال، زیرا آن است که شدّت دور شمردن آن را، به طور کلّی، در موردی که در آنیم، درهم می شکند و دنبالهٔ انکار خرده‌گیران بر آن را می‌برد.

---

۱. لَبید فرزند ربیعه (۵۶۰ ـ ۶۶۱ م) از قبیلهٔ بنی‌عامر، او شاعری میان‌دوره‌ای / مُخَضْرَم بود که از صاحبان مُعَلّقه می‌باشد. پس از اسلام آوردن به کوفه درآمد و با سوگ‌نامه‌ای که در مرگ برادرش، اَرْبَد، سرود، آوازه درافکند. دیوان شعرش به چاپ رسیده است، همراه مُعَلّقه‌اش بدین مطلع: عَفَتِ اَلدّیارُ مُحَلُّها فَمُقامُها * بِمِنیٰ تأبَّدَ غَوْلُها فَرِجامُها.

پس بدان که **ده** در ذات خود یک معنای فهمیده شده دارد و آن معنا یگانه است که بخش نمی‌پذیرد و واژهٔ **ده** بر همان معنا دلالت می‌کند. امّا هرگاه از آن، نسبتش به **پنج** اعتبار شود، با واژهٔ ضِعْف/ دو برابر، بر آن دلالت می‌گردد و هرگاه نسبتش به **بیست** اعتبار شود، با واژهٔ نِصْف/ نیم، بر آن دلالت می‌گردد و هرگاه نسبتش به **سی** اعتبار شود، با واژهٔ یک سوم/ ثُلْث، بر آن دلالت می‌گردد و به همین گونه، ممکن است که بر آن به واژه‌های دیگری در هنگام اختلاف‌یابیِ نسبتش به عددهایی دیگر دلالت شود و این صفت‌ها که **ده** بدان‌ها در هنگام اختلاف‌یابیِ آن نسبت‌ها وصف شده است، از جهتی یگانه‌اند و از جهتی دیگر بسیاراند، پس هرگاه از میان آنها جهتی اعتبار گردد که ذات **ده** را در پس پشت دارد، هیچ تعدّدی در آنها یافت نمی‌شود، ولی هرگاه از میان آنها جهتی اعتبار شود که در پسِ پشت عددهایی است که **ده** بدان‌ها نسبت داده شده است، به اعتبار آن نسبت‌ها تعدّد می‌یابند؛ زیرا تعدّد عددها بدان‌ها نسبت داده شده است.

همچنین است ذات هستی واجب که یکتایی لازمهٔ آن است. چگونه یکتایی لازمه‌اش نباشد در حالی که یکتاترینی که از یکتایی خاص‌تر است لازمه‌اش می‌باشد؛ زیرا نمی‌شود که برای ذات‌های دیگر ویژگیی که برای آن موجود است، پیدا گردد؟

یکتایی لازمهٔ خورشید است، زیرا در هستی دومی ندارد ولیکن یکتاترینی لازمهٔ آن نیست، زیرا ممکن است که هستیِ دومینی داشته باشد، پس هرگاه به نسبت عین ذات که برای خود آن واجب است، بنگری آن را یکتای ناچندگون به هرگونه و از هر جهت می‌یابی، وهرگاه دل‌های سالکان با چشمان خود بدان ذات بنگرند، آن را به

همین گونه خواهند یافت، بی‌هیچ تفاوتی؛ لیکن به سبب بسیاریِ نسبت‌های آن ذات به موجودهای دیگر که از آن ذات واجب، و نه از خودشان سزاواریِ هستی پیدا کرده‌اند، سالکان، به ضرورت، به تغییر دادنِ تعبیرهای خود دربارهٔ آنها نیازمند شده‌اند تا به میانجی آنها حقیقت‌های آن نسبت‌ها را به فهم‌های ناتوانان برسانند، چون آن ذات به سرچشمه‌گیری موجودها از آن نسبت داده شود و بدانند که آنها ممکن‌اند و ممکن را، به ناگزیر، باید واجب ایجاد کند، از آن رو، این نسبت که نسبت میان آن و میان موجودها شمرده می‌گردد، **قدرت/ توانایی**، نامیده می‌شود و همین، گاهی **اراده/ خواست** نامیده می‌گردد، به هنگام نسبتی دیگر، و دل‌ها به خاطر ناتوانیشان، میان **قادر/ توانا** و **قدرت/ توانایی**، و **مرید/ خواهان** و **اراده/ خواستن** گمانِ مغایرت می‌برند، زیرا این پایانهٔ نگرهٔ خردهاست.

فصل سی و سوم
صفت‌ها نه عین ذات‌اند و نه غیر ذات

پس بنابراین بدان که سخن ما:

«صفت‌ها نه عین ذات‌اند و نه غیر از ذات‌اند»، درست و راست می‌باشد و برای هیچ یک از مسلمانان هرگز روا نمی‌باشد که به خلاف آن بگروند و هر کس به خلافش بگرود، بی‌گفتگو، از اسلام بیرون شده است، زیرا مذهب پیشینیانِ شایسته و پیشوایانِ گذشته همین است و ما در میان ایشان الگویی نیکو و پیشگامی پسندیده داریم و همگی بر آن اجماع کرده‌اند، به خاطر ضرورتی که پژوهندگانِ بزرگِ دانایان، آن

را می‌شناسند، نه اهل ظاهر رسمی.

پس هر کس به اثبات ذات بگرود و صفت‌ها را اثبات نکند، یک نادانِ بدعت‌آور می‌باشد و هر کسی که به اثبات صفت‌هایی مغایر با ذات به مغایرت حقیقی بپردازد، پس او ثَنَوی/ دوگانه‌پرستِ کافر می‌باشد و افزون بر کافربودنش نادان است.

فصل سی و چهارم
چند آیهٔ قرآنی در متعدّد بودن صفت‌ها

بدان که خدای متعال خودش را در کتاب گرامیش چندین بار به صفت‌های متعدّدی، همچون: قدرت/ توانایی، و مشیّت/ خواهندگی، و عزّت‌بخشی، و خوارگردانی، و شنوایی، و بینایی، و زنده‌سازی، و میراندن و... وصف کرده و آن گویندهٔ ارجمند گفته است: «**إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ** / البتّه، خدا بر هر چیزی تواناست»[1]؛ و نیز گفته است: «**وَ ما تَشاؤنَ إلاّٰ أَنْ يَشاءَ ٱللّٰهُ** / و نمی‌خواهید مگر این که خدا بخواهد»[2]؛ وگفته است: «**وَ تُعِزُّ مَنْ تَشاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشاءُ** / و به هر کس بخواهی، عزّت می‌بخشی و هر که را بخواهی خوار می‌گردانی»[3]؛ وگفته است: «**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ وَ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلبَصِيرُ** / هیچ چیزی همانندش نیست و او شنوای بیناست»[4]؛ وگفته که: «**وَ هُوَ ٱلَّذِي يُحْيِي وَ يُمِيتُ** / و اوست که زنده می‌سازد و می‌میراند»[5].

---

۱. *قرآن*، النور (۲۴)/ ۴۵.
۲. *قرآن*، الانسان (۷۶)/ ۳۰.
۳. *قرآن*، آل‌عمران (۳)/ ۲۹.
۴. *قرآن*، الشوری (۲۴)/ ۱۱.
۵. *قرآن*، المؤمنین (۲۳)/ ۸۰.

پس بنگرید بدین صفت‌ها که چطور به اندازهٔ تعدّد نسبت‌های موجودها به ذاتش که سرچشمهٔ آنهاست، متعدّد می‌باشند و چطور در ذات‌هایشان از آن جهت که پشتوانه‌شان ذات می‌باشد، یگانه‌اند؟

سپس دیگر صفت‌ها را بر همان‌ها قیاس گیر، پس نمی‌بینمت که از ادراک چیزی از نسبت‌ها در هر صفتی ناتوان باشی، البتّه اگر از کاروزرانِ دشواری‌های خردی باشی، و البتّه، نخست در فهمیدن آنچه به تو می‌گویم، بکوش.

فصل سی و پنجم
تحلیل برخی از صفت‌ها

به روشنی دانسته شده است که آن چه روا نیست در آن شکّی روا شمرده گردد، این است که حقیقت ازلی که از او هستی سرچشمه گرفته است، هرگاه بدو نگریسته شود و چیزهایی که از او پیدا شده‌اند و چیزهایی که هنوز از او پیدا نشده‌اند ولیکن در زمان مشخّص و در وقت معلومِ خود پیدا خواهند شد، برای پیدا شده‌هایشان نسبتی است که آن نسبت برای هنوز سرچشمه نگرفته‌ها موجود نیست و همین خود اختلاف موجودها و معدوم‌ها است با هم در نسبت داشتن بدو.

سپس موجودها هم در نسبت داشتن بدو با هم اختلاف دارند، چنان که نسبت فرشته به ذات او همانند نسبت آدمی نیست و نسبت آدمی همانند نسبت جانوران نیست و نسبت جانوران همانند نسبت گیاه نمی‌باشد و نسبت گیاه مانند نسبت زمین و آسمان‌ها نیست و

نسبت سفیدی به نسبت سرخی نمی‌ماند و نسبت عزّتمند در دنیا و آخرت همچون نسبت خوار در هر دو سرا نمی‌باشد.

پس بدان که خدا ـ عَزَّوَجَلَّ ـ هرگاه به وی کسانی را نسبت دهی که به گونه‌ای از هستی عزّت یافته‌اند، همین نسبت مقتضی است که او مُعِزّ / عزّت‌بخش، نامیده گردد، و هرگاه بدو خواران را نسبت دهی، نسبت اقتضا دارد که او مُذِلّ / خوارکننده، نامیده شود، و چون بدو از آن لحاظ نگریسته شود که تصویرگرِ زندگی و مرگ است، گفته می‌شود: «**هُوَ اَلَّذي يُحْيي وَ يُميتُ** / اوست که زنده می‌سازد و می‌میراند»[1]، و چون به فراگیری داناییش به موجودهایی نگریسته شود که آدمی آنها را با سهشگریِ شنوایی و بینایی ادراک می‌کند، گفته می‌شود که: او شنوا و بیناست، و زمانی که همگی موجودها بدو نسبت داده شوند و هر کدام از آنها که بدو درآویخته‌اند، نگریسته شود، گفته می‌شود که: هرچه خدا بخواهد هست و هرچه نخواهد، نیست، و چون موجودهایی بدو نسبت داده شوند که از او پدید آمده‌اند و معدوم‌هایی که هنوز از او پدید نیامده‌اند، گفته می‌شود: «**وَ هُوَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ** / او بر هر چیزی تواناست»[2].

پس توانایی، گرفته شده از نسبت موجودها و معدوم‌ها بدو، و خواست و مشیّت از نسبت موجودها فقط، بدوست، و امّا اراده پس گرفته شده از نسبت موجودهای ملکوتی بدوست و لیکن مشیّت، پس گرفته شده از نسبت موجودهای مُلْکی است و زنده کننده و میراننده گرفته شده از نسبت هر زنده و مرده‌ای است بدو، و دیگر

---

۱. *قرآن*، المؤمنین (۲۳)/ ۸۱. ۲. *قرآن*، المائده (۵)/ ۱۲۰.

صفت‌ها را با همین اندازه بسنج.

فصل سی و ششم
در ذات حضرت واجب،
به هیچ‌گونه، هیچ نوع دوگانگیی نیست

ذات‌های ما کاستیمنداند و آنها را تمامی صفت‌ها کامل می‌گردانند و از این رو، توانمندیمان به خواست/ اراده، نیازمند است و خواستمان به دانش/ علم، نیازمند است.

بنابراین، توانمندی/ قدرت، در وجود یافتنِ ذاتِ توانستنی جز همراه ارادهٔ کافی نمی‌باشد؛ این وضع در حقّ ما درست می‌باشد، و اما ذات خدای متعال، کامل است که نیازمند به هیچ چیزی در هیچ چیزی نیست و هرچیزی که در چیزی به چیزی نیازمند باشد، کاستیمند است و کاستیمندی سزاوار موجودِ واجب/ هستِ بایسته، نیست؛ زیرا دانایی خدا به چیزی، با اراده‌اش بدان متفاوت نیست و اراده‌اش با قدرتش تفاوتی ندارد، زیرا ذاتش بسندهٔ همه در همه است و همان، نسبت به معلوم‌ها علم است و نسبت به مقدورها قدرت است و نسبت به مرادها/ خواستنی‌ها، اراده است و آن، یگانه است که به هیچ گونه، در آن، هیچ دوگانگیی نیست.

و هستیِ دوگانگی در حضرتِ واجب، هرگز، به تصوّر درنمی‌آید؛ زیرا روا نیست که دو چیز باشند که هر کدامشان به ذات خود، واجب بوده باشد و آن بدین خاطر است که میان دو چیز، در یک چیزی باید، به ناگزیر، نوعی تفاوت وجود داشته باشد وگرنه از آنها دوگانگی

تحقّق نمی‌یابد؛ پس اگر در هستی، دو واجب بوده باشند، در چیزی از هم جدایی می‌یابند.

سپس آن چیزی که در آن از هم جدایی می‌یابند، از این بیرون نیست که یا برای هر چیزی که به ذات خود واجب است، ضروری باشد، یا این که ضروری نباشد، پس اگر ضروری باشد، در هر دو واجب، به طور با هم برابر، موجود است و اگر ضروری نباشد، لازم است که هستی‌اش به سببی مُعلَّل گردد و هر چیزی که آن چنان باشد، واجب از آن برکنار می‌باشد.

پس اگر این اندازه در این پرسمان تو را بس نیست، بر تو باد که آن را از کتاب‌هایی بجویی که گفتار خود را صاحبانشان به کمال رسانده‌اند؛ زیرا فرصت من گنجایش بیشتر از آن را [که گفتم] ندارد و هدفم در این کتاب درازسخنی در آن چیزی نیست که دانایان از اقامهٔ برهان بر آن فراغت یافته‌اند. بنابراین، باید از کانسارش جسته گردد.

فصل سی و هفتم
دیرینگی جهان همچون نوپدیدی آن در دیدگاه خرد محال است

پس اگر بگویی که به طور مثال گفتارت دربارهٔ نسبتی که میان حضرت واجب و میان آسمان‌ها و زمین است، چه می‌باشد؟

آیا در همه وقتی موجود بوده است، یا نه؟

پس اگر در همه وقتی موجود بوده است، این امر به دیرینگی آسمان‌ها و زمین‌ها می‌انجامد، و اگر موجود نبوده است، پس چگونه

بعد از نیستی موجود شده است؟

آیا به خاطر علّتی که بعد از نبودنش در ذاتِ واجب پیدا شده است، می‌باشد؟ که آن، به طور قطع، مُحال می‌باشد؛ یا به خاطر اثری است که در یک معدوم پیدا شده است، معدومی که عدمش تا وقت مخصوصی استمرار یافته که این اثر در آن پیدا نمی‌شده است که آن نیز محال است؟

یا این که بدون پیدا شدن چیزی، بعد از آن که معدوم بوده، موجود شده است که آن نیز محال می‌باشد؟!

پس بدان که دانایان در آن زمینه، بسیار، سخن گفته‌اند و حقیقتی که هرگز در نظر بینشمندان در آن هیچ شکّی نیست، این است که نسبت آسمان‌ها و زمین‌ها به خدا همچون نسبت چیزی است که اکنون معدوم است و به طور مثال، فردا وجودش تحقّق می‌یابد. بنابراین، ای کاش می‌دانستیم که گوینده دربارهٔ معدومی که عدمش آشکار است، چه می‌گوید، در صورتی که بعد از آن موجود گردد؟

آیا خواهد گفت که در دیرین اثری پیدا شده، یا در این معدوم اثری آشکار گردیده، یا این که معدوم بدون پیدا شدن اثری موجود شده است که البتّه، اینها همه محال‌اند؟!

و نمی‌ماند، مگر این که بگویند:

علّت در وجود آن، همان خداست که بر یک حالت، در ازل و ابد، موجود است و البتّه پیش از آن، وجودش از او تحقّق نیافته است، تنها به خاطر فقدانِ شرطِ قرارگیریِ وجودش در معرض استحقاق وجود و آمادگی پذیرش روشناییِ هستی ازلی.

فصل سی و هشتم
تفاوت میان کردار هستی‌بخش آفریننده و کردار آفریدگان

هرگاه به معدوم/ نبوده، صورت هستی بخشیده شود، مانند صورت میوه‌ای، در مَثَل، که معدوم بوده و سپس بعد از نبودن، موجود شده است، پس ناگزیر برای موجودشدنِ صورت، بعد از نبودنش باید سببی بوده باشد؛ و سببْ در هستیِ هر موجودی همان خدای متعال است، زیرا هر موجودی به جز او، از لحاظ حقیقت، نه ذاتی دارد و نه وجودی، پس چگونه سبب باشد؟!

بلی! رواست که در نظر عامیانه سبب نامیده شود، همان گونه که موجود نامیده می‌شود.

بنابراین، همان طور که موجود بودنش هیچ ریشه‌ای ندارد، مگر از لحاظ آن که پیرو ذات دیرین است، پس همان طور، سبب بودنش هم هیچ ریشه‌ای ندارد، مگر از همان جهت؛ پس همچنان که برای وجودش هیچ حقیقتی نیست، همان گونه برای سبب بودنش که یک صفت تابع از تابع‌های موجود می‌باشد، هیچ حقیقتی نیست و در این جا جز این نمی‌ماند که بگویند: اگر سبب، همان خدای متعال است، پس چرا در حالی که سببْ موجود است، مُسَبَّبْ وجود نمی‌یابد؟ که می‌گوییم: به خاطر فقدان شرطی از شرط‌هایش و من بر تبیین آن خواهم افزود؛ زیرا نیاز، بدان فرا می‌خواند.

فصل سی و نهم
نظریهٔ فیضان‌یابی موجودها از یکدیگر کفر آشکار است

شاید تو بگویی که: «نزد نظرمندان، دانستهٔ آشکار است که خدای

متعال جز برای یک چیزِ یگانه از موجودها سبب نمی‌باشد؛ سپس همان چیز سببِ هستیِ چیزی دیگر می‌باشد و این چیز دوم سبب چیزی سوم است و به همین ترتیب، این امر پیش می‌رود تا به هستی انسان می‌رسد و از یگانه روا نیست که به جز یک چیز یگانه سرچشمه بگیرد!»

پس بدان که این گزافه‌گویی بزرگی می‌باشد که روا نیست زبان به مانند آن گشوده گردد،زیرا آن در نزد بینشمندان کفری است آشکار؛ چون تفاوتی نیست میان کسانی که دو دیرینه اثبات می‌کنند که هر کدام از آنها به ذات خود واجب است و میان کسانی که دو سبب اثبات می‌کنند که هر کدامشان شایستگیِ هستی‌بخشی دارد.

خیر، هرگز چنین نیست، بلکه حقّی که در آن هیچ شکّی نیست، این است که در هستی هیچ موجودی نیست که شایستگی داشته باشد که سببِ هستیِ چیزی باشد، مگر خدای عزیز و جلیل.

حقیقتِ سببْ بودن به ایجاد صورت وجود در یک معدوم بازمی‌گردد و به ناگزیر باید سبب، وجود داشته باشد تا از آن مُسَبَّب موجود گردد، زیرا معدوم شایستگی مُسَبَّب بودن ندارد؛ چون به ناچار سبب باید دوامِ هستی داشته باشد تا شایستگی یابد که دوام هستی را در مُسَبَّب نگهدارد و البتّه، هیچ چیزی از موجودهای ممکن نیست که ذاتی و وجودی حقیقی داشته باشد، وجود حقیقی و ذات واجب تنها از آنِ خدای متعال می‌باشد و آن چه به لحاظ حقیقت، هیچ وجودی ندارد، به ذات خود در ذات، کامل نیست و سپس وجود در آن افزون گردیده است تا این که بر معدوم‌ها فیضان یافته و صورت‌های هستی را بر آنها پوشانیده است، و امّا آن چه به ذات خود

کامل نمی‌باشد، بلکه وجودش و صفت‌های وجودش وابسته به وجود دیگری است و به یاری آن استوار است، بنابراین، در ذاتش در اوج کاستی است که نه سزاواریِ ایجاد دارد و نه وجود.

فصل چهلم
ویژگی هستی‌بخشی منحصر به حضرت واجب است

این امر در میان مثال‌های عمومی یک مثال دارد؛ زیرا چون در شب از خورشید روشنایی بر ماه می‌افتد و روشنایی از ماه بر زمین می‌تابد، بدون شک روشنایی ماه به ذات خود سزاوار وجود نیست، بلکه از خورشید می‌باشد.

پس چگونه روشنایی ماه، با این کاستی، شایستگی دارد که سبب وجود روشناییِ تابیده بر زمین قرار گیرد؟!

پس باید نگرنده در این مثال به بهترین گونه بیاندیشد و از خود نظر بخواهد، زیرا در این امر شکّی نیست که اگر او به دیده انصاف بنگرد روشنایی خورشید را شایسته‌تر خواهد دید. بدین که سبب روشنایی زمین قرار گیرد تا روشنایی ماه را؛ زیرا روشنایی ماه چون از خود وجودی نداشته باشد، چگونه می‌شود که ایجاد داشته باشد، با این که ایجاد، به ضرورت، در فراز وجود است و وجود، به سرشت پیش از ایجاد است؟

بلی، اگر روشنایی ماه از روی اصطلاح سبب نامیده شود، در آن جای حرفی نیست؛ ولیکن روا نمی‌باشد که از تابع بودن روشنایی ماه مر روشنایی خورشید را غفلت گردد و از این که اگر نور خورشید

نباشد، مهتاب، هرگز، هیچ گونه وجودی نخواهد داشت.

پس حق این است که آنان که به اثبات شایستگی سبب بودن برای چیزی به جز حضرت واجب حقیقی به ذات خود و استوار در صفت‌هایش بپردازند، البتّه، شرک ورزیده‌اند و برای آن حضرت، همانندْ اثبات کرده‌اند و این کسان مانند آنان‌اند که ماه را شریک خورشید در هستی‌بخشی به روشنایی بشمرند و شکّی نیست که اگر واجب، نبوده انگاشته شود، در هستی، هیچ چیزی هرگز نمی‌پاید؛ بنابراین، هیچ چیزی، در هیچ چیزی، از حضرت واجب، بی‌نیاز نمی‌باشد؛ زیرا با نبودِ او، وجودِ هیچ چیزی پایدار نمی‌ماند.

پس، از خردمندی که این حقیقت را چنان که سزاوار فهمیدن است، می‌فهمد و سپس از پذیرشِ شایسته‌تر بودنش به سببْ بودن از دیگری، بازمی‌ایستد، جای شگفتی است، بلی، جای شگفتیِ بسیار است.

فصل چهل ویکم
چگونه صفت آفریدن را در حضرت واجب منحصر می‌سازیم با این که وجودِ برخی از چیزها در وجودِ برخی دیگر شرط است؟

در حقیقت، این گفتهٔ ما که حضرت واجب، شایسته‌تر به سببْ بودن از دیگران است، کاستی بزرگی در واجب را می‌فهماند و گویا این را نشان می‌دهد که دیگران شایستگی چیزی را دارند، ولیکن او شایسته‌تر به سزاواریِ آن است، در حالی که سزاواری دیگران نسبت به هر چیزی محال است، مگر این که از ذات واجبِ آن حضرت بوده باشد.

در این جا از اشکال، آن باقی می‌ماند که بگویند:

اگر واجب در سببْ بودن کامل است، پس چرا وجود مُسبَّب، از آن، پسینگی یافته است، با این که پسینگی یافتنِ وجودِ مُسبَّب از سببِ موجود، با کامل بودنش محال می‌باشد؟

و اگر در سبب بودن ناقص باشد و سبب بودنش با برخی از شرط‌ها کمال یابد، پس شریکی در سبب بودنش ثابت شده است، بنابراین، چرا شما روا نمی‌شمارید که دیگری سبب نامیده شود، با این که اقرار دارید که برخی چیزها شرط در وجود برخی دیگراند؟

این اشکالی است که ردّش بر ما آسان است؛ زیرا ما می‌گوییم:

وجودِ شرط، تنها، در آمادگیِ مشروط برای وجود، اثرگذارده است، نه در سبب بودن ذات واجب، چنان که بر کنار رفتن ابر، تنها، در آمادگی زمین برای تابش روشنایی خورشید اثر می‌گذارد و در کامل کردن خورشید، هرگز، هیچ گونه تأثیری ندارد و هیچ گوینده‌ای نباید بگوید که کنار رفتن ابر، شرطی است که بدان، سببْ بودنِ خورشید برای وجودِ مشروط، کامل می‌گردد که عبارت از تابش آن بر زمین است؛ زیرا ما می‌گوییم که برکناری ابر، زوال آن است و زوال، یک امر عدمی است و امر عدمی صلاحیّت ندارد که در یک امرِ وجودی که عبارت از ایجاد چیز است، شرط بشود، پس چگونه صلاحیّت دارد برای سببْ بودن؟

و این اوج بیان است که فراتر از آن در تمثیل و در هنر مثال آوردن، هیچ اوجی به تصوّر درنمی‌آید.

مهتاب هرگاه برگرفته از نور خورشید باشد و روشنایی ماه در ذات خود فانی و نابوده و نیست، بوده باشد، پس از لحاظ حقیقت، هیچ

نوری به جز نور خورشید نیست، بنابراین نور ماه همان نور خورشید است، تا جایی که گویا آن، همان است.

پس چطور رواست که با این وصف، ماه شریک خورشید در پرتوافشانی قرارگیرد؟

پس همچنان که هیچ نوری به جز نور خورشید نیست، هیچ وجودی هم به جز وجودِ حضرت حق نیست.

بنابراین، وجودِ موجودها از وجودِ حق بیرون نمی‌باشد؛ بلکه آن، همان است.

فصل چهل و دوم
مثال موجودها در حقیقت‌شان مِثل صورت در آیینه است

هر چه در هستی است، از لحاظ حقیقت، فانی است و هیچ ماندگاریی نیست، مگر برای وجود زندهٔ استوار.

همچنان که صورتی که در آیینه است، در حقیقت فانی است و بقایی نیست. مگر برای صورت خارجی؛ این ازلحاظ نظر عمومی در خرسندی به مثال‌های محسوس می‌باشد وگرنه که صورت خارجی هم با آیینه، در نظر عارف، فانی می‌باشد، طبق فانی بودن صورت درونی در آیینه؛ بدون هیچ تفاوتی.

فصل چهل و سوم
فایده‌های اندیشیدن دربارهٔ آیینه

آیینه، عبرتی بزرگ برای بینشمندان است و هر کس در آیینه با

نگاهی کامل بنگرد و بسیاری از گره‌هایش گشوده نگردد، سزاوار نباشد که از گروه خردمندان شمرده شود.

به جان خودم سوگند! هیچ خردمندی در آیینه نمی‌نگرد، مگر این که بر خردش اشکال‌های بزرگی عارض می‌گردند و امرهای آشکار، دچار شک می‌گردند، ولیکن با این وصف، برایش مشکل‌های بسیاری گشوده نمی‌گردند و اگر از سودهای آهن هیچ چیزی به جز آیینه نمی‌بود[1]، البتّه، همان درگواهی بر راستی این گفتار خدای متعال بس می‌بود که: «وَ أَنْزَلْنا الْحَدیدَ فیهِ بَأْسٌ شَدیدٌ وَ مَنافِعُ لِلنّاسِ / و آهن را فرو فرستادیم که در آن سفتی سختی هست و سودهایی برای مردم»[2].

پس چگونه چنین نباشد، در حالی که در آن است از سودها چیزهایی که با وجود آنها آیینه در میان آن سودهای شگفت و بزرگ و بسیار که خرد نمی‌تواند آنها را به شمار درآورد، بسیار کوچک شمرده می‌گردد.

و آیینه، در حقیقت، آیینهٔ خردمندان است؛ زیرا ایشان در آن صورتِ خِرَدِ ناتوان از دریافتِ حقیقت‌هایی بسیار را می‌بینند؛ و آن برای تو، به عنوان یک گواه بر این امر، کافی است که خرد از دریافت بسیاری از محسوس‌های آشکار برکنار است، تا چه رسد به معقول‌های پنهان.

بنابراین، کسانی که می‌خواهند خرد خود را به همان صورتی که از

---

۱. در دوران‌های قدیم صفحه‌های آهن را صیقل می‌زدند و از آنها به عنوان آیینه بهره می‌جستند.

۲. *قرآن*، الحدید (۵۷)/ ۲۵.

ناتوانی دارد، ببینند، باید در آیینه، بسیار، بنگرند؛ زیرا روشنگرِ بسیار خوبی است برای نشان دادن ناتوانی خرد و دروغ‌گویی‌هایش در ادّعاهای پهن و درازش برای خودش، از قبیل: ادراک حقیقت‌های کارهای خدایی.

البتّه، من انکار نمی‌کنم که خرد برای ادراک امرهای عظیم از میان امرهای دشوار آفریده شده است، لیکن هرگاه در ادّعایش از مرز خویش فراتر برود و پا از گلیم خود درازتر کند و از حدّ درگذرد، مرا به شگفتی نمی‌اندازد.

فصل چهل و چهارم
اندیشیدن دربارهٔ آیینه: پایانه

در آیینه، صورتی مطابق با صورت خارجی از راه انعکاس آشکار می‌شود و خرد در نگرهٔ نخست و سرآغازهٔ نظر، میان وجود خارجی و وجود داخلی تفاوت می‌نهد و یکی‌شان پیروی شده است و دیگری پیروی کننده و به تصوّر درنمی‌آید که در آن امر، کسی دچار شک گردد.

حاصلِ وجودِ پیروی کننده به نسبتی بازمی‌گردد که به گونه‌ای ویژه، میان صورت خارجی و میان آیینه پدید می‌آید که هرگاه، چشم به آن نسبتِ پدید آمدهٔ میان آن دو توجّه کند، صورت داخلیِ پیروی کننده را که در حقیقت معدوم است و در ظاهر، موجود می‌باشد، ادراک می‌کند و خرد هیچ شک نمی‌کند در این که وجودِ صورت داخلی، ذاتی نیست، بدین معنی که به ذات خود موجود نمی‌باشد که

مستقلِ در هستی بوده باشد، بلکه آن، نسبت به چهار چیز موجود می‌باشد که عبارت‌اند از: آیینه، و صورت خارجی، و نسبت پدید آمده، و توجّه شخص بیننده؛ از آن رو، هرگاه این نسبت برهم بپاشد، آن صورت داخلی نیز از بین می‌رود و خردمند می داند که آن صورت، در هستی هیچ استقلالی نداشته است؛ و اگر هستیِ آیینه یا آب یا چیزهایی که در انعکاس صورت‌ها به آن دو می‌مانند، تصوّر شوند و هیچ تغییری بر رویشان تصوّر نگردد، هیچ کس از مردمان در نخواهد یافت که آن صورت داخلی، در هستی، پیرو صورت خارجی است و این، یک ویژگی آیینه و آب است که جسم‌های دیگری، از قبیل: گل و گچ و همانندهایشان، در آن ویژگی با آنها هیچ مشارکتی ندارند، لیکن همین که صورت خارجی دگرگونی یابد و نسبت‌های پدید آمده هم دگرگونی یابند و بدان خاطر صورت داخلی نیز بر طبق دگرگونی صورت خارجی، به طور یکسان، دگرگون شود، برای خردورزان هیچ شکّی نمی‌ماند که صورت داخلی، پیرو وجود صورت خارجی است و آن خارجی، در وجود بر داخلی، به گونهٔ پیشیِ رتبه‌ای، پیشی دارد، و نه به پیشیِ زمانی.

فصل چهل و پنجم
توانایی خرد برای ادراک موجودها

خردمند باید به گونه‌ای راستین بنگرد که اگر آیینه موجود نباشد و در عین حال، برایش چیزهایی نقل کنند از انعکاس صورت‌ها در آن که او آنها را تنها در آیینه مشاهده می‌کند، آیا او و آن نقل شده‌ها را

تصدیق خواهد کرد، یا آنها را نخواهد پذیرفت؟

به نظر من، هیچ کس از انصافمندانِ نگرنده با بینش‌های زلال، شک نخواهد ورزید در این که او وجود چنین چیزهایی را دروغ خواهد شمرد و حتّی بر نشدنی بودنشان برهان اقامه خواهد کرد و محال به شمار می‌آید که برایش وجه خللی در آن برهانش آشکار گردد.

پس هم‌اکنون، پند بگیر و به دروغ شمردن چیزهایی مپردازکه آنها را خرد ناتوانت درنمی‌یابد؛ زیرا خرد برای دریافت برخی از موجودها آفریده شده است، چنان که چشم برای دریافت برخی از موجودها آفریده شده و از دریافت شنیدنی‌ها و بوییدنی‌ها و چشیدنی‌ها ناتوان است، به همین ترتیب، خرد/ عقل، از ادراک بسیاری از موجودها ناتوان می‌باشد، بلی! آن دریافت‌کنندهٔ چیزهای محدود اندکی نسبت به بسیاری از موجودها است که از ادراکشان ناتوان می‌باشد.

سپس همگی موجودها نسبت به علم ازلی همچون ذرّه‌اند نسبت به عرش، نه بلکه ذرّه هم نسبت به عرش یک چیزی هست، در حالی که موجودها همگی‌شان نسبت به علم خدای متعال، هرگز، هیچ چیزی نیستند.

من، تنها از آن جهت این نکته را یاد کردم که ترسیدم به خرد ناتوانت خطور کند و بگوید که:

معقول‌ها بی‌پایان‌اند، پس چگونه آنها را محدود و متناهی قرار دادی؟

زیرا کسی که موجودها همگی‌شان در نظرش محدود باشند، نه

بلکه ناچیز باشند، پس در نزد او برای حکم به یک چنین چیزهایی، خطری بزرگ می‌باشد، چون که چنین کسی در نظرش ممتنع بودنِ محدودیّت، تنها، در صفت‌های ازلی یافت می‌گردد، همچون: توانایی، و خواست، و دانایی و بخشندگی که بخشندهٔ صورت‌های موجودها بدان‌هاست و همین بخشندگی است که لازمهٔ ذات واجب متعال است، زیرا آن، چون کامل و فراتر از کمال است، به ناگزیر، بخشندگیِ مقتضیِ بخشش خلعت‌های وجود به معدوم‌ها لازمهٔ آن می‌باشد، چنان‌که وجوب، در مَثَل، لازمهٔ آن است، و اگر ذات از این بخشندگی تهی باشد، ناقص است و این، چنان است که خورشید هرگاه کران تا کران را با خود روشن گرداند، آن روشنی‌بخشی از کمال روشنگریش خواهد بود و اگر این صفت در خورشید موجود نباشد، ناقص خواهد بود و بخشی از کمال نورانیّتش را نخواهد داشت که: «وَلِلّٰهِ اَلمَثَلُ الأعْلیٰ فِي اَلسَّمٰواتِ وَالأرْضِ وَ هُوَ اَلعَزیزُ اَلحَکیمُ/ و برترین مَثَل در آسمان‌ها و زمین از آنِ خدای متعال است که او عزّتمند فرزانه می‌باشد»[1].

فصل چهل و ششم
نگریستن در آیینه، حقیقت وجود موجودها را تفسیر می‌کند

خردمندان با آیینه از جهت‌های بسیاری پند می‌گیرند تا جایی که می‌رود که به شماره در آوردن آن پندها نشدنی باشد.

از جملهٔ پندهایی که ایشان می‌گیرند، آن است که چون بدان

---

۱. *قرآن*، النحل (۱۶)/ ۶۰، الروم (۳۰)/ ۲۷.

می‌نگرند، حقیقت این گفتار خدای متعال: «**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إلاّ وَجْهَهُ** / هر چیزی نابود شونده است، مگر گل روی او»[۱] را می‌بینند و نیز حقیقت این گفتار پیامبر(ص) را: «**النـاسُ نِيامٌ فَاذاماتُوا اَنْتَبَهُوا** / مردم خفته‌اند که چون بمیرند، بیدار شوند»، و همچنین می‌دانند که عالم مُلک و عالم ملکوت در هستی، نسبت به گل روی زیمندِ استوار، همچون نسبت صورت داخلی در آیینه به صورت خارجی است؛ زیرا ملک و ملکوت، حقیقتِ هستی را ندارند وهستی‌شان فقط پیرو هستی گل روی حقِّ حقیقیِ هستی می‌باشد؛ چون که برخی از مردم، نه بلکه بیشترشان می‌پندارند که موجودهایی را که در دنیا می‌بینند، وجودی حقیقی دارند، و هنگامی که نسبت پدید آمده میان چشمانشان و میان آن موجودهای محسوس، باطل گردد، پرده از چشمانشان کنار زده شود و فریب از میان برود، پس از خوابشان بیدار شوند، و به یقین بدانند که: «**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إلاّ وَجْهَهُ** / هر چیزی نابود شونده است، مگر گل روی او»[۲]؛ بلی! مگر زمانی که موجودی در ازل، و در ابد با استوارمندیِ گل روی ماندگارش قامت برافرازد و قامت برافراشتهٔ موجودِ ابدیّت، وجود قیّوم و سرمدیّتش باشد ـ شکوهمند باد آن یگانهٔ چیره شونده ـ و در این هنگام، او از فرازنای عرش با این سخنش بر خلق فریاد برآرد که: «**لِمَنِ اَلْمُلْكُ اَلْيَوْمَ لِلّٰهِ اَلواحِدِ اَلْقَهّارِ** / مُلک امروزه از آنِ کیست؟ از آنِ خدای یگانهٔ چیره شونده است»[۳]؛ و آن را ببینند به دیدنی که با آن هیچ شکّی باقی

---

۱. *قرآن*، القصص (۲۸)/ ۸۸ ۲. *قرآن*، القصص (۲۸) / ۸۸
۳. *قرآن*، غافر (۴۰)/ ۱۶.

نماند.

هر کس این واژگان را مطالعه کند و بر حقیقت‌های معنی‌هایشان آگاهی نیابد، پس می‌باید در انکار باز بایستد، زیرا در پس پشت اینها از شگفتی‌های رازها چنان چیزهایی است که هیچ زبانی به بازگویی‌شان نرسد و هیچ بیانی حقیقتشان را نگوید.

فصل چهل و هفتم
پیوند توانایی خدا با توانایی انسان

به حدیث سَریّ [سَقَطی[1]] بازگشتیم. بی‌گفت‌وگو، خدای متعال در آدمی معنایی را آفریده است که در اصطلاحِ مردم، توانایی نامیده می‌شود و آدمی با همان معنی است که می‌تواند پس از خاموشی، هرگاه بخواهد، سخن بگوید. پس سبب آشکار، از نظر تودگان مردم، برای وجودْ یافتنِ سخن بعد از نبودنش، همان معنایی است که در نزد ایشان توانایی نامیده شده است، و معلوم است که توانایی، موجود می‌باشد در حالی که مُسَبَّب که کلام باشد، موجود نمی‌شود، نه به خاطر خللی در سبب؛ بلکه به خاطر نبودن شرطی که خواستن است؛ پس وجودْ یافتنِ کلام از سببِ خود که در اصطلاح توانایی نامیده شده، وابستهٔ به وجودِ شرطش می‌باشد که همان خواستن است و

---

۱. سَریّ سَقَطی، ابوالحسن مُغْلِس از بزرگان صوفیه (د: ۲۵۱ ق / ۸۶۵ م). او در بغداد متولّد شد و در همانجا درگذشت و نخستین کسی است که در بغداد به زبان توحید سخن گفت و احوال صوفیه را بیان کرد. او امام و شیخ بغدادیان در عصر خود و خالوی جُنَید (د: ۲۹۷ ق) بود.

البتّه، مُحال است که مشروط پیدا شود، در حالی که شرط نبوده باشد و مُحال، از آن رو، توانستنی نیست که اثر توانایی جز در توانستنی آشکار نمی‌شود، همچنان که اثر دیدن جز در دیدنی آشکار نمی‌گردد و اثر بوییدن جز در بوییدنی ظهور نمی‌یابد و همین گونه است در ادراک شده‌های دیگر؛ چنان که اختران چون، در مَثَل، با ابری پوشیده شده باشند و نیروی بیننده نتواند آنها را ادراک کند، آن امر، دلیل هیچ نقصی در دیده‌ها نمی‌باشد، پس به همین گونه است هرگاه چیزِ نبوده در پوششِ نبودنِ شرط، پوشانیده شده باشد، زیرا توانایی ازلی آن را پدید نمی‌آورد، مگر هنگامی که پردهٔ نبودنِ شرط، کنار زده شود، نه به خاطر خللی در توانایی ازلی، بلکه به خاطر این که معدوم، هنوز، وجود یافتنش مُحال است، ولی هنگامی که پرده از آن برکنار رود، ممکن/ شدنی، می‌شود و انجام پذیرفتنش از سوی توانایی ازلی، واجب می‌گردد؛ همان طور که اگر پردهٔ ابر کنار رود، زمین آمادگی پذیرش روشنی خورشید را در هنگام کنار رفتن آن می‌یابد.

فصل چهل و هشتم
تعریف مُحال و ممکن

نسبت مُحالِ ذاتی به توانایی ازلی، همچون نسبت بوییدنی است، در مَثَل، به چشم بیننده که البتّه، هرگز بوییدنی دیده شده نمی‌شود، نه به خاطر خللی در نیروی دیدن، بلکه بدان خاطر که بوییدنی دیدنی نیست. از توانایی ازلی به مُحال، هستی بخشیده نمی‌شود، نه به خاطر خللی در توانایی، بلکه به خاطر این که محال ناتوانستنی می‌باشد؛ و

نسبت ممکن ذاتی به توانایی ازلی، مانند نسبت دیدنی پوشیده شده با پرده‌ای است به نیروی دیدن که هرگاه پرده کنار زده شود، توانایی بیننده، آن را دریافت می‌کند، پس همین طور، معدومِ ممکن ذاتی، زمانی که شرط‌هایش پیدا شوند، توانایی ازلی آن را هستی می‌بخشد و تا هنگامی که یک شرط را نداشته باشد، پس آن هنوز محال است که به سبب غیر خود وجود یابد، نه به ذات خود و ممکن ذاتی آن چیزی است که وجودْ یافتنِ شرط‌هایش بایسته می‌باشد و محال ذاتی آن چیزی است که وجودْ یافتنِ شرط‌هایش محال می‌باشد.

در این زمینه، به طور کامل بیاندیش و نسبت بدان با دودل شدنت خرده مگیر، تا گامت در حالی که نمی‌دانی، نلغزد.

فصل چهل و نهم
محال ذاتی یا ممکن ذاتی بودنِ پدیده با تابع واجب بودنش در تعارض نیست

گاهی صاحب‌نظران می‌گویند که امکانِ ممکن از ذاتش می‌باشد و محال بودنِ محال به ذاتش و از ذاتش می‌باشد؛ در نتیجهٔ این گفته، شخص‌های ناتوان از این واژگان معنی‌هایی تباه تخیّل می‌کنند و در آن زمینه، به گونه‌هایی از لغزش آشکار می‌لغزند.

چگونه امکانِ ممکن از ذات می‌باشد، در حالی که ذاتش از ذاتش نیست، بلکه از غیرش است؟! پس هرگاه ذاتش از غیرش باشد، امکان که یک صفت از صفت‌های آن است، شایسته‌تر می‌باشد که از غیرش بوده باشد؛ زیرا استناد ذات‌های موصوف به هستی‌بخششان با یک

درجه می‌باشد، و استناد صفت‌های پیرو/ تابع، به او با دو درجه است.

این، حکمِ ممکن‌ها در امکانشان است، در صورتی که موجود شوند و امّا ممکن که موجود نشده است، پس آن هنوز، نه ذاتی دارد و نه صفت‌هایی، بنابراین، چطور برایش و برای صفت‌هایش سببی جسته شود، در حالی که برای معدوم هیچ سببی جسته نمی‌گردد، بلکه تنها برای موجود شدهٔ بعد از نبودن، سبب جسته می‌شود؟

و البتّه، آن مطلب را از این رو، یاد کردم که این سخنِ ایشان که امکان برای ممکن از ذاتش می‌باشد، معنایی درست دارد، لیکن بسی وقت‌ها وَهْم‌ها در آن به غلط می‌افتند، پس باید از آن چه یاد کردم، کمک بجویند، در کناره جستن از غلط‌اندازی وَهْم، و همین، پاسخِ آن سخن‌شان نیز می‌باشد که: محال بودن برای محال از ذاتش می‌باشد، زیرا محال که هیچ ذاتی ندارد، چطور برای محال بودنش که صفتی است پیرو آن، سببی جسته می‌گردد؟!

بنابراین، هرگاه بگویند:

نیستیِ معدوم از ذاتش می‌باشد، در نزد استواران در دانش، معنایی درست دارد، با وجود این که روا نمی‌باشد که برای معدومْ ذاتی توهّم گردد. سپس همان عدم/ نیستی، یک چیز موجود برای آن ذات، توهّم می‌گردد، زیرا عدم، معنایش یک صفت است و صفت جز بعد از وجود موصوف، موجود نمی‌گردد، پس چطور عدم، موجود گردد با این که معدوم که همان موصوف آن است، معدوم می‌باشد؟

پس وَهْم‌های ناتوانان در نظیرهای این چیزها بسیار به غلط

می‌افتند، امّا بر پژوهشگران برکناری از نظیرهای این غلط‌ها به آسانی دست می‌دهد.

فصل پنجاهم
چرا خدا جهان را در یک وقتی آفرید و آن را پیش از آن وقت یا پس از آن نیافرید؟

آسمان‌ها و زمین‌ها در هنگامی از توانایی ازلی موجود شدند که موجود شدند و پیش از موجود شدنشان، نه قبلی وجود داشت و نه بعدی، تا گفته شود که چرا قبل از آن، موجود شوند؛ زیرا قبل و بعد، دو عارضه‌اند از عارضه‌های زمان و زمان موجود نمی‌گردد، مگر پس از موجود شدن جسم‌ها. بنابراین، همچنان که روا نمی‌باشد که پیش از موجود شدن جسم‌ها، بالایی و پایینی موجود باشند، زیرا آنها دوعارضه‌اند از عارضه‌های مکان، پس همان‌گونه، روا نیست که پیش از موجود شدن جسم‌ها قبلی و بعدی موجود باشد، زیرا آن امر، وجودش وابسته به وجود زمان است و زمان، وجودش وابسته به وجود حرکت است و حرکت، وجودش وابسته به وجود جسم‌هاست، پس زمان، ظرف حرکت است، همان‌گونه که مکان ظرف جسم است.

فصل پنجاه و یکم
گفتن این که جهان، دیرینِ زمانی است، یک هوس محض می‌باشد

گفتهٔ گوینده که جهانْ دیرینِ زمانی است، یک هوس محض است

که در آن هیچ سودی نیست، زیرا بدو گفته می شود که: چه منظوری از جهان داری؟

پس یا این است که می‌گوید:

«منظورم از آن، همهٔ جسم‌ها، همچون آسمان‌ها و عنصرهاست»؛

و یا این که می‌گوید: «منظورم از آن، هر موجودی جز خدای متعال است»، که در این صورت خردها و جان‌ها و جسم‌ها، همگی شان، در زیر واژهٔ جهان درمی‌آیند؛ و اگر بگوید:

«منظورم از جهان، هر موجود ممکنی از جسم‌ها و جز آنهاست»، پس بنابراین، بیشتر موجودها که در زیر واژهٔ جهان گنجانیده خواهند شد، وجودشان وابسته به وجود زمان نمی‌باشد، بلکه به ضرورت، وجودشان بر آن پیشی دارد، پس چطور می‌گویند که جهان، دیرینِ زمانی است، در حالی که بیشتر موجودهای جهان، وجودشان بر زمان پیشی دارد؟!

و اگر بگوید: «منظورم از جهان تمامی جسم‌ها می‌باشد»، در این صورت نیز روا نیست که گفته شود: جسم‌ها دیرینِ زمانی هستند؛ زیرا معنایش این است که جسم‌ها از آن زمان که زمان، موجود بوده است، موجود بوده‌اند و چنین معنی می دهد که زمان بر جسم‌ها در وجود یافتنْ پیشی داشته است، در حالی که چنین نیست، زیرا جسم‌ها دروجودْ پیشی دارنده بر زمان‌اند و زمان در وجودْ یافتن از آنها پسین است، هرچند که آن امر، به رتبه و ذات می‌باشد.

پس اگر گوینده‌ای بگوید: «مقصود از گفته‌مان که جهان، دیرین/ قدیمِ زمانی است، آن چیزی نیست که شما یاد کردید». پس ما از گفته‌اش جز همان را نمی‌فهمیم و بر مبنای همان چیزی که فهمیدیم، سخن گفته‌ایم، و

امّا منظورهایی را که نفهمیده‌ایم، پس سخن گفتن بر پایهٔ آنها کار کوران است، و بنابراین، خود گوینده باید معنای سخنش را بر طبق فهمش از آن، بازگوید که اگر حق و راست باشد، در آن با او موافقت می‌کنیم وگرنه در پیرامونش بر طبق ظرفیّت و نیرو، سخن خواهیم گفت.

فصل پنجاه و دوم
دیدگاه عارف در مسألهٔ دیرینگی یا نوپدیدی جهان

حقیقت در آن زمینه، این است که گفته شود:

زمان از زمانی موجود بود که حرکت موجود بود، و روا نیست که گفته شود: حرکت از زمانی موجود بود که زمان موجود بود؛ زیرا که آن، اگر چه وجهی دارد، لیکن سامانه‌اش بسیار تباه می‌باشد.

حال، در صورتی که آن روا نباشد، پس چطور روا می‌باشد که گفته شود: جسم‌ها از هنگامی که زمان موجود بود، موجود بودند؟!

و اگر جسم‌ها، در مَثَل تاکنون، به خاطر نبودِ شرطی، موجود نشده‌اند، سپس اکنون به خاطر وجود همان شرط موجود شده‌اند، البتّه، آن رواست و پیش از وجود یافتنشان، نه قبلی بوده است و نه بعدی و هنگامی که موجود شدند، پس همانا بدون هیچ تفاوتی، بدان گونه موجود شدند.

و اگر بپنداری که جسم‌ها از هنگامی که حق موجود بود، موجود بوده‌اند، پس آن پندار هم لغزشی بزرگ است، و در عین حال، همان اعتقادِ بیشتر عالمانی است که گمان می‌کنند در درستی دیدگاه، بر پیشینگان و پسینگان برتری یافته‌اند.

از چیزهایی که به ناگزیر، در این پایگاه، بدان باید احاطه بیابی، آن است که بدانی که جسم‌ها، در اساس، از آن لحاظ که حق موجود می‌شود، نه اکنون و نه قبل از او و نه بعد از او، موجود نمی‌شوند و هر کس بدین بگراید که جهان اکنون با وجودِ حقّ موجود است، نیز لغزیده است به لغزشی بزرگ، زیرا در حیثیّتِ حضرت حق، نه مکانی است و نه زمانی و او به زمان و مکان و به دیگر موجودها محیط می‌باشد، زیرا پیشینگیِ وجود او بر هر چیزی برابر با هم است، چون که او در وجودِ جهان، پیشین است، همان طور که او در وجود، بر وجودِ شکل همین واژه‌های نگاشته شده در این کتاب، به طور مثال، پیشین است، بدون هیچ گونه تفاوتی در اساس و هر کس که میان آن دو تفاوت بگذارد، پس او هنوز در تنگنای تشبیه است و حق در نزد او، از زمان، منزّه نشده است، همان‌طور که در نزد تودگان از مکان منزّه نگردیده است که می‌پندارند: او همچون محسوس‌های دیگر، جسم است و این چنین ایمان داشتن به خدا از ایمان حقیقی که شخص عارف حتّی در همان آغاز سلوک و نگرشش دارد، بسیار دور می‌باشد.

خدای متعال بر زمانِ آینده، به همان ترتیبی که بر زمان گذشته پیشی دارد، بدون تفاوت، پیشی دارد؛ و این، در نزد شخص عارف، یقینی است و عالمان از دریافت آن، به ضرورت، ناتوان‌اند و اگر از دریافت آن ناتوان نمی‌بودند، البتّه، نمی‌گفتند: شکل این حرف‌های نگاشته شده در این کاغذ، در مَثَل، همگام وجود حضرت خدای حقِّ منزّه از همانندهای این گمان‌ها و بلکه منزّه از گمان‌های پیامبران و مقرّبان می‌باشد.

تو در آن امر، با ژرف‌نگریِ کامل بنگر، زیرا به ناگزیر، خردِ کوتاهت

باید از معنای آن بهره‌ای برگیرد، هرچند که فهمیدنِ منظور حقیقی از آن وابسته است به گشوده شدن چشم شناخت که منزلتِ آن نسبت به بینش خرد، همچون منزلت جنین است نسبت به رَحِم، نه بلکه منزلت خرد نسبت به چشم است که آنها را برای کودک گهواره، موجود می‌بیند. من برای آن امر، تفسیری در جایی دیگر خواهم افزود که بدان سزاوارتر است؛ باشد که کوته آمدگان از بوهایش اندک چیزی استشمام کنند.

فصل پنجاه و سوم
ازلی بودن خدا با ابدی بودن او حاضر است، بدون هیچ تفاوتی

حق این است که خدا موجود بود و با او هیچ چیزی نبود و او هم‌اکنون موجود است و هیچ چیزی با او نیست و موجود خواهد بود و با او هیچ چیزی نخواهد بود؛ پس ازلی بودن او با ابدی بودنش، بدون تفاوت، حاضر می‌باشد و در حیثیّتِ چیرگیش هیچ موجودی جز او نیست و حتّی وجودِ چنان موجودی هم به تصوّر درنمی‌آید.

بنابراین، همین مثال همگانی را دلیلی بگیر بر اندازهٔ ناتوانی خرد کوتاه و دانش بی‌پایه‌ات و تلاش بورز، شاید فهم ناتوانت به چیزی از این مثال، سودمند گردد و از تشبیه برحذر باش.

وجودِ حق، زمانی نیست تا نیکو باشد که به عنوان مثال گفته شود: «خدا بود و هیچ چیزی با او نبود»؛ یا نیکو باشد که گفته شود: «او می‌باشد و هیچ چیزی با او نمی‌باشد». بپرهیز سپس هزار بار بپرهیز از

این که در احاطه بدان چیزی که می‌شنویش به کمک خردت طمع بورزی که نسبت آن به دریافتش، همان نسبت شب‌پرگان است به دریافت روشنی خورشید.

پس یا این است که بدان چه در این فصل و نظیرهایش می‌باشد، هرگز توجّه نکنی و آن را، چه به رد و چه به قبول، نپذیری، و یا این که این واژگان را از بر کنی.

از خدای سبحان بخواه تا تو را به چشمی ویژه گرداند که نظیرهای آن مطلب را دریابی، نه از واژه، زیرا آن، مُحال است، بلکه از جهتی دیگر که اگر آن را از این جهت دریابی، پس در این هنگام، به طور قطع می‌دانی که هیچ عبارتی در هستی نیست که حقِّ چیزی را که آن را دریافته‌ای، بهتر از این که یاد کرده‌ام، بگزارد و به طور قطع، می‌دانی که هر کس همانندهای آن معنی‌ها را در واژه‌های یاد شده بسپرد، پس او ستمگری است، در نهایتِ ستمگری.

پس بدان که ما چون بگوییم:

«خدا بود و با او هیچ چیزی موجود نبود»، یک عبارت متشابه است؛ زیرا واژهٔ «کانَ / بود» بر وجود موجودی در زمانی گذشته دلالت می‌کند؛ و چون بگوییم: «و با او هیچ موجودی نبود»، پس چطور زمان با او موجود می‌باشد؟! و هرگاه چنان باشد، پس هیچ تفاوتی نیست میان این گفتارمان که: «بود و با او هیچ موجودی نبود»، و میان این گفتارمان که: «می‌باشد و هیچ چیزی با او موجود نمی‌باشد».

این، نهایت چیزی است که می‌شود در تنگنای واژگان و عبارت‌ها یادش کرد.

فصل پنجاه و چهارم
ازلی بودن و ابدی بودن حضرت واجب: پایانه

هرگاه از درونت روزنه‌ای به جهان ملکوت گشوده گردید، پس هرچه پروازت به سوی آن رخ دهد، جلوه‌گری حال را در تمامی آن می‌بینی و از شنیدن حکایتش بی‌نیاز می‌گردی و شاید که هم‌اکنون بخواهی معنای ازلیّت را دریابی، و چگونگی پرواز به سوی ملکوت را که ظاهرش، البتّه، همچون محال است.

پس بدان که هر کس گمان کند که ازلیّت یک چیزِ گذشته است، پس به لغزشی آشکار دچار گردیده است؛ و این یک پندار چیره شونده بر بیشترین کسان می‌باشد، زیرا در موقعیّت ازلیّت، نه گذشته‌ای است و نه آینده‌ای و آن به همان گونه که به زمان گذشته احاطه دارد، بی‌تفاوت، به زمان آینده هم احاطه دارد و هر کس در دلش میانشان تفاوتی خطور کند و آن را این گونه بفهمد، هنوز در دست پندارش گرفتار است؛ زیرا روزگار حضرت آدم(ع) از این روزگار ما، به ازلی بودن نزدیک‌تر نمی‌باشد، بلکه نسبت همهٔ زمان‌ها به ازلیّت یکی است و شاید نسبت ازلی بودن به زمان‌ها همچون نسبت دانش‌ها، در مَثَل، به مکان‌ها باشد که دانش‌ها به نزدیک بودن به مکانی یا دور بودن از مکانی وصف نمی‌شوند، بلکه نسبتشان به همهٔ مکان‌ها یکی است و آنها مکان‌ها می‌باشند و با آن وصف، همهٔ مکان‌ها از آنها تهی‌اند.

دریافتِ این مطلب بر هر کس که در دانش‌های عقلی، اندکی نگریسته باشد، آسان است و همانا بر کسی دشوار است که کوتاهْ

دستی، او را در جهانِ مُلک نشانیده باشد و هنوز چشم گردشگری‌اش در ملکوت باز نشده باشد.

همچنان سزاوار می‌باشد، معتقد گردند که ازلی بودن نسبت به هر زمانی است؛ زیرا که آن با هر زمانی می‌باشد و در هر زمانی است و با این وصف، آن به هر زمانی احاطه دارد و بر هر زمانی وجودش پیشین است و هیچ زمانی آن را در خود نمی‌گنجاند، همان‌طور که هیچ مکانی دانش را در خود نمی‌گنجاند.

پس چون این معنی‌ها را فهمیدی، بدان که میان ازلی بودن و ابدی بودن در معنی از پایه، هرگز هیچ مغایرتی نیست؛ بلکه هرگاه وجود آن معنی با نسبتش به گذشتهٔ زمان‌ها در نظر گرفته شود، برایش واژهٔ ازلیّت به استعاره آورده می‌گردد واگر وجودش با نسبتش به آیندهٔ زمان‌ها در نظر گرفته شود، برایش واژهٔ ابدیّت به استعاره گرفته می‌شود و به خاطر تفاوت دو نسبت با یکدیگر است که ناگزیر از دو واژهٔ متفاوت هستیم وگرنه مردم در ادراک آن از راه راست گم می‌گردیدند.

اکنون بدان که ما هرگاه بگوییم:

«حقّ متعال خواست و می‌خواهد، و دانست و می‌داند، و توانست و می‌تواند»، پس این تعبیر به خاطر یک چنین ضرورتی است وگرنه در صورتی که او را نه گذشته‌ای باشد و نه آینده‌ای، پس هیچ تفاوتی در کردارش نیست که متعلّق به گذشته باشد، یا به آینده.

بلی، هرگاه خواستن به زمان گذشته نسبت داده شود، می‌گویند: «خواست»؛ و هرگاه به آینده نسبت داده شود، می‌گویند: «می‌خواهد»؛ و همین خود، کلید رازهای بسیار و دشواری‌های بزرگی است.

و چون وضع چنین باشد، پس محالِ آشکار است که سالک از راه دانش به ازلیّت برسد، بلی، رواست که با دانش، معنایش را دریابد، ولیکن دریافت معنای یک چیز، غیر از رسیدن بدان چیز است. و ما البتّه، گفتیم که رسیدن بدان از راه دانش محال است، از آن رو که جویای کامل هنوز در بند زمان گرفتار است، در حالی که رسیدن به ازلیّت جز بعد از گشودن آن بند، فراهم نیاید.

فصل پنجاه و پنجم
استمرار یافتن موجودها در هستی،
استمرار یافتنِ در هستی‌بخشی را در بر دارد

بدان که روشن شدن زمین با روشنایی خورشید، مستلزم نسبتی ویژه است میان زمین و خورشید که اگر آن نسبت، باطل گردد، آمادگیش برای پذیرش روشنایی خورشید، باطل می‌گردد و اگر این نسبت در میان آن دو دوام یابد، پذیرشْ دوام می‌یابد و به اندازهٔ دوامش، پذیرشْ هم دوام پیدا می‌کند.

پس در هر دمی که این نسبت، موجود گردد، پذیرش موجود می‌گردد و در هر دمی که این نسبت باطل شود، پذیرش باطل می‌گردد.

سپس اگر همین نسبت، در دم‌های بی‌شماری دوام یابد، پذیرش هم در همان دم‌ها به یک روش دوام می‌یابد و در نتیجه، کوته‌بینان گمان می‌کنند که پرتو موجود در هر دمی، به طور مثال، عین همان پرتو موجود در دمی است که در پیش و یا پس از آن بوده است، در

حالی که آن، لغزشی است در نزد اهل معرفت که با نور خدا نظر می‌کنند؛ بلکه پرتو موجود در هر دمی، مقتضی نسبت موجود در همان دم است و نسبت‌های موجود در آن دم‌ها، به ضرورت با هم متفاوت‌اند.

همچنین روا می‌باشد که بر نسبتی یگانه از مجموعهٔ آنها حکم‌هایی بشود که روا نیست با آن حکم‌ها بر نسبتی دیگر حکم بشود، چنان که در مَثَل می‌گویند:

«فلان نسبت در وجود یافتن با فلان حرکت همگام بود و نسبتی که پس از آن است؛ در وجود با آن حرکت همگام نبود» و با همین تعبیر، به طور قطع، تفاوت میان دو نسبت تحقّق می‌یابد.

پس هرگاه آن نسبت‌ها متفاوت باشند، پذیرش در هر دمی بر طبق تازه شدنش و استقلالش مقتضی نسبتی دیگر است.

بنابراین، بدان که پرتوی که در دمی ویژه، موجود است غیر از پرتوی است که پیش از آن و پس از آن می‌باشد، هرچند به یک دم.

بلی، چون این نسبت‌های متفاوت، یکی بودند در این که مقتضی پذیرش به طور یکنواخت باشند، برخی از ناتوانان گمان کردند که این پرتوِ موجود در این دم، عین همان پرتو موجود دردمی است که در پیش یا پس از آن دیده می‌شود، مانند کسی که زید، و عَمْرْو، و خالد، و بَکْر را در معنای انسانیّت یکی می‌بیند، پس گمان می‌کند که هر کدامشان عین دیگری است.

دربارهٔ این نکته باید پژوهش شود، زیرا که از راه ضربِ مثالِ عمومی در فصلی که در پی همین فصل می‌آید، بدان نیاز می‌افتد و برپایهٔ آن، یک اصل بزرگ، پی افکنده می‌شود.

فصل پنجاه و ششم
پایانهٔ فصل پیشین

بدون شک، روشن شدن معدوم با روشنایی وجود، مقتضی نسبتی ویژه میان آن و میان توانایی ازلی است؛ و این نسبت تا دوام بیابد، پذیرش روشن شدن معدوم با روشنایی توانایی، دوام می‌یابد و اگر نسبت باطل گردد، پذیرش باطل می‌گردد و به اندازهٔ دوامِ نسبت، پذیرش، دوام می‌یابد. و پذیرش در هر دم، مقتضی نسبتِ موجود در همان دم است؛ و نسبت‌ها با هم مغایراند؛ و بنابراین، پذیرشی که در این دم است، به طور مثال، غیر از پذیرشی است که در آن دم است، هرچند که دم‌های بی‌شماری در پذیرش با هم متشابه می‌باشند، پس آن به خاطر تشابه نسبت‌های مغایر با هم و یگانگی‌شان در معنای اقتضای پذیرش است.

بنابراین، هرگاه، در مَثَل، چیزی را دیدی که سال‌های بسیاری بر یک منوال، موجود است، پس آن به خاطر دوام نسبت‌های مقتضی وجود در آن سال‌هاست، در هر دمی بعد از دمی.

پس به یقین بدان که وجود در هر دم مقتضی نسبت موجود در همان دم است؛ بنابراین، وجودی که آن را در همین دم برای آسمان و زمین و موجودهای دیگر، می‌بینی، غیر از وجودی است که آن را در بعد می‌بینی و در قبل دیدی‌اش.

بلی، چون نسبت‌های مغایر با هم مقتضی وجود موجودهای یگانه می‌باشند، در این که هر نسبتی از آنها مقتضی وجود باشد، برای

نخستینیان تا آخرینانشان در این غلط، توهّم رخ داده است، مگر کسانی که خدا بخواهد و چه اندک‌اند ایشان.

و البتّه، این فصل، به سختی، دشوارِ دشوار است، سخت به دست می‌آید و به دشواری دریافت می‌گردد و برای فهم‌ها ممتنع است و لغزشِ گام‌ها در نظیرهایش بسیاراند و برای خرد به تصوّر درنمی‌آید که آن را ادراک کند؛ مگر به کمک درنگی بزرگ و نظری کافی و کاوشی بسنده و با یک زیرکی عظیم و تلاشی رسا.

بلی، عارفان با چشم معرفت در نخستین نظر، بدون تحمّل مشقّت، آن را ادراک می‌کنند و از میان خردمندان، کسانی که در فهمیدن این فصل از روشنی چراغ کمک بگیرند که در هر دمی برایش وجودی دیگر تازه می‌گردد، ادراک آن برایشان آسان می‌گردد؛ زیرا کودکان گمان می‌کنند که روشنی چراغ را که می‌بینند، به یک منوال شعله می‌کشد، یک چیز است، و عالمان به طور قطع می‌دانند که آن در هر دمی، به شکلی دیگر، تازه می‌گردد، و همین دریافت، مقتضای نظر عارف در هر موجودی جز خدا می‌باشد.

شاید خردت به چیزی از آن احاطه کند، اگر نگریستن بدان را ادامه دهی و فهمیدنت را بر آن متوقّف گردانی؛ و البتّه، بیشتر، این است که این‌در، برای خرد، گشوده نمی‌گردد.

فصل پنجاه و هفتم
سرچشمه‌گیری موجودهای بسیار از یگانه

بدان که خدا موجود بود و هیچ چیزی با او نبود و نیز هرگز تصوّر

نمی‌شود که هیچ چیزی با او بوده باشد؛ زیرا برای هیچ چیزی با وجود او رتبهٔ همراهی / مَعیَّت نیست. پس با خدای با عزّت و شکوهمند هیچ چیزی نیست، ولیکن او با هر چیزی هست و اگر معیّت / همراهیِ او با هر چیزی نباشد؛ البتّه، در هستی، هیچ موجودی باقی نمی‌مانَد و موجودها در پیدایشِ خود از او ترتیبی دارند: برخیشان، همچون: ساده‌ها، پیشین‌اند و برخی‌شان، همچون: مرکّب‌ها، پسین‌اند.

این امر، هرگاه به دیدهٔ خرد بنگریم، درست است، و اگر به دیدهٔ معرفت بنگریم، نادرست است؛ و خرد، حقیقت آن را هرگز درنمی‌یابد، چنان که می‌بینیش هرگاه نظیرهای این امر را می‌شنود می‌جوشد، جوشیدنی و می‌خروشد خروشیدنی و می‌گوید:

یک چیز، چطور هم درست می‌باشد و هم نادرست؟!

و تو باید با همین مثالِ عمومی، جوش و خروشش را آرام کنی، اگر با آن آرام بگیرد، وگرنه بر تو لازم است که تکذیبش کنی و بر آن انکار کنی تا هنگامی که در جهانِ خردْگرفتاری و دربند آن زندانی هستی.

این مثال عمومی چنین است که:

کودک هرگاه بر دو شخص حکم کند که یکیشان از دیگری بدو نزدیک‌تر است، و برخی از بالغانِ اهل پژوهشگری بدو بگوید: این حکم تو در صورتی که از منظر حس بنگری، درست است؛ امّا هرگاه به دیدهٔ خرد بنگری، می‌دانی که حُکمت نادرست می‌باشد، زیرا آن چه در نظر حس نزدیک‌تر است، همان در نظر خرد دورتر می‌باشد.

پس هم گفتهٔ گوینده درست است و هم نظر کودک در نظر خردمند درست می‌باشد و دروغ شماری گفتهٔ او برای خردمند در ادّعایش

نادرست است؛ در حالی که این دروغ شماری برایش ضروری می‌باشد که نمی‌تواند اعتقادی جز آن داشته باشد و راه فهمانیدنش هم بر خردمند بسته است؛ بنابراین، به ناگزیر، باید سرچشمه‌گیری موجودها از توانایی ازلی، با روشی تبیین گردد که دریافتش برای خرد ممکن باشد، هرچند که در نظر عارف، آن روش نادرست باشد، صاحب‌نظران در تبیینش بسیار کوشیده‌اند و نتیجهٔ تلاش‌هایشان به گمان افکنی‌های ایشان انجامیده است.

حق در آن زمینه بر پایهٔ آن چه برای خردهایمان آشکار می‌شود، این است که بگویند:

از خدای عزیز و شکوهمند، نخستین بار، بر نخستینْ موجود، فیضان شد و آن، نزدیک‌ترینِ فرشتگان بدو و مقرّب‌ترینِ همهٔ موجودها در نظر خرد می‌باشد و چنین می‌نماید که آن همان روان یاد شده درگفتهٔ خدای متعال است که: «**يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَ ٱلْمَلَائِكَةُ صَفًّا** / روزی که روان و فرشتگان در یک صف بایستند»[1].

و وجود این روان، شرطی بود که با آن آمادگی چیزی دیگر برای پذیرش روشناییِ توانایی ازلی، کمال یافت و آمادگی آن چیز به شرط وجود روان، همچون آمادگی روان بدون هیچ شرطی بود.

سپس وجود این دومین در وجود چیزی سوم، شرط بود و رواست که در وجود دو چیز شرط باشد: وجودی سومین و چهارمین.

و خردهای ناتوان را نشاید که حقیقت این امر را آن گونه که بایسته است، ادراک کنند، جز این که شاید آنها روایی دو وجهِ اشاره شده را

---

۱. *قرآن*، النبأ (۷۸)/ ۳۸.

دریابند و آن عبارت از این است که:

وجود دومین رواست که شرط وجودِ دو چیز بوده باشد و رواست که شرط وجودِ یک چیز باشد و آن چنین است که به اعتبار ذاتش، به تنهایی، شرط چیزی باشد و به اعتبار ذاتش همراه اعتبار روان، شرط چیزی دیگر باشد و هر دو وجه، معقول می‌باشند.

و همین اندازه دربارهٔ چگونگی سرچشمه‌گیری موجودهای بسیار از یگانهٔ حق تو را بس است؛ زیرا هرگاه روا باشد که دوم، شرط دو چیز باشد، روا می‌باشد که هر کدام از دو چیز شرط وجودی سوم و چهارم از موجودها بوده باشد.

فصل پنجاه و هشتم
واسطه‌های میان واجب و آسمان یکم

حکم بدین که میان واجب حق و میان آسمان یکم که همان فلک اطلس باشد، هیچ واسطه‌ای نیست، مگر سه تن از فرشتگان که یکی‌شان روحانی است، و دو تایشان کَرُوبی‌اند، یک حکم گمانی نامستقیم است، زیرا چه بسا که در میانشان هزار واسطه یا بیشتر بوده باشد، نه بلکه حق در نزد صاحبان معرفت همان است.

بلی، چون عالمان نتوانستند در بالا رفتن به سوی نخست با حرکت آسمانِ نخستین، استدلال بر غیر از این سه کنند، به ناچار، در پایین رفتنشان چیزی به جز این سه را نجستند، و به طور قطع، این گمانی است که در دانش‌های نظری روا نیست به همانندهایش خرسند شد، و حکم ما به این که واسطه‌های میانجی شده میان واجب و میان

آسمان یکم بسیار می‌باشند، درست و راست است و صاحبْ معرفتان آن را می‌بینند، البتّه نه از راه استدلال، بلکه از راهی دیگر، و اگر از راه استدلال می‌بود، یاد کردنش ممکن می‌شد، امّا چون وابسته به گشوده شدن چشم معرفت در باطن/ درون بود، یاد کردنش ممکن نشد، بلکه چون ممکن شدنش معقول بود، به قدر توان بدان اشاره گردید.

و از چیزهایی که بر تصدیق بدان به خرد کمک می‌کنند، این است که نگریستن در اخترانِ موجود در آسمان هشتم را به تکرار انجام دهد که در زبان اهل شرع از آن به «کُرْسی» تعبیر گردیده است.

فصل پنجاه و نهم
مشاهدهٔ معرفت‌ها با ذوق،
همچون مشاهدهٔ خرد است با اوّلی‌ها[1]

هر موجودی که وجودش دوام داشته باشد، از زیستمند استوار، همواره، تکرار می‌پذیرد و در هر دمی برایش وجودی دیگر همانند وجود پیشینش تازه می‌گردد؛ و صاحبْ معرفتان آن را به روشنی مشاهده می‌کنند، ولی دریافت آن برای عالِم دشوار است، پس همان طور که پیشتر برایت یاد کردم، نگریستنت را مکرّر گردان، زیرا چه بسا که حقیقتِ این امر، باشد که برایت جلوه‌گر شود؛ و خدای متعال یاد کردنت آن را بر من و بر کسانی که کتاب را مطالعه می‌کنند، مایهٔ نابودی نگرداناد! و سودش را به مردم بیشتر از زیان سازاد! و خدا

1. Axeioms.

بیامرزاد بنده‌ای را که آن را با چشم معرفت بخواند و برای فهمیدنش دامن به کمر بزند و تعصّب، و ملاحظه کاری، و چرب‌زبانی دربارهٔ مذهب‌ها را فرو هلد؛ بلکه سزاوار است که جز حق‌جویی از راه یقین، چیزی او را به مطالعه ونگریستن در آن واندارد، زیرا خوشبختی جان وابسته بدان است، چون این معنی‌هایی که آنها را در این فصل‌ها یاد کرده‌ام، مشاهدهٔ با ذوق می‌باشند، مشاهده‌ای که دست کمی از مشاهدهٔ خرد با اوّلی‌ها ندارد، جز این که تعبیر کردن از آن معنی‌ها جز با همین واژه‌ها ممکن نیست و حقّی که در آن هیچ شکّی نیست، این است که هر کس خدای متعال را بشناسد، زبانش بند می‌آید. یعنی این که عبارتی پیدا نمی‌کند تا حقّ معنایی را که با ذوق آن را فهمیده است، به فهم‌ها برساند.

فصل شصتم
ترتیب موجودها و چندگانگی‌شان در دیدگاه عالم وعارف

نگرندگان با چشم خرد، برای موجودها، در ذات‌هایشان ترتیبی می‌بینند و برخی‌شان را به حضرت نخستین حقیقی، به ضرورت، از برخی دیگر نزدیک‌تر می‌بینند؛ و به تصوّر درنمی‌آید که جز بدان‌گونه باشد و ایشان سرچشمهٔ هستی را یگانه می‌بینند و موجودهای سرچشمه گیرنده از او را چندگانه می‌بینند، و در نتیجه، به ناگزیر، نیازمند تکلّف ورزیدن‌های خنکی می‌شوند دربارهٔ بیان سرچشمه گرفتنِ چندگانگی از یگانگی؛ و امّا نگرندگان با چشم معرفت، برای موجودها، از اساس، هیچ گونه ترتیبی نمی‌بینند و برخی‌شان را به

حق نزدیک‌تر از برخی دیگر نمی‌بینند، بلکه ایشان هویّت او را همگام/ مساوقِ هر موجودی می‌بینند، به همان وضعیّت همگامیش با موجود نخستین در نظر عالمان، بی هیچ تفاوتی.

و تا هنگامی که آدمی بدین پایه نرسد، پس برایش معنای گفتهٔ خدای متعال جلوه‌گر نمی‌گردد که: «**إِنَّ اَللّٰهَ يُمْسِكُ اَلسَّمٰواتِ و اَلأَرْضَ أَنْ تَزُولاٰ وَ لَئِنْ زالَتا إِنْ أَمْسَكَهُما مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ** / همانا خدا آسمان‌ها و زمین را نگاه می دارد که نابود نگردند و اگر نابود شوند، هیچ کس پس از او، آن دو را نگاه نمی دارد»[1] و گفتهٔ او که: «**فَأَيْنَمٰا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اَللّٰهِ** / پس به هر جا که رو کنید، پس همانجا روی خداست»[2].

این کسان از شنیدن چنین آیه‌هایی تنها با شنیدن حرف‌ها و واژه‌ها بهره‌مند می‌گردند.

سپس صاحبْ معرفتان، همگامی او را با موجودها بدان گونه‌ای نمی‌بینند که عالمان با خردِ نخستین می‌بینند و ایشان، منظورم عارفان است، سرچشمهٔ موجودها را بسیار می‌بینند و تمامی موجودها را نسبت به بزرگی او، همچون ذرّه، می‌بینند وکسانی که به خدای متعال وکردارهایش با این دیده می‌نگرند، پس نیازی ندارند به دانایی نسبت به چگونگی سرچشمه گیری/ صدور چندگانگی از یگانگی، و بنابراین، همهٔ چیزهایی که دربارهٔ این معنی یاد کرده‌اند، در نزد ایشان حرف اضافی است که بدان هیچ نیازی نیست.

پس تو بکوش که به وجود چشم درون آدمی باور کنی که چون گشوده گردد، دریافتنی‌هایش از همان گونه‌ای می‌باشند که در این

---

۱. *قرآن*، فاطر (۳۵)/ ۴۱. ۲. *قرآن*، البقره (۲)/ ۱۱۶.

گفتارمان بدان‌ها اشاره شده است:

همانا وجود هویّت ازلی، همگام با وجود هر موجودی است؛ زیرا خرد از ادراک آن ناتوان است و به ناگزیر، برخی از چیزها را به زیستمندِ استوار از برخی دیگر نزدیک‌تر می‌بیند و هرگاه به ادراک چیزی پرداختی و در نزدت محال بود که از آن تعبیر کنی، مگر با عبارت‌هایی که این فصل آنها را دربر دارد، از دریافتنی‌های عارف، پس بدان، به یقین که چشم معرفت در درونت باز شده است و در این هنگام، دانش‌های به دست آمده‌ات همه‌شان بذرهایی می‌شوند برای میوه‌های معرفت‌ها.

فصل شصت و یکم
تفاوت میان دانش/ علم و شناخت/ معرفت

شاید جانت مشتاق ادراک تفاوت میان دانش/ علم و شناخت/ معرفت، بوده باشد.

پس بدان که هر معنایی که تعبیر کردن از آن با عبارتی مطابق با همان معنا به تصوّر درآید، به طوری که هرگاه آموزگار برای دانش‌آموزان عبارت را یک بار یا دو بار یا بیشتر بازگوید، دانش‌آموز با آموزگار در دانایی نسبت بدان معنی برابر گردد، پس آن از دانش‌ها می‌باشد؛ لیکن هر معنایی که تعبیر کردن از آن، از اساس، به تصوّر درنیاید، مگر هرگاه با واژه‌هایی متشابه باشد، پس آن از شناخت‌هاست. این، اصطلاح من است در این کتاب و همان بر صاحب دلان غلبه دارد و البتّه، گاهی واژهٔ دانش/ علم آورده می‌شود

و منظور از آن، معنای شناخت/ معرفت می‌باشد و آن در **قرآن** بسیار است: «**بَلْ هُوَ آياتٌ بَيِّناتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ**/ بلکه آن آیه‌هایی روشن است در سینه‌های کسانی که شناخت به ایشان داده شده»[۱]؛ و نیز: «**شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ**/ خدا گواهی داد که هیچ پرستیده‌ای نیست جز او، و فرشتگان و شناخت‌مندان هم گواهی دادند»[۲]؛ و نیز «**وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنّا عِلْمًا**/ و بدو از نزد خودمان شناختی آموختیم»[۳].

در دانش‌های لدنّی، تعبیر کردن از آنها با عبارت‌هایی که مطابقشان باشند، هرگز به تصوّر درنمی‌آید؛ و از همین رو، هنگامی که حضرت موسی(ع) خواست آنها را از حضرت خِضْر(ع) از راه آموختن به دست آورد، خضر(ع) نپذیرفت، تا این که گفت: «**فَإِنْ اتَّبَعْتَنِي فَلا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْراً**/ پس اگر از من پیروی کردی، از من چیزی مپرس تا این که من برایت از آن یاد کنم»[۴]. یعنی، تا زمانی که چشم معرفت در درونت بازگردد که در این هنگام، به حقیقتِ چیزهایی که از قبل دیده‌ای، باور می‌آوری، و امّا پیش از باز شدن آن چشم، پس هیچ راهی به ادراک آن حقیقت‌ها نداری، جز راه تأویل. همان طور که بدو پس از تصمیم قاطع بر جدا شدن گفت: «**سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مالَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً**/ به تو از تأویل چیزی خبر خواهم داد که بر آن نتوانستی بشکیبی»[۵]؛ و اگر تا هنگام گشوده شدن چشم معرفت

۱. **قرآن**، العنکبوت (۲۹) /۴۹.
۲. **قرآن**، آل‌عمران (۳)/ ۱۸.
۳. **قرآن**، الکهف (۱۸) / ۶۶.
۴. **قرآن**، الکهف (۱۸)/ ۷۰.
۵. **قرآن**، الکهف (۱۸)/ ۷۹.

می‌شکیبید، البتّه برایش یاد می‌کرد و آن کنایه از دیدن حقیقت تفسیر است، به گونه‌ای که نیازی به تأویل باقی نماند، و برای همین معنی پیامبر(ص) گفته است: خدا به برادرم، موسی(ع) مهر بورزد، که اگر با خضر(ع) می‌شکیبید، البتّه، از شگفتی‌ها بسیار می‌دید». و شاید حدیث از لحاظ لفظ با آن مخالف باشد.

فصل شصت و دوم
معرفت‌ها دانش‌هایی لدنّی هستند که حقیقت‌هایشان از عبارت‌های متشابه فهمیده نمی‌شوند

دانش‌های پیامبران(ع)، لدنّی هستند، بنابراین، هر کس دانشش برگرفته از کتاب‌ها و از معلّمان بوده باشد، پس او در این دانشش از میراث‌بران پیامبران نیست، مگر از راه گستردگی تعبیر در واژهٔ میراث، و دانش‌های پیامبران جز از خود خدا ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ به دست نمی‌آیند، آن طورکه گفته است: «وَرَبُّکَ اَلأکْرَمُ اَلَّذي عَلَّمَ بِالقَلَمِ عَلَّمَ اَلانْسانَ ما لَمْ یَعْلَمْ/ و پروردگارت گرامی‌ترین است که با قلم، دانش آموخت، به آدمی چیزی را آموخت که نمی‌دانست»[1].

و گمان مبر که آموزش دادن حق، تنها به پیامبر اختصاص دارد. خدای متعال گفته است: «وَاَتَّقُوا اَللّـهَ و یُعَلِّمُکُمُ اَللّـهُ/ پرهیزگاری خداپیشه کنید تا خدا به شما بیاموزاند»[2]، و هر کس در سلوک خویش به حقیقتِ پرهیزگاری برسد، پس ناگزیر، او به وی چیزی را که نمی‌داند، می‌آموزاند و با او می‌باشد، همان‌طور که گفته است: «إنَّ

---

۱. قرآن، العلق (۹۶) / ۴، ۵. ۲. قرآن، البقره (۲)/ ۸۸.

اَللّهَ مَعَ اَلَّذینَ اَتَّقَوا و اَلَّذینَ هُمْ مُحْسِنُونَ / همانا خدا با کسانی است که پرهیزگاراند و با کسانی است که ایشان نیکوکاراند»[1]؛ و از نظیرهای این دانش‌ها، هرگاه با عبارت‌هایی متشابه تعبیر گردد؛ فهمیدن حقیقت‌های آنها از آن عبارت‌ها دست نمی‌دهد، مگر برای کسانی که آنها را با روش ذوق از آموزش حق به دست آورند. و از این رو، خدای متعال گفته است: «**وَ تِلْکَ اَلاَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنّاسِ وَ ما یَعْقِلُها إلاّ اَلعالِمُونَ** / و آن مثل‌ها را برای مردم می‌زنیم و در آنها جز دانایان به خردورزی نمی‌پردازند»[2].

و هر کس ***قرآن*** را از خود خدای متعال بدون واسطه نیاموزد، پس وی از عالمانِ اشاره شده بدیشان در این آیه: «**وَ ما یَعْقِلُها إلاّ اَلعالِمُونَ** / و در آنها جز دانایان به خردورزی نمی‌پردازند»، نمی‌باشد و این مطلب، در مثال عمومی، به سخن عاشقان دربارهٔ وصال و فراق و عارضه‌های دیگر عشق و حالت‌های وابسته بدان می‌ماند که چون سخن عاشقان به گوش‌ها بخورد، معنایش چنان که حقِّ فهمیدن آن است، فهمیده نمی‌شود، مگر به وسیلهٔ کسانی که خود از راه ذوق، حالت عشق را تجربه کرده باشند، فهمیده گردد.

و همین، معنای سخن جُنَیْد[3] ـ خدا از او خشنود باد ـ می‌باشد که:

---

۱. ***قرآن***، النحل (۱۶) /۱۲۸. ۲. ***قرآن***، العنکبوت (۲۹) /۴۳.

۳. جُنَیْد فرزند محمّد (د: ۲۹۷ ق / ۹۱۰ م) صوفی نامور و پارسای پرآوازهٔ بغدادی که در همانجا متولّد شد و نیز در همانجا درگذشته است. او علوم فقهی را از سُفیان بن سعید ثَوْری و علوم صوفیان را از دایی‌اش، سَریِّ سَقَطی، فراگرفت تا سالار طریقت صوفیان شد. سی بار، پیاده حج گزارد. پیروان و هواخواهانش که در همه جای جهان پراکنده‌اند، به شماره درنمی‌آیند.

«کَلامُنا إشارَةٌ/ سخن ما اشاره‌ای است» و البتّه، تصوّر نمی‌شود که عارف سخنی جز بدان‌گونه داشته باشد و هر کس در معنی‌های خود با سرمایهٔ خرد و دانشش، دگرگونی پدید آورد، گامش می‌لغزد. خدا ابوالعبّاس بن سُرَیج [1] را بیامرزاد که چون یکی از شاگردانش از او دربارهٔ سخن جُنَیْد، پرسید، او گفت: «رُموزُ اَلقَوْمِ لاتَعْرِفُها نَحْنُ/ رازهای قوم‌اند که ما آن‌ها را نمی‌شناسیم»، جز این که سخن جُنَیْد، نوعی روشنی دارد.

نظر چیره این است که ابن سُرَیْج خود از صاحب ذوقان بوده است؛ زیرا همین سخنش، آن امر را نشان می‌دهد، جز این که علم ظاهر بر او چیرگی داشته است و همانندانش در میان عالمان بسیار می‌باشند.

فصل شصت و سوم
گونه‌های دانش‌های عقلی

پرسمان‌های عقلی به جهتی از جهت‌ها به چیزهایی تقسیم می‌شوند که دو جنبه دارند و به چیزهایی که سه جنبه دارند. گاهی گمان می‌رود که پرسمان‌های سه جنبه‌ای از معرفت‌ها هستند و از

---

۱. ابوالعبّاس احمد بن عمر، معروف به ابن سُرَیْج و ملقّب به «بازاَشهَب» از نوادگان سُرَیج بن یونس مروزی (د: ۲۳۵ ق / ۸۲۹ م) است. او فقیه و متفکّر شافعی مذهب و زاهد و محدّثی نامی در سدهٔ سوم هجری در بغداد بود که در ۲۴۸ ق در آنجا متولد شد و در ۳۰۶ ق / ۹۱۸ م در همانجا درگذشت. او گاهی در مجالس درس جُنید حضور می‌یافت و موفّقیّت خود را در فقه از برکت شرکت در مجالس وی می‌دانست. برای آگاهی از زندگانی و آثار وی، نگاه کنید: *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ذیل مدخل «ابن سُرَیْج».

دانش‌ها نیستند که البتّه، این، یک گمان تباه است و من همانا این فصل را یاد کردم تا نظیرهای این گمان‌ها را تو از جانت بزدایی.

امّا گونهٔ نخست که دو جنبه دارد، یکی، از جنبه‌ها گویایی معلّم ارشادگر است؛ و دوّم، به فهمیدن آموزش گیرندهٔ ارشادیاب ارتباط می‌یابد، همچون علم نحو و پزشکی و حساب و جز اینها؛

و امّا دومین گونه که سه جنبه دارد، یکی، گویایی آموزش دهنده است، و دوم، فهمیدن آموزش گیرنده، و سوم، ذوق آموزش گیرنده.

بیشترین چیزهایی که به پرسمان‌های صفت‌ها پیوند می‌یابند، حکمشان همین است و همچنین‌اند چیزهایی که به حکم‌های جان مربوط می‌شوند، مثل حکم به موجود بودن آن پیش از بدن و حالت‌هایشان بعد از مرگ که نیز چنین‌اند؛ و ادراک همانندهای این پرسمان‌ها بر خرد دشوار می‌باشد، به ویژه، حقیقتِ صفتِ علم ازلی و چگونگی احاطهٔ آن به جزئی‌ها؛ و صفت توانایی ازلی؛ و حقیقت معنای هستی‌بخشی و نوپدید آوردن در حقّ خدای متعال؛ و چگونگی معنای مشیّت ازلی و تفاوت میان آن و میان اراده.

البتّه، بیشتر عالمانِ ژرف‌کاو، گمان می‌کنند که به معنی‌های این صفت‌ها احاطهٔ علمی یافته‌اند، در حالی که بهره‌مندیشان از آنها، در حقیقت، تنها تشبیه می‌باشد.

فصل شصت و چهارم
بیان موفّقیّت‌آمیزترینِ راه‌های به دست آوردن معرفت‌ها

شاید مناسب‌تر به حال دانشجو در همانندهای پرسمان‌هایی که

اشاره بدان‌ها پیشی گرفت، این باشد که در آنها به فزون از بر کردنِ لفظ‌های یاد شده در کتاب‌ها نپردازد؛ زیرا بیشتر وقت‌ها زیاده‌روی در آنها جز سرگردانی بر او چیزی نمی‌افزاید؛ و جستن حقیقت‌ها از میان واژگان منقول، و مستعار، و متشابه، و مشکِّک در نهایت دشواری است، بلکه سزاوار این است که به اندازهٔ کمی از واژه‌هایی بسنده کند که آنها را از دهان‌های عالمان و از کتاب‌های پسینیانِ پژوهشگر و نه از پیشینیان، گلچین می‌کند و چون همان‌ها را از بر کرد، باید عنایت خود را، به طور کلّی، صرف به تکرارْ نگریستن در همان‌ها کند و نگریستن در کتاب‌های کهن را از پایه واگذارد تا زمانی که معلّم، آن کار را بدو اشاره کند.

فصل شصت و پنجم
پایانهٔ فصل پیشین

شایستهٔ جویندهٔ حق آن است که چون مقداری را از آن پرسمان‌ها از بر کرد که برایش آسان می‌باشد، به نگریستن آنها، بارها و پی در پی بپردازد و با صاحبان کمال علمی همنشینی کند. البتّه، اگر آنان را پیدا کرد و به محضرشان بار یافت، هر اندازه که بتواند باید این کار را بکند و سانحه‌های خاطره‌های آن پرسمان‌ها را که برایش رخ می‌دهند، باید بر آنان عرضه بدارد و شایسته است که با پالایشِ درون برای ادراک آن حقیقت‌ها کمک بجوید؛ زیرا امید است که آنها را به خودی خودش ادراک کند؛ چون در توان شخص واصلِ کامل نیست که او را به آبشخور آب گوارا درآورد، مگر زمانی برسد که خود بتواند بدان درآید و

البتّه، آن چه از کارش بدو باز می‌گردد، همان ارشاد اوست به چگونگی سلوک، به تنهایی؛ و چون از فرمان او در امر ارشاد اطاعت کند، در بیشتر وقت‌ها از وصول نومید نمی‌گردد، البتّه، اگر از اهل آن باشد.

فصل شصت و ششم
همنشینی با صاحب ذوقان، بهترین کمک‌کننده به پالایش دل

همدلی و همنشینی و خدمت‌گذاری صاحب ذوقان از صمیم دل برای جوینده، نیکوترین کمک کنندهٔ پالایش درون است؛ و منظورم از صاحب ذوقان گروه‌هایی می‌باشد که درون‌های خود را از پستی‌های منش‌ها پاکیزه کرده‌اند، تا جایی که فیض لطف‌های حق برایشان چنان باریده است که محال است به عبارت درآید و آنان گروهی هستند که همنشینان با ایشان بدبخت نمی‌گردند و کم است که بارگاهی از بارگاه‌ها از آنان تهی افتاده باشد.

فصل شصت و هفتم
خوشبختی نهاییِ شخص جوینده

خوشبختی، بلی، همهٔ خوشبختی برای جوینده در این است که با تمام روان و دلش و به طور کامل، به خدمت شخصِ واصلی از آنان درآید که در خدا و در مشاهدهٔ او فانی شده است، تا هنگامی که چون عمرش را در خدمت‌گذاری بدو فانی ساخت، خدا او را با یک زندگانی پاکیزه زنده گرداند که از آن زندگانی هیچ چیزی با عالمان موجود نیست، مگر رسم و اسم؛ و امّا حقیقت معنای آن و مصداقش

پس یافت نمی‌گردد، مگر در نزد گروهی که در هر روز، پی در پی در دامن عنایت، شیر کرامت نوشیده‌اند.

فصل شصت و هشتم
منفعت‌های سرشار خدمت‌گذاری به حضرت پیر

اگر بخشش ازلی بازویم را نمی‌گرفت و مرا به خدمت‌گذاری پیری بزرگ[1] از آنان، موفّق نمی‌گردانید، به طور قطع، برایم رهایی از آن همه گمراهی‌ها که از دانش‌زدگی در درون فراهم آمده بودند، به تصوّر در نمی‌آمد و به یقین از خدمت حضرت پیر، امام احمد غزالی ـ خدا از او خشنود باد ـ نیز منفعت نمی‌بردم؛ زیرا اگر ملازم آستانِ درِ آن پیر نمی‌شدم، البتّه، در پیاپی شدن روزان و شبان، صفت‌های ناپسندیده آن اندازه در دل انبوهی می‌یافتند که رهایی از آنها دشوار و محال می‌گردید؛ چنان که همان وضعیّت را در حقّ بیشترین کسانی فراهم آمده می‌بینم، از آن کسانی که سرنوشت آنان را در تنگنای علم و خرد زندانی ساخته است و حوصله‌شان گنجایش باور یافتن به امرهای روشنِ فراتر از آن را ندارد، تا چه رسد به دشوارهای پوشیده‌ها؛ و خدای متعال را سپاس می‌گزارم بر نعمت‌های بی‌شماری که به من بخشیده است و من استحقاقشان را ندارم و بدو اعتماد می‌کنم و بر او در به کمال رساندن آن نعمت‌ها توکّل دارم.

---

۱. به نظر می‌رسد که منظور عین‌القضات از این «پیر بزرگ» شیخ برکهٔ همدانی بوده باشد که پیش از آشنایی با احمد و محمّد غزالی با او مصاحبت یافته است.

فصل شصت و نهم
تشخیص پیر کامل از پیر مدّعی کمال

شاید تو بگویی:

چگونه جوینده به چنین پیری دست می‌یابد؟ و چگونه برای آغازگر راه، پیروی از شخصِ به پایان راه رسیده و شناسایی وی آسان خواهد بود؛ در حالی که برای سالک روا نیست که واصلان را با میزان نظر خویش بسنجد و نیز برای او روا نیست که از کسی به صِرف ادّعایش تقلید کند؟

پس با چه معیاری می‌داندکه به طور مثال: فلان شخص مدّعی است و در پس ادّعایش هیچ بهره‌ای نهفته نیست، یا این‌که او شخص کاملِ به پایان راه رسیده‌ای است که به مرحله‌ای رسیده که رواست بدو اقتدا کنند؟

بدان که این یک پرسش دربارهٔ امری است که برای فرو روندهٔ در پاسخش فایدهٔ چندانی وجود ندارد؛ زیرا بر هر یک از جویندگان، سبب‌هایی چیرگی دارند که در سرنوشت بر آنان چنان چیرگی یافته‌اند که از آنها هیچ راه‌گریزی ندارد و به همان اندازه که در تقسیم روزی، بهرهٔ هر کسی معیّن شده است، جویندگی نیز بر او چیرگی یافته است و دست‌یابی به کسی که راهنماییش کند، نیز برایش آسان شده است.

پس همچنان که جویندگی و ارشادگریِ آموزنده به اندازه‌ای از دانش می‌باشد که در ازل روزیش گردیده است، پس به همان گونه است در اینجا بدون هیچ تفاوتی.

فصل هفتادم
پایانهٔ فصل پیشین

پس اگر بگویی: آیا نشانه‌ای هست که با آن مدّعی از واصل تشخیص داده شود؟

می‌گویم:

نشانه‌ها بسیاراند، لیکن تعبیر کردنشان دشوار است و احاطه به همه‌شان سخت است، در نهایت سختی؛ امّا نشانه‌ای که جامع و مانع باشد، می‌رود که وجودش محال باشد و من از امکان آن هیچ خبری ندارم.

پس تو باید در جستن او تلاش بورزی؛ زیرا هموست که مشکل تو را می‌گشاید و بازویت را در هر رویدادِ بدبختی‌آوری می‌گیرد و از هر مصیبتِ هراس‌انگیزی می‌رهاندت و از هر بلای دشواری رهایيت می‌بخشد. و البتّه، کسی که نچشیده باشد، نمی‌شناسد و کسی که نیازموده باشد، آزمایشِ دیگران سودش نمی‌دهد، و کسی که غذا نخورده باشد، با گفتگوی کسی که خورده باشد، سیر نمی‌گردد، و کسی که نیاشامیده باشد، تشنگیش با سخن کسی که آشامیده است، فرو نمی‌نشیند.

فصل هفتاد و یکم
خودپسندی عالمان و روی‌گردانیشان
از پیروی صاحب معرفتان

از این که به علمت فریفته شوی و بدون پیشوایی که تو را در راه

پیش ببرد، به سلوک بپردازی و از جایی که ندانی گمراه گردی و در مَثَل، همانند صنعتکاری متبحّر در صنعت خویش گردی که به دانش‌های نظری و خودآموزی آنها پرداخته است و از پیروی صاحب نظران دیگر روی برتافته و برای این کارش هیچ علّتی موجود نبوده است، مگر خودپسندیِ نتیجه شده از تبحّرش در صنعتکاریش چون ازگمراهی‌های چیرهٔ بر اهل علم این است که چون ایشان نیّتِ سلوک کنند، گمان می‌کنند که از شخص عارفی که نابودی‌گاه‌های راه را بشناسد و ایشان را در هرگامی که برمی‌دارند، هدایت کند، بی‌نیازاند و بسیار کم رخ می‌دهد که کسانی از صاحب نظران و عالمان از این خودپسندی که ثمره‌اش روی تافتن از پیروی صاحبان معرفت است، برهند؛ زیرا از عالمی که کمال را در همان چیزی از علم می‌بیند که تحصیل کرده است، دور می‌نماید که نادان در آن رشته را بالادست خود بیند؛ و آن به خاطر گمان تباه غلط اوست مبنی بر این که تمام کمال در همان مسأله‌هایی نهفته است که او آنها را فراگرفته و بنابراین، او هیچ چیز دیگری، ورای آنها را نمی‌داند.

به خدایی که هیچ پرستیده‌ای جز او وجود ندارد، سوگندی راست و درست می‌خورم که این عالِم، هرچند به خدمت برخی از پیران درآمده باشد، تا هنگامی که میان خود در نیاز بدو و میان دیگر نادانان همسانش تفاوت بشناسد، پس او هنوز در نابودگری زمان خویش است و بی‌توجّه به وضع خود.

و تو این معنی‌ها را هرگز نخواهی فهمید، مگر هنگامی که پس از آزمایش، شایستهٔ آنها بشوی، و اگر گمان کنی که بدان‌ها پیش از آزمایش خواهی رسید، پس تو هنوز مایهٔ خندهٔ شیطانی و دربارهٔ چون

تو کسی گفته‌اند:

«وَ إذا رَأی اَلشیطانُ غُرَّةَ وَجْهِهِ حَیَیٰ وَ قالَ: فَدَیْتُ مَنْ لایُفْلِحُ»

یعنی:

«و چون شیطان، فریبندگی چهره‌اش را ببیند، درود می‌فرستد و می‌گوید: فدای کسی گردم که رستگار نمی‌گردد».

فصل هفتاد و دوم
خدا به پیشینیِ زمانی پیش از موجودها نیست، بلکه به پیشینیِ مرتبه و ذات است

بدان که این فصل‌های به عَرَض مطرح شده در لابه‌لای سخن، بسیار سودمند می‌باشند، لیکن برای اشخاصی بسیار اندک؛ امّا شخص‌هایی که به خرد و دانایی خود می‌نازند، در بیشتر وقت‌ها، نه از آنها تأثیر می‌پذیرند و نه سود می‌برند؛ و چون یاد کردن‌ها از آنها عارضی است، پس شایسته‌تر برای من این است که به همان اندازه بسنده کنم و می‌گویم که:

آشکارا گردید که گفتهٔ گوینده مبنی بر این که جهانْ قدیمِ زمانی است، یک هوس محض می‌باشد که نظمِ آن، در نهایتِ تباهی است، و بعد از آن چه بسا بگوید:

گیرم که دربارهٔ آسمان‌ها و زمین بدان سرسپردم، پس دربارهٔ موجودِ نخست، چه می‌گویی؟

آیا وجود آن نیز همگام با وجود آفرینندهٔ متعال می‌باشد؟

پس اگر بگویی: آری، پس با او یک قدیم دیگر را اثبات کرده

باشی، و اگر بگویی: نه، پس سخن را دربارهٔ آن فرض می‌گیریم و می‌گوییم: اگر آن، موجود نبوده، سپس موجود شده است، پس چرا پیش از آن موجود نبوده، در حالی که سببْ به شکل کاملش موجود بوده است؟

و هنگامی که موجود گردیده، آیا سببی هم آشکار شده است، یا نه؟

پس اگر بگویی: نه، پس آن محال می‌باشد؛ زیرا از آن نوپدیدی، نوپدیدی بدون سبب، لازم می‌آید؛ و اگر بگویی: آری، سببی آشکار شده است، پس آشکار شدنِ سببِ معدومی در عدم به صورتی یکنواخت استمرار یافته، سپس آشکارا شده است که وجودش محال می‌باشد؛ زیرا آشکار شدنش در ذاتِ واجبْ مُحال است و در آنجا هیچ موجودی غیر از واجب، موجود نیست تا این که وجودش به عنوان شرط، ثابت گردد؛ آن طور که تو در حقّ موجودی گفتی که بعد از عدم موجود می‌گردد.

پس بدان که قبل و بعد، پس از وجودِ زمان، موجود گردیدند و در آن هنگام، جز پیشینْ بودنِ ذات و شرف نبود و این که گفتیم: در آن هنگام، تعبیری است متشابه؛ زیرا که آن فهمانندهٔ وجودِ زمان است، در حالی که پیشینی به شرف و ذات، میان وجودِ واجب به ذات خود و میان موجودهای پدید آمده از او است که هیچ مرزی و پایانه‌ای ندارند و بنابراین، هیچ سخنی راست‌تر از این سخن ما نمی‌باشد که:

همانا خدای متعال پیش از موجود نخست، موجود بود، به پیشینی پایان‌ناپذیر؛

و شاید اکنون برایت حقیقت سخن پیامبر(ص) آشکارا گردد که: «خَلَقَ ٱللّٰهُ الأرْواحَ قَبْلَ ٱلأجْسادِ بِأَلْفَيْ أَلْفَ عامٍ / خدا روان‌ها را پیش از

تن‌ها، به دو میلیون سال، بیافرید» و این که چرا آن پیشینگی را با اندازه‌ای متناهی از زمان اندازه‌گیری کرده است، و این یک راز بزرگ می‌باشد؛ زیرا راه از هر ممکنی به ممکنی دیگر متناهی است، ولی راه از هر ممکنی به واجبْ نامتناهی است و اگر چنین نمی‌بود، لازم می‌آمد که متناهی از نامتناهی بیشتر باشد. و آن، مُحال است، و این گزاره‌ها از اوّلی هایی هستند که چشمِ معرفت، ادراکشان می‌کند و راه ادراکشان بر چشم خرد بسته است، پس با دانش و با سرمایهٔ ناچیزت از آن، چشم به ادراکِ آنها نداشته باش.

فصل هفتاد و سوم
نه همراه خدا چیزی هست و نه بعد از او چیزی

از این کند و کاوها، به حقیقت پیوست که در هستی، وجودِ هیچ موجودی همگامِ وجودِ واجب نیست و نیز به تصوّر نمی‌گنجد که موجود گردد.

بنابراین، نه موجودِ نخستینْ وجودش با وجودِ واجبْ همگام است و نه موجودهای دیگر، بلی! وجودِ واجبْ همگام با وجود هر چیزی می‌باشد و همگامی او با چیزهایی که هنوز موجود نشده‌اند، در هنگامِ وجودْ یافتنشان، مانند همگامیِ او با موجودِ نخستین است، بدون هیچ تفاوتی. این همان پاسخ درست است.

و بدان که شخص عارف، هرگاه با چشم معرفت بنگرد، برای این گفتهٔ ما که: «هر موجودی، وجودش همگامِ وجودِ واجب است» معنایی درست درمی‌یابد؛ امّا خرد و دانش در برابر این دریافت به

ناتوانی دچار می‌گردند.

در این هنگام، شخص عارف می‌گوید:

«البتّه، خدا با هر چیزی هست و او با این وصف پیش از هر چیزی هست، به یک پیشینگی بی‌پایان»،

و همو می‌افزاید که:

«در هستی هیچ چیزی نیست که با خدا همراه باشد و یا پس از او باشد، در تصوّر هم نمی‌گنجد که در هستی چیزی بدین صفت بوده باشد».

و تو بهراس از این که گفتهٔ ما را که: «نه همراه خدا چیزی هست و نه بعد از او چیزی هست» نپذیری؛ زیرا در آن صورت، نابینایی خواهی بود که نه رنگ‌ها را درخواهی یافت ونه نیز به هستی‌شان باور خواهی داشت، چون آن، درست و راست است و برای چشم معرفت از اوّلی‌ها[1] برای چشم خرد، روشن‌تر و آشکارتر است.

و بدان که خردگاهی از گفتهٔ ما که: «خدا با هر چیزی است و پیش از هر چیزی است»، معنایی درست درمی‌یابد، ولیکن آن معنا در هیچ چیزی از چیزهایی که با چشم معرفت دریافت می‌گردد، نیست، و امّا این گفته‌مان که: «نه با خدا چیزی هست و نه بعد از او چیزی هست»، از چیزهایی است که برای خرد به تصوّر درنمی‌آید که از معنای آن هرگز چیزی دریابد و درازسخنی در بازگویی این گزاره‌ها چیزی نمی‌افزاید، مگر سرپیچی و نافرمانی بر دریافتِ خردی؛ بنابراین، کوته‌گویی و چکیده سخنی و بسنده‌کردن به مقدار اندکِ پیش‌گفته،

1. Axeioms.

شایسته‌تر می‌باشد و جوینده باید به فصلی که پس از این فصل می‌باشد، بنگرد، زیرا آن به منزلت بذر است برای فصل پیشینش و چه بسا که روزی، میوه‌اش را بچیند.

فصل هفتاد و چهارم
نزدیکی و دوری بر سه‌گونه است: حسّی؛ عقلی؛ روحی

نزدیکی و دوری بر سه‌گونه است:

نخستین گونه، در زمان و مکان موجود می‌باشد، چنان که می‌گویند: ماه از خورشید به ما نزدیک‌تر است، و روزگار پیامبر(ص) به این زمانِ ما از روزگار آدم(ع) نزدیک‌تر است؛

دومین گونه، نزدیکی عقلی/ خردی است که در کنار وجودِ این نزدیکی، فایدهٔ نزدیکی زمانی و مکانی از میان می‌رود؛ پس می‌گویند: امام شافعی[1] ـ در مَثَل ـ به صِدّیق اکبر [: ابوبکر[2]] از ابوجهل[3] نزدیک‌تر است، هرچند که او از لحاظ زمان و مکان از شافعی نزدیک‌تر بود.

---

۱. امام محمّد بن ادریس شافعی (۱۵۰ ـ ۲۰۴ ق / ۷۶۷ ـ ۸۲۰ م) یکی از پیشوایان مذاهب چهارگانهٔ اهل سنّت است. کتاب الأم در فقه و چندین کتاب دیگر از او موجود است و او مؤسّس فرقهٔ شافعیّه می‌باشد.

۲. ابوبکر بن ابی قُحافه، از قدمای صحابهٔ پیامبر(ص) و پدر عایشه، همسر پیامبر(ص) و نخستین خلیفهٔ اسلام و اوّلین خلیفه از خلیفگان راشد (د: ۱۳ ق / ۶۳۴ م).

۳. ابوجهل / بسیار نادان، لقبی است که پیامبر(ص) و مسلمانانِ نخستین به عمرو بن هشام بن مُغَیْره، ملقّب به ابوالحِکَم / فرزانه، به علّت این که با اسلام مخالفت می ورزید، داده بودند.

هر دو چیزی که یکیشان به نزدیکی به دیگری یا به دوری از آن به لحاظ زمان و مکان وصف گردد، روا نیست که هرگز هیچ صفتی از نزدیکی و دوری عقلی را داشته باشد، مگر از لحاظ تشابه در لفظ و گستردگی در عبارت؛ زیرا روا نیست که گفته شود: معنایی که شافعی به سبب آن به ابوبکر از دیگری نزدیک‌تر بود، عبارت است از نزدیکی به آسمان و زمین یا دوری از آنها؛ چون آن معنی از چیزهایی نیست که آسمان و زمین گنجایشش را داشته باشند.

در آن صورت سزاوار است، بفهمی که میان هیچ چیزی از چیزهایی که به نزدیکی زمانی و مکانی وصف می‌شوند، هیچ نسبتی در نزدیکی و دوری به خدا ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ ندارند و از این رو، حضرت(ص) به نقل از پروردگار خود گفته است: «**لاتَسَعُني سَمائي وَ لاٰ أَرْضي وَلٰكِنْ وَسِعَني قَلْبُ عَبْدِيَ اَلْمُؤْمِنِ اَللَّيِّنِ اَلوادِعِ** / نه آسمانم مرا در خود می‌گنجاند و نه زمینم، ولیکن دل بندهٔ مؤمنِ نرم و افتاده‌ام مرا در خود گنجانیده است»؛

و سومین گونه، همان نزدیکیی می‌باشد که آن را عارفان ادراک می‌کنند و ادراکش به وسیلهٔ عالمان، هرگز به تصوّر درنمی‌آید.

از حکم‌های به دست آمده از همین معرفت است که عارف می‌گوید:

«نزدیکی خدای متعال نسبت به هر چیزی برابر است که هیچ تفاوتی، به هیچ گونه‌ای از گونه‌ها، در آن نیست».

پس جسم‌ها و روان‌ها در نسبت داشتن به وی با هم برابراند و از همین جاست که می‌گوییم:

«هر موجودی با وجود حق، وجودی همگام دارد و در همگامیِ موجودها با حق هرگز تفاوتی نیست».

* * *

و بدان که نزدیکی و دوریی که از بخش نخست وصف کردیم، نسبت به سهشگر بینایی درست می‌باشد و آن که در بخش دوم وصفش را آوردیم، نسبت به بینشمندی خرد درست است و آن که در گونهٔ سوم وصفش کردیم، نسبت به بینشوریِ عارف درست می‌باشد.

آن گونه‌ای که در بخش دوم است، از علم یقین می‌باشد؛ و آن گونه‌ای که در بخش سوم می‌باشد، از عین یقین است؛ امّا به حقِّ یقین، من هنوز دست نیافته‌ام و در راهم از آن آگاه نشده‌ام، لیکن من بدان ایمان دارم، به گونه‌ای که شخص نابینا به هستی رنگ‌ها ایمان دارد، و به همان گونه که ایستادهٔ بر روی سهیدنی‌ها مُحال است که معنای نزدیکی و دوریِ نشان داده شده در بخش دوم را دریابد، همچنین ایستادهٔ بر روی عقلی‌ها مُحال است که حقیقت نزدیکی و دوریِ نشان داده شده در بخش سوم را دریابد.

پس تو بکوش تا به گونهٔ ایمانت به غیب، بدان ایمان بیاوری: «**لَعَلَّ اَللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِکَ أَمْرًا**/ باشد که خدا پس از آن چیزی از نوپدید آورد»[1].

فصل هفتاد و پنجم
حقیقت روز دیگر

شاید بگویی:

تو نسبت به این گفتارت که: همین فصل‌ها دانایی به خدا و به

---

۱. *قرآن*، الطلاق (۶۵)/ ۱.

صفت‌هایش و به پیامبرش و بـه روز دیگـر را دربـرمی‌گیرد، در کـجا هستی؟

تو در گفتار در دانایی به خدا و به صفت‌هایش و در گـونه‌ای [از شناخت] که فرا خرد است و همان است که ایمان به پیامبری بدان وابسته است، درازسخنی کردی، لیکن به دانایی به روز دیگر، از پایه، نپرداخته‌ای و دربارهٔ معنای آن، فصلی یاد نکرده‌ای، تو را چه می‌شود که پیرامون هیچ چیزی از حال‌های جان و حقیقت گونه‌هایش در دو عالَم مُلک و ملکوت، نگردیده‌ای؟!

پس پیش از هر چیز، بدان که روز دیگر از گـونهٔ ایـن روزهـایمان نیست که با سر زدن خورشید شناخته می‌شوند؛ زیرا خورشید در روز رستاخیز پوشانیده شده می‌باشد و تنها، به خاطر تنگی گستره، از آن با عبارت «روز دیگر» تعبیر گردیده است؛ چنان که پیامبر خدا(ص) در این گفتارش از آن چنین تعبیر کرده است: «**أَلاٰ إِنَّ اَلزَّمانَ قَدِ اَستَدارَ كَهَيْأَةِ يَوْمٍ خَلَقَ اَللّٰهُ اَلسَّمٰواتِ وَ اَلاَرْضَ** / آگاه باشید که زمان همچون وضـعیّت روزی که خدا آسمان‌ها و زمین را آفریده، چرخیده است». چنان که در **قرآن** هم از آن بدین گونه تعبیر گردیده و گفته شده است: «**إِنَّ رَبَّكُمُ اَللّٰهُ اَلَّذي خَلَقَ اَلسَّـمٰواتِ وَ الأَرْضَ في سِتَّةِ أَيّـامٍ** / هـمانا پـروردگار شـما خداست که آسمان‌ها و زمین را در شش روز بیافریده است»[1] و تـا زمین به غیر از زمین و آسـمان‌ها نـیز دگـرگونگی نـیابند، پس بـرای سالک، مُحال شمرده می‌شود که به روز پاداش و پاداْفراه برسد.

پس در صورتی که این مطلب را فهمیدی، بدان کـه جـان آدمـی

---

۱. **قرآن**، الاعراف (۷)/ ۵۳.

گوناگونی‌های بسیاری دارد که می‌روند تا از شمار و آمار و پایان‌یابی بیرون روند.

پس تا هنگامی که جان در گوناگونی‌هایی ویژه باشد، می‌گویند که: آن در دنیاست، و تا هنگامی که جان در گوناگونی‌های ویژهٔ دیگری باشد، می‌گویند که: آن در فضاهای گور است، و گور نخستین منزل از منزل‌های آخرت است. و چون در گوناگونی‌های ویژهٔ دیگری قرار بگیرد، می‌گویند که: آن در فضاهای رستاخیز است، و هنگامی که در گوناگونی‌های ویژهٔ دیگری باشد، می‌گویند که: آن آخرت است.

فصل هفتاد و ششم
هستی جان پیش از تن و جاودانگیش پس از جدا شدگی تن

بدان که خرد آدمی ازحقیقت جان چیزی در نمی‌یابد، مگر همان چیزهایی را که از نگریستن در تن و عارضه‌هایش هستی‌شان لازم می‌آید؛ مثل این که آن، مُدْرِک و محرِّک است که در این دو صفت، همهٔ جانوران مشترک می‌باشند؛ و امّا آن چه از ماندگاریش پس از بریدگیِ دخالتش در تن، ادراک شده، همان چیزی است که از راه نگریستن در دریافتِ علمی، شناخته گردیده از آن لحاظ که جان جایگاه علم‌ها است و دانش‌ها تجزیه‌ناپذیرند و بنابراین، تجزیه‌پذیری جایگاهشان به تصوّر درنمی‌آید و نیز از آن لحاظ که هرچه چنین باشد، نابودی، راهی به سوی آن ندارد.

و امّا حکم کردن ایشان به وجودْ داشتنِ جان پیش از تن، هیچ کس

بر آن برهانی روشن به گونه‌ای که بدان هیچ شبهه و شکّی راه نیابد، اقامه نکرده است. کوتاهی عالمان در آن زمینه، به تنگ آمدن دامنهٔ واژه از گزاردن حقّ آن به معنی بازمی‌گردد.

و امّا حکم کردن ایشان به موجود شدن جان همراه با تن و به این که تن شرط موجود شدن آن از سوی علّتِ بایسته‌سازِ وجودش است، یک حکم خطا می‌باشد. بلی، دگرگون شدن حالتش، در هنگام تهی افتادن تن، معلوم است.

حق آن است که جان پیش از تن موجود بوده است و این امر، در نزد من روشن است ولیکن برای من تعبیر کردن از آن، به گونه‌ای که در آن احتمال شکّی و مجال اعتراض نباشد، امکان ندارد. بیشتر، گمان من این است که هر کس آن را دریابد، در تعبیر کردن از آن به همین درجه از ناتوانیِ تعبیرگری در ادراکش خواهد بود.

و این اعتقاد من دربارهٔ جان برایم، به طور کامل، از نگریستن در برهان‌های عقلی و مقدّمه‌های علمی به دست نیامده است، لیکن سلوک عقلی در آن به من، بی‌نهایت کمک کرده، به وسیلهٔ همان مقدّمه‌های یاد شده در کتاب‌های صاحب‌نظران، و آن مقداری که می‌شود این پرتو بدان آراسته گردد، این است که سببِ هستیِ جان به کمالِ سببْ بودن، پیش از وجود تن موجود بوده است و سببْ وجود داشته و مُسَبَّب نیز همراه آن موجود بوده، بلی! دخالتش در تن، وابسته به وجود شرط‌هایی ویژه بوده است که وجود نیافته است، مگر بعد از وجود یافتن همان شرط‌ها.

فصل هفتاد و هفتم
پایانهٔ فصل پیشین

دانسته شده است که جان، نوپدید/ حادث و همیشه ماندگار/ باقی است پس از مرگ و آن جز بدین لحاظ نیست که سببش تا همیشهٔ همیشه‌ها می‌ماند. پس هرگاه برایت دانش یقینی به وجود سببش پیش از تن حاصل شود، به ضرورت، دانایی به موجود بودنش پیش از تن، حاصل می‌گردد.

وجودِ سببِ آن پیش از تن در دانش‌های نظری آشکار است، جز این که کمالِ سببْ بودن، پنداری و غیرقطعی است. و این اندازه، همان مقداری است که برای من از راه ذوق به دست آمده است، نه از راه دانش.

پس بدان که جان، اگرچه وجود یافتنش از سببِ بایسته سازِ وجودش به تصوّر درنمی‌آید، لیکن جز این نیست که شرطِ دخالت در تن، لازم است که بعد از دخالت در تن از میان برود.

فصل هفتاد و هشتم
پیشینگیِ هستی روان‌ها بر هستی تن‌ها

بدان که خدای پاک، برتر و پاکیزه‌تر از این است که بزرگیش در پستنای زمان و مکان بگنجد و درست به همین گونه است حکم روان‌ها که جسم‌هایی نیستند تا زمان و مکان گنجایش احاطه بدان‌ها را داشته باشند و چون کار از این قرار است، حضرت سَرْوَرِ نخستینیان و پسینیان(ص) چنین حکم کرده است که: خدای عزیز و شکوهمند،

پیش از عالَم زمانی و مکانی است به گونه‌ای از پیشینگی که اگر به اندازه‌ای از زَمان اندازه‌گیری گردد، پایان‌یاب نخواهد بود؛ و امّا روان‌ها را حضرت(ص) پیشینگیشان را بر جسم‌ها به اندازهٔ دو میلیون سال اندازه‌گیری کرده است و من این پیشینگی را ـ سپاس و ستایش خدا را ـ با ادراکی نیرومندتر و روشن‌تر از ادراک خردها، اوّلی‌ها را دریافته‌ام و امّا تعیین اندازهٔ آن پیشینگی بدین اندازهٔ یاد شده و نه به دیگر اندازه‌ها، حقیقتش هنوز ادراک نشده است.

خدای عزیزِ شکوهمند، درون را به فضل و کرم خود برای ادراک آن می‌آراید و ما را از کسانی می‌گرداند که استحقاق آن را از بخشش ازلیش دارند.

فصل هفتاد و نهم
سبب گوناگونی جان‌ها در پیدایششان

شاید تو اکنون بخواهی به سببِ بایسته‌سازِ هستیِ جان پی ببری، پس بدان که حق، همان حقّی که در آن هیچ گونه شکّی نزد صاحب‌دلان وجود ندارد، یعنی: آنان که به بصیرت‌هایی اختصاص یافته‌اند که معرفت‌هایی را درمی‌یابند که خرد از ادراک آنها به ضرورت، ناتوان می‌باشد، این است که جان‌ها گوناگون‌اند، به اندازه‌ای از گوناگونی که درجه‌هایش به شماره درنمی‌آیند و این است که آن گوناگونی، همچون گوناگونیِ نوع‌ها می‌باشد و نه همانند گوناگونی جنس‌هاست، بلکه گوناگونیِ جان‌ها فراتر از همهٔ آنها می‌باشد.

پس برخی از جان‌هایند که میانشان و میان حضرت حقِّ نخستین هیچ گونه میانجیی موجود نبوده است و این گزاره‌ای است که علم و عقل از دریافتش باز می‌مانند و می‌بینی که لغزشکار در هنگام شنیدنش می‌شتابد و می‌گوید:

آن، چگونه به تصوّر درمی‌آید، با این که جان به نوع‌های پرآوازه‌ای از دگرگونی‌ها دگرگونی می‌یابد و خدای متعال از عارض شدن دگرگونی بر او، برکنار می‌باشد؟

پس چگونه رواست که او به ذات متعال خود بی میانجیِ هیچ چیزی، سبب برخی از جان‌ها بوده باشد؟

قرآن هم از همین معنی با این سخن، سرپوشیده سخن گفته است که: «**ما مَنَعَکَ أنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ** / چه چیزی تو را از این بازداشت که برای چیزی سجده کنی که من با دست‌های خود آفریده‌ام؟»[1] و گفتار حضرت پیامبر(ص) نیز به همین اشاره دارد که: «**إنَّ اَللّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلیٰ صُورَةِ اَلرَّحْمٰنِ** / همانا خدا آدم را به شکل رحمان آفریده است»، و این که: «**ما خَلَقَ اَللّهُ شَیئاً أشْبَهَ بِهِ مِنْ آدَمَ** / خدا هیچ چیزی را همانندتر به خود از آدم نیافریده است»؛ و شاید تو چون وجود حق را در خور ادراکش ادراک کنی، به گونه‌ای که به همهٔ زمان‌ها، گذشته‌شان و آینده‌شان به طور با هم برابر احاطه دارد، اندک چیزی از بوی‌های آن را می‌بویی.

سخن گفتن دربارهٔ همانندهای این جان‌ها نه روا می‌باشد و نه نیز برای کسی آن کار شدنی است و چگونه چنین نباشد، در حالی که

---

۱. **قرآن**، سورهٔ ص (۳۸) / ۵۷.

کمترین حکم‌هایشان همان چیزهایی هستند که یادکردیم وگوش‌های خردها از شنیدن آنها سر باز می‌زنند و از ادراکشان ناتوان‌اند و بنابراین، رو آوردن از آن کنکاش، به یاد کردن چیزی که در نزد همهٔ خردمندان پذیرفته می‌باشد، شایسته‌تر است.

پس بدان که جان‌ها، جز اندکیشان، در میان هستی‌شان و هستیِ نخستین، میانجی‌های بسیاری است، و شمار میانجی‌ها در هر جانی به اندازه‌ای است که بدان‌ها احاطه نمی‌کند، مگر دانایی خدا یا دانایی کسانی که او آنان را برای چنان امری نامزد کرده باشد و این جان‌ها، همگیشان، دراین مشترک می‌باشند که در پیدایش خود مسبَّبِ سبب‌های پنهانی ملکوتی می‌باشند.

فصل هشتادم
علّت کشیده شدن جان به سوی تن

همانا هر تنی، به جانی ویژه، از آن رو اختصاص یافته است که هر جانی ویژیدهٔ صفتی است که اقتضای همان تن را یافته است، همراه با وجود شرط‌های دیگری که متعلّق به حرکت‌های آسمانی می‌باشند.

تعبیر از حقیقت آن صفت که هر جانی بدان اختصاص یافته و از آن شرط‌ها همگی، تنگ می‌آید. و شاید در میان مردم اندکی باشند، آنان که احاطهٔ داناییشان بدان به تصوّر درآید.

البتّه، منظورم آن دانایی نیست که از راه آموختن به دست می‌آید؛ زیرا فراهم آمدن آن، از آن راه، می‌رود که همانندِ مُحال بوده باشد. و شاید کشیده شدن هرجانی به سوی تنِ ویژهٔ خود به کشیده شدن آهن

به سوی آهنربا و کشیده شدن زر به سوی جیوه و کشیده شدن هر جسمی به سوی مکان مخصوصی شبیه باشد و در هیچ چیزی از آن در نزد عارفان هیچ شبهه‌ای وجود ندارد، هرگاه خردها از ادراک حقیقت معنایی ناتوان باشند که آهن به وسیلهٔ آن به سوی آهنربا کشیده می‌شود با این که آن یک امر دیده شدهٔ سهیده شده به وسیلهٔ همهٔ خردمندان است، پس چه جای شگفتی است، اگر از ادراک آن مناسبت‌هایی ناتوان باشند که میان روان‌ها و جسم‌ها هستند که از آمار و اندازه و شماره بیرون‌اند؟! و به یقین بدان که شخص عارف هرگز دور نمی‌شمارد که هر جانی به سوی تن خود کشیده گردد، همان‌گونه که خردمندان هرگز دور نمی‌شمارند که هرجسمی به مکانی ویژه کشیده گردد.

فصل هشتاد و یکم
تفاوت شناخت خدا به سبب تفاوت کانسارهای جان‌ها

همچنان که هر جسمی مکانی ویژه دارد و هر دم، معنایی هست که آن را به سوی مکانش حرکت می‌دهد و با همان معنا جز در نزد آن مکان نمی‌ایستد، همین طور، هر جانی از کانساری ویژه بیرون آمده و تفاوت جان‌ها از تفاوت کانسارها منشأ گرفته است، و مردم کانسارهایی هستند، همچون کانسارهای زر و سیم، آن‌گونه که سالار پیامبران(ص) از آن خبر داده است و خدا در هر جانی معنایی ویژه آفریده است که آن را به سوی کانسار اصلیش حرکت می‌دهد و جز در نزد آن به همان سبب نمی‌ایستد.

این امر، حقّ دیده شده‌ای می‌باشد که عارف هرگز در آن هیچ شکّی ندارد و *قرآن* آنجا که می‌گوید: «قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُناسٍ مَشْرَبَهُمْ/ هر مردمی آبشخور خویش را دانسته‌اند»[1]، از همین معنی پرده برمی‌دارد و حرکت‌های اندام‌ها نشانه‌های همان معنی‌هایند که آنها را توانایی ازلی در جان‌ها برای کمال بخشی به حکمت و به منظور آشکارسازی کمال لطف و مهارت فراهم ساخته است، پس میان جان‌ها و میان حضرت نخستین هیچ واسطه‌ای نیست و آنها از روی سرشت به سوی آستان آن حضرت کشیده می‌شوند، آن طور که آهن به آهنربا کشیده می‌گردد و این جان‌ها، به حق، شناسای خدا هستند وگفتهٔ او که: يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ/ دوستشان می دارد و دوستش می دارند»[2]، کنایه از دارندگان همین معرفت است.

و البتّه، اینان او را از آن رو، به معرفت حقیقی شناخته‌اند که او خود در جلوه‌گریش برای ایشان، خویش را بی‌میانجی بدیشان شناسانده است و ایشان با تمامی خود در معرفتش غرق گردیده‌اند و گفتهٔ او که: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ/ آیا پروردگارتان نیستم؟»[3] عبارت از همان شناساندن و جلوه‌گریش برای ایشان است و گفتهٔ ایشان که «بَلیٰ / بلي»، عبارت از همین غرق شدگیشان در دیدار آن جمال است.

خدا شیخ اسلام، عبدالله انصاری[4] را رحمت کناد که چه زیبا در

---

۱. *قرآن*، البقره (۲) / ۶۰. ۲. المائده (۵)/ ۵۴.

۳. الاعراف (۷) / ۱۷۱.

۴. شیخ‌الاسلام ابواسماعیل عبدالله بن محمّد انصاری هروی، معروف به پیر هرات و خواجهٔ انصاری (۳۹۶ـ ۴۸۱ ق/ ۱۰۰۶ـ ۱۰۸۸ م) دانشمندی عارف ←

نهایت شیوایی، از این معنی پرده برداشته است، آنجاکه در پاره‌ای از گفتارش گفته که:

«**الحقُّ أراد في امتناع...** / حق خواست تا در فرازنای صفت‌هایش و در بلندای عزّتش شناخته گردد، پس خود را در معرض شناسایی قرار داد و شناخته گردید، نه با دانایی که از آن تعبیر گردد و نه به سببی که بدان اشاره شود و نه به صفتی که با آن اثبات گردد، بلکه به معرفتی که قاهرانه وقوع یافت و فراهم آمدن را بایسته گردانید و هیچ نشانی فرو نگذارد و در نشانْ انکار شد و در حقیقت، به حق ایستاد. ای خدای من! به دوستانت لطف ورزیدی، پس تو را شناختند و اگر به دشمنانت لطف می‌ورزیدی، البتّه، انکارت نمی‌کردند».

پس این است حکم جان‌ها که هیچ واسطه‌ای میانشان و میان حضرت نخستینِ حق نبود، پس به شایستگیِ شناخت، او را شناختند؛ زیرا او خود را بی‌پرده بدان‌ها شناساند، و این معرفت از معرفت برگزیدگان در صفت نخستین، کوتاه آمده بود.

فصل هشتاد و دوم
غرق شدن شخصیّت مجازی نویسنده در هویّت حقیقی او

چون بدین فصل رسیدم، چیرگیِ شکوهمندیِ ازلی پرتو افکند،

← از اعقاب ابوایّوب انصاری که در تصوّف از شیخ ابوالحسن خَرَقانی آموزش یافت و جانشینش شد و از پرآوازگان متصوّفه، از جمله، از محضر شیخ ابوسعید ابوالخیر فایده‌ها برد. از میان آثار او ***طبقات انصاری***، و ***تفسیر قرآن***، و ***مناجات‌نامه*** و... بسیار مشهور می‌باشند.

پس دانش و خرد فرو پاشیدند و نویسنده بی‌هویّت ماند، نه بلکه هویّت حقیقی، او را دربرگرفت و هویّت مجازیش را غرق ساخت و هنگامی که جمال ازل خردش و دانشش و جانش را بدو بازگردانید، زبانش قول شاعر را زمزمه می‌کردکه:

فَکانَ ما کانَ مِمّا لَسْتُ أذْکُرُهُ فَظُنَّ خَیْرًا وَلاتَسْأَلْ عَنِ الخَبَرِ

یعنی:

بود آن‌چه بود، زآن چه بیادش نیاورم پس توگمان نیک ببر وز خبر مپرس[1]

فصل هشتاد و سوم
آرزومندی عاشق به میهن اصلیش

اشک‌ها دامن‌ها را پر کرده بودند و دل‌ها به حنجره‌ها رسیده و عاشق را فراقش از پا افکنده و افسوسش گستردگی یافته می‌گفت:

نه، چه زمانی بیهوده پراکنده گویی؟!

و در کجا یاد معشوق در حالی سود می‌دهد که عاشق در زندان فراقش باشد؟

پس چون سوز جان بینوا سختی گرفت و بازگشتش به میهن اصلی‌اش افتاد، پس قلم ماند و نویسنده آن را از دست بداد.

فصل هشتاد و چهارم
ایستادن در پیشگاه حضرت سلطان ازل

از حضرت سلطان فرمانی قطعی بدو داده شد تا بر او درآید.

---

۱. در این زمینه، نک: *با غزالی تا بهشت*، دکتر غلامرضا جمشیدنژاد اول، تهران، میراثبان، بهار ۱۳۸۵ ش.

پس پرنده به آشیانهٔ اصلیش و به کانسار طبیعیش پرید و قفس را فروهشت و میان او و میان سلطان، همچنان که بر روی دستش بود، چیزهایی روی داد که یاد کردشان تصوّر نمی‌شود.

پس همین که بدو روادید بازگشتن بداد، از آن حضرت اجازه خواست تا حالت خود را برای سالکان در پستنای مکان و زمان حکایت کند و در آن زمینه بدو اجازه داد و چون او به قرارگاهش در زندان برگشت، به چیزی که درصددش بود، مراجعه کرد واین فصل‌ها را نوشت که حکایت حالتش را و چیزهایی راکه بر اوگذشته‌اند، دربر دارند.

فصل هشتاد و پنجم
نورهای معرفت

اگر از دلت خطور کند که آن چیزهایی که گذشته‌اند، چه بوده‌اند؟ از پس پرده‌های پنهان فریادت می‌زنند که: فرهیخته باش! کوران را چه رسد که از حقیقت رنگ‌ها بپرسند؟

پس سوگند بدان کسی که مُلک و ملکوت در دستش و بزرگواری و جبروت در زیر سلطه‌اش می‌باشند، اگر یک ذرّه از آنچه میانمان گذشته است، در این جهانشان آشکار شود، البتّه، گذشته از آسمان‌ها و زمین‌ها، عرش و کرسی از هم فرو پاشند.

فصل هشتاد و ششم
روگردانی از دنیا برای چشیدن معرفت‌ها

بپرهیز، سپس بپرهیز از این که آزمندانه درصدد ادراک این معنی‌ها

از این واژه‌ها برآیی و با خرد بی‌پایه و تیزهوشی بی‌مایه‌ات به دخالت در آنها بپردازی و این اندرز را از من به رایگان بپذیر، هرچند نمی‌بینمت که بپذیری و عذرت در نزدم در آن زمینه، آشکار است؛ زیرا از پرداختن به دانش، شگفتی‌هایی دیده‌ام که با وجود آنها، آن امر را نه از تو و نه از صاحب‌نظران دیگر به جز تو، زشت نمی‌شمارم.

آری، اگر بخواهی که به حقیقتِ آن از راه ذوق برسی، پس دنیای ناپاک را با هرچه از گندیدگی‌ها در آن است به روی‌آورندگان بدان و به آنانی واگذار که همّت‌های پستشان را متوجّه آن کرده‌اند؛ و امّا آخرت پس در آن هم به هیچ زیانی روی میاور، زیرا برای بدنامی و ننگ عاشق همین بس است که از رسیدن به معشوقش باز ایستد.

به جانم سوگند که: «**مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ اَلدُّنْيا وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ اَلاخِرَةَ**/ برخی از شما کسانی هستند که دنیا را می‌خواهند و برخی از شما کسانی‌اند که آخرت را می‌خواهند»[1]، لیکن تو نسبت به گروهی که آن هر دو را در پس پشت‌هایشان افکنده‌اند و *قرآن کریم* ایشان را بستوده و گفته است که: «**يُرِيدُونَ وَجْهَهُ**/گل روی او را می‌خواهند[2]» در کجا قرار گرفته‌ای؟

تو هرگاه چنان کنی، بخشش ازلی و کرامت سرمدی تو را به دلی می‌پیوندانند که به هیچ چیزی از آسمان‌ها و زمین وابستگی ندارد[3]، و تشنگیِ سینه‌ات را جز جمال ازل که همان آب زندگی‌ست، فرو

---

۱. سورهٔ آل‌عمران (۳)/ ۱۵۲.

۲. سورهٔ الأنعام (۶)/ ۵۲، الکهف (۱۸)/ ۲۸.

۳. به فرمودهٔ حضرت شمس‌الدّین محمّد حافظ شیرازی:

غلام همّت آنم که زیر چرخ کبود زهر چه رنگ تعلّق پذیرد آزاد است

نمی‌نشاند.

فصل هشتاد و هفتم
والاترینْ جان‌ها آنهایی هستندکه به طبع مشتاق خدایند

مَثَل رایج: «حرف، حرف می‌آورد»، چه راست است! سخن دربارهٔ جان‌ها و حالت‌هایشان ما را به جان‌هایی کشانید که شگفتی‌هایشان هیچ پایانی ندارند و به دریاهایی برد که گوهرهایشان را بهایی نیست.

پس اکنون به سوی مطلب مورد نظر بازمی‌گردیم و در بیان آن، نهایت تلاش را، به طور فراگیر، به کار می‌بندیم و می‌گوییم:

همچنان که جسم هرگاه به طبع خود به مکانی ویژه حرکت کند، به ناگزیر، حرکتش بدان سو از نزدیک‌ترینِ راه‌هاست که همان خطّ راست است که در آن هیچ گونه کجی، هرگز تصوّر نمی‌گردد و این امر، به طور قطع، با برهانِ یقینی دانسته شده است و نزد کسانی که به کاوش در این گونه چیزها می‌پردازند، مشهور است، همچنین هر جانی از جان‌ها چون به مکان اصلیش حرکت کند، که همان کانساری است که از آن بیرون آمده، حرکتش از نزدیک‌ترینِ راه‌هاست. و البتّه، به مانع‌هایی که در راه از حرکت بازش می‌دارند و از کشیده شدنش جلوگیری می‌کنند، به هیچ روی، توجّه مکن، زیرا آن به هدف ما زیان نمی‌رساند، این حقیقت را دریاب، زیرا والاترینْ جان‌ها، زمانی که به طبع، بی‌تکلّف به سوی خدا حرکت می‌کنند، حرکتشان بر روی راه راست است که همان نزدیک‌ترینِ راه‌هاست و اگر سرنوشت، برخی از جان‌ها را تا اندازه‌ای در راه باز ایستانَد، چون آن امر از طبیعت

اصلی شان بیرون می‌باشد، به هیچ روی، نظیرهای آن، در خور توجّه نمی‌باشند.

و اینان تا هنگامی که در راه می‌باشند، می‌یابیشان که با این گفتار: «اِهْدِنا اَلصِّراطَ اَلْمُسْتَقیمَ/ راه راست را به ما بنما»[1] سبک زبان‌اند. همچنان که از این حقیقت، به ویژه در حقّ ابراهیم خلیل(ع) در *قرآن* به نقل از او، خدا خبر داده و گفته است: «اِنّي ذاهِبٌ إلىٰ ربّي سَيَهْدينِ/ البتّه، من به سوی پروردگارم روانم که راهم خواهد نمود»[2].

و تو را شکّی نباشد که هرگاه آهنربا آهن را به سوی خود بکشاند، از نزدیک‌ترین راه‌ها، پس آن از راه راست رهنموده است و چون این جان‌ها والاترین همهٔ جان‌ها می‌باشند، خدای متعال گفته است: «وَ مَنْ أَحْسَنُ دينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ إلَى اَللّٰهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ وَ اَتَّبَعَ مِلَّةَ إبْراهيمَ حَنيفاً وَاَتَّخَذَاَللّٰهُ إبراهيمَ خَليلاً/ و چه کسی خوش دین‌تر از کسانی است که روی خود را به خدا سپرده‌اند، در حالی که نیکوکارانند و از کیش ابراهیم به پاکی پیروی کرده‌اند؟ و خدا ابراهیم را دوست گرفته است»[3].

فصل هشتاد و هشتم
واژه‌های کمک‌گرفته شده از جهان شهادت از دلالت بر حقیقت‌های جهان غیب ناتوان‌اند

این معنی‌ها که در این واژه‌ها سپرده شده‌اند، از ظاهرهای

---

۱. *قرآن*، الحمد (۱) / ۶.
۲. *قرآن*، الصافّات (۳۷)/ ۹۹.
۳. *قرآن*، النّساء (۴)/ ۱۲۴.

مفهوم‌هایشان خیلی دوراند؛ زیرا آنها برای دلالت بر معنی‌هایی به جز این معنی‌های مورد نظرشان وضع شده‌اند.

بنابراین، کسانی که آنها را می‌شنوند، به ناگزیر، در هنگام شنیدن آنها، به ضرورت، همان مفهوم‌های ویژه‌شان به فهمشان پیشی می‌گیرند.

و البتّه، اصل‌های بوی‌های آنها را اندکی از بزرگْدانایانِ صاحب نظر در دانش‌های حقیقی می‌بویند و همانا عذر من در این زمینه روشن است، زیرا کسی که بخواهد به نابینا چگونگی دریافت رنگ‌ها را بفهماند، یا به خواجه، حقیقتِ لذّتِ آمیزش را، هیچ راهی نخواهد داشت، مگر این که به شخص، معنایی را بگوید که او به کمک آن، چیزها را به گونه‌ای دریابد که با دیگر سهشگرها درمی‌یابد و با آن وصف، آن دریافتنی‌ها با چشیدنی‌ها و بوییدنی‌ها و شنیدنی‌ها و خرد ورزیدنی‌ها هیچ تناسبی ندارند و تصدیق آنها بر نابینا دشوار است و هرچند او به زبانش اعتراف کند و بگوید که بدان‌ها با اعتقادی باورمند، اعتقاد یافته است، می‌دانیم که اعتراف او ایمان به ناپیداست و اعتقادش، به ناگزیر، از خیال‌های تباهی فراهم آمده‌که در مغزش آشیانه کرده‌اند.

به همین گونه است، هرگاه به ما بگویند که در آخرت چیزهایی هستند که نه با سهیده‌ها تناسب دارند و نه با خرد ورزیده‌ها، بر ما تصدیق بدان‌ها دشوار می‌آید،مگر این که به آنها به گونه‌ای ناپیدا بگرویم، به مانند گرایش شخص کور مادرزاد به رنگ‌ها تا این که با ذوق بدان‌ها برسیم، از این رو، من صلاح را در چکیده‌گوییِ یادکردن حالت‌های جان‌ها وگونه‌هایشان دیدم؛ و شاید همین اندازهٔ اندکی که

یادش کردم، نیز فروهشتنش شایسته‌تر می‌بود؛ زیرا بیشترینشان آن را دور مـی‌شمرند و انکـارش مـی‌کنند و بـه سـبب انکـارش زیـانمند می‌گردند.

فصل هشتاد و نهم
ناتوانی خرد، از دریافت امرهای آخرت

گویا تو با خرد ناتوانت به دروغ شماری این گفتار ما که: «امرهای آخرت نه با سهیده تناسب دارند و نه با خردورزی شده»، بپردازی و بگویی: «برای باطل بودن این گفتار، همین حکمِ خرد به روش یقینی انحصاری بسنده است که موجود بـه مـعقول/ خـردورزی شـده، و محسوس/ سهیده شده، تقسیم می‌گردد.

اکنون امرهای آخرت موجود می‌باشند، پس چطور روا باشد که گوینده‌ای بگوید که آنها، نه با معقول تناسبی دارند و نه با محسوس؟».

اکنون تو باید به نیکی، بشکیبی تا برایت جای کاستی آن را بیان کنم و سپس تو باید، بعد از آن، بـه خـودت بـازگردی و از خـویش انصاف بخواهی تا نادانی نسبت به چیزی که می‌شنوی، در رخـداد آن، بر تو چیره نگردد.

پس بدان که در نزد نابینا نیز همهٔ موجودها منحصر در محسوس/ سهیده شده، و معقول/ خردورزی شده می‌باشند. همچنین در نظر او آنها از جهت‌های بسیاری به انحصار درمی‌آیند، همچون انحصار آنها در دیرین و نوپدید، و در سبب و مُسبَّب، و درناقص و کامل.

و با این وصف، هرگاه بدو بگویند که رنگها، نه با معقول تناسب

دارند و نه با محسوس، که این گزاره در صورتی راست است که منظورمان از محسوس چیزی باشد که او با سهشگرهای چهارگانه‌اش آن را ادراک می‌کند و نابینا گاهی آن گزاره را دروغ می‌شمارد و می‌گوید: هرگاه وجود، به طور کلّی، منحصر در معقول و محسوس باشد، پس چگونه رواست که رنگ‌ها با این که موجودند، نه محسوس باشند و نه معقول؟ و این دروغ شماری او هیچ مستندی ندارد، مگر این‌که او محسوس‌ها را در دریافتنی‌های سهشگرهای چهارگانه منحصر دانسته است.

به همین گونه است، هرگاه بگوییم که امرهای آخرت، نه با محسوس تناسب دارند و نه با معقول، پس دروغ شمردن منکران، آنها را، از پایه هیچ مستندی ندارد، مگر همین که ایشان محسوس‌ها را در دریافت‌های سهشگرهای پنجگانه منحصر دانسته‌اند که البتّه، آن لازم نیست و منحصر کردن همهٔ موجودها در چیزهایی که با حس و عقل دریافت می‌شوند، نیز لازم نیست؛ زیرا چه بسا چیزهایی هستند که عقل از ادراکشان ناتوان است و همچون وَهْم می‌باشد در زمانی که از ادراک بسیاری از امرهای عقلیِ صِرفِ دشوار، ناتوان می‌باشد و البتّه آن امر، بر این دلالت ندارد که هرچه آن را وَهْم ادراک می‌کند، نادرست می‌باشد.

همچنین چشم محسوس‌ها را ادراک می‌کند و حکمش دربارهٔ آنها به درست و نادرست تقسیم می‌گردد. پس حکمش به این که به طور مثال، آن جزءْ اندازه‌اش، چنین است، یک حکمِ درست می‌باشد، ولی حکمش به این که اندازهٔ خورشید، به اندازهٔ یک سپر است و این که اختران اندازه‌شان به اندازهٔ دینارهایی می‌باشد، یک حکم

نادرست می‌باشد و اینها هیچ مستندی ندارند، مگر این که او دور را آن گونه‌ای ادراک نمی‌کند که نزدیک را ادراک می‌کند.

پس بدین‌گونه، به یقین بدان که حکم خرد به این که خدای متعال، موجود است و یگانه و دیرین و آفریدگار است، به طور قطع، یک حکم درست می‌باشد، ولی حکمش به این که هر موجودی را، به ناگزیر، خرد ادراکش می‌کند، مثل امرهای آخرت، پس یک حکم نادرست است، به طور قطع.

و بعد از آن بدان که خدا ـ چیرگیش عزّتمند باد ـ از بینش خرد به مرتبه‌های بی‌پایان، دورتر است از خورشید از چشم حس و به خاطر نهایت دوری و کمال تابشش برای خرد، ادراکش محال شمرده می‌گردد.

بنابراین، بصیرت خرد نسبت به ادراک وی، همچون شبْ‌پرگان است نسبت به ادراک روشنایی خورشید.

و بصیرت شخص عارف نسبت به ادراک او همچون آدمی است نسبت به ادراک قرص خورشید و در آنجایی که خورشید است، وجود شب‌پره به تصوّر درنمی‌آید و در آنجایی که حقیقت است، هم وجود آدمی به تصوّر درنمی‌آید.

فصل نودم

شایسته است که انسان به رازهای آخرت به‌گونه‌ای ایمان بیاورد که نابینا به رنگ‌ها ایمان می‌آورد

حقّی که در آن هیچ شکّی نیست، این است که دانایی به رستاخیز

به خدای پاک باز می‌گردد؛ چنان که خدا گفته است: «**إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ** / دانایی به رستاخیز بدو بازمی‌گردد»[1]، و تو به هیچ چیزی از رازهای آن هرگز نمی‌توانی ایمان داشته باشی، مگر به گونهٔ ایمان شخص نابینا به رنگ‌ها، پس نخست، بنگر که چگونه سزاوار است که نابینا، زمانی که از راه غیب به رنگ‌ها ایمان می‌آورد، نگاهش را از سهشگرهای چهارگانه و دریافت‌هایشان ببرد تا برایش به تصوّر درآید که به غیب، بدون تشبیه و تمثیل، ایمان بیاورد.

بعد از آن، چنین ایمانی را بجو، تا به غیب، مؤمن باشی و به آخرت باورمند باشی، بدان گونه‌ای که خدا گفته است: «**الَّذينَ يُؤْمِنُونَ بِالغَيْبِ وَ يُقيمُونَ الصَّلوٰةَ وَ مِمّا رَزَقْناهُمْ يُنْفِقُونَ وَ الَّذينَ يُؤْمِنُونَ بِما أُنْزِلَ إِلَيْکَ وَ ما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ وَ بِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُون** / آنان که به غیب ایمان می‌آورند و نماز به پای می‌دارند و از آن چه روزیشان کرده‌ایم، می‌بخشند و کسانی که بدانچه به سوی تو فرو فرستاده‌ایم و به آن چه پیش از تو فرو فرستادیم، ایمان می‌آورند و به آخرت هم ایشان باور می‌آورند»[2].

اگر تو خودت را آراسته بدین گونه ایمانی نمی‌یابی، پس پژوهیده بدان که شیطان بر سرت افسار فریبش را استوار گردانیده است.

فصل نود و یکم
شرط‌های لازم برای گشودگی چشم بصیرت

برایت شایسته است که به طور کامل، اگر از جویندگان باشی، در آن چیزی بیاندیشی که از شرط‌های ایمانِ به غیب برعهده‌ات نهاده‌ام

---

۱. *قرآن*، فصّلت (۴۱)/ ۴۷. ۲. *قرآن*، بقره (۲)/ ۲، ۳.

و نظرت را در آن، بارها و بارها تکرار کنی، تا باورداشتنت، به گونه‌ای سرشتت گردد که با وجود آن هیچ نیازی به نگریستن در مقدّمه‌ها نداشته باشی، و در این هنگام، درونت سرشار از آمادگی می‌شود، تا ازسوی خدای با عزّت و شکوهمند، بر آن نوری فروتابد که گشادگی سینه و گستردگی حوصله را به بار می‌نشاند، آن طورکه خدای پاک متعال گفته است: «**أَفَمَنْ شَرَحَ اَللّٰهُ صَدْرَهُ لِلْاِسْلامِ فَهُوَ عَلىٰ نُورٍ مِنْ رَبِّهِ** / پس آیا کسی که خدا سینه‌اش را برای اسلام گشوده گردانیده است، پس همو بر روی نوری از پروردگارش می‌باشد؟»[1].

و هر اندازه سینه‌ات برای ایمان به غیب گشوده گردد و بر درونت نوری بتابد که مانند آن را پیش از آن ندیده‌ای، پس بدان که آن نشانه‌ای از نشانه‌های گونه‌ای [از شناخت] است که آن بعد از گونهٔ خرد آشکار می‌گردد.

پس فراگیرانه در جستجو بکوش؛ زیرا همان، در پیدا کردن، تو را بسنده است، چون هر کس بجوید و بکوشد، پیدا می‌کند و خدای پاک متعال به حضرت داوود(ع) ـ درود بر او باد ـ وحی فرستاد که: «ای داوود! هر کس مرا بجوید، می‌یابدم، و هر کس جز مرا بجوید، مرا نمی‌یابد»[2]، و از این سخن، به روش برهان، لازم می‌آید که هر کس او را بجوید، از او جستنِ دیگران به تصوّر درنمی‌آید، و به چنین چیزی حضرت پیامبر(ص) با این گفته‌اش اشاره می‌کند که: «**مَنْ أَدْمَنَ قَرْعَ اَلبابِ يُوشَكُ أَنْ يُفْتَحَ لَهُ** / هر کس به کوبیدنِ در ادامه دهد، نزدیک

---

۱. *قرآن*، الزمر (۳۹)/ ۲۲.

۲. «يا داوُودُ! مَنْ طَلَبَني وَجَدَني وَ مَنْ طَلَبَ غيري لَمْ يَجِدْني».

می‌شود که آن برایش گشوده گردد».

فصل نود و دوم
دریافتنی‌های گونهٔ شناختیِ فراخرد

دریافتنی‌های این گونهٔ شناختی، به یک جهت از جهت‌ها، به چیزهایی تقسیم می‌پذیرند که نسبتشان بدان گونه، نسبت اوّلین‌ها[1] به خرد است، و چیزهایی که نسبتشان بدان گونه، نسبت دشوارهای نظری است که جز به میانجی آنها به خرد ادراک نمی‌شوند و این یک گزاره است که ادراکش بسیار دشوار و سخت یاب است، پس در رسیدن بدان‌ها آز مَوَرْز و تلاش کن که بدان‌ها باور یابی به گونهٔ باور یافتن به غیب، باشد که خدا رسیدن بدان‌ها را روزیت کند، پس به کمک ذوق از شنیدن بی‌نیاز گردی.

فصل نود و سوم
دریافتنی‌های این گونهٔ شناختی برای خرد راز اند

دریافتنی‌های این گونهٔ شناختی برای علمِ تشخّصی و بر خرد انسانی راز اند، همچنان که دریافتنی‌های چشم برای سهشگر بویایی راز اند و دریافتنی‌های وَهْم برای نیروی خیال و حافظه راز اند و دریافتنی‌های بساوایی برای نیروی شنوایی و چشایی راز اند و اوّلی‌ها[2] برای همهٔ سهشگرها راز اند.

1-2. Axeioms.

پژوهش شدهٔ امر، در آن زمینه، این است که راز و آشکارا دو اسم نسبی هستند؛ بنابراین چه بسا چیزی برای دریافتگری راز باشد، در حالی که همان نسبت به دریافتگر دیگری آشکار باشد؛ و اوّلی‌ها در نزد خرد آشکارا هستند، در حالی که در نزد سهشگرها رازاند، و بیشتر چیزهایی که در زبان شریعت و در زبان‌های صوفیان بر آنها نام راز اطلاق می‌گردد، همان‌هایی هستند که در نزد خرد انسانی رازاند و برای حرف‌ها و صوت‌ها رازاند و هر چیزی که تعبیر کردن از آن به تصوّر درنمی‌آید، برای تعبیر کردن، یک راز می‌باشد و از این رو، حضرت(ص) فرموده است: «**إذا ذُكِرَ ٱلقَدَرُ فَأَمْسِكُوا** / هرگاه از سرنوشت یاد می‌شود، پس خودداری کنید»، یعنی این که سرنوشت برای سخن بشری وگویایی آدمی یک راز است و بنابراین، تعبیر کردن از آن هرگز به تصوّر درنمی‌آید و از آن رو، سَهْل تُسْتَری[1] / شوشتری ـ خدا از او خشنود باد ـ گفته است: «**اَلكَلامُ فِي ٱلقَدَرِ عِنْدَ ٱلمُخالِفِ بدعةٌ** / سخن گفتن دربارهٔ سرنوشت/ قَدَر، در نزد مخالف، بدعت می‌باشد».

این فصل را با پژوهش درباب؛ زیرا در مطلب‌های پسین بدان نیازمند خواهی شد.

---

۱. سهل تُسْتَری / شوشتری (د: ۲۸۳ ق / ۸۹۶ م) از بزرگان صوفیّه است که در شوشتر (اهواز) ولادت یافته و در تبعیدگاهش بصره، درگذشته است. علّت تبعیدش این گفتارش بود که: «توبه یک امر واجب است». از آثار اوست: کتاب *تفسیرالقرآن العظیم*، و *مجموعهٔ أجوبه* که محمّد بن سالمْ پایه‌گذار مذهب سالمیّه آن را گرد آورده است. حلّاج از شاگردان وی بود.

فصل نود و چهارم
امرهای آخرت برای دانش بشری راز اند

امرهای رستاخیز همگیشان برای دانش بشری رازاند؛ پس تصوّر نمی‌شود که هیچ کس بدان‌ها تا در دنیاست و از بندِ وَهْم و از غلط‌اندازیِ خیال رها نشده است، احاطه پیدا کند و گفتهٔ کافران که «مَتیٰ هٰذا اَلوَعْدُ إنْ کُنْتُمْ صادِقینَ / این وعده در چه زمانی است، اگر راست می‌گویید؟»[1]، سؤال از چیزی است که پاسخ آن بر موجبش محال می‌باشد؛ زیرا امر رستاخیز هرگاه همچون یک چشم بر هم زدن یا کمتر از آن باشد و هرگاه، که، پرسش از زمان باشد، پاسخ به پرسندهٔ آن محال می‌باشد و آن همانند سخن نابیناست در زمانی که دیدنی‌های رنگین را برایش وصف کرده باشیم و او بگوید: این دیدنی‌ها چگونه چشیده می‌شوند؟ یا بگوید: این دیدنی‌ها چطور بوییده می‌شوند؟

پس پاسخ درست در آن زمینه این است که بگوییم: دانایی به دیدنی‌ها در نزد شخص بیناست، پس اگر چیزی را در معنای آن چه وصفش کرده‌ایم و برایش نقلش کرده‌ایم از راه همسنجی تخیّل کند، در آن به ضرورت، دچار لغزش گردیده است.

پس پاسخ درست به کافران هرگاه بگویند: «این وعده در چه زمانی است؟»، این است که به ایشان گفته شود: دانایی بدان در نزد خداست. وکسی که بدو بازگردد و به سویش محشور گردد، نزد او هم می‌باشد.

---

۱. *قرآن*، یونس (۱۰)/ ۴۸.

پس به ناگزیر، او در این هنگام، حقیقت رستاخیز را به ضرورت خواهد شناخت؛ زیرا که در نزد اوست، «**وَ عِنْدَهُ عِلْمُ اَلسّاعَةِ** / و دانایی به رستاخیز در نزد اوست»[۱].

بنابراین، به ضرورت، رستاخیز تا بر روی زمین کسی باشد که بگوید: لا إلٰهَ إلاّاللّٰهُ، برپا نخواهد شد؛ چنان که سرور نخستینیان و پسینیان(ص) در آن باره خبر داده است. چون اگر کسی هنوز بر روی زمین باشد، دیگر به سوی خدای پاک متعال، محشور نخواهد گردید و بنابراین، هر کس: «**فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ** / در نشیمنگاهی راستین در نزد پادشاهی توانمند»[۲] باشد، پس برایش رستاخیز برپا شده است.

و همچنین، مجرمان هرچند که: «**ناكِسي رُؤُسِهِمْ**/ سرافکنده»[۳] باشند؛ زیرا در حقّ ایشان نیز، چون در نزد پروردگارشان می‌باشند، رستاخیز برپاست. و شاید آن که می‌گوید: **أبيتُ عِنْدَ رَبّي «يُطْعِمُني وَ يَسْقِينِ»** /[۴] در نزد پروردگار شب را گذراندم که: «به من خوراک می‌داد و به من می‌آشامانید»، از همو راست باشد که بگوید: «**بُعِثْتُ وَ اَلسّاعَةُ كَهاتَيْنِ، إن كادَتْ لِتَسْبِقَني فَسَبَقْتُها أنَا**/ در حالی برانگیخته شدم که با رستاخیز همچون این دو (انگشت) با یکدیگر بودیم، اگر چه نزدیک بود که از من پیش بیفتد، امّا من از آن پیش افتادم».

و بدان که رستاخیز از درون پرده‌های آسمان‌ها و زمین است و منزلتش نسبت بدان پرده‌ها منزلت جنین است نسبت به زهدان

---

۱. *قرآن*، الزخرف (۴۳) / ۸۵.
۲. *قرآن*، القمر (۴۳)/ ۸۵.
۳. *قرآن*، السجده (۳۲) / ۱۲.
۴. *قرآن*، الشعراء (۲۶)/ ۷۹.

مادرش و از آن رو، آن برپا نمی‌شود، مگر: «**إذا زُلْزِلَتِ ٱلأَرْضُ زِلْزالَها** / هنگامی که زمین بلرزد لرزیدنش را»[۱]، و آسمان پاره پاره گردد و اختران تکه تکه شوند و خورشید فروپوشانیده گردد و کوه‌ها به راه افتند و شتران بیکاره شوند، «**وَ بُعْثِرَ ما فِي ٱلقُبُورِ وَ حُصِّلَ ما فِي ٱلصُّدُور** / و هرچه درگورهاست، بیرون ریخته شودو هرچه در سینه‌هاست، فرا دست آید»[۲]، و به طور کلّی، «**فَتَبَدَّلَ ٱلأَرْضُ غَيْرَ ٱلأَرْضِ وَ ٱلسَّمٰواتُ** / پس زمین به غیر از زمین دگرگون شود و آسمان‌ها»[۳].

بنابراین، تا سالک از پرده‌های زمین و آسمان‌ها بیرون باشد، پس برایش رستاخیز برپا نخواهد شد، زیرا رستاخیز، درون پرده‌هاست و چون خدا در درون پرده‌هاست و دانایی به رستاخیز در نزد او می‌باشد، پس گفتار حضرت(ص) که: «**لاتَقُومُ ٱلسّاعَةُ وَ عَلىٰ وَجْهِ ٱلأَرْضِ مَنْ يَقُولُ: لا إلٰهَ إلاّ ٱللّٰهُ** / تا بر روی زمین کسی باشد که بگوید: **لا إلٰهَ إلاّ ٱللّٰهُ**، رستاخیز برپا نمی‌شود»، معنایش این است که: تا شخص در بیرون پرده‌ها باشد، پس رستاخیز برای داناییش راز است و چون در سلوکش آن پرده‌ها را در نوردد و به آستان حضور در پیشگاه درآید، راز رستاخیز در نزدش آشکارا می‌شود و از این رو، روا نیست که هیچ کس هرگز خدا را در دنیا ببیند، نه هیچ پیامبری و نه هیچ ولیی؛ امّا پیامبر خدا(ص) پس بعد از آن که پرده‌ها را در شب معراج درهم درید، او را دید* و چون به حضرت موسی(ع) گفته شد: «**إنَّ ٱلسّاعَةَ آتِيَةٌ لارَيْبَ فيهِ** / رستاخیز بی‌آن

---

۱. **قرآن**، الزلزلة (۹۹) / ۱. ۲. **قرآن**، العادیات (۱۰۰)/ ۹، ۱۰.

۳. **قرآن**، ابراهیم (۱۴) / ۴۸.

* منظور از دیدن خدا، کشف کامل است، آن گونه که ابن رشد قرطبی و برخی دیگر از فیلسوفان اسلامی گفته‌اند.

که شکّی در آن باشد، می‌آید»[۱]، به ناگزیر، هنگامی که دیدار را جویا شد، بدو گفتند: «**لَنْ تَرانِي** / هرگز مرا نخواهی دید»[۲].

و بدان که نزد حضرت محمّد(ص)، رستاخیز در هنگامی که پرده‌های آسمان‌ها و زمین را در هم درید و در قطرهای آنها فرو رفت، آشکارا بود و چون در بیرون پرده‌ها به قرارگاهش بازگشت، همان دانایی در نزدش راز شد، به همان گونه که پیش از آن بود و البتّه، برایش از پشت پرده‌ها آشکارا بود.

و به طور کلّی، راز رازاست، همیشه، به لحاظ این که راز است، و آشکار آشکار است، همیشه، به لحاظ این که آشکار است، آنها هیچ دگرگونی نمی‌یابند، مگر با دگرگونی یافتن حال‌های سالکان، و با گفتار خدای متعال به همین امر اشاره شده است که: «**يَسْأَلُونَكَ عَنِ السّاعَةِ أَيّانَ مُرْساها فيمَ أَنْتَ مِنْ ذكراها** / از تو دربارهٔ رستاخیز می‌پرسند که فرارسیدنش کی خواهد بود و تو از یاد آن در چه حالی هستی؟»[۳]، یعنی: اگر راز رستاخیز در شب معراج برایت آشکارا بود، پس چه چیزی در یادت و در داناییت مانده است؟

و البتّه، هر کس با سرمایهٔ خرد در این واژگان به دخالت بپردازد، به خودش ستم کرده است، و تو را، ای بینوا! به پرهیز فرا می‌خوانم از این که ذهنت را پیرامون دروغ‌شماری آن، یا شک‌ورزی در آن به گردش درآوری که به هر آن چه خدا بر پیامبرانش فرو فرستاده است، کافر خواهی شد و البتّه، اگر تو و نابینایانِ همانندت نمی‌بودید، به پیامبر(ص) خطاب نمی‌رسید که: «**وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَ هُوَ الْحَقُّ** / و قومت

---

۱. *قرآن*، الحج (۲۲) / ۷.
۲. *قرآن*، الاعراف (۷)/ ۱۴۲.
۳. *قرآن*، النازعات (۷۹) / ۱۲.

آن را با این که راست است، دروغ شمردند»[۱].

فصل نود و پنجم
آیا هر خردمندی را می‌سزد که در دنیا به‌گونهٔ شناخت فرا خرد برسد؟

پس اگر بگویی که آیا می‌گویی: هر خردمندی، به ناچار، به گونهٔ شناخت فرا خرد می‌رسد، همان طور که هر کودک شیرخواری، به ناگزیر، به مرحلهٔ تمیز هرگاه هنگامش فرا برسد، می‌رسد؟

پس بدان که مرحله‌ها بسیاراند و به ناچار است که هر کدام از مردمان به مرحلهٔ فرا خرد برسد، هرچند که بعد از مرگ بوده باشد و امّا این که همه به مرحله‌هایی که در حقّ برخی محتمل‌اند، برسند، روا نیست. نه، بلکه بایستهٔ راستین این است که یکی از مردمان به مرحله‌های بسیاری فرای خرد برسد، در همان حالی که هنوز، او در دنیایش می‌باشد و هنوز از جامهٔ کالبدش برهنه نگردیده است، و تصوّر نمی‌شود که دیگری به بیشتر از آنها برسد، نه در دنیا و نه در آخرت و این درست و راستی است که عارفان با بصیرت‌هایشان می‌بینند، همچنان که خردمندان می‌بینند که ده بیشتر از یک است و بر کسی که برایش رسیدن به مرحلهٔ اشاره شده، مقدّر نگردیده است، اصرار بر دروغ شماریِ هستیِ آن غلبه دارد و بر همان حال می‌میرد تا این که پرده از جلو دید او کنار زده شود: همچنان که قرآن در حقّ کافران اشاره کرده، آنجا که گفته است: «**فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَشْهَدِ**

---

۱. *قرآن*، الانعام (۶)/ ۶۶.

یَوْمٍ عَظیمٍ أَسْمِعْ بِهِمْ و أَبْصِرْ یَوْمَ یَأْتُونَنا / پس وای بر کسانی که کافر شدند از دیدن روزی بزرگ، چه شنوایند و چه بینا در روزی که به نزد ما می‌آیند!»[1].

و هر کس حالش راست‌شماری مِثْل‌های چیزی باشد که نقلش کردیم، از روی سرشت و بدون تکلّف، به ناگزیر، چنین کسی چیزی از آن را روزی شده است.

فصل نود و ششم
پیوند خرد باگونه‌هایی از شناختِ فرا خرد

بدون شک، خردمند با دیدن هر تنی بر جان آن استدلال می‌کند، چنان که با دیدن تنِ اسب و الاغ و میمون و شتر و انسان، بر تفاوتْ داشتن جان‌های کار کننده در آن بدن‌ها هم استدلال می‌کند و بر او، دریافتِ تفاوت میان بدن‌هایی که هنوز در اختیارِ جان‌هایشان‌اند و میان بدن‌هایی که با مرگ، جان‌هایشان از آنها جدایی گزیده‌اند، آسان می‌باشد.

پس به همین گونه، به یقین، بدان که خرد آدمی برای گونه‌های شناختِ فرای خود، به منزلتِ تن است برای جان؛ و عارفان کامل در معرفت، با دیدن کالبدهای خردها بر تفاوت روان‌های گونه‌های شناختیِ پنهان در آنها به گونهٔ پنهان بودن آتش در سنگ [چخماق] استدلال می‌کنند و دریافت تفاوت میان خردی که گونه‌هایی بسیار در آن فراهم آمده‌اند و خردی که در آن هیچ چیزی از این گونه‌های

---

۱. *قرآن*، مریم (۱۹) / ۳۷، ۳۸.

شناختی وجود ندارد، بلکه همچون کالبدی است که کارکردِ جان از آن جدایی گرفته است، برایشان آسان می‌باشد.

فصل نود و هفتم
خرد، با وجود احتمالی بودنش، یک ترازوی درست است

هنگامی که آزمندی خنکی که بر صاحب‌نظرانِ دانایان، در آگاهی بر حقیقت‌های همهٔ پدیده‌ها چیره می‌شود، به خداحافظی با تو می‌آغازد و برایت حقیقت سخن حضرت(ص) آشکار می‌شود که: «**عَلَیْکُمْ بِدینِ اَلعَجائِزِ** / دین پیران را پیشه کنید»، پس بدان که بامدادِ این گونهٔ فراخردِ شناخت دمیده است، همچنان که کودکِ کهوارگی، هنگامی که به مرحله‌ای می‌رسد که اوّلی‌های خردی را دریافت می‌کند، برایش بامداد خردش سر زده است.

و بدان که مَثَل دانایان در آن آزمندیشان، مَثَلِ شخصی است که ترازویی را دیده است که به وسیلهٔ آن زر می‌کشند، پس آز ورزیده است که به وسیلهٔ آن، به طور مثال، کوهی را بکشد که آن کار، البتّه، محال است و این امر، بر آن دلالت ندارد که ترازو در وضعیّت‌ها و حکم‌هایش درست نمی‌باشد.

و بدان که عقل / خرد، ترازویی درست است و حکم‌هایش باورمندِ راست می‌باشند که در آنها هیچ دروغی نیست، و آن دادگر است که هیچ ستمی هرگز از آن تصوّر نمی‌شود که سر بزند، امّا با این وصف، هرگاه خردمند آز بورزد که با آن هر چیزی را بکشد، حتی امرهای آخرت و حقیقت پیامبری و حقیقت‌های صفت‌های ازلی را،

این امر، یک آزْوَرْزی به محال از او می‌باشد.

و بدان که این آزْوَرْزی در هنگام تابش روشنایی گونهٔ شناختیِ فراخردی، اندک اندک از میان می‌رود، همچنان که روشنایی اختران، اندک اندک، در هنگام سرزدن بامداد از میان می‌رود.

البتّه، میان این که با تو، به اضطرار، آزْ خداحافظی کند، و میان این که تو با آن، به اختیار، خداحافظی کنی، تفاوت بسیاری وجود دارد. و این یک لغزشگاه است که تو باید از آن بهراسی؛ زیرا خداحافظی با این آزمندی، در اختیار تو نیست که هرگاه بخواهی با آن خداحافظی کنی؛ بلکه آن وابستگی دارد به سر زدن بامداد که بدان اشاره شد و تو بخواهی یا نخواهی در آن امر، ناچار هستی.

پس، از میان رفتن این آزمندی، به طور کلّی، وابسته به تابش روشناییِ خورشید است.

فصل نود و هشتم
شناخت، آزاد شدن از بند زمان و مکان است

هرگاه به گونه‌ای بشوی که مأنوسیّتت به دریافت پیچیدگی‌های عقلی از راه‌های برهان‌های درست قطعی، اندک گردد، تا انست نسبت بدان، به طور مثال، همانند انسِ صاحب نظرانِ ژرف کاوِ حقیقت‌های دانش‌ها به دریافت پرسمان‌های گمانی شود، پس شاید که همین وقتِ تو هنگام کنار زدن پرده باشد.

پس به رفتن راه ادامه بده، باشد که خورشید برایت بدمد و زیباییِ سرشت یاد شده در سخن خدا را ببینی که: «**فِطْرَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ**

عَلَيْها / سرشت خدا که مردم را بر آن سرشته است»[1]، و در این هنگام، گردنت از بند زمان و مکان آزاد می‌شود و هر چیزی که بر آن رنگِ شبانه‌روز قرار دارد، در زیر گامت درمی‌آید. و در آن هنگام، به تو خلعت برگزیدگی بخشیده می‌شود و به سوی خدای متعال رفتنت، از روی سرشت خواهد بود که هیچ تکلّفی در آن نیست، چنان که حضرت پیامبر(ص) فرموده است: «**أَنَا وَأَتْقِياءُ أُمَّتِي بُرَآءُ مِنَ اَلتَّكَلُّفِ** / من و پرهیزکاران ملّتم از تکلّف برکناریم».

فصل نود و نهم
پرواز به جهان ازلیّت

هنگامی که به رشدت رسیدی و امانت برایت از پرده‌اش بیرون آمد که همان گنجینهٔ پیامبری است، پس از قطرهای آسمان‌ها و زمین فرو رفتی و زمان برایت چرخید به شکل روزی که هیچ روزی پس از آن نیست، پس در این هنگام، خورشیدت سر می‌زند و فردایت بر دیروزت رشک می‌برد و چهره‌ات را به سوی پدیدآورندهٔ آسمان‌ها و زمین می‌گردانی ودر آبشخورهای زندهٔ استوار به آشامیدن آب زندگی روی می‌آوری و هم‌اکنون از دلت به سوی پروردگارت نقبی می‌زنی که همان، راه پروازت به سوی ازل می‌باشد و همواره خورشیدهای ازلیّت بر تو، هرگاه که بخواهی، می‌تابند، و کمترین نشانه‌های تابشْ آن است که در آن به فنا برسی، زیرا برای عاشق محال است که به معشوقش برسد، مگر بعد از فانی شدنش؛ پس مبادا، گمان کنی که

---

۱. **قرآن**، الروم (۳۰) / ۳۰.

وصول، رنج هستی را می‌پذیرد و آن امر، همان است که بیانش به تصوّر درنمی‌آید؛ زیرا از مرزهای دانش و خرد درمی‌گذرد.

فصل صدم
شرط‌های لازم برای کسانی
که می‌خواهند از مطالعهٔ این کتاب
بهره ببرند

اینها نود و نه فصل‌اند که با این فصلِ صدم به کمالشان رساندم، که نیکو ذخیره‌ای است برای جوینده، هرگاه از راه دانش برود و مقصودش را از آن به دست بیاورد و همّت عالیش او را متوقّف نگرداند، بلکه جان پاکیزه‌اش از او فراتر جستن را بطلبد. پس این مقدار، همان اندازه‌ای است که برایم ممکن شد تا از آن چه برایم پس از فراغت از به دست آوردن دانش روشن شد، آن را به عبارت درآورم.

«این است گلچین من و برگزیدهٔ آن در این زمینه است
زیرا هر گلچین کننده‌ای دستش به سوی دهانش می‌رود»[1]

---

۱. «هٰذا جَنایَ وَ خِیارُهُ فیهِ إذ کُلُّ جانٍ یَدُهُ إلیٰ فیهِ».

***

پایانهٔ این فصل‌ها

بدان که این کتاب کم بهره است، مگر برای کسانی که نگریستنشان را در حقیقت‌ها به درازا کشانند و رنجشان را در جستن آنها بسیار گردانند تا این که به ژرفایش دست یابند.

سپس آنان را همان بسنده نمی‌باشد، اگر ایشان خود را به چیزی دیگر در فرای خرد و دانش مشتاق نیابند.

هر کس در درونش این اشتیاق نباشد، باید بارها و بارها به مطالعهٔ این کتاب بازگردد تا در غالب وقت‌ها، آن در وی آشکار گردد.

پس اگر صفتی ناپسندیده او را از تکرار مطالعه‌اش باز دارد، بدان دست نخواهد یافت. صفت‌های جلوگیرنده از آن بسیاراند و وقت، گستردگیِ بازگویی آنها را ندارد و مرا خستگی فراگرفته است و همین امر، عذر من در هر فصلی است که حقِّ آن را در کامل آوردنِ مقدّمه‌هایی نگزارده‌ام که نگریستن در آن فصل بدان‌ها وابسته می‌باشد؛ زیرا کشیده شدن دل به چیزی که بسیار از آن مهم‌تر است، مرا از آن کار بازداشت، بلی! من آن را برای گروهی املا کردم که در ایشان نیازی به مقدّمه‌های فراتر از آنها ندیدم و سخن را به خاطر همین دو منظور فشرده آوردم.

هر کس آزمند باشد که به حق، حقیقت‌های معنی‌های یاد شده در این فصل‌ها را تنها با مطالعهٔ یک بار، یا دو بار، یا بیشتر فرا بگیرد، البتّه، دل به مُحال سپرده است.

تنها برای کسی که به شایستگی به جستجو در آن می‌پردازد،

سزاوار است که در سرتاسر شبانه روز بدان رو بیاورد و به تکرارِ نظر و اندیشیدن در آن بپردازد، تا این که هر کلمه‌اش برپایهٔ تخیّلِ آن به حافظه‌اش پیوند بیابد و سپس هر چیزی که از آن می‌فهمد، بذری شود برای فهمیدن حقیقیش؛ و این حالت، جز با کارورزی بسیار و شکیبایی در آن کار، در پیاپی شدن شبانه‌روز، فراهم نمی‌آید و هر اندازه زمینِ دل ناپاک نباشد، ناگزیر است که این معنی‌ها در آن به گونه‌ای ریخته شود که بذرها در زمین پاک و پاکیزه ریخته می‌شوند؛ و آن به زودی برایش میوه خواهد داد، البتّه، اگر به بهترین گونه به انجام دادن وظیفه‌هایش بپردازد: با آبیاری به هنگام، و نگهداری آن از آسیب‌های رخ دهنده برای همانندهای آن و جز اینها.

پس هر کس در دلش از شکیبایی کردن بر آن کار نفرت دارد، یا در دانشِ نظری بر صفتِ یاد شده نمی‌باشد، باید مطالعهٔ این کتاب را فروهلد؛ زیرا برای هر کاری مردانی هستند و هر کسی آسان یابندهٔ چیزی است که برای آن آفریده شده است و چه منصفانه گفته است آن کس که گفته:

«إذا لَمْ تَسْتَطِعْ أَمْراً فَدَعْهُ وَ جاوِزْهُ إلیٰ ما تَسْتَطیعُ»

یعنی:

هرگاه توان کاری را نداری پس آن را رها کن

و از آن به چیزی درگذر که توانش را داری

و چون نیروی هر پرنده‌ای به اندازهٔ چینه‌دانش می‌باشد، و چون: «قَدْ عَلِمَ کُلُّ أُناسٍ مَشْرَبَهُمْ/ هر گروهی از مردم آبشخورشان را

دانسته‌اند»[۱]. و آیا هرگز دیده‌ای که رفتگری با شاهان در سلطنتشان درگیری کند؟ نه هرگز، نه هرگز!!

«فَكُلُّ طَريقٍ أتَاهُ الفَتىٰ عَلىٰ قَدَرِ الرِجْلِ فيهِ الخُطىٰ»

یعنی:

پس از هر راهی که جوان بیاید
گام به اندازهٔ پایی است که در راه می‌نهد

***

و ستایش از آنِ خدایی است که شایستگی‌ها به وسیلهٔ نعمت‌هایش پایان می‌پذیرند و ذرّه‌های هستی بر دانشش و بر توانمندیش و بر فرزانگیش دلالت دارند؛ و درود بر پیامبرش که خورشیدِ او بر کرانه‌ها سرزد و با روشناییش در نهایتِ تابش تابید، حضرت محمّد(ص)، بهترینِ آفریدگان که برستوده‌ترینْ راه و رسم‌هاست، و بر خاندانش، چراغ‌های هدایت و سرچشمه‌های بخشش و ثروت، و بر یارانش که ایشان، همچون: ستارگان درخشنده‌اند و بر همسران پاکِ پاکیزه‌اش.

[پایان]

---

۱. *قرآن*، البقره (۲) / ۶۰.

نمایه‌ها

۱ـ آیه‌های قرآنی
۲ـ حدیث‌ها و سخنان بزرگان
۳ـ کسان
۴ـ گروه‌ها
۵ـ جای‌ها
٦ـ اصطلاح‌های علمی و فلسفی و عرفانی و ادبی و فنّاوری
۷ـ کتاب‌ها
۸ـ منابع و مآخذ

۱

آیه‌های قرآنی

«أحَاطَ بِكُلِّ شَيءٍ عِلماً»، سورهٔ الطلاق (۶۵) / ۱۲ ۱۷۳

«إذْ قالَ لَهُ رَبُّهُ أسْلِمْ قالَ أسْلَمْتُ لِرَبِّ العالَمينَ»، سورهٔ البقره (۲)/ ۱۳۱ ۱۹۲

«إذا زُلْزِلَتِ الأرْضُ زِلْزالَها»، سورهٔ الزلزلة (۹۹) / ۱ ۲۸۶

«أفَمَنْ شَرَحَ اللّهُ صَدْرَهُ لِلاسْلامِ فَهُوَ عَلىٰ نُورٍ مِنْ رَبِّهِ»، سورهٔ الزمر (۳۹)/ ۲۲ ۲۸۱

«ألا لِلّهِ الدّينُ الخالِصُ»، سورهٔ الزمر (۳۹)/ ۳ ۱۹۳

«الَّذينَ يُؤمِنُونَ بِالغَيْبِ وَ يُقيمُونَ الصَّلوٰةَ وَ مِمّا رَزَقْناهُمْ يُنْفِقُونَ وَ الَّذينَ يُؤمِنُونَ بِما أُنْزِلَ إلَيْكَ وَ ماأُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَ بِالآخِرَةِ هُمْ يوقِنُون»، سورهٔ البقره (۲)/ ۲ـ۳ ۲۸۰

«ألَسْتُ بِرَبِّكُمْ»، سورهٔ الاعراف (۵) / ۵ ۲۶۹

«الظانّينَ بِاللّهِ ظَنَّ السَّوءِ عَلَيْهِمْ دائرَةُ السَّوء، سورهٔ الفتح (۴۸) / ۶ ۱۶۲

«إلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السّاعَةِ»، سورهٔ فصّلت (۴۱)/ ۴۷ ۲۸۰

«إنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذي خَلَقَ السَّمٰواتِ وَ الأرْضَ في سِتَّةِ أيّامٍ»، سورهٔ الاعراف (۷)/ ۵۳ ۲۶۱

«إنَّ الدّينَ عِنْدَاللّه الاسْلامُ»، سورهٔ آل‌عمران (۳)/ ۱۹ ۱۹۲

«إنَّ السّاعَةَ آتِيَةٌ لارَيْبَ فيهِ»، سورهٔ الحج (۲۲) / ۷ ۲۸۶

«إنَّ اللّهَ عَلىٰ كُلِّ شَيءٍ قَديرٌ»، سورهٔ النور (۲۴)/ ۴۵ ۲۰۲، ۲۴۴ ـ ۲۴۵

«إنَّ اللّهَ مَعَ الَّذينَ اتَّقَوا و الَّذينَ هُمْ مُحْسِنُونَ»، سورهٔ البقره (۲) /۸۸ ۲۴۴ ـ ۲۴۵

«إنَّ اللّهَ يُمْسِكُ السَّمٰواتِ و الأرْضَ أنْ تَزُولاً وَ لَئِنْ زالَتا إنْ أمْسَكَهُما مِنْ أحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ»، سورهٔ فاطر (۳۵)/ ۴۱ ۲۴۱

«إنه عَلىٰ كُلِّ شَيءٍ قَديرٌ»، سورهٔ النحل (۱۶)/ ۶

«إنّي ذاهِبٌ إلىٰ ربّي سَيَهْدينِ»، سورهٔ الصافّات (۳۷)/ ۹۹ ۲۷۵

«إهْدِنا الصِّراطَ المُسْتَقيمَ»، سورهٔ الحمد (۱) / ۶ ۲۷۵

«بَلْ كَذَّبُوا بِما لَمْ يُحيطُوا بِعِلْمِهِ وَ لَمّا يَأتِهِمْ تَأويلُهُ»، سورهٔ یونس (۱۰)/ ۳۹ ۱۹۴

«بَلْ هُوَ آياتٌ بَيِّناتٌ في صُدُورِ الَّذينَ أُوتُوا العِلْمَ»، سورهٔ العنکبوت (۴۹) /۲۹ ۲۴۳

«تُعِزُّ مَنْ تَشاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشاءُ»، سورة آل‌عمران (۳)/ ۲۹ ۲۰۲
«سَأُنَبِّئُکَ بِتَأْوِيلِ مالَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً»، سورة الكهف (۱۸)/ ۷۹ ۲۴۳
«سُبْحانَ رَبِّکَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمّا يَصِفُون»، سورة الصافّات (۳۷) / ۱۸۰ ۱۶۲
«شَهِدَاللّهُ أَنَّهُ لاإِلٰهَ إِلاّ هُوَ وَالْمَلائِکَةُ وَ أُولُوالْعِلْمِ»، سورة آل‌عمران (۳)/ ۱۸ ۲۴۳
«فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلاتَسْئَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتّٰى أُحْدِثَ لَکَ مِنْهُ ذِکْراً»، سورة الكهف (۱۸)/ ۷۰ ۲۴۳
«فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ‌اللّهِ إِنَّ اللّهَ واسِعٌ عَلِيمٌ»، سورة البقره (۲)/ ۱۱۵ ۱۷۹ ـ ۱۸۰، ۲۴۱
«فَتَبَدَّلَ الْأَرْضُ غَيْرَالْأَرْضِ وَ السَّمٰواتُ»، سورة ابراهيم (۱۴) / ۴۸ ۲۸۶
فِطْرَةَ اللّهِ الَّتي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها لاتَبْديلَ لِخَلْقِ اللّهِ ذٰلِکَ الدّينُ الْقَيِّمُ»، سورة الروم (۳۰)/ ۳۰ ۱۹۲ـ ۱۹۳، ۲۹۱ ـ ۲۹۲
«فَلا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَ ما أَدْراکَ ماالْعَقَبَةُ فَکُّ رَقَبَةٍ»، سورة البلد (۹۰)/ ۱۱ ـ ۱۳ ۱۹۳
«فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ و ما کُنّا غائبينَ»، سورة الاعراف (۷) /۶ ۱۷۲ ـ ۱۷۳
«فَوَيْلٌ لِلَّذينَ کَفَرُوا مِنْ مَشْهَدِ يَوْمٍ عَظيمٍ أَسْمِعْ بِهِمْ و أَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنا»، سورة مريم (۱۹)/ ۳۷، ۳۸ ۲۸۸ ـ ۲۸۹
«في مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَليکٍ مُقْتَدِرٍ»، سورة، القمر (۴۳)/ ۸۵ ۲۸۵
«قَدْ عَلِمَ کُلُّ أُناسٍ مَشْرَبَهُمْ»، سورة، البقره (۲) / ۵۷ ۲۶۹، ۲۹۵ ـ ۲۹۶
«کُلُّ شَيْءٍ هالِکٌ إِلاّ وَجْهَهُ»، سورة القصص (۲۸)/ ۸۸ ۲۱۹
«کُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ وَ يَبْقىٰ وَجْهُ رَبِّکَ ذُوالْجَلالِ وَالْاِکْرامِ»، سورة الرحمٰن (۵۵)/ ۲۶ ـ ۲۷ ۱۹۸
«لاإِکْراهَ في الدّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَکْفُرْ بِالطّاغُوتِ وَ يُؤْمِنْ بِاللّٰهِ فَقَدْ اسْتَمْسَکَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقىٰ لاانْفِصامَ لَها»، سورة، البقره (۲)/ ۲۵۶ ۱۹۳
«لَعَلَّ اللّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِکَ أَمْرًا»، سورة، الطلاق (۶۵)/ ۱ ۲۶۰
«لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ»، سورة الاخلاص (۱۱۲) / ۳ ۱۶۲
«لِمَنِ الْمُلْکُ الْيَوْمَ لِلّٰهِ الْواحِدِ الْقَهّارِ»، سورة غافر (۴۰)/ ۱۶ ۲۱۹
«لَنْ تَرانِي»، سورة الاعراف (۷)/ ۱۲۲ ۲۸۷
«لَيْسَ کَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، سورة الشورىٰ (۴۲) / ۱۱ ۱۶۱، ۲۰۲
«ما اتَّخَذَ صاحِبَةً وَ لاوَلَداً، سورة الجنّ (۷۲) / ۳ ۱۶۲
«ما جَعَلَ عَلَيْکُمْ فِي‌الدّينِ مِنْ حَرَجٍ»، سورة الحج (۲۲)/ ۷۸ ۱۹۳

«ما مَنَعَکَ أنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ»، سورهٔ ص (۳۸) / ۵۷ ۲۶۶
«مَتىٰ هٰذا اَلْوَعْدُ إنْ كُنْتُمْ صادِقينَ»، سورهٔ یونس (۱۰)/ ۴۸ ۲۸۴
«مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ اَلَّذي اَسْتَوْقَدَ ناراً فَلَمّا أضاءَتْ ما حَوْلَهُ ذَهَبَ اَللّٰهُ بِنُورِهِمْ وَ تَرَكَهُمْ»، سورهٔ بقره (۲) / ۱۷ ۱۸۴_۱۸۵
«مِنْكُمْ مَنْ يُريدُ اَلدُّنْيا وَ مِنْكُمْ مَنْ يُريدُ اَلاٰخِرَةَ»، سورهٔ آل‌عمران (۳)/ ۱۵۲ ۲۷۳
«ناكِسي رُؤُسِهِمْ»، سورهٔ السجده (۳۲) / ۱۲ ۲۸۵
«وَاتَّقُوا اَللّٰهَ و يُعَلِّمُكُمُ اَللّٰهُ»، سورهٔ البقره (۲)/ ۸۸ ۲۴۴
«وَإذا لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هٰذا إفْكٌ قَديمٌ»، سورهٔ الاحقاف (۴۶)/ ۱۳ ۱۹۴
«وَ أنْزَلْنا اَلْحَديدَ فيهِ بَأْسٌ شَديدٌ وَ مَنافِعُ لِلنّاسِ»، سورهٔ الحدید (۵۷)/ ۲۵ ۲۱۴
«وَبَدالَهُم مِنَ اَللّٰهِ ما لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ»، سورهٔ الزمر (۳۹)/ ۴۷ ۱۸۸
«وَ بُعْثِرَ ما في اَلْقُبُورِ وَ حُصِّلَ ما في اَلصُّدُور»، سورهٔ العادیات (۱۰۰)/ ۹_ ۱۰ ۲۸۶
«وَ تِلْكَ اَلْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنّاسِ وَ ما يَعْقِلُها إلاّ اَلْعالِمُونَ»، سورهٔ العنکبوت (۲۹) /۴۳ ۲۴۵
«وَ رَبُّكَ اَلْأَكْرَمُ اَلَّذي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ اَلْاِنْسانَ ما لَمْ يَعْلَمْ»، سورهٔ العلق (۹۶) / ۴_۵ ۲۴۴
«وَسِعَ كُلَّ شَيءٍ عِلماً»، سورهٔ طه (۲۰) / ۹۸ ۱۷۳، ۱۷۶
«وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنّا عِلْمًا»، سورهٔ الکهف (۱۸) / ۶۶ ۲۴۳
«وَ عِنْدَهُ عِلْمُ اَلسّاعَةِ»، سورهٔ الزخرف (۴۳) / ۸۵ ۲۸۵
«وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَ هُوَ اَلْحَقُّ»، سورهٔ الانعام (۶)/ ۶۶ ۲۸۷_۲۸۸
«وَلاتَنْسَ نَصيبَكَ مِنَ اَلدُّنْيا، سورهٔ القصص (۲۸) / ۷۷ ۵۷، ۱۵۶
«وَلِلّٰهِ اَلْأَسْماءُ اَلْحُسْنىٰ فَادْعُوهُ بِها»، سورهٔ الاعراف (۷) / ۱۷۹ ۱۶۶
«وَلِلّٰهِ اَلْمَثَلُ اَلْأَعْلىٰ»، سورهٔ النحل (۱۶) / ۶۰، الروم (۳۰) / ۲۷ ۱۶۱
«وَلِلّٰهِ اَلْمَثَلُ اَلْأَعْلىٰ فِي اَلسَّمٰواتِ وَالْأَرْضِ وَ هُوَ اَلْعَزيزُ اَلْحَكيمُ»، سورهٔ النحل (۱۶)/ ۶۰، الروم (۳۰)/ ۲۷ ۱۶۱، ۲۱۸
«وَ ما تَشاؤُنَ إلاّ أنْ يَشاءَ اَللّٰهُ»، سورهٔ الانسان (۷۶)/ ۳۰ ۲۰۲
«وَ لَمْ يَتَّخِذْ صاحِبَةً وَ لاوَلَداً»، سورهٔ الجنّ (۷۲) / ۳ ۱۶۲
«وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اَللّٰهِ تَبْديلاً»، سورهٔ الاحزاب (۳۳)/ ۶۲ ۱۶۸
«وَ مَنْ أحْسَنُ دينًا مِمَّنْ أسْلَمَ وَجْهَهُ إلىٰ اَللّٰهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ وَ اتَّبَعَ مِلَّةَ إبْراهيمَ حَنيفاً»، سورهٔ النساء (۴) / ۱۲۴ ۲۷۵

«وَ مَنْ جٰاهَدَ فَإِنَّما يُجاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اَللّٰهَ لَغَنِيٌّ عَنِ اَلعالَمينَ»، سورة العنكبوت (۲۹) / ۶ ۱۸۸
«وَ هُوَاَلَّذي يُحْيي وَ يُميتُ»، سورة المؤمنين (۲۳)/ ۸۰ ۲۰۲، ۲۰۴
«وَ هُوَ حَسْبي وَ نِعْمَ اَلوَكيلُ»، سورة (۳)/ ۱۷ ۱۴۳
«وَ هُوَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ»، سورة المائده (۵)/ ۱۲۰ ۲۰۴
«يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ»، سورة المائده (۵)/ ۵۴ ۲۶۹
«يُريدُونَ وَجْهَهُ»، سورة الأنعام (۶)/ ۵۲، الكهف (۱۸)/ ۲۸ ۵۸، ۲۷۳
«يُطْعِمُني وَ يَسْقينِ»، سورة الشعراء (۲۶)/ ۷۹ ۲۸۵
«يَسْأَلُونَكَ عَنِ اَلسّاعَةِ أَيّانَ مُرْساها فيمَ أَنْتَ مِنْ ذكراها»، سورة النازعات (۷۹) / ۱۲ ۲۸۷
«يَوْمَ يَقومُ اَلرُّوحُ وَ اَلمَلائِكَةُ صَفّاً»، سورة النبأ (۷۸)/ ۳۸ ۲۳۷

۲

حدیث‌ها و سخنان بزرگان

«إذا ذُكِرَ ٱلقَدَرُ فَأَمْسِكُوا»، (حدیث) ۲۸۳

«ألاَ إنَّ ٱلزَّمانَ قَدِ ٱستَدارَ كَهَيْأَةِ يَوْمِ خَلَقَ ٱللّٰهُ ٱلسَّمٰواتِ وَ ٱلاَرْضَ»، (حدیث) ۲۶۱

«الحقُّ أَرادَ في آمْتِناع...»، سخن خواجه عبدالله انصاری ۲۷۰

«العَجْزُ عَنْ دَرْكِ الادراكِ»، سخن ابوبکر ۱۹۶

«اَلكَلامُ في ٱلقَدَرِ عِنْدَ ٱلمخالِفِ بِدْعَةٌ»، سخن تستری/ شوشتری ۲۸۳

«الناسُ نِيامٌ فَاذامانُوا آنْتَبَهُوا»، (حدیث) ۲۱۹

«الناسُ مَعادِنُ كَمَعادِنِ ٱلذَّهَبَ وَٱلفِضَّةِ»، (حدیث)

«إنَّ ٱللّٰهَ خَلَقَ آدَمَ عَلىٰ صُورَةِ ٱلرَّحْمٰنِ»، (حدیث) ۲۶۶

«أَنَا وَأَتْقِياءُ أُمَّتي بُرَآءُ مِنَ ٱلتَّكَلُّفِ»، (حدیث) ۲۹۲

«أيْ رَبِّ! لِمَ خَلَقْتَ ٱلخَلْقَ؟ فَقالَ لَهُ: كُنْتُ كَنْزًا مَخْفيًا فَأَحْبَبْتُ أنْ أُعْرَفَ»، (حدیث) ۱۶۹

«خَلَقَ ٱللّٰهُ الأَرْواحَ قَبْلَ ٱلأَجْسادِ بِأَلْفَيْ أَلْفَ عامٍ»، (حدیث) ۲۵۵

«رَحِمَ ٱللّٰهُ اخي مُوسىٰ فَلَوْ صَبَرَ مَعَ ٱلخضْرَ لَرَأىٰ كَثيراً مِنَ ٱلعَجائِبِ»،(حدیث) ۲۵۵

«رُموزُ ٱلقَوْمِ لاتُعْرِفُها نَحْنُ» سخن ابن سُرَیج ۲۴۶

«عَلَيْكُمْ بِدينِ ٱلعَجائِزِ»، (حدیث) ۵۵

«كَلامُنا إشارَةٌ» سخن جُنید ۲۴۶

«لا تَسَعُني سَمائي وَ لاأرضي وَ وَسِعَني قَلْبُ عَبْدي ٱلمُؤْمِنِ ٱللَيِّنُ ٱلوِداعِ»،(حدیث) ۲۵۹

«لاتَقُومُ ٱلسّاعَةُ وَ علىٰ وَجْهِ ٱلأَرْضِ مَنْ يَقُولُ: لا إلٰهَ إلاّ ٱللّٰهُ»، (حدیث) ۲۸۶

«ما خابَ مَن ٱسْتَخارَ» (حدیث) ۱۴۳

«ما خَلَقَ ٱللّٰهُ شَيئاً أشْبَهَ بِهِ مِنْ آدَمَ» (حدیث) ۲۶۶

«مَنْ أَدْمَنَ قَرْعَ ٱلبابِ يُوشَكُ أَنْ يُفْتَحَ لَهُ» (حدیث) ۲۸۱

«مَنْ عَرَفَ ٱللّٰهَ كَلَّ لِسانُهُ» (حدیث) ۱۹۷

«يا داوودُ! مَنْ طَلَبَني وَجَدَني» (حدیث) ۲۸۱

۳

نام‌های کسان

آدم(ع) ۷۵، ۱۴۱، ۲۳۰، ۲۵۸، ۲۶۶
ابراهیم خلیل(ع) ۲۷۵
ابن سریج، ابوالعبّاس ۲۴۶
ابن سینا ۸۲، ۹۵، ۱۳۴
ابوبکر ۳۶، ۱۹۶، ۲۵۸، ۲۵۹
ابوجهل ۳۶، ۲۵۸
ابوالطیّب ۱۵۱
ابوالفتوح ← احمد غزالی
ابومحمّد غزالی ← محمّد غزالی
ابوالهُذَیْل علّاف ۱۲۴
احمد غزالی ۹۸، ۱۵۰، ۲۵۰
ارسطو ۸۱، ۸۲، ۱۱۱
استاد امام اجل ← احمد غزالی
استوارت میل ۸۵
امام حجّة الاسلام غزالی ← محمّد غزالی
امام شافعی ۳۶، ۲۵۸، ۲۵۹
برگسون ۸۳، ۸۴
بکر ۲۳۳
بوبکر ← ابوبکر
بوجهل ← ابوجهل
پرمانیدس ۸۱
پیامبر(ص) ۳۶، ۵۵، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۷۹، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۱۹، ۲۴۴، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۵ ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۹۰، ۲۹۲، ۲۹۶
پیر ← احمد غزالی
پیر بزرگ [: شیخ برکهٔ همدانی] ۲۵۰
ترجمان حقیقت ← احمد غزالی
تومای آکوینی ۱۰۹
جُنَیْد ۲۴۵، ۲۴۶
حجّة‌الاسلام ← محمّد غزالی
حضرت(ص) ← پیامبر(ص)
حضرت پیر ← احمد غزالی
حضرت سرور نخستینیان و پسینیان(ص) ← پیامبر(ص)
خالد ۲۳۳
خضر(ع) ۳۸، ۲۴۴
داوود(ع) ۱۶۹، ۲۸۱
دبیران کاتبی قزوینی ۸۸
دکارت ۱۸، ۸۶
رباب ۱۴۹

زید ۲۳۳
زینب ۱۴۹
سالار پیامبران ← پیامبر(ص)
سرور فرزندان آدم ← پیامبر(ص)
سرور نخستینیان و پسینیان ← پیامبر(ص)
سَریّ [سَقَطی] ۲۲۰
سعید ۱۰۲
سقراط ۱۰۲
سلطان طریقت ← احمد غزالی
سهل تستری / شوشتری ۲۸۳
شافعی ← امام شافعی
شکسپیر ۸۵
شیخ اسلام، عبدالله انصاری ۲۶۹
صدرالمتألّهین ۱۱۷
صِدّیق اکبر ← ابوبکر
صفا، دکتر [ذبیح‌الله] ۱۳۶
عفیف عسیران ۱۳۷
عقّاد ۱۱۱
عمادالدّین اصفهانی ۱۶
عمرو ۲۳۳
عین‌القضات ۱۵ ـ ۱۷، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۳۵، ۴۲، ۴۵، ۴۶، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۴، ۷۹، ۸۰، ۹۰، ۹۲، ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۶
کانت ۴۷، ۹۰، ۱۰۷، ۱۱۰
کرکیگارد ۸۵
لبید ۱۹۹
محمّد(ص) ← پیامبر(ص)
محمّد بن محمّد، ابوحامد استاد امام حجّةالاسلام ← محمّد غزالی
محمّد غزالی ۱۶، ۹۸، ۱۴۹، ۱۵۹
موسی(ع) ۳۶، ۳۸، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۸۶
موسوی [شریف رضی] ۱۵۲
نوح(ع) ۱۵۱
وزیر ابوالقاسم استابادی ملقّب به درگزینی ۱۶
هاملت ۸۵
هگل ۸۳، ۸۴
همدانی ← عین‌القضات
همدانی شهید ← عین‌القضات

۴

نام‌های گروه‌ها

آخرینان ۲۳۵
آدمیان ۱۶۱
آدمیزادگان ۸۳
آفریدگان ۲۷، ۳۲، ۶۱ ـ ۶۵، ۶۸، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۶ ـ ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۴۱، ۲۰۸، ۲۹۶
آفریده‌ها ← آفریدگان
استواران در دانش ۲۲۳
اشخاص نیکوکار نعمت‌بخش ۵۴
اندیشمندان ۱۸، ۲۵، ۲۶، ۱۰۷، ۱۲۰، ۱۲۳
اندیشوران ← اندیشمندان
اندیشه‌وران ← اندیشمندان
انصافمندان ۲۱۷
اهل پژوهشگری ۱۹۴، ۲۳۶
اهل تحقیق ← اهل پژوهشگری
اهل حق ۱۹۷
اهل ذوق ۵۶
اهل سنّت ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵
اهل شرع ۲۳۹
اهل ظاهررسمی ۲۰۲
اهل علم ۲۵۳
اهل معرفت ۲۳۳
اهل نظر ۶۳، ۶۵
اولیای صاحب کرامت ۱۶
بالغان ۲۳۶
باوردارندگان ۱۱۲، ۱۵۴
برگزیدگان ۲۷۰
بزرگ‌ترینْ پیشوایان ۱۶
بزرگْدانایان ۲۷۶
بزرگْدانشوران ماهر ۱۴۶
بندگان ۱۶۲
بینشمندان ۱۶۱، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۳
بینشوران ← بینشمندان
پرهیزکاران ۲۹۲
پژوهشگران ۱۵۵، ۲۲۴
پژوهندگان بزرگْ دانایان ۲۰۱
پسینگان ۱۴۲، ۲۲۶
پسینیان ← پسینگان
پسینیان پژوهشگر ۲۴۸
پیشگامان شایسته ۱۲۲
پیشوایان گذشته ۲۰۱
پیشینگان ۲۲۶
پیشینگان شایسته ۱۴۱

پیشینیان ۱۴۲، ۲۴۸
پیشینیان شایسته ۲۰۱
پیامبران ۶۲، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۲، ۱۶۴، ۲۲۷، ۲۴۴، ۲۸۷
پیران ۵۵، ۲۵۳، ۲۹۰
تشبیه گرایان ۱۲۳ ـ ۱۲۶
تعطیل‌گرایان ۱۲۴، ۱۲۶
تودگان ۱۲۵، ۱۴۱، ۱۷۷، ۲۲۰، ۲۲۷
جاهلان ۶۳
جستجوگران ۱۴۱
جویندگان ۱۵۴، ۲۵۱، ۲۸۰
حسادت‌ورزان ۱۶
خردمندان ۱۷۲، ۱۹۸، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۳۵، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۸۸
خردورزان ۲۱۶
خرده‌گیران ۱۹۹
خواران ۲۰۴
خَلْق [: مردم] ۳۸، ۲۴۴
دارندگان بصیرت‌ها ۶۳، ۶۷
دارندگان معرفت ۲۶۹
دانایان ۱۱۹، ۴۷، ۱۶۹، ۲۰۱، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۴۵، ۲۹۰
دانایان علم کلام ۱۱۹
دانش‌آموزان ۲۴۲
دانشمندان ۲۶
دانشوران ۲۷
دشمنان حسادت‌ورز ۱۵
دنیاپرستان ۱۵
دوستان ۱۴۹
دیوانگان ۱۷۸
ذوق‌داران ۱۸۹
راهزنان ۱۵۰
رجال سیاست و دین ۱۵
رهپویان ۱۴۶
روندگان ← سالکان / روندگان
روندگان در راه برهان‌ها ۱۴۲
زندگان ۱۲۸
زیبانگاران ۱۵۲
ژرفناکان دانش ۱۴۶
سالکان / روندگان ۳۴، ۱۴۱، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۷۲، ۲۸۷
سرگردانان ۱۴۹
شاهان ۲۹۶
شرقیان ۱۹
شگفت‌زدگان ۱۹۶
شناخت‌مندان ۲۴۳
شناسندگان ۱۶۹
صاحبان بصیرت نافذ ۳۷
صاحبان کمال علمی ۵۴، ۲۴۸
صاحبان مذهب‌ها ۱۵۵
صاحبان معرفت ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۵۲، ۲۵۳
صاحبان نظر ← صاحب نظران

صاحب کمالان علمی ← صاحبان کمال علمی
صاحب معرفتان ← صاحبان معرفت
صاحبان نظر ← صاحب نظران
صاحب دلان ۲۴۲، ۲۶۵
صاحب ذوقان ۲۴۶، ۲۴۹
صاحب نظران ۲۹، ۳۰، ۱۴۶، ۱۵۶ ـ ۱۶۱، ۲۰۸، ۲۲۲، ۲۳۷، ۲۵۳، ۲۶۳، ۲۷۳، ۲۹۰، ۲۹۱
صَرْف‌دانان ۱۶۷
صوفیان ۱۵، ۹۹، ۱۹۷، ۲۸۳
صوفیه ← صوفیان
عارفان ۳۱، ۳۲، ۱۶۲، ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۸۴، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۳۵، ۲۴۱، ۲۵۹، ۲۶۸، ۲۸۸، ۲۸۹
عارفان / شناسندگان ← عارفان
عاشقان ۲۴۵
عالمان ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۶۵، ۶۶، ۷۴، ۱۴۲، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۷۴، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۵ ـ ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۹، ۲۶۳
عالمان ژرف‌کاو ۲۴۷
عالمان صاحب‌نظر ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۶۵، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۹۵
عالمان ظاهری ۱۵۵
عامّیان ۱۵۶
عرب [قوم] ۱۹۹
فرزندان آدم ۱۴۱
فرشتگان ۱۵۴
فضیلت‌مندان ۱۷۸
فیلسوفان ۱۸، ۲۵، ۲۹، ۳۰، ۸۱، ۸۵، ۸۶، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۹
قهرمانان ۱۹
کارورزان ۲۰۳
کافران ۵۳، ۲۸۴، ۲۸۸
کاوشگران ۱۷۴
کوته‌آمدگان ۲۲۸
کوته‌بینان ۲۳۲
کودکان ۲۳۵
کوران ۲۲۶
گرایندگان به تعطیل صفت‌ها ← تعطیل‌گرایان
گفتگوگران ۱۴۵
گمان دارندگان ۱۶۲
گمراهان ۱۷۸
مؤمنان ← باوردارندگان
متأخّران ۸۴
متصوّفان ۱۱۲ ـ ۱۱۴
متکلّمان ۱۵۹
مجرمان ۲۸۵
مردان ۱۵۳، ۲۹۵
مردم / مردمان ۱۰۲، ۱۱۲، ۱۲۱،

۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۷۹،
۱۹۷، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۳۱،
۲۳۹، ۲۴۵، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۸۸،
۲۹۲، ۲۹۵
مسلمانان ۱۵۰، ۲۰۱
مشبّهه ← تشبیه‌گرایان
معتزله ۱۲۳، ۱۲۴
معتقدان ۱۷۴
معلّمان ۲۴۴
مغزداران ۱۷۶
مقرّبان ۶۲، ۱۶۲، ۲۲۷
منکران ۱۸۰، ۲۷۸
مورّخان نامدار سدهٔ ششم ۱۶
نابینایان ۲۸۷
ناتوانان ۱۶۲، ۱۶۴، ۲۰۱، ۲۲۳،
۲۳۳
ناتوانان در بینش ۱۶۲
نادانان ۱۶۲، ۲۵۳
نحودانان ۱۶۷
نخبگان ۱۹
نخستینیان ۲۳۵
نظرمندان ← صاحب‌نظران
نگرندگان با چشم عقل ۶۶، ۲۴۰
نگرندگان با چشم معرفت ۶۶، ۲۴۰
نیاکان ۱۹
واصلان ۱۴۶، ۲۵۱
ویژگان ۱۴۱، ۱۵۷
ویژگان حضرت حق ۱۵۷
همانندان ۲۴۶
همسران ۲۹۶
همنشینان ۲۴۹
یاران [: اصحاب پیامبر(ص)] ۲۹۶

۵

نام جای‌ها

بغداد ۱۶
تهران ۱۳۶
دانشگاه تهران ۱۳۶
زندان بغداد ۱۶
همدان ۱۶

٦

اصطلاح‌های عرفانی، فلسفی و...

آب ۱۷۶، ۲۱۶
آب زندگی ۳۸، ۵۸، ۲۷۳، ۲۹۲
آبشخور ۱۴۶، ۲۶۹، ۲۹۲، ۲۹۵
آب گوارا ۲۴۸
آبیاری ۲۹۵
آتش ۱۴۸، ۱۸۴، ۲۸۹
آثار ۹۴
آخرت ۴۴، ۵۸، ۱۴۴، ۲۷۹، ۲۸۸، ۲۹۰
آخرین جهان ۱۹۴
آدمی ۸۹ ـ ۹۱، ۹۳ ـ ۹۶، ۹۸، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۸۴، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۲۰، ۲۴۱، ۲۴۴، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۷۳، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۴
آدمیزاد ← آدمی
آرامش ۱۴۳
آرزو ۴۴، ۱۵۳
آرزومندی ۲۷۱
آرمان ۱۶۱
آز ۴۴، ۵۵، ۲۸۲، ۲۹۰، ۲۹۱
آزاد ۵۴، ۵۵، ۲۹۲
آزادسازی ۱۹۳
آزاد شدن ۲۹۱
آزادی ۹۱
آزمایش ۲۵۲، ۲۵۳
آزمند ۶۲، ۲۹۴
آزمندی ۲۶، ۴۴، ۵۵، ۱۶۱، ۲۹۰، ۲۹۱
آزمون ۱۱۰، ۱۱۱
آزورزی ۴۴، ۲۹۱
آسان ۲۸۹، ۲۹۰
آسان یابنده ۲۹۵
آستان ۲۶۹، ۲۸۶
آستانه ۱۷۷
آسمان ۳۶، ۳۸، ۴۰، ۵۸، ۱۴۱، ۱۷۲، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۸، ۲۲۴، ۲۲۳، ۲۳۴، ۲۴۱، ۲۵۴، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۹۲
آسمان نخستین ۲۳۸
آسمان هشتم ۲۳۹
آسمان یکم ۲۳۸

آسیب ۲۹۵
آسیبِ تشبیه و تعطیل ۱۲۶
آشامیدن ۱۸۸، ۲۹۲
آشکـــار ۴۰، ۴۵، ۵۰، ۱۴۲، ۱۷۵، ۱۸۱، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۹۴
آشکارا ← آشکار
آشکارسازی کمال لطف ۲۶۹
آشکار شدن ۱۸۰، ۲۵۵
آشکاری ۱۶۵
آشیانه ۲۷۶
آشیانهٔ اصلی ۲۷۲
آغاز ۶۱، ۱۶۹
آغازیدن ۱۹۲
آفتاب ۷۰
آفریدگار ۲۷۹
آفـریدگان ۱۱۲ ـ ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۴۱، ۱۸۱، ۱۸۴
آفریدگی ۹۹
آفریدن ۲۱۱
آفریده ← آفریدگان
آفریده‌های حادث ۹۴
آفـرینش ۶۰، ۶۵، ۷۱، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۹۳
آفـریننده ۶۵، ۸۲، ۹۹، ۱۱۲ ـ ۱۱۶، ۱۱۹ ـ ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۴۴، ۱۵۷، ۲۰۸، ۲۵۴
آگاه ۸۸، ۹۳، ۹۵، ۲۶۰، ۲۶۱
آگـاهی ۱۹، ۵۵، ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۹۳، ۹۴، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۱۶، ۱۳۶، ۱۵۰، ۱۶۳، ۲۲۰، ۲۹۰
آمـــادگی ۳۷، ۵۹، ۶۹، ۷۰، ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۶، ۲۰۷، ۲۱۲، ۲۲۱، ۲۳۲، ۲۳۷، ۲۸۱
آمار ۲۶۲، ۲۶۸
آموزش ۳۸، ۱۴۶، ۲۴۵
آموزش دادن ۲۴۴
آموزش دهنده ۲۴۷
آموزش گیرنده ۱۱۷، ۲۴۷
آموزگار ۲۴، ۲۴۲
آموزنده ۲۵۱
آمیختگی ۱۹۲
آمیزش ۲۷۶
آمیزه ۱۹۲
آهـــن ۳۲، ۳۵، ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۱۴، ۲۶۷ ـ ۲۶۹، ۲۷۵
آهنربا ۱۹۱، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۵
آهن سرد ۱۸۰
آیـــنده ۷۵، ۷۶، ۱۶۹، ۱۷۴، ۱۷۶، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۶۶
آیه ۱۷۲، ۲۰۲، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۵
آیـــینه ۴۴، ۴۵، ۷۳، ۱۲۰، ۲۱۳ ـ ۲۱۶، ۲۱۸

ابتکار ۹۰
ابتکاری ۹۱
ابد ۲۰۷، ۲۱۹
ابدی ۷۴
ابدیّت ۷۴ ـ ۷۶، ۲۱۹، ۲۳۱
ابر ۱۷۵، ۲۱۲، ۲۲۱
ابزار ۲۸، ۳۳، ۴۱، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۱۰۷
اتفاق نظر ۱۲۱
اثبات ۴۲، ۴۵، ۵۱، ۶۲، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۹۱، ۹۲، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۲۷، ۱۳۲، ۱۴۴، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۷۱، ۲۰۲، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۵۶، ۲۷۰
اثباتی ۸۴
اثر ۱۱۸، ۱۴۱، ۱۷۵، ۲۰۷، ۲۱۲، ۲۲۱
اجازت ۱۶۱
اجازه ۳۴، ۲۷۲
اجبار ۱۹۳
اجماع ۱۱۷، ۲۰۱
احاطه ۴۴، ۷۵، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۴، ۲۲۷، ۲۲۹ ـ ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۴۷، ۲۵۲، ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۸۴
احاطهٔ علمی ۲۴۷
احترام ۱۵۳
احتمال ۲۶۳
احتمالی بودن ۲۹۰
احتیاج ۱۴۴
احرام ۱۹۲
احساس ۸۵، ۸۶، ۹۰، ۹۵
اختراع ۲۷، ۴۴
اختران ۲۲۱، ۲۹۱، ۲۹۶، ۲۷۸، ۲۸۶
اختصاص ۳۱، ۵۱، ۸۸، ۱۴۵، ۱۵۷، ۱۸۴، ۲۴۴، ۲۶۷
اختلاف ۲۸، ۸۱، ۹۶، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۳۱، ۱۳۳، ۲۰۳
اختلاف‌های تشکیکی ۱۱۷
اختلاف‌یابی ۲۰۰
اختیار ۲۸۹، ۲۹۱
اخلاق ۵۶، ۵۷
اداره ۱۱۸
اداره‌کنندگی ۱۱۸
اداری ۱۱۸
ادامه ۲۹۱
ادراک ۱۸، ۲۳ ـ ۳۹، ۴۱ ـ ۵۳، ۵۵، ۵۶، ۵۹ ـ ۶۴، ۶۶ ـ ۶۹، ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۷۹، ۸۰، ۹۰، ۹۱، ۹۳ ـ ۹۵، ۹۸ ـ ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۷۹، ۱۸۱ ـ ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۳ ـ ۱۹۷، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۱۵ ـ ۲۱۷، ۲۲۱، ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۴۲، ۲۴۳،

۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۶، ۲۵۹، ۲۶۲،
۲۶۳، ۲۶۵ ـ ۲۶۸، ۲۷۲، ۲۷۸،
۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۹۳، ۲۹۵
ادراک تصوّری ۱۳۵
ادراک حدسی ۵۰
ادراک حقیقی ۳۱، ۷۷
ادراک روحی ۱۰۷
ادراک شدنی‌ها ۳۰، ۳۱
ادراک شده‌ها ۲۵، ۳۵، ۳۹، ۴۱، ۴۶،
۲۲۱
ادراک علمی (عقلی) ۲۹
ادراک کننده ۲۹، ۵۹، ۱۶۴
ادّعا ۴۵، ۲۳۶، ۲۵۱
ادّعاهای پهن و دراز ۲۱۵
ادّعای پیامبری ۱۵
ارائهٔ برگزیدهٔ برهان‌های فلسفیِ
هستی خدا ۱۱۱
اراده ۴۲، ۴۴، ۵۴، ۵۶ ـ ۵۸، ۶۵،
۷۶، ۸۸، ۹۸، ۱۰۴، ۱۱۹، ۱۲۳،
۱۳۳، ۱۳۴، ۱۷۷، ۲۰۱، ۲۰۴،
۲۰۵، ۲۴۷
ارادهٔ خدایی ۱۳۵
ارادهٔ کافی ۲۰۵
ارتباط ۲۹، ۳۴، ۴۳، ۸۲
ارزش مطلق ۱۹
ارزشمندی ۱۱۶
ارشاد ۲۴۹
ارشادگر ۲۴۹
ارشادگری ۲۵۱
ارشادیاب ۲۴۷
ازل ۳۴، ۳۸، ۴۶، ۵۵ ـ ۵۸، ۶۰، ۶۲،
۲۰۷، ۲۱۹، ۲۵۱، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۹۲
ازلی ۲۷، ۳۰، ۳۲، ۴۰، ۴۴، ۴۶، ۴۷،
۴۸، ۵۰، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۶۷ ـ ۶۹،
۷۲ ـ ۷۴، ۸۰، ۹۳، ۹۸، ۱۵۳،
۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۸۱،
۱۸۲، ۱۸۶، ۱۹۰، ۲۲۱، ۲۲۲،
۲۲۴، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲،
۲۳۴، ۲۳۷، ۲۴۲، ۲۷۳، ۲۹۲
ازلیّت ۳۳ ـ ۳۹، ۵۰، ۵۳، ۵۵، ۵۶،
۵۸، ۵۹، ۶۲، ۷۲، ۷۴ ـ ۷۶، ۷۹،
۸۰، ۹۰، ۹۱، ۹۷، ۱۰۷، ۲۳۰ ـ
۲۳۲، ۲۹۰
اسیاس ۱۱۱، ۲۲۷، ۲۴۰، ۲۴۲
اسب ۱۰۵، ۱۵۳، ۲۸۹
استاد ۲۴
استحقاق ۲۵۰، ۲۶۲
استدلال ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۶۰، ۱۱۱،
۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۴، ۱۲۷،
۱۳۵، ۱۵۸ ـ ۱۶۰، ۱۷۰، ۱۷۱،
۱۸۱، ۱۸۲، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۸۹
استدلالی ۴۱، ۵۰
استعاره ۲۶، ۷۵، ۷۶، ۲۳۱
استشمام ۲۲۸

استقبال ۱۸۸
استقلال ۲۱۶، ۲۳۳
استمرار ۷۲، ۲۰۷، ۲۳۲، ۲۵۵
استناد ۱۷۰، ۲۲۲، ۲۲۳
استنتاج ۱۱۰
استوار ۱۹۸، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۹، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۸۰
استوارسازی ۱۹۵
استوارگردانی ۱۹۸
استوارمندی ۲۱۹
استواری ۸۱، ۸۹
اسلام ۱۴۱، ۲۰۱
اسم ۳۴، ۶۳، ۸۳، ۹۲، ۱۰۱، ۲۴۹، ۲۸۱، ۲۸۳،
اسم عام ۱۰۰، ۱۰۲
اسم عَلَم / نام خاص ۶۳، ۶۴، ۱۶۶، ۱۶۷
اسم نسبی ۲۸۳
اشارت ۱۴۵، ۱۸۷، ۱۹۷
اشاره ۳۰، ۳۲، ۵۳، ۹۵، ۱۷۹ - ۱۸۱، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۶۶، ۲۷۰، ۲۸۱، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۱
اشتباه ۱۷۹
اشتراک ۲۷، ۲۸، ۹۳، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۳۶
اشتراک تماثل ۱۱۶
اشتراک تماثلی نسبی ۱۰
اشتراک تواطی ۱۱۶
اشتراک حقیقی ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۳۱، ۱۳۲
اشتراک حقیقی و معنوی ۱۰۱
اشتراک در هستی ۱۱۲
اشتراک سره ۱۷۴
اشتراک صِرْف ۲۷
اشتراک لفظی ۱۰۱، ۱۰۲
اشتراک متجانس ۱۰۲
اشتراک متشابه ۱۰۲
اشتراک متماثل ۱۰۲
اشتراک متواطی ۱۰۲
اشترخان ۱۵۳
اشتغال ۱۴۹
اشتقاق ۱۲۴
اشتیاق ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۷، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۹۴
اشراق ۵۲، ۵۸، ۶۴
اشک ۲۷۱
اشکال ۹۷، ۲۱۲، ۲۱۴
اصالت ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۱۰۰
اصالت اندیشه ۱۰۹
اصالت وجود ۹۲، ۹۵، ۱۰۰، ۱۰۹، ۱۱۰
اصالت هستی ← اصالت وجود

اصرار ۲۸۸
اصطلاح ۹۹، ۲۱۰، ۲۲۰، ۲۴۲
اصطلاح حقیقی اصلی ۱۶۵
اصطلاحی ۹۸
اصل ۸۹، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۳۱، ۱۵۳، ۱۶۰، ۱۶۸، ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۳۳، ۲۷۶
اصل بنیادین ۸۸
اصل تعریف موجودها ۱۱۹
اصل ذاتیّت ۱۰۵، ۱۰۶
اصل علّیّت ۱۱۱، ۱۰۵
اصل متافیزیکی ۸۹
اصل نبود تناقض ۱۰۵
اصل واسطهٔ برداشته شده ۱۰۵
اصل‌های دین ۱۴۱، ۱۴۲
اصل‌های سه‌گانه ۱۴۱
اصل‌های هستی ۱۰۶
اصلی ۴۴
اصل یقینی ۶۱، ۷۴، ۱۶۰
اضافه ۱۷۶
اضطرار ۲۹۱
اطاعت ۸۱، ۱۵۵، ۲۴۹
اطلاق ۲۷، ۳۷، ۸۱، ۸۴، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۳ ـ ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۴، ۱۹۸، ۲۸۳
اطلاق اعتباری ۱۳۳، ۱۳۴
اطلاق حقیقی ۱۳۳، ۱۳۴
اطلاق متواطی ۱۱۴، ۱۱۵
اطمینان ۵۴، ۵۳، ۹۴، ۹۸
اعتبار ۶۴، ۱۱۸، ۱۶۳ ـ ۱۶۷، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۳۸
اعتباری ۱۳۲، ۱۳۳
اعتراض ۱۴۵، ۲۶۳
اعتراف ۱۱۸، ۱۳۰، ۱۹۰، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۷۶
اعتقاد ۲۵، ۲۹، ۵۱، ۶۱، ۶۲، ۷۲، ۹۸، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۴۵، ۱۷۸، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۶۳، ۲۷۶
اعتقاد به تعطیل ۱۲۲
اعتماد ۲۵۰
اعجاز ۱۴۴
افراد ۱۰۰، ۱۰۲
افسار فریب شیطان ۲۸۰
افسوس ۲۷۱
اقامه ۲۱۷
اقامهٔ برهان ۲۰۶، ۲۶۳
اقامهٔ برهان منتج ۱۱۲
اقتدا ۲۵۱
اقتضا ۵۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۹، ۲۰۴، ۲۳۴، ۲۶۷
اقتضای برهان ۱۱۰
اقرار ۲۵، ۳۴، ۶۶، ۲۱۲
اکتساب ۱۷۵

اکتشاف ۸۱
اکـنون ۷۳، ۷۴، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۷، ۲۷۷
الاغ ۲۸۹
التذاذ ۵۲
الفت ۳۷، ۹۰، ۱۸۶
الگو ۲۰۱
اللّه / خدای متعال ← خدا
الهام ۱۹
امانت ۲۴، ۲۷، ۳۷، ۲۹۲
امانت‌دارانه ۲۸
امتناع ۱۷۰
امتیاز ۹۳، ۱۰۳
امر ۴۰، ۴۵، ۸۴، ۸۶، ۹۲، ۹۶، ۹۹، ۱۱۶، ۱۵۴، ۱۷۰، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۹۰، ۱۹۸، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۶، ۲۵۱، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۸، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۷، ۲۹۱، ۲۹۳، ۲۹۴
امر انتزاعی عقلی ۸۴
امر دیده شدهٔ سهیده شده ۲۶۸
امر عدمی ۲۱۲
امرهای ازلی ۳۹
امـرهای آخـرت ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۴، ۲۹۰
امرهای الاهی ۳۷، ۳۹، ۹۸، ۱۷۸
امرهای خدایی ← امرهای الاهی
امرهای خردی ۱۹۶
امرهای رستاخیز ← امرهای آخرت
امرهای عقلی صرف دشوار ۲۷۸
امرهای ماورای طبیعت ۳۹
امکان ۴۴، ۱۳۲، ۱۶۸، ۲۲۳، ۲۵۲، ۲۶۳
امکان ممکن ۲۲۲
امکان بودن بصیرت ۹۷
امکان بودن عقل ۹۷
املا ۵۶، ۲۹۴
امید ۳۲، ۱۴۸، ۱۴۹
انبوه ۴۵، ۴۹
انبوه مطلق ۴۸
انتزاع / برگیری ۹۰، ۱۰۰
انتزاعی ۸۴، ۹۱
انتزاعی عقلی ۸۴
انتفاع حقیقی ۵۷
انتقاد ۱۱۰
انتقال ۲۴، ۱۶۵
انتولوژی ۱۱۰
انحصاری ۶۵، ۱۵۹، ۲۷۷
انجام ۱۶۹
انجام پذیرفتن ۲۲۷
انجام دادن ۲۲۱
انـدازه ۹۴، ۱۰۵، ۱۱۲، ۱۲۳، ۱۳۱،

۱۳۳، ۱۵۱، ۱۷۳، ۱۸۶، ۱۹۲،
۱۹۷، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۲۸،
۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۸، ۲۴۸، ۲۵۱،
۲۵۴، ۲۵۶، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۷،
۲۶۸، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۷۸، ۲۸۱،
۲۹۳، ۲۹۵
اندازهٔ حرکت ۱۷۴
اندازه‌گیری ۲۵۶، ۲۶۵
اندام‌ها ۲۶۹
اندرز ۱۹۴، ۱۱۱، ۲۷۳
اندک ۱۸۳، ۱۹۷، ۲۱۷
اندک مطلق ۴۸، ۱۸۳، ۱۸۴
اندیشه ۲۵، ۹۵، ۹۸، ۱۰۹، ۱۲۴،
۱۴۲، ۱۴۹، ۱۸۶
اندیشهٔ قدیم / دیرین ۱۰۹
اندیشه‌های بازدارنده ۱۴۱
اندیشیدن ۸۶، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۹۵
اندیشهٔ کمال ۱۰۹
اندیشهٔ معقول ۱۱۰
اندیشهٔ منطقی ۱۱۰
اندیشهٔ نامتناهی ۱۰۹
انس ۲۶، ۲۸، ۳۴، ۳۷، ۱۸۶، ۱۸۷،
۲۹۱
انسان ۵۲، ۵۵، ۵۶، ۱۰۲، ۱۰۵ -
۱۰۷، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۳،
۲۰۹، ۲۲۰، ۲۷۹، ۲۸۹
انسانیّت ۲۳۳
انس با ملکوت ۱۴۶
انصاف ۲۱۰
انطباق ۸۳، ۸۶، ۸۷، ۹۶، ۱۰۰،
۱۰۷، ۱۳۳، ۱۷۹، ۲۷۷
انطباق تام ۱۰۰
انعکاس ۲۱۵، ۲۱۶
انگاره ۱۰۸، ۱۰۹
انگارهٔ سرهٔ تهی ۱۰۹
انگشت ۲۸۵
انگشتان ۱۵۲
انگیزه ۱۴۳
انگیزه‌های اخلاقی یا عاطفی ۱۱۲
انکار ۴۵، ۴۹، ۴ب۱۶، ۱۸۵، ۱۹۷،
۱۹۹، ۲۱۵، ۲۲۰، ۲۳۶، ۲۷۰،
۲۷۷
اوج ۶۴، ۲۱۰، ۲۱۲
اوج گرفتن / اوج‌گیری ۱۱۹، ۱۷۱
اوّل ۶۶
اوّل بودن و نبودن ۱۱۷
اوّلین‌ها / اوّلی‌ها ۳۹، ۴۱، ۴۷، ۴۸ -
۵۰، ۵۵، ۶۰، ۷۳، ۲۹۳، ۲۴۰،
۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۵، ۲۸۲، ۲۸۳
اوّلی‌های خردی ۲۹۰
ایجاب ۱۰۹
ایجابی / مثبت ۱۰۹
ایجاد ۴۴، ۶۵، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱،
۱۱۴، ۲۰۱، ۲۰۹، ۲۱۰

اهل اصطلاح ۱۶۵
اهل سنت ۱۲۲، ۱۲۴
اهل ظاهر رسمی ۲۰۳
اهمیّت ۱۱۹
ایستادن ۲۷۱
ایستاده ۲۶۰
ایستاده بر روی سهیدنی‌ها ۲۶۰
ایستاده بر روی عقلی‌ها ۲۶۰
ایمان ۱۷، ۵۱، ۱۱۲، ۱۲۶، ۱۵۴، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۴، ۲۲۷، ۲۶۱، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱
ایمان به پیامبری ۲۶۱
ایمان به غیب ۲۸۰، ۲۸۱
ایمان به ناپیدا ۲۷۶
ایمان حقیقی ۲۲۷
ایمان شخص نابینا به رنگها ۲۸۰

باتلاق‌ها ۱۴۸
باختران ۱۵۱
بادها ۱۵۳
بارها ۱۴۹
بازدارنده ۱۹۳
بازدم ۱۱۲
بازگشتن ۲۷۲
بازگویی ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۸۲، ۲۲۰، ۲۹۴
بازو ۱۵۳، ۱۵۶
باشنده ۷۳
باطل ۳۶، ۴۷، ۵۹، ۶۱، ۸۹، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۱۱۱، ۱۸۳، ۱۹۹، ۲۳۲، ۲۳۴
باطل شدن ۱۶۷
باطن ۲۳۹
باعزّت ۲۸۱
بافندگی ۱۹۴
باقی ۸۶، ۲۱۲، ۲۱۹، ۲۴۴
بالا ۷۳
بالایی ۲۲۴
بامداد ۵۵، ۲۹۰، ۲۹۱
بامداد خرد ۲۹۰
بالندگی ۳۷
باور ۱۵۴، ۲۸۲
باور دارندگان ۱۵۴
باورداشت ۱۵۴
باور داشتن ۲۸۱
باورمند ۶۲
باورمندی ۶۲، ۸۶
باور یافتن ۶۳
باور یافتن به غیب ۲۸۲
بایستگی ۱۷۸
بایسته ۲۳۲، ۲۳۷، ۲۶۳
بایستهٔ راستین ۲۸۸
بایسته ساز وجود ۲۶۳
بخش ۱۹۹
بخشش ۱۴۱، ۱۵۷، ۲۱۸، ۲۹۶

بخشش ازلی ۳۵۰، ۲۶۵، ۲۷۳
بخش شدگی ۱۹۹
بخشندگی ۲۱۸
بخشنده ۱۵۳، ۲۱۸
بد ۱۶۴
بداهت ۶۱، ۱۸۳
بدبخت ۲۴۹
بدنامی ۲۷۳
بدعت ۲۸۳
بدعت‌آور ۲۰۲
بدن ۲۴۷، ۲۸۹
بدیهی ۳۰، ۴۱
بدیهی‌های ازلی جهان ۳۰
بدر ۲۴۲، ۲۵۸، ۲۹۵
برابری ۱۷۶
برادر ۲۴۴
برادری ۱۵۳
برپا دارنده ۱۱۹، ۱۷۱
برتری ۱۵۱، ۱۵۲، ۲۲۶
برج‌های آسمان ۱۰۱
بردگی ۵۵
برگزیدگی ۲۹۲
برگزیده ۲۹۳
برگه ۱۵۹
بریدگی دخالت جان در تن ۲۶۲
بریدن ۱۹۲
برهان ۳۴، ۴۱ ـ ۴۴، ۵۰، ۵۱، ۶۰ ـ ۶۴، ۸۳، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۵۶، ۱۵۷، ۲۰۶، ۲۱۷، ۲۸۱
برهان روشن ۲۶۳
برهان ضروری ۱۶۰
برهان علمی ۱۰۸
برهان منتج ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۲
برهان‌های درست قطعی ۲۹۱
برهان‌های عقلی ۲۶۳
برهان‌های فلسفی ۱۱۱
برهان هستی خدا ۱۰۹
برهان یقینی ۲۷۴
برهنگی ۱۹۰
برهنه ۲۸۸
بزرگ ۱۵۳، ۲۱۴، ۲۱۵
برزگ‌دانشورانِ ماهر ۱۴۶
بزرگواری ۲۷۲
بزرگی ۲۶۴
بساوایی ۳۹، ۴۷، ۱۸۱ ـ ۱۸۳، ۱۸۸، ۲۸۲
بسنده ۲۹۴
بسندهٔ همه در همه ۲۰۵
بسودنی ۱۸۲
بسیار ۱۷۳، ۱۸۳، ۲۰۰، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۶۲، ۲۸۸، ۲۹۴
بسیاردان ۱۱۹، ۱۲۰
بسیار مطلق ۱۸۳، ۱۸۴
بسیاری ۲۰۱

بشر ۹۷
بصیرت / بینش ۱۸، ۲۳، ۲۷، ۲۸، ۳۰ ـ ۳۳، ۳۶، ۳۷، ۳۹ ـ ۴۱، ۴۶ ـ ۵۱، ۵۳ ـ ۶۰، ۶۲ ـ ۶۸، ۷۴، ۷۹، ۹۷ ـ ۹۹، ۱۴۸، ۱۵۶، ۱۶۲، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۴، ۲۶۵، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۸
بعد ۷۳، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۵۵ ـ ۲۵۷
بقا ۲۱۳
بلا ۲۵۲
بلندای عزّت ۲۷۰
بنّا ۱۱۸
بند ۳۳، ۳۴، ۲۳۲، ۲۴۰، ۲۹۲
بند انگشتان ۱۵۲
بند زمان و مکان ۲۹۱
بندگی ۱۴۱
بند وَهْم ۲۸۴
بنده ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۵۴، ۲۴۰، ۲۵۹
بها ۱۵۲، ۱۹۰، ۲۷۴
بهره ۳۱، ۳۹، ۴۴، ۵۷، ۱۴۳، ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۹، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۸۷، ۱۹۴، ۲۲۸، ۲۵۱، ۲۹۲، ۲۹۴
بهرهٔ حقیقی ۱۵۴
بهره‌گیری ۱۴۲، ۱۵۴
بهره‌مند ۶۲، ۱۵۴، ۱۷۵
بیهودگی‌ها ۱۹۰
بهیمگان ۹۹
بوی ۵۲، ۹۵، ۱۸۶، ۲۲۸، ۲۶۶، ۲۷۶
بویایی ۳۹، ۵۲، ۹۹، ۱۸۶، ۲۸۲
بوییدن ۹۹، ۲۲۱
بوییدنی ۲۵، ۳۳، ۳۹، ۵۲، ۹۴، ۲۱۷، ۲۲۱، ۲۷۶، ۲۷۷
بوییده ۱۸۶، ۲۸۴
بی‌ارزش ۱۱۶ ـ ۱۱۷
بیان ۴۲، ۵۳، ۶۱، ۶۶، ۱۴۴، ۱۵۳، ۱۶۰، ۱۹۸، ۲۲۰، ۲۴۰، ۲۴۷، ۲۷۴، ۲۹۳
بی‌برکت ۱۵۱
بی‌پایان ۴۷، ۴۹، ۵۵، ۷۲، ۹۱، ۱۷۲، ۲۱۷، ۲۷۹
بیت شعر ۱۹۹
بی‌تکلّف ۲۷۴
بیدار ۲۱۹
بیرون ۴۰، ۹۶، ۹۷، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۰۱، ۲۰۶، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۳، ۲۶۲، ۲۶۸، ۲۷۴، ۲۸۶، ۲۹۲
بی‌سرآغاز ۷۲
بیمار ۱۱۷
بینا ۵۲، ۱۸۱، ۱۹۴، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۸۴، ۲۸۹
بیناتر ۴۵
بیناگر ۴۵

بینایی ۵۲، ۵۹، ۱۸۲، ۱۸۶، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۶۰
بینش ۱۶۲، ۱۷۲، ۲۱۷، ۲۲۸
بینش‌خواهی ۱۵۷
بینشمندان ۲۱۳
بینشمندی خرد ۲۶۰
بینشور / عارف ۲۶۰
بیننده ۱۸۶، ۲۱۶، ۲۲۱، ۲۲۲
بینوا ۱۱۱، ۲۷۱، ۲۸۷
بی‌نهایت ۲۶۳
بینی ۹۵
بی‌نیاز ۹۵، ۱۸۸، ۲۱۱، ۲۳۰
بی‌نیازی ۱۸۲
بی‌نیرویی ۱۱۷
پا ۱۸۲، ۲۱۵، ۲۷۱، ۲۹۶
پاداش ۱۵۰، ۱۵۱، ۲۶۱
پادافراه ۲۶۱
پادشاهِ توانمند ۲۸۵
پاسخ ۱۷۰، ۲۲۳، ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۸۴
پاسخگو ۱۹۲
پاک / منزّه ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۶۱، ۲۹۵
پاکِ پاکیزه ۲۹۶
پاکدانی / تنزیه ۱۲۸
پاکی ۱۴۳
پاکیزه ۲۹۵
پالایش ۵۶
پایان ۱۱۹، ۱۴۲، ۱۷۲، ۲۷۴، ۲۹۶
پایان‌پذیر ۴۸، ۴۹
پایان‌ناپذیر ۴۹، ۶۴
پایانه ۲۰۱، ۲۱۵، ۲۳۰، ۲۳۴، ۲۵۵، ۲۹۴
پایان‌یاب ۲۶۵
پایان‌یابی ۲۶۲
پایدار ۱۹۸، ۲۱۱
پایگاه ۲۲۷
پایه ۲۳۱، ۲۶۱، ۲۹۵
پایین ۷۳
پایینی ۲۲۴
پدید آمدن ۶۶
پدیدآورنده ۲۹۲
پدیدآورندهٔ نوپدید نیامده ۱۱۱
پدیده ۵۵، ۹۷، ۲۹۰
پذیرش ۱۷۵، ۱۵، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۷
پذیرندگی ۸۹
پراکندگی ۱۹۲
پرتوافشانی ۲۱۳
پرتوها ۳۱، ۶۴، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۶۷، ۱۷۵، ۲۳۲، ۲۶۳، ۲۶۹، ۲۷۰
پرداختن به دانش ۲۷۳
پرده ۴۰، ۵۰، ۵۳، ۱۶۱، ۱۷۳، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۳۲، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۸۵، ۲۸۶ ـ ۲۸۸، ۲۹۱، ۲۹۲
پرده‌برداری ۱۴۱، ۱۵۰

پرده‌برداری قاطع ۱۱۰
پرده‌های پنهان ۱۶۱، ۲۷۲
پرستیده ۲۴۳، ۲۵۳
پرسش ۱۶۹، ۲۵۱، ۲۸۴
پرسمان ۲۹، ۳۰، ۴۳، ۵۴، ۶۰، ۶۵، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۹، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۶، ۲۴۶، ۲۴۷
پرسمان شناخت ۱۷
پرسمان‌های دشوار ۱۸۳
پرسمان‌های عقلی ۲۴۶
پرسمان‌های فلسفی ۱۷، ۱۸
پرسمان‌های گمانی ۲۹۱
پرسمان‌های مطلوب ۱۵۷
پرسنده ۲۸۴
پرسیدن ۱۷۰
پرنده ۲۷۲، ۲۹۵
پرواز ۳۷، ۳۸، ۲۳۰، ۲۹۲
پروردگار ۳۸، ۱۶۲، ۱۶۹، ۱۹۲، ۱۹۸، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۹، ۲۸۱
پرهیز ۲۸۷
پرهیزگار ۲۴۵
پرهیزگاری ۲۴۴
پزشکی ۵۲، ۱۸۵، ۲۴۷
پژوهش شدهٔ امر ۲۸۳
پژوهش علمی ۷۶
پژوهشگری ۲۳۶
پژوهندگی ۶۱، ۱۵۸
پس پشت ۲۷۳
پست‌ترین موجودها ۷۱
پستنای زمان و مکان ۲۶۴
پستنای مکان و زمان ۲۷۲
پستها ۱۵۳
پستی ۱۸۵
پسی داشتن ۱۱۷
پسین ۲۲۵، ۲۳۶
پسینگی ۶۶، ۷۰، ۲۱۲
پشت ۲۰۰
پشت پرده‌ها ۲۸۷
پشتوانه ۱۸۹، ۱۹۹، ۲۰۳
پشیمانی ۱۴۷
پناه دادن ۱۵۳
پند ۲۱۷، ۲۱۸
پندار ۲۷، ۱۸۷، ۲۳۰
پنداری ۲۶۴
پنهان ۳۷، ۴۵، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۷۲، ۲۲۶، ۲۸۹
پنهان بودن آتش در سنگ (چخماق) ۲۸۹
پوچ ۱۸۷
پوشش ۲۲۱
پهلوها ۳۵
پهن ۲۱۵
پیاپی شدن شبانه‌روز ۲۹۵
پیامبر ۵۱، ۱۵۶، ۲۴۴، ۲۵۵

پیامبری ۱۵، ۱۷، ۳۷، ۳۸، ۴۴، ۵۱، ۱۴۴، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۲۶۱، ۲۹۰، ۲۹۲
پی بردن ۱۹۵، ۱۹۶
پیچیدگی ۱۰۵
پیچیدگی‌های عقلی ۲۹۱
پیدا ۱۳۵
پیدا شدن ۱۸۸
پیدایش ۴۲، ۸۴، ۸۶، ۱۶۷، ۱۷۸، ۱۸۹، ۲۳۶، ۲۶۵
پیر ۲۵۰، ۲۵۱
پیر کامل ۲۵۱
پیر مدّعی کمال ۲۵۱
پیرو ۱۱۳، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۲
پیروی ۲۵۳، ۲۷۵
پیروی شده ۲۱۵
پیروی کننده ۲۱۵
پیش از پیدایش ۱۷۸
پیشانی ۱۸۸
پیشگام ۲۰۱
پیشگامان شایسته ۱۲۲
پیشگاه ۲۷۱، ۲۸۶
پیشوا ۲۵۲
پیشه ۲۹۰
پیشی ۷۲، ۱۱۷، ۱۷۶، ۲۲۵، ۲۲۷
پیشی داشتن ۱۱۷
پیشی رتبه‌ای ۲۱۶
پیشی زمانی ۲۱۶
پیشین ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۳۶
پیشین بودن ۲۵۵
پیشینگی ۴۹، ۵۰، ۶۶، ۷۲، ۲۵۶، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۵
پیشینگی بی‌پایان ۲۲۷، ۲۵۷
پیشینگی هستی روان‌ها بر تن‌ها ۲۶۴
پیشین و پسین بودن ۱۱۶
پیشینی ۲۲۷، ۲۵۵
پیشینی پایان‌ناپذیر ۲۵۵
پیک ۱۵۳
پیکار کردن ۱۵۳
پیمایش ۱۴۷
پیمودن ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۸۹
پیوند ۱۱۶، ۱۲۲، ۲۲۰، ۲۸۹، ۲۹۵

تابش ۱۷۴، ۱۷۵، ۲۱۲، ۲۷۹، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۶
تابع ← پیرو
تابع‌های هستی ۱۱۳
تأثیر ۷۰، ۹۰، ۱۹۲، ۲۱۲، ۲۵۴
تأخیر ۷۱
تاریخ ۱۶، ۱۹
تاریکی ۱۸۵
تأکید ۹۳، ۹۷
تأمّل ۵۴

تأویل ۳۸، ۲۴۳، ۲۴۴
تباه ۲۲۲، ۲۲۶
تباین / جدایی ۲۸، ۱۳۴
تباهی ۱۱۰، ۱۴۷، ۲۵۴
تبحّر ۲۵۳
تبدیل ۱۶۸
تبعید ۱۵
تبیین ۲۷، ۳۱، ۱۴۵، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۹۸، ۲۰۸، ۲۳۷، ۲۴۵
تجربه ۶۰
تجربهٔ حقیقی ۱۴۸
تجرید ۸۳، ۹۰، ۱۰۰
ترکیب ۲۶، ۸۸، ۱۳۳
تجزیه ۳۴
تجزیه‌ناپذیر ۲۶۲
تجسّم ۱۳۴
تجسّم‌دهی ۱۳۱
تجلّی ۳۷
تحقّق ۸۴، ۱۰۳ ـ ۱۰۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۵۳، ۱۶۸، ۱۷۰، ۲۰۶
تحقیق ۴۸، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۸۴
تحلیل ۸۲، ۹۴، ۲۰۳
تحمّل ۱۴۳
تخمین ۱۱۱
تخیّل ۲۶، ۴۰، ۹۹، ۱۳۴، ۱۶۲، ۱۸۷، ۲۲۲، ۲۸۴، ۲۹۵
تخیّل شده‌ها ۳۵
تدریج ۱۸۷
ترازو ۴۴، ۹۹، ۲۹۰
ترازوی درست ۲۹۰
ترتیب ۶۵، ۶۶، ۶۹، ۹۴، ۱۱۱، ۱۱۹، ۲۱۷، ۲۳۶
ترتیبی ۷۱، ۲۴۰
ترجمان ۱۵۰
ترجیح ۱۱۱
ترس ۱۵۷، ۱۹۱
ترکیب ۶۸، ۱۳۲، ۱۳۳، ۲۲۷
ترکیب فیزیولوژی چشم ۲۴
تزکیه ۵۷
تسلسل ۶۹، ۷۱
تشابه ۲۶، ۳۶، ۱۲۳، ۱۴۵، ۱۷۴، ۱۸۷، ۲۳۴، ۲۵۹
تشابه سره ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶
تشبیه ۳۸، ۳۹، ۴۴، ۱۱۵، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۷۴، ۱۸۸، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۴۷، ۲۸۰
تشخّص ۴۷، ۹۴، ۹۵، ۹۸، ۱۰۳، ۱۰۴، ۲۵۱
تشخیص ۸۷، ۹۵، ۹۷، ۱۰۴، ۱۹۵، ۲۵۲
تشریح ۲۴
تشکیک ۱۱۵، ۱۱۶
تشنگی ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۵۷، ۱۷۶،

۱۹۷، ۲۵۲، ۲۷۳
تشنه ۱۷۶
تشویش ۱۴۲، ۱۴۸
تصدیق ۲۵، ۳۲، ۴۸، ۵۱، ۶۷، ۹۱،
۹۲، ۹۵، ۹۶، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۸۰،
۱۸۷ ـ ۱۸۹، ۲۱۷، ۲۳۹، ۲۷۶
تصدیق تصوّری ۹۲، ۹۶
تصدیق تصوّری حسّی ۱۳۵
تصدیق حقیقی ۱۸۰
تصدیق عقلیِ وجودی ۱۳۵
تصدیق وجودی ۹۲، ۹۳، ۹۶، ۹۷
تصریح ۱۲۵
تصمیم قاطع ۲۴۳
تصوّر ۲۴ ـ ۲۶، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۳۵،
۳۶، ۴۱، ۴۴، ۴۶، ۵۱، ۵۳، ۵۹،
۶۱، ۶۴، ۶۷، ۶۸، ۷۲، ۹۱، ۹۶،
۱۰۰، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۳۲، ۱۳۳،
۱۳۵، ۱۴۸، ۱۵۸ ـ ۱۶۰، ۱۶۹،
۱۹۵، ۲۰۵، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۱۶،
۲۲۳، ۲۲۸، ۲۳۵، ۲۴۰، ۲۴۲،
۲۴۳، ۲۴۶، ۲۵۰، ۲۵۶، ۲۵۷،
۲۵۹، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۷،
۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱،
۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۳
تصوّر حسّی ۱۳۵
تصویر ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۸۵
تصویرگر ۲۰۴
تعارض ۲۲۲
تعامل ۹۰
تعالی ۱۰۳
تعبیر ۲۴، ۲۵، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۳۵،
۳۶، ۴۱، ۴۴، ۴۶، ۵۹، ۶۳، ۷۳،
۷۴، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۸، ۹۲، ۹۵،
۱۰۰، ۱۰۱، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۳۹،
۲۰۱، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۴۰، ۲۴۲، ـ
۲۴۵، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۶۳،
۲۶۷، ۲۷۰، ۲۸۳
تعجّب ۱۴۴
تعدّد ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۲۰۰، ۲۰۳
تعریف ۱۸، ۲۴، ۲۵، ۳۳، ۴۶، ۷۹،
۸۱ ـ ۸۳، ۸۵، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱،
۱۰۸، ۱۱۵، ۱۱۶ ـ ۱۱۹، ۲۲۱
تعریف‌های درجهٔ دوم ۱۱۶
تعصّب ۲۴۰
تعطیل ۱۲۱، ۱۲۲ ـ ۱۲۵، ۱۲۹
تعطیل صفت‌ها ۱۲۴
تعقّل ۲۹، ۳۹، ۸۸، ۸۹، ۹۱
تعقّل شده‌ها ۲۵
تعلّق ۵۴، ۷۶، ۸۶، ۱۶۳
تعیین ۲۶۵
تغییر ۲۱۶
تغییر دادن ۲۰۱
تفاوت ۸۹، ۹۲، ۹۵، ۹۷، ۱۰۰، ۱۱۲،
۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۶۵، ۱۷۹، ۱۸۲

ـ ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۲۶، ۲۲۷ ـ ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۷، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۶، ۲۵۹، ۲۶۸، ۲۸۹، ۲۹۱
تفاوت روان‌ها ۲۸۹
تفاوت عَرَضی ۱۲۸
تفاوت کامل ۱۱۵
تفاوت گوهری ۱۰۶
تفاهم ۱۴۶
تفسیر ۳۸، ۷۹، ۲۲۸، ۲۴۴
تفصیل ۱۵۸
تقریب ۱۴۵
تقریر ۱۰۱
تقسیم ۶۱، ۱۰۸، ۱۱۹، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۸۹، ۲۱۸، ۲۴۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۲
تقسیم انحصاری ۶۱، ۱۰۸، ۱۱۹، ۱۵۹
تقسیم روزی ۲۵۱
تقلید ۱۴۸، ۱۵۵، ۱۵۶، ۲۵۱
تکذیب ۳۳، ۲۳۶
تکرار ۵۴، ۱۱۱، ۱۱۲، ۲۳۹، ۲۴۸، ۲۸۱، ۲۹۴
تکرار نظر ۲۹۵
تکلّف ورزیدن‌های خنک ۲۴۰
تکلّف ۶۶، ۲۸۹، ۲۹۲
تلاش ۳۰، ۵۵، ۵۷، ۶۰، ۸۰، ۸۶، ۱۰۱، ۱۱۵، ۱۴۵، ۱۵۵، ۲۲۸، ۲۵۲، ۲۷۴، ۲۸۲
تلاش تصدیقی ۸۰، ۲۳۵
تلاش تصدیقی وجود خرد ۱۳۶
تلاش خردِ تصدیقیِ وجودی ۱۳۶
تلاش تصوّری ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۳۵
تلاش تصوّری خرد ۱۰۷
تمائل ۱۰۲، ۱۱۶، ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۶
تمائل حقیقی ۱۳۶
تمائل نسبی ۱۰۲، ۱۰۶
تماس ۵۰
تمایل ۱۰۴
تمایز ۸۸، ۸۹، ۹۷، ۱۰۵، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۵
تمثیل ۷۰، ۲۱۲، ۲۸۰
تمرکز ۵۰، ۹۸
تمیّز ۵۳، ۸۷، ۱۰۳، ۱۰۴، ۲۸۸
تناسب ۲۵، ۸۸، ۱۰۴، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸
تناقض ۷۲، ۹۷، ۱۰۵
تن ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۴۳، ۴۹، ۸۶، ۸۹، ۹۱، ۹۳، ۹۹، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۷۸، ۲۶۲ـ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۸۹
تن و عارضه‌هایش ۲۶۲

تندرست ۱۱۷
تندرستی ۱۱۵
تندرستانه ۱۱۵
تندیس ۱۳۴، ۱۳۵
تنگنا ۱۹۳، ۲۲۹، ۲۵۰
تنگنای تشبیه ۲۲۷
تنگی گستره ۲۶۱
تواطی ۱۰۷
توان ۲۳۹، ۲۹۵
توانا ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۳۳، ۱۴۶، ۱۷۱، ۲۰۲، ۲۰۴
توانایی ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۲۰۴، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۰ ـ ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۳۴، ۲۳۷
توانایی ازلی ۱۶۸، ۱۷۸، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۴۷، ۲۶۹
توان تصوّری ۹۴
توانستنی ۱۶۸، ۱۷۱، ۲۰۵، ۲۲۱
توانمند ۴۵، ۱۰۷
توانمندی ۱۹، ۴۲، ۵۴، ۷۹، ۸۰، ۹۵، ۱۰۶، ۱۲۹، ۱۷۷، ۲۰۵، ۲۹۶
توانمندی ازلی ۱۸۲
توجّه ۱۴۴، ۱۶۵، ۲۱۶، ۲۲۹، ۲۷۴، ۲۷۵
توحید ۱۲۵
توسّع ۳۶
توسّع دور ۲۷
توضیح ۸۲
توفیق ۱۴۴، ۱۵۳، ۱۷۷
توکّل ۲۵۰
توهّم ۲۹، ۷۵، ۱۶۹، ۱۷۷، ۲۲۳، ۲۳۵
تهی افتادن تن ۲۶۳
تیزهوشی بی‌مایه ۲۷۳

ثابت ۱۱۸، ۱۲۷، ۲۱۲
ثبوت ۸۹، ۱۲۴
ثروت ۲۹۶
ثمره ۲۵۳
ثنوی (دوگانه‌پرست) ۲۰۲
ثور (ورزا) ۱۰۱

جابه‌جایی ۱۹۳
جامع ۲۵۲
جامه ۱۷۸
جامهٔ کالبد ۲۸۸
جان ۵۷، ۵۸، ۹۱، ۹۴، ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۵۹، ۱۷۵، ۱۸۵، ۱۹۶، ۲۱۴، ۲۲۵، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۷، ۲۶۱ ـ ۲۷۱، ۲۷۳ ـ ۲۷۶، ۲۸۹
جان پاکیزه ۲۹۳
جانور ـ جانوران ۸۳، ۹۶، ۱۰۰، ۱۳۱، ۱۴۷، ۲۰۳، ۲۶۲

جان‌های پاک ۱۵۳
جاودانگی ۹۱، ۹۲، ۱۰۷، ۲۶۲
جاودانگی جان پس از جدا شدگی تن ۲۶۲
جای ۲۲۸
جایگاه ۲۶۲
جایگاه علوم ۲۹
جبروت ۲۷۲
جداشدگی تن ۲۶۲
جداگر ۱۶۹
جدایی ۲۶، ۲۹، ۲۰۶، ۲۸۹، ۲۹۰
جدایی بنیادین ۱۰۳
جرئت ۱۶۱
جزء ۴۱، ۴۸، ۶۱، ۹۹، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۹، ۲۷۸
جزئی ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۴۴، ۴۸، ۷۳، ۸۲، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۸۰، ۲۴۷
جزم ۱۴۷
جزم قاطع ۱۱۲
جستار ۱۵۱
جستجو ۱۴۳، ۱۵۰، ۱۵۷، ۱۷۶، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۱، ۲۹۴
جستجوگر ۱۹۲
جستجوگر بهره‌یاب ۱۴۴
جستجوگری ۱۵۷
جستجوی علمی ۳۳
جستن ۵۷، ۵۸، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۷۶، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۴۸، ۲۸۱، ۲۹۳
جستن حقیقی ۱۹۲
جستن دانش ۴۲، ۵۲
جسته شده ۱۹۱
جسم ۳۴، ۷۳، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۳، ۸۶، ۱۰۰، ۱۷۴، ۱۷۵، ۲۱۶، ۲۲۴ - ۲۲۷، ۲۵۹، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۴
جسم غذاگیر حساس ۱۰۱
جلوه‌گاه‌های گوناگون هستی یگانه ۱۱۴
جلوه‌گری ۲۳۰، ۲۶۹
جماد ۱۶۵، ۱۷۸
جمال ۳۷، ۱۹۰، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۳
جنبش ۲۸
جنبه ۲۴۶، ۱۴۷
جنس ۳۰، ۳۱، ۸۲، ۱۰۰، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۲۳، ۲۶۵
جنگ ۱۱۵
جنگی ۱۱۵
جنین ۳۱، ۲۲۸، ۲۸۵
جوان ۲۹۶
جوهر حادث ۱۱۴
جویای کامل ۲۳۲
جویندگان ۱۵۴، ۲۵۱
جویندگی ۲۵۱

جـــوینده ۱۴۶، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۸، ۲۸۰، ۲۹۳
جویندهٔ حق ۲۴۷
جـهان ۱۷، ۱۸، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۳ ـ ۴۳، ۴۵ ـ ۴۸، ۵۰، ۵۳ ـ ۶۲، ۶۵، ۷۱ ـ ۷۴، ۷۹، ۸۰، ۸۶، ۹۰، ۹۱، ۹۳، ۹۴، ۹۷، ۹۹، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۵۸، ۱۷۷، ۱۸۶، ۱۹۴، ۲۰۶، ۲۲۴ ـ ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۶، ۲۵۴، ۲۷۴، ۲۹۲
جهان ازلی ۱۸
جهان جدایی ۳۶، ۳۷، ۳۹، ۱۸۶
جهان خرد ۲۷
جهان شهادت ۲۷۵
جهان غیب ۲۷۵
جهان مادّی ۹۱
جهانیان ۱۸۸
جـهت ۶۵، ۷۶، ۸۱، ۹۴، ۹۵، ۱۳۲، ۱۵۸، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۹، ۲۴۶، ۲۸۲
جیوه ۲۶۸

چراغ ۲۳۵
چراغ‌های هدایت ۲۹۶
چراگاه دوستان ۱۴۹
چرب‌زبانی ۲۴۰
چرخهٔ بد ۱۶۲
چریدن ۱۴۹
چسبیدن ۱۵۲
چشایی ۳۹، ۲۸۲
چشم ۲۴، ۳۰ ـ ۳۳، ۳۵، ۳۷ ـ ۳۹، ۴۷ ـ ۴۹، ۵۹، ۶۲، ۶۴، ۶۶، ۶۷، ۹۴، ۹۵، ۹۹، ۱۰۱، ۱۴۱، ۱۵۱، ۱۷۱، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۰۰، ۲۰۶، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۲
چشم بر هم زدن ۲۸۴
چشم بصیرت ۳۰، ۳۲، ۴۹، ۵۳، ۵۷، ۷۳، ۱۴۹، ۲۸۰
چشم حسّ ۲۷۹
چشم خرد ۳۰، ۴۹، ۷۳، ۱۷۶، ۲۴۰، ۲۵۶، ۲۵۷
چشم شناخت ← چشم معرفت
چشم عقل ← چشم خرد
چشم معرفت ۳۱، ۵۹، ۱۸۶، ۲۲۸، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۵۶، ۲۵۷
چشمهٔ آب ۱۰۱
چشیدنی ۲۵، ۳۳، ۹۴، ۲۱۷، ۲۷۶
چشیده ۲۸۴
چشیدن معرفتها ۲۷۲
چگونگی ۱۱۷، ۱۳۱، ۱۸۴
چکیده سخنی ۲۵۷

چکیده گویی ۲۷۶
چندانی ۱۳۱
چندایی ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۳۱، ۱۳۴
چـــندگانگی ۶۵، ۶۶، ۱۲۴، ۱۹۹، ۲۴۰، ۲۴۱
چندگانه ۶۵، ۶۶، ۶۹، ۱۹۹، ۲۴۰
چنگال جانور درنده ۱۴۷
چهره ۲۵۴، ۲۹۲
چـــیرگی ۱۷۵، ۲۲۸، ۲۴۶، ۲۵۱، ۲۷۰، ۲۷۹
چیره ۱۴۷، ۱۶۱، ۲۴۶، ۲۷۷، ۲۹۰
چیره شونده ۲۱۹، ۲۳۰
چیز ۲۴، ۲۵، ۲۹، ۳۰، ۳۴ ـ ۳۶، ۳۸ ـ ۴۰، ۴۲ ـ ۴۴، ۴۶، ۴۸ ـ ۵۹، ۶۱، ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۷۲، ۷۴ ـ ۷۶، ۸۲ ـ ۹۳، ۹۵ ـ ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۵ ـ ۱۱۰، ۱۱۳ ـ ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۱، ۱۴۴ ـ ۱۴۶، ۱۴۹ ـ ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۵۶ ـ ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۰ ـ ۱۷۷، ۱۷۸ ـ ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۰ ـ ۱۹۲، ۱۹۶، ۱۹۷ ـ ۱۹۹، ۲۰۲ ـ ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰ ـ ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۷ ـ ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۴ ـ ۲۴۴، ۲۴۶ ـ ۲۴۸، ۲۵۳، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۰ ـ ۲۶۲، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۲ ـ ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۰ ـ ۲۸۳، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۲، ۲۹۴، ۲۹۵
چیزی کلّی ۱۴۵
چیستی / ماهیّت ۲۳، ۲۴، ۳۰، ۶۰، ۸۸، ۱۹۱
چینه‌دان ۲۹۵
چینی ۱۰۷

حادث ← نوپدید
حاشه‌ها ۳۹
حاصل وجود ۲۱۵
حاضر ۷۴، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۸۸، ۲۲۸
حافظه ۳۹، ۵۴، ۲۸۲، ۲۹۵
حـــال ۳۴ ـ ۳۷، ۵۰، ۵۶، ۵۹، ۶۰، ۷۹، ۸۱، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۱۶، ۱۳۳، ۱۴۲، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۲۰ ـ ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۷، ۲۴۷، ۲۶۱، ۲۶۶، ۲۷۱، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹
حـالت ۲۶، ۲۸، ۳۲، ۳۹، ۴۰، ۴۳، ۴۴، ۷۲، ۸۵، ۹۲، ۹۶، ۱۰۹، ۱۴۳، ۱۹۱، ۲۰۷، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۶۳، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۹۵
حالت‌های گرانبهای مکاشفه‌ای ۱۴۵

حجاب ۴۰، ۶۳
حجامت ۱۹۴
حجّت ۵۰
حجم ۱۰۲
حد ۲۸، ۸۲، ۱۱۲، ۱۴۹، ۲۱۵
حدس ۵۰، ۵۱، ۶۰، ۶۲
حدسی ۴۱، ۴۶
حدوث ۷۱، ۷۲
حدوث یابنده ۷۲
حدود ۴۴
حدیث ۲۲۰، ۲۴۴
حذر ۱۸۴، ۱۹۰، ۱۹۳، ۲۲۸
حرام ۱۵۳، ۱۸۸
حرف ۱۴۵، ۱۸۰، ۲۴۱، ۲۷۴، ۲۸۳
حرف اضافی ۲۴۱
حرف ربط ۹۳
حرف‌های نگاشته شده ۲۲۷
حرکت ۷۳، ۱۳۱، ۱۵۸، ۱۷۴، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۳۳، ۲۳۸، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۴
حرکت‌دهنده ۲۹
حرکت‌های آسمانی ۲۶۷
حرم ۵۸
حس ۳۵، ۶۴، ۲۳۶، ۲۷۸
حساب ۵۲، ۱۸۵، ۲۴۷
حسادت‌ورزی ۱۵
حسگر ۳۵
حصر ۱۶۴
حضرت ازلی ۱۸۶
حضرت پیر ۲۵۰
حضرت حق ۴۰، ۱۵۷، ۲۱۳، ۲۲۷، ۲۶۶
حضرت خدای حقّ منزّه ۲۲۷
حضرت خدایی ۱۸۶
حضرت سلطان ← حضرت سلطان ازل
حضرت سلطان ازل ۳۴، ۲۷۱
حضرت نخستین ۲۶۹، ۲۷۰
حضرت نخستین حقیقی ۲۴۰
حضرت واجب ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۹۸، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۳۰
حضور ۴۰
حضور داشتن ۸۴
حضور در پیشگاه ۲۸۶
حق ۱۹، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۵۲، ۵۳، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۱، ۶۶، ۶۷، ۶۹ ـ ۷۴، ۷۶، ۸۱، ۸۳، ۸۷، ۹۰، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۰، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۶۱، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۵، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۲۶ ـ ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۵، ۲۵۹، ۲۶۰،

۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۵، ۲۷۹، ۲۸۵، ۲۸۸، ۲۹۴
حقّ حقیقی هستی ۲۱۹
حقّ الیقین ۵۶
حقیقت ۱۷ ـ ۱۹، ۲۶، ۲۸، ۳۰، ۳۲، ۳۴، ۳۸ ـ ۴۰، ۴۳ ـ ۴۸، ۵۰، ۵۱، ۵۵، ۵۸ ـ ۶۰، ۶۲، ۶۳، ۶۶، ۶۸، ۷۰، ۷۲ ـ ۷۵، ۷۹، ۸۰، ۸۲ ـ ۸۹، ۹۱، ۹۵، ۹۷ ـ ۹۹، ۱۰۲ ـ ۱۰۴، ۱۰۶ ـ ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۷ ـ ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۴، ۱۴۵ ـ ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۹، ۱۷۲ ـ ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۴، ۱۸۸، ۱۸۹ ـ ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۱ ـ ۲۱۵، ۲۱۸ ـ ۲۲۰، ۲۲۶، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۳ ـ ۲۴۵، ۲۴۷ ـ ۲۴۹، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۶۰ ـ ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۲ ـ ۲۷۵، ۲۷۹، ۲۸۵، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۴
حقیقت ازلی ۱۹۵، ۲۰۳
حقیقت پیامبری ۱۵۸، ۱۸۷، ۲۹۰
حقیقت پیدایش ۱۷
حقیقت حضرت نخست ۱۸۴
حقیقت حق ۱۹۶
حقیقت رستاخیز ۲۸۵
حقیقت روان ۱۷، ۲۹
حقیقت روشن ۱۴۵
حقیقت عینی ۸۴
حقیقت لذّت آمیزش ۲۷۶
حقیقت صفت‌های ازلی ۲۹۰
حقیقت‌های عقلی ۱۴۶
حقیقت‌های معقول ۱۵۹
حقیقت هستی ۱۶۱
حقیقت یقینی ۱۵۹
حقیقت کنونی ۹۳
حقیقی ۳۱، ۳۲، ۵۴، ۶۸، ۸۴، ۱۰۲، ۲۰۹، ۲۱۱
حکایت ۲۳۰، ۲۷۲
حکم ۴۳، ۴۴، ۴۸، ۶۱، ۹۱، ۹۲، ۹۵، ۹۶، ۱۰۲، ۱۴۶، ۱۵۸، ۱۷۴، ۱۹۱، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۱۸، ۲۲۳، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۷، ۲۵۹، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۹۰
حکمت ۱۸۴، ۲۶۹
حکم تصوّری ۹۲
حکم خطا ۲۶۳
حکم درست ۲۷۸
حکم گمانی نامستقیم ۲۳۸
حکم نادرست ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۹
حکیم ۹۹، ۱۶۶، ۱۸۹
حلولیگری ۸۸، ۱۱۴
حماقت ۵۷، ۱۴۸، ۱۵۶

حمل ۹۲، ۱۲۴
حنجره ۲۷۱
حوصله ۱۳۲، ۱۷۹، ۱۸۰، ۲۸۱
حیثیّت ۷۴، ۷۵، ۸۱، ۸۵، ۲۲۷، ۲۲۸

خار ۱۸۴
خارج ۸۴، ۱۱۴
خاص ۲۰
خاصّیّت ۵۱
خاطره ۵۴
خالص ۳۹
خالق ۱۸۹
خاموشی ۲۲۰
خاندان ۲۹۶
خانواده ۱۵۷
خانه ۸۸، ۱۴۹
خاوران ۱۵۱
خبر ۲۴۳، ۲۵۲، ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۸۵
خبیر ۱۶۶
خدا ۱۷، ۲۷، ۳۴، ۳۹، ۴۰، ۴۴، ۴۵، ۴۸ ـ ۵۰، ۵۲، ۵۷، ۶۰، ۶۲ ـ ۶۵، ۶۷ ـ ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۷۹، ۸۰، ۸۵، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۱، ۹۳، ۹۸، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰ ـ ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۰ ـ ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۱ ـ ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۸ ـ ۱۵۱، ۱۵۳ ـ ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱ ـ ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۷ ـ ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۷ ـ ۲۰۹، ۲۱۴، ۲۱۷ ـ ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۷ ـ ۲۲۹، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۹ ـ ۲۴۵، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۵۵ ـ ۲۵۷، ۲۵۹ ـ ۲۶۱، ۲۶۴ ـ ۲۷۰، ۲۷۴، ۲۷۹ ـ ۲۸۷، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۶
خداحافظی ۲۹۱
خدمت ۵۶، ۵۷، ۱۵۰
خدمت‌گذاری ۲۴۹، ۲۵۰
خرد ۱۷ ـ ۱۹، ۲۳، ۲۴، ۲۶ ـ ۳۰، ۳۲ ـ ۴۷، ۵۰ ـ ۵۵، ۵۹ ـ ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۵، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۸۳، ۸۶ ـ ۱۰۰ ـ ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹ ـ ۱۳۲، ۱۲۴، ۱۳۵، ۱۴۴، ۱۴۹، ۱۵۸، ۱۶۶، ۱۶۹، ۱۷۰ ـ ۱۷۲، ۱۷۶ ـ ۱۷۹، ۱۸۱ ـ ۱۹۱، ۱۹۳ ـ ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۰۶، ۲۱۱، ۲۱۴ ـ ۲۱۷، ۲۲۵، ۲۲۷ ـ ۲۲۹، ۲۳۵ ـ ۲۳۷، ۲۳۹ ـ ۲۴۲، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۵ ـ ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۷۷ ـ ۲۷۹، ۲۸۱ ـ

۲۸۳، ۲۸۷ ـ ۲۹۰، ۲۹۳، ۲۹۴
خرد بی‌پایه ۲۷۳
خرد تصدیقیِ وجودی ۱۱۹
خرد خدایی ۱۳۱
خرد گول‌خورده ۲۶
خـــردمند ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۶، ۱۲۶، ۱۶۶، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۵، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۸۸ـ ۲۹۰
خرد ناتوان ۲۷۷
خرد نخستین ۵۹، ۲۴۱
خـردوَرْزی ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۸۲، ۱۹۵، ۲۴۵
خردهای مجرّد ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۳۱
خردهای مفارق ← خردهای مجرّد
خردورزیدنی‌ها ۲۷۶
خردورزیده‌ها ۲۷۶
خرسند ۱۹۹
خرسندگری ۱۱۱
خرسندی ۲۱۳
خرّمی ۴۳
خستگی ۱۴۹، ۲۹۴
خستگی کوچ و واکوچ شبانه ۱۴۹
خشنود ۲۸۳
خطا ۶۱، ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۴، ۸۰، ۹۵
خطای رسواگر ۶۶
خطر ۲۱۸
خطّ راست
خطّ زمان
خفّاش ۶۴، ۱۶۱
خفتن ۱۸۸
خلاف ۲۰۱
خلعت ۲۱۸
خلعت برگزیدگی ۲۹۲
خلق (مردمان) ۷۶، ۱۴۶، ۱۶۲، ۱۶۹، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۸۰، ۲۱۹
خلل ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۱
خنده ۲۵۳
خواب ۲۱۹
خواجه (اخته شده) ۲۷۶
خوار ۲۰۴
خوارگردانی ۲۰۲
خواست ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۴
خواستگاری ۱۵۱
خواسته شده ۱۷۱
خواستن ۲۲۰، ۲۳۱
خواهندگی ۱۷۱
خواهنده ۱۶۴، ۱۷۱
خوب ۸۸، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۳۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۲۱۵
خوبی ۸۷، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۳۰، ۱۵۷
خوبی‌خواهی ۱۴۲، ۱۴۳
خود ۲۸۷، ۲۹۴
خودآموزی ۲۵۳

خودپسندی ۲۵۲، ۲۵۳
خوراک ۲۸۵
خوراکی ۱۱۵
خوردن ۱۸۸
خورشید ۳۱، ۳۶، ۵۹، ۶۴، ۷۰، ۱۶۱، ۱۷۱، ۱۷۳ ـ ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۴، ۱۸۵، ۲۰۰، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۶، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۶
خوشبختی ۵۶، ۱۴۶، ۱۹۰، ۲۴۹
خوشبختی اخروی ۱۵۴
خوشبختی مطلوب ۱۵۵
خوش‌دین ۲۷۵
خون‌گیری ۱۹۴
خیال ۲۶، ۳۹، ۱۳۴، ۲۸۲، ۲۸۴
خیال‌های تباه ۲۷۶
خیانت ۷۴

دادگر ۲۹۰
دارندهٔ ذوق حقیقت پیامبری ۱۴۴
داستان ۱۷۳
دامن ۲۷۱
دانا ۱۲۱، ۱۴۷، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۸۰
دانایی ۱۷، ۲۰، ۲۱، ۲۴ـ۲۸، ۳۳، ۴۲، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۲۱ـ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۳ ـ ۱۳۵، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۷۰ ـ ۱۷۴، ۱۷۷ ـ ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۸، ۲۴۱، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۴ ـ ۲۸۷
دانایی ازلی ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۳ ـ ۱۸۴
دانایی به خدا ۲۶۰
دانایی به دیدنی‌ها ۲۸۴
دانایی به روز دیگر ۲۶۱
دانایی خدا به جزئی‌ها ۱۵۷
دانایی یقینی ۹۸
دانستنی ۵۲، ۵۹، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۵، ۱۹۴
دانستنی‌های یقینی ۱۷، ۴۲، ۹۷
دانسته شده ۵۲، ۱۷۳، ۱۸۵، ۱۸۶
دانستهٔ آشکار ۲۰۸
دانش ۲۶ ـ ۲۸، ۴۲، ۱۴۲، ۱۴۶ ـ ۱۴۹، ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۹۱، ۱۹۳ ـ ۱۹۵، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۹ ـ ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۸، ۲۳۰ ـ ۲۳۲، ۲۴۲، ۲۴۴ ـ ۲۴۷، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۹۱ ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۶
دانش‌آموز ۲۴، ۲۴۲
دانشِ بشری ۲۸۴
دانشْ جستن ۱۵۵
دانشجو ۲۴۷

دانشجویی ۱۴۲
دانشِ‌خدایی ۱۳۵
دانش‌زدگی ۲۵۰
دانش صَرْف ۲۴
دانش ماورای طبیعت ۱۳۵، ۱۸۷، ۲۳۸، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۶۴، ۲۹۵
دانشمند ۲۸، ۱۹۵
دانش نظری ۱۵۵، ۱۵۶
دانش‌های پیامبران ۲۴۴
دانش‌های حقیقی ۲۷۶
دانش‌های عقلی ۱۶۰، ۲۳۰، ۲۴۶
دانش‌های لدنّی ۲۴۳، ۲۴۴
دانش یقینی ۱۹۵، ۲۶۴
داننده ۱۸۵
داور ۹۵
داوری ۹۵، ۹۶، ۱۷۹
داوری منصفانه ۱۵۸
دخالت ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۷۳، ۲۸۷
دخالت جان در تن ۲۶۳، ۲۶۴
در ۲۸۱
دراز ۲۱۵
درازسخنی ۲۰۶، ۲۵۷، ۲۶۱
درازی ۱۱۷
درآمیختگی ۱۹۲
درجه ۱۴۶، ۱۷۸، ۲۲۳، ۲۶۳، ۲۶۵
درخت ۱۰۵
درست ۴۹، ۶۶، ۹۵، ۹۸، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۲۳، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۵۷، ۲۶۰، ۲۶۳، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۴، ۲۸۸، ۲۹۰
درست‌کاری
درستی ۹۶، ۱۰۸، ۱۵۵، ۲۲۶
درستی اندیشهٔ منطقی ۱۱۰
درستی نتیجه ۱۱۰
درستی هستیانه ۱۱۰
درک‌شده‌ها ۴۷
درّ گرانبها ۳۱
درگیری ۲۹۶
دروازه‌ها ۵۵، ۶۳
دروازهٔ ازلیّت ۱۰۷
دروازهٔ ملکوت ۱۶۷
درود ۱۴۱، ۱۵۴، ۱۹۶، ۲۸۱، ۲۹۶
درود پیوسته ۱۵۴
دروغ ۴۴، ۴۵، ۵۳، ۱۸۷، ۱۹۴، ۲۱۷، ۲۷۸، ۲۸۸، ۲۹۰
دروغ‌شماری ۱۷۷، ۱۹۰، ۲۱۷، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۸
دروغ شمردن ← دروغ شماری
دروغ‌گویی ۲۱۵
درون ۳۰، ۳۲، ۳۷، ۳۸، ۴۸، ۵۳، ۵۵ ـ ۵۷، ۶۷، ۸۰، ۱۴۳، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۹۳، ۲۳۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۸ ـ ۲۵۰، ۲۶۵، ۲۸۱، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۹۴

درون آدمی ۳۰ ـ ۳۲، ۶۷، ۲۴۱
درون جهان ۱۷۷
دریا ۲۷۴
دریـــافت ۱۰۷، ۱۷۲، ۱۷۶ ـ ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۴، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۲، ۲۶۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۹ـ ۲۹۱
دریافت تمائلی ۱۳۰
دریافت خردی ۲۵۷
دریافت رنگ‌ها ۲۷۶
دریافت علمی ۲۶۲
دریافت کننده ۲۱۷
دریافتگر ۲۸۳
دریـافتنی ۱۸۲ ـ ۱۸۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۷۶، ۲۸۲
دریافتنی‌های بساوایی ۲۸۲
دریافتنی‌های چشم ۲۸۲
دریافتنی‌های خردی ۱۹۴
دریافتنی‌های سـهشگرهای پـنجگانه ۲۷۸
دریافتنی‌های گونهٔ شناختی فـراخـرد ۲۸۲
دست ۱۸۰، ۱۸۹، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۸۶، ۲۹۳، ۲۹۴
دستگاه‌های علمی ۸۱
دسته ۱۵۴
دشوار ۲۸۲
دشواری‌های نظری ۲۸۲
دشواری ۲۳۱
دشواری‌های خردی ۳۴، ۴۳، ۲۰۳
دشواری‌های عقلی ← دشـواری‌هـای خردی
دعای خیر ۱۵
دقّت ۸۱
دگرگون ۱۷۵، ۱۷۸، ۲۱۶، ۲۶۳
دگرگونگی ۲۶۱
دگـــرگونی ۱۰۴، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۸، ۲۱۶، ۲۴۶، ۲۶۶، ۲۸۷
دل ۳۱، ۵۶ ـ ۵۸، ۹۹، ۱۰۸، ۱۴۲، ۱۵۲، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۷، ۱۸۷، ۲۰۰، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۹، ۲۷۳، ۲۹۲، ۲۹۴، ۲۹۵
دلالت ۲۵، ۳۴، ۴۴، ۶۳، ۶۵، ۷۴، ۸۳، ۹۲، ۱۰۰ ـ ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۲۷ ـ ۱۳۱، ۱۴۹، ۱۶۵، ۱۶۷، ۲۷۶، ۲۷۸، ۲۹۰، ۲۹۶
دلالت حقیقی ۱۲۹
دلالت تمائل نسبی ۱۰۷
دلالت متشابه ۱۰۱، ۱۰۶
دلالت متماثل ۱۰۶
دلالت متواطی ۱۰۶
دلالت مطابقه ۱۱۵
دلسوزی ۱۶۲

دل‌های ناتوان ۱۴۸
دلیری ۱۲۸
دلیل ۸۰، ۹۹، ۱۱۱، ۱۲۷ ـ ۱۳۱، ۱۴۹، ۱۵۵، ۱۶۷، ۱۹۴، ۲۲۱، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۴۹
دلیل آوردن ۱۵۷
دلیل‌تراشی‌های خنک ۱۶۷
دم ۱۱۲، ۲۳۲ ـ ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۶۸
دم و بازدم ۱۵۱، ۱۵۲
دنیا ۴۰، ۵۷، ۵۸، ۱۴۲، ۱۵۶، ۲۰۴، ۲۱۹، ۲۶۲، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۸۸
دنیاجویی ۱۵۵
دنیای ناپاک ۲۷۳
دوام ۲۰۹، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۹
دودل شدن ۲۲۲
دور ۴۳، ۵۱، ۵۲، ۶۴، ۱۴۱، ۱۸۱، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۵، ۲۰۳، ۲۲۱، ۲۲۹، ۲۶۸، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۹
دور بودن ← دوری
دوری ۳۵، ۳۶، ۵۵، ۵۶، ۶۴، ۱۷۶، ۲۳۰، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۷۹
دوری حسّی، عقلی و روحی ۲۵۸
دوست ۲۶۹، ۲۷۵
دوستی ۱۴۴
دو سرا ۲۰۴
دو عالم مُلک و ملکوت ۲۶۱
دو قدیم ۶۷
دوگانگی ۲۰۵
دو مقدّمهٔ صادق ۱۱۱
دهان ۲۹۳
دیباچه ۱۴۳
دید ۲۸۸
دیدار ۱۶۲، ۲۶۹، ۲۸۷
دیدار خدا ۶۲
دیدگاه ۶۶، ۲۰۶، ۲۲۶، ۲۴۰، ۲۸۹
دیدگاه تودگان ۷۷
دیدگاه عمومی ۱۷۱، ۱۷۵
دیدن ۲۴، ۹۹، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۴۳، ۲۸۹
دیدن روز بزرگ ۲۸۹
دیدنی ۲۴، ۳۹، ۴۷، ۵۰، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۶، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۸۴
دیدنی‌های رنگین ۲۸۴
دیده ۲۱۰، ۲۲۱
دیده شدنی ۲۴
دیده شده ۵۲
دیروز ۲۹۲
دیرین ۴۲، ۷۱، ۹۹، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۶۳، ۱۶۸، ۲۰۷، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۷۹
دیرین زمانی ۲۲۴، ۲۲۵
دیرینگی ۴۲، ۴۸، ۷۱، ۲۰۶، ۲۲۶
دیرینه ۷۱، ۷۲، ۱۱۹، ۱۶۳، ۱۷۱، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۷۷

دین ۱۵، ۱۴۲، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۷۵
دینار ۲۷۸
دین پیران ۲۹۰

ذات ۳۴، ۳۹، ۶۰ ـ ۶۴، ۶۶ ـ ۶۸، ۷۰، ۷۲، ۸۳، ۸۴، ۸۷، ۹۰، ۹۳، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۲ ـ ۱۲۷، ۱۳۰ ـ ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۹، ۱۶۱ ـ ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۹۲، ۱۹۷ ـ ۲۰۳، ۲۰۵ ـ ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۵۵، ۲۶۶
ذات خدا ۱۷، ۵۰، ۱۰۱، ۱۴۴
ذات خدایی ۱۳۰، ۱۳۴
ذات در خود آن ۱۱۸
ذات واجب ۲۰۹، ۲۱۸، ۲۵۵
ذاتی ۱۰۳، ۲۱۵
ذاتیّت ۱۰۵
ذخیره ۱۴۶، ۲۹۳
ذخیرهٔ کامل ۱۴۱، ۱۴۷
ذرّه ۱۷۱، ۲۴۱، ۲۷۲، ۲۹۶
ذرّه‌های همگن ۱۰۵
ذکر ۱۴۳، ۱۴۴
ذوق ۵۱، ۵۶، ۵۸، ۱۰۴، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۸۳، ۱۸۹، ۱۹۴، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۶۴، ۲۷۳، ۲۷۶، ۲۸۲
ذوق‌داران ۱۸۹
ذوق پیامبری ۵۱
ذوق شاعری ۴۷
ذوق شعری ۱۸۲
ذهن ۹۶، ۹۷، ۱۱۴، ۱۲۳، ۲۸۷
ذهنی ۹۷، ۱۳۴
ذهنیّت ۳۰

راجح‌تر ۱۱۱
راز ۳۹، ۴۰، ۵۴، ۵۵، ۲۲۰، ۲۳۱، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۸۷
راز بزرگ ۷۲، ۷۳، ۲۵۶
رازهای آخرت ۲۷۹
رازهای رستاخیز ۲۸۰، ۲۸۶، ۲۸۷
راست ۴۲، ۴۹، ۶۱، ۷۶، ۸۶، ۲۰۱، ۲۲۶، ۲۳۹، ۲۵۷، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۸، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۹، ۲۹۰
راست‌شماری ۲۸۹
راستگویی ۹۸
راستی ۶۱، ۶۲، ۹۲، ۱۴۳، ۱۵۷، ۱۹۸
راستی گزارش ۹۲
راستین ۲۸۵
راه ۳۲ ـ ۳۴، ۳۸، ۴۲ ـ ۴۴، ۴۷، ۴۸، ۵۰ ـ ۵۲، ۵۸، ۶۰، ۶۲، ۶۳، ۷۲، ۷۳، ۷۶، ۹۹، ۱۱۲، ۱۱۹، ۱۴۲، ۱۴۶ ـ ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۵ ـ

۱۵۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۷،
۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۹،
۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۳۱، ۲۳۲،
۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۳ ـ ۲۴۵، ۲۴۷،
۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۶، ۲۶۰، ۲۶۲ ـ
۲۶۴، ۲۶۷، ۲۷۳ ـ ۲۷۶، ۲۸۰،
۲۸۴، ۲۸۶، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۶
راهبرهای گمراه‌گر ۱۴۶
راه حلّ درست ۱۱۵
راه حلّ میانجی ۱۱۵
راهپیمایی ۱۵۶، ۱۵۷
راه دانش ۲۹۳
راه راست ۱۴۶، ۱۵۸، ۲۷۴
راهزنان ۱۵۰
راه غیب ۲۸۰
راهنمای سرگردانان ۱۴۹
راهنمایی ۲۵۱
راه همسنجی ۲۸۴
راهیابی ۱۹۳
رؤیا ۸۶
رایگان ۲۷۳
رَحِم ۳۱، ۲۲۸
رحمان ۱۶۶، ۲۶۶
رحمت ۲۶۹
رحیم ۱۶۶
ردّ ۲۲۹
ردّیّه ۱۱۱
رذیلت‌های اخلاقی ۵۶
رساندن ۱۹۱
رستاخیز ۴۰، ۲۶۲، ۲۷۹، ۲۸۰،
۲۸۴ ـ ۲۸۷
رستگار ۸۲، ۱۸۸، ۲۵۳
رسم ۲۴۹، ۲۹۶
رسیدن ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۵۶، ۵۸، ۷۶،
۱۴۳، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۹۲، ۲۳۲،
۲۸۲، ۲۸۷
رسیدن به دانایی ۱۴۷
رشد ۲۹۲
رشک ۲۹۲
رفتار ۱۲۹
رفتگر ۲۹۶
رفتن ۲۹۲
رفتن راه ۲۹۱
رنج ۲۵، ۳۵، ۴۹، ۵۲، ۵۳، ۵۶، ۶۶،
۲۹۳، ۲۹۴
رنج هستی ۲۹۳
رنگ ۲۵، ۳۵، ۴۹، ۵۲، ۵۶، ۶۲،
۱۰۲، ۱۶۳، ۱۸۱، ۱۸۶، ۱۸۸،
۲۵۷، ۲۶۰، ۲۷۲، ۲۷۷ ـ ۲۷۹
رنگ شبانه روز ۲۹۲
روا ۷۳، ۲۲۶، ۲۸۶، ۲۸۸
روادید ۲۷۲
روان ۱۷، ۲۸، ۲۹ ـ ۳۴، ۳۹، ۴۶، ۴۹،
۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۵، ۶۹، ۸۸، ۸۹،

۹۰، ۹۶، ۱۰۲، ۱۰۳، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۹، ۲۵۵، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۹۵
روان‌شناسی ۸۱
روح ← روان
روحانی ۲۳۸
روحانی بودن ۹۴
روز ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۵۲، ۱۵۵، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۸۹، ۲۹۲
روز پاداش و پادافرَاه ۲۶۱
روز دیگر ۲۶۰، ۲۶۱
روز رستاخیز ۱۵۴، ۲۶۱
روزگار ۸۱، ۲۳۰، ۲۵۸
روزمرّه ۱۱۰
روزنه ۳۷، ۲۳۰
روز واپسین ۱۷
روزی ۲۵۱، ۲۸۰، ۲۸۲
روزی بزرگ ۲۸۹
روش ۴۲، ۱۴۷، ۱۵۴، ۱۸۱، ۲۳۷، ۲۴۵، ۲۷۷
روش استوار ۱۴۶
روش برهان ۶۱، ۲۸۱
روش خوب ۱۵۶
روشـــن ۱۷۵، ۱۸۴، ۱۹۹، ۲۱۸، ۲۳۴، ۲۶۳، ۲۹۳
روشـنایی ۱۴۱، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۵، ۲۰۷، ۲۱۰ ـ ۲۱۲، ۲۶۳، ۲۹۳
روشنایی خورشید ۲۷۹
روشنایی گونهٔ شناختی فراخردی ۲۹۱
روشن‌سازی ۳۰، ۴۳
روشن شدن ۲۳۲، ۲۳۴
روش نظر ۱۵۶
روشنگر ۲۱۴
روشن‌گری ۱۶۴
روشـــنی ۱۰۷، ۱۷۱، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۹۸، ۲۰۳، ۲۲۱، ۲۲۹، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۴۶
روشنی‌بخش ۲۱۸
روشنی درون ۱۸۱
روشنی کامل ۷۴
روی ۲۱۹، ۲۸۶
رویارویی ۱۷۵
روی پروردگار ۱۹۸
روی خدا ۱۸۰، ۲۱۹
رویداد ۵۹، ۲۵۲
روی زمین ۲۸۵
رها ۲۸۴
رهـایی ۱۵، ۵۷، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۳، ۱۵۶، ۲۵۰
رهپویان ۱۴۶
ریاضت ۵۴ ـ ۵۶، ۵۸
ریاضیّات ۲۴، ۸۱
ریسمان ۱۷۹
ریسمان محکم ۱۹۳

ریشه ۲۰۸

زادگاه ۱۵۰
زاویه‌ها ۳۵
زایل ۱۹۹
زبان ۲۵، ۹۲، ۱۴، ۱۶۵، ۱۷۹، ۱۸۷، ۱۹۷، ۲۰۹، ۲۲۰، ۲۴۰، ۲۷۱، ۲۷۵، ۲۷۶
زبان اهل شرع ۲۳۹
زبانُ‌بستگان ۱۷۲
زبان روسی ۹۲
زبان شریعت ۲۸۳
زبان عربی ۱۶۱
زبان فارسی ۹۲
زبان‌هایِ اروپایی ۹۲
زبان‌های سامی ۹۲
زبان‌های صوفیان ۲۸۳
زبان‌های لاتینی ۹۲
زِحاف شده ۴۷، ۱۸۲
زر ۴۴، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۶۸، ۲۹۰
زشت ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۷، ۲۷۳
زشتی ۱۹۰
زلال ۲۱۷
زمـان ۳۳ ـ ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۹، ۵۲، ۵۵، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۶، ۷۲ ـ ۷۵، ۷۹، ۸۸، ۹۰، ۹۳، ۹۷، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۶۹، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۸۵، ۱۹۵، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۲۴ ـ ۲۲۷، ۲۲۹ ـ ۲۳۱، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۸، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۴ ـ ۲۶۶، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۸۰، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۹۱، ۲۹۲
زمان آینده ۷۴ ـ ۷۶، ۱۶۹، ۲۲۷
زمان گذشته ۷۴ ـ ۷۶، ۱۶۹، ۲۲۷
زمانی ۴۹، ۲۲۸
زمـین ۳۶، ۳۸، ۴۰، ۵۸، ۵۹، ۱۱۴، ۱۴۴، ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۵، ۱۹۸، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۸، ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۴۱، ۲۴۹، ۲۵۴، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۸۵ ـ ۲۸۷، ۲۹۲، ۲۹۵
زمینه ۲۲۲، ۲۲۶
زن ۱۰۷
زندان ۱۷۱، ۲۷۲
زندقه ۱۵
زندگان ۱۲۸
زندگانی ← زندگی
زندگی ۱۹، ۳۸، ۵۷، ۹۱، ۱۲۴، ۱۲۸ ـ ۱۳۱، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۷، ۱۶۳، ۲۰۴، ۲۷۳
زنـــده ۵۷، ۸۱، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۶۷، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۱۳

زندهٔ استوار ۲۹۲
زندهٔ پایدار ۳۸، ۶۷
زنده کننده ۲۰۴
زنگار ۱۷۷
زوال ۲۱۲
زهدان ۲۸۵
زهرهای کشنده ۱۴۷
زیان ۱۵۵، ۱۹۲، ۲۳۹، ۲۷۳، ۲۷۴
زیان زدن ۱۶۵
زیان زده ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۶۵، ۱۹۷
زیان زننده ۱۶۵، ۱۹۲
زیانکار ۱۵۲
زیانمند ۱۴۸، ۲۷۷
زیبا ۸۸، ۱۰۴، ۱۶۶، ۱۹۰
زیبارو ۱۵۱
زیبانگاران ۱۵۲
زیبایی ۲۶، ۲۸، ۴۳، ۵۲، ۵۸، ۸۷، ۸۸، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۴۱، ۱۶۶، ۱۸۵ ـ ۱۸۷، ۱۹۰، ۲۹۱
زیرکی ۲۶
زیست‌شناسی ۸۱
زیستمند ۲۳۹، ۲۴۲
زیمند ۲۱۹

ژرفا ۲۹۴
ژرف‌دانی ۲۹۴
ژرف‌کاو ۲۴۷
ژرف‌کاوی در دانش‌ها ۱۵۷
ژرفناکان دانش ۱۴۶
ژرف‌نگری ۲۲۷

سابق ۷۴
سابق بودن ۷۴
ساختمان ۱۱۸
ساده ۴۱، ۶۶، ۱۷۶، ۲۳۶
سؤال ۲۸۴
سالک ۳۳، ۳۴، ۳۷، ۴۰، ۵۰، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۳، ۷۶، ۱۶۷، ۱۸۶، ۲۳۲، ۲۵۱، ۲۶۱، ۲۷۲، ۲۸۶
سامانه ۲۲۶
سامانهٔ هستی ۱۰۴
سانحه‌های خاطره‌ها ۲۴۸
سبب ۲۷، ۴۷، ۵۹، ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۸۳، ۸۶، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۳، ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۴۸، ۱۵۷، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۶، ۲۰۸ ـ ۲۱۲، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۵۹، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۷
سببْ بودن ۱۱۳، ۲۴۴
سببِ بایسته‌ساز وجود ۲۶۴
سبب بایسته‌ساز هستی جان ۲۶۵
سبب گوناگونی جان‌ها ۲۶۵

سبب‌های پنهانی ۲۶۷
سبب‌های پنهانی ملکوتی ۲۶۷
سبب هستی جان ۲۶۳
سبقت ۱۴۷
سبک زبان ۲۷۵
سببیّت ۶۸، ۷۰
سبیل ۱۹۳
سپاس ۲۶۵
سپر ۲۷۸
سپسی ۷۲
ستارگان درخشنده ۲۹۶
ستایش ۵۰، ۱۴۱، ۱۵۴، ۲۶۵، ۲۹۶
ستم ۴۴، ۲۸۷، ۲۹۰
ستمگر ۲۲۹
ستمگری ۲۲۹
ستوده‌ترین راه و رسم‌ها ۲۹۶
ستون‌های تمدّن ۱۹
سجده ۲۶۶
سخت‌کوش ۱۵۷
سختی ۱۶۶
سخت‌یاب ۲۸۲
سخن ۲۹، ۴۸، ۴۹، ۷۲، ۱۰۶، ۱۳۱، ۱۴۳، ۱۵۱، ۱۵۷ ـ ۱۵۹، ۱۷۰، ۱۷۲ ـ ۱۷۵، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۶ ـ ۱۹۸، ۲۰۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۶۶، ۲۷۴، ۲۸۱، ۲۸۴، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۴
سخن بشری ۲۸۳
سخنان تباه ۱۶۷
سخن گفتن ۱۵۳، ۲۲۵، ۲۲۶
سخن گفتن دربارهٔ سرنوشت/قدر ۲۸۳
سخن منثور ۱۸۹
سخن منظوم ۱۸۹
سده‌های میانه ۸۱
سر ۱۹۲، ۲۸۰
سراب ۱۴۶
سراب‌خیزها ۱۴۶
سرادق ۱۶۱
سرآغاز ۱۰۹، ۱۵۹
سرافکنده ۲۸۵
سرای آرامش ۱۴۱
سرپیچی ۲۵۷
سرچشمگی ۱۷۵
سرچشمه ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۸۴، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۹
سرچشمه‌گیری / صدور ۲۴۱
سرچشمهٔ کنش‌ها ۱۱۹
سرچشمه‌های بخشش و ثروت ۲۹۶
سرخی ۲۰۴
سرزدن ۲۶۱، ۲۹۱
سرسپردگی ۱۹۲
سرشت ← طبیعت
سرکشیدن ۱۵۷

سرکشی عقل ۵۵
سرگردان ۱۴۸
سرگردانی ۱۴۹
سرمایه ۴۹، ۷۳، ۲۴۶، ۲۵۶، ۲۸۷
سرمدی ۲۷۳
سرمدیّت ۲۱۹
سرنوشت ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۵۰، ۱۵۳، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۷۴، ۲۸۳
سرنوشت‌سازی ۱۴۳
سرنیزه ۱۵۲
سزاوار ۲۰۵، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۲۸، ۲۸۰، ۲۹۵
سزاواری ۲۰۲، ۲۱۰، ۲۱۱
سفتیِ سخت ۲۱۴
سفیر ۱۶۷
سفید ۱۶۱
سفیدی ۲۰۴
سقوط ۱۴۹
سلبی ۱۳۳
سلطان ۱۵۰، ۲۷۲
سلطان ازل ۲۷۱
سلطان عالم ازل ۳۴
سلطنت ۲۹۶
سلطه ۱۶۱، ۲۷۲
سلوک ۴۰، ۶۳، ۲۲۷، ۲۴۴، ۲۴۹، ۲۵۳، ۲۸۶
سلوک عقلی ۲۶۳
سلیقهٔ شاعری ۱۸۲
سنّت خدا ۱۶۸
سنگ ۸۷، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۶۶، ۲۸۹
سنگین ۱۵۱
سواره ۱۵۲
سود ۱۴۳، ۱۵۶، ۱۵۷، ۲۱۴، ۲۲۵، ۲۳۹، ۲۵۴، ۲۷۱
سود رساندن ۱۶۵
سودرسانده ۱۶۵
سودمند ۱۴۸
سوگند ۵۷، ۵۸، ۱۷۵، ۱۸۵، ۲۱۴، ۲۵۳، ۲۷۲، ۲۷۳
سهشگر ۲۵، ۳۹، ۴۸، ۵۲، ۸۵، ۹۰، ۱۰۱، ۱۷۲، ۱۸۲، ۱۸۶، ۲۶۰، ۲۷۶، ۲۸۲، ۲۸۳
سهشگر بویایی ۲۸۲
سهشگر بینایی ۲۶۰
سهشگرهای پنجگانه ۲۸۰
سهشگرهای چهارگانه ۲۸۰
سهشگرهای چهارگانهٔ نابینا ۲۷۸
سهشگری ۲۰۴
سیاه ۱۶۳
سیاهی ۸۹
سیب ۹۵
سیر ۱۶۷
سیم ۱۹۲، ۲۶۸
سینه ۲۲، ۱۸۰، ۲۴۳، ۲۷۳، ۲۸۱، ۲۸۶

شادی ۱۹۱
شاعر ۴۷، ۱۵۷
شاگرد ۲۴، ۲۴۶
شأن عقل ۴۲
شاه ۱۱۸
شاهان ۲۹۵
شایستگی ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۱۰۲، ۱۲۹، ۱۷۸، ۲۰۹ ـ ۲۱۱، ۲۹۴، ۲۹۶
شایستگی شناخت ۲۷
شایسته ۲۷۹، ۲۸۰
شب ۱۴۲، ۱۵۲، ۱۵۵، ۲۱۰، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷
شبانه روز ۲۹۵
شباهت ۲۸، ۹۰، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۴۵
شب‌پره ۲۲۹، ۲۷۹
شب‌کوری ۵۸
شب معراج ۲۸۶
شبهه ۴۸، ۶۷، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۶۸
شبیه ۱۲۹
شتر ۵۷، ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۵۵، ۲۸۹
شخص ۲۶۰، ۲۷۶
شخص عارف ۲۲۷
شخص نابینا ۲۶۰، ۲۸۰
شخصیّت مجازی ۲۷۰
شدّت ۱۱۷، ۱۲۸، ۱۹۹
شدّت نیروی کنشمند ۱۱۸
شدنی ۱۸۱، ۲۶۶
شدید ۱۱۸
شرافت ۷۲، ۱۱۷
شرح اسمی ۸۲
شرح وجود ۸۲
شرط ۵۳ ـ ۵۵، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۹۹، ۱۰۱، ۱۵۶، ۱۶۸، ۲۰۷، ۲۱۲، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۵۵، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۹۳
شرط‌های ایمان به غیب ۲۸۰
شرط‌های لازم ۲۸۰
شرط‌های ویژه ۲۶۳
شرطی متصّل ۱۵۹
شرع ۱۶۶
شرف ۲۵۵
شهرک ۲۱۱
شرمساری ۱۹۱
شرنگ ۱۴۹
شریعت ۱۴۱، ۲۸۳
شریک ۷۰، ۲۱۱ ـ ۲۱۳
شش روز ۲۶۱
شعر ۴۷، ۵۱، ۱۴۵، ۱۵۱، ۱۸۳، ۱۸۹، ۱۹۹
شعر زحاف شده ۴۷، ۱۸۲
شعر موزون ۴۷، ۱۸۲
شعر ناموزون ۴۷

شک ۴۸، ۶۱، ۸۹، ۱۰۴، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۹۱، ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۰۹ ـ ۲۱۱، ۲۱۴ ـ ۲۱۹، ۲۳۴، ۲۴۰، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۹، ۲۷۵، ۲۷۹، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۸۹
شک ورزی ۲۸۷
شکل ۳۴، ۳۵، ۳۸، ۶۰، ۶۳، ۶۵، ۹۰، ۹۳، ۱۰۴، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۴۵، ۱۶۱، ۲۲۷، ۲۳۵، ۲۶۶، ۲۹۲
شکل تألیفی ۴۷
شکل کامل ۲۵۵
شکل مادّی ۸۶
شکل مستقیم ۹۳
شکل نسبی ۱۰۲ ـ ۱۰۴
شکل همگن با هم / متجانس ۱۲۹
شکوهمند ۱۶۲، ۱۷۹، ۱۹۸، ۲۱۹، ۲۸۱
شکوهمندی ازلی ۲۷۰
شکیبایی کردن ۲۹۵
شکیبایی نیکو ۱۵
شگفت ۲۱۴
شگفتی ۸۰، ۱۴۹، ۱۷۲، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۶۸، ۲۷۲، ۲۷۴
شمار ۱۴۹، ۱۸۱، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۶۲
شماره ۱۱۲، ۲۱۸، ۲۶۵، ۲۶۸
شمشیر ۱۵۱
شناخت ۲۰، ۲۱، ۲۳ ـ ۲۸، ۳۰، ۳۲، ۳۷، ۸۲، ۹۹، ۱۰۰، ۱۲۸، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۷، ۲۲۸، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۶۱، ۲۶۸، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱
شناخت فراخرد ۲۶۱، ۲۸۲، ۲۸۸، ۲۸۹
شناخت فراخردی ۱۹۵
شناخت‌های پنهانی ۱۴۵
شناساندن ۱۵۴، ۲۶۸
شناسایی ۲۹، ۱۶۸ـ ۱۸۱، ۲۵۱، ۲۷۰
شناسنده / عارف ۱۸۵، ۱۸۶
شنوا ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۸۹
شنوایی ۳۹، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۸۲
شنیدن ۲۵، ۹۹، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۳۰، ۲۴۱، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۶، ۲۸۲
شنیدنی ۲۵، ۳۳، ۳۹، ۹۴، ۲۱۷، ۲۷۶
شورش ۸۳
شوق ۵۲
شوق‌زدگی ۵۵
شهادت ۳۴، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۲، ۱۹۵، ۲۷۵
شهوت ۵۷، ۱۵۵
شیرخوار ۵۳، ۲۸۸
شیشه ۱۵۲
شیطان ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۸۰
شیمی ۲۴

شیوایی ۲۶۹ ـ ۲۷۰

صاحب اراده ۶۵
صاحب ذوق ۵۱، ۱۴۵
صاحب نظر ۲۶، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۵۴، ۱۵۵
صادق ۱۱۲
صانع / سازنده ۱۸۹
صدف ۳۱
صدور ۶۳ ـ ۶۶، ۶۹، ۷۱، ۱۱۰
صدور یابنده ۷۱
صِرْف ۳۵، ۸۳
صَرْف (علم) ۲۴
صرف کردن (فعل‌ها) ۳۴
صریح ۱۰۸
صفت ۲۷، ۳۲، ۳۴، ۳۶، ۳۹، ۴۲ ـ ۴۵، ۵۰، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۹ ـ ۸۱، ۸۷، ۹۰، ۹۲، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹ ـ ۱۲۲، ۱۲۴ ـ ۱۳۶، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۷، ۱۶۰ ـ ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۴، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۱ ـ ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۹۰، ۲۹۴، ۲۹۵
صفت خدایی ۱۷۳
صفت ذاتی ۱۰۴
صفت ضروری ۱۷۰
صفت عارضیِ بیرون از ذات ۱۷۰
صفت موجود بودن ۱۱۶
صفت نخستین ۲۷۰
صفت نسبی ۱۸۳
صفت‌های ازلی ۲۱۸
صفت‌های ایجابی ۱۲۴، ۱۲۶ ـ ۱۲۹، ۱۳۲
صفت‌های پیرو / تابع ۱۱۳، ۲۰۸، ۲۲۳
صفت‌های خدا ۱۷، ۱۰۶، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۵
صفت‌های کمالی ← صفت‌های ایجابی
صفت‌های متعالی ۸۲
صفت‌های متعدّد ۱۳۵
صفت‌های متماثل متعالی ۱۳۳
صلاح ۲۷۶
صلاحیّت ۲۱۲
صمیم دل ۵۶
صنعت ۲۵۳
صنعتکار ۲۵۳
صورت ۳۵، ۳۲، ۴۰، ۴۵، ۴۶، ۴۹، ۵۰، ۶۳، ۶۵، ۶۸، ۸۳، ۸۵، ۸۹،

۹۱، ۹۲، ۱۷۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۵،
۱۹۸، ۲۰۷ ـ ۲۰۹، ۲۱۳ ـ ۲۱۶،
۲۱۸، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۳۱،
۲۳۶، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۷۸
صورت خارجی ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۶،
۲۱۹
صورت داخلی ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۶،
۲۱۹
صورت درونی ← صورت داخلی
صورت‌های گرفته شده از جهان مادّی
۳۵
صوت ۱۴۵، ۲۸۲
صیغه ۹۲

ضامن برآوردن نیاز ۱۵۳
ضربت کاری ۵۵
ضدّ ۸۳، ۱۲۴
ضرورت ۶۵، ۶۶، ۷۴، ۷۶، ۸۸،
۱۰۴، ۱۰۸ ـ ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۲۴،
۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۸۷،
۱۹۶، ۲۰۱، ۲۱۰، ۲۲۵، ۲۲۷،
۲۳۱، ۲۳۳، ۲۴۰، ۲۶۴، ۲۶۵،
۲۷۶، ۲۸۴، ۲۸۵
ضرورت ذاتی ۱۱۰
ضروری ۴۲، ۴۸، ۵۶، ۶۱، ۶۴، ۸۸،
۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۹، ۱۷۰، ۱۷۱،
۱۸۴، ۱۹۲، ۲۰۶، ۲۱۵، ۲۳۷
ضِعْف (دو برابر) ۲۰۰
ضَعْف ۱۱۷، ۱۲۸
ضمیمه ۸۴، ۸۹

طاغوت ۱۹۳
طالب ۵۷
طبّ ۱۱۵
طبع ۶۵، ۹۹، ۱۰۰، ۲۷۴
طبّی ۱۱۵
طبیعت ۲۴، ۲۷، ۲۸، ۳۸ ـ ۴۱، ۴۳،
۴۴، ۵۷، ۵۹، ۶۱، ۶۸، ۸۱، ۹۸،
۱۱۹، ۱۳۰، ۱۳۳ ـ ۱۳۵، ۱۶۳،
۱۶۹، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۹۰، ۱۹۲،
۲۱۰، ۲۶۹، ۲۷۴، ۲۸۵، ۲۸۹،
۲۹۱، ۲۹۲
طبیعت بسیط خدایی ۱۳۲
طبیعت خدایی ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳
طبیعت یگانهٔ خدایی ۱۳۴
طریقت ۱۵۰
طلای مسکوک ۱۰۱
طلب ۵۵
طلبیدن ۱۷۸
طمع ۴۹، ۷۳، ۱۶۱، ۱۷۸ ـ ۱۸۱،
۲۲۹
طواف ۵۸
طَوْر /گونه ۳۲، ۳۹، ۴۳، ۴۵، ۴۶،
۵۳، ۵۵، ۵۶، ۵۹، ۶۱، ۶۳، ۶۵،

۶۶، ۷۰، ۷۲ ـ ۷۴، ۸۱، ۸۲، ۸۴،
۸۶، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۹۳، ۹۵، ۹۶،
۹۷، ۱۰۲، ۱۰۴ ـ ۱۰۹، ۱۱۳،
۱۱۷، ۱۳۱، ۱۴۳، ۱۴۹ ـ ۱۵۱،
۱۵۴، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۴، ۱۶۷،
۱۷۰ ـ ۱۷۲، ۱۷۴ ـ ۱۷۶، ۱۷۸،
۱۸۳ ـ ۱۸۷، ۱۸۹ ـ ۱۹۲، ۱۹۴ ـ
۱۹۶، ۱۹۸ ـ ۲۰۱، ۲۰۴ ـ ۲۰۸،
۲۱۰ ـ ۲۱۲، ۲۱۶، ۲۲۱، ۲۲۲،
۲۲۴، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱،
۲۳۳ ـ ۲۳۵، ۲۳۷ ـ ۲۴۴، ۲۴۶،
۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۵،
۲۵۹ ـ ۲۶۱، ۲۶۳ـ ۲۶۶، ۲۶۸،
۲۷۴، ۲۷۶، ۲۷۸، ۲۷۹ ـ ۲۸۲،
۲۸۶، ۲۸۷ ـ ۲۹۱، ۲۹۵
طَوْر بصیرت ۳۹
طَوْر تمیز ۵۳
طَوْر عقل ۴۶
طَوْر کلّی ۲۷۸
طَوْر معرفتیِ و رای عقل ۳۲، ۴۶
طَوْرِ ورای عقل ۴۵، ۵۳
طول ۱۵۲
طویل ۴۵
طیّ طریق ۱۴۹

ظاهر ۱۵، ۲۵، ۲۶، ۳۷، ۳۸، ۷۵،
۱۹۰، ۲۱۵، ۲۳۰، ۲۴۶
ظاهرهای مفهوم‌ها ۲۷۵، ۲۷۶
ظاهری ۴۵، ۵۲
ظرف ۷۳، ۲۲۴
ظرفیّت ۲۲۶
ظهور ۲۲۱

عاجز ۴۳، ۴۵، ۵۱، ۵۴، ۷۴، ۹۰،
۹۱، ۹۳، ۹۴
عادت ۱۵۴
عار ۵۸
عاریت ۲۷، ۱۸۷
عارض ۱۰۰، ۲۱۴
عارض شدن ۸۴، ۸۵، ۱۰۲، ۲۶۶
عارضه‌ها ۲۹، ۷۳، ۸۱، ۲۲۴، ۲۴۵
عارضی‌ها ۱۷۰، ۲۵۴
عارف ۲۶ ـ ۲۸، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۴،
۶۴، ۶۸، ۶۹، ۷۴، ۷۹، ۱۶۱، ۱۸۶،
۱۹۵، ۱۹۶، ۲۱۳، ۲۲۶، ۲۲۷،
۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۶، ۲۶۰
عاشق ۵۲، ۵۸، ۱۹۱ ـ ۱۹۳، ۲۴۵،
۲۷۱، ۲۷۳، ۲۹۲
عاقل ۴۴، ۵۳، ۶۵، ۱۰۷
عالِم ۳۶، ۴۴، ۴۶، ۵۱، ۱۴۲، ۱۵۴،
۲۳۹، ۲۴۰
عالَم ۲۸، ۳۴، ۱۰۷، ۲۱۹، ۲۶۱
عالم زمانی و مکانی ۲۶۵
عالم مُلک ۱۴۶، ۲۱۹

عالم ملکوت ۲۱۹
عام ۸۲
عام‌ترین ۴۲، ۶۱
عام‌ترینِ چیزها ۱۵۹
عام‌ترین مفهوم‌های متواطی ۸۳
عامل ۹۱
عامّیانه ۲۰۸
عبارت ۲۴، ۲۵، ۴۱، ۵۰، ۵۱، ۵۴، ۵۶، ۵۹، ۶۱، ۷۵، ۷۹، ۸۰، ۸۳، ۸۹، ۱۰۲، ۱۲۰، ۱۴۵، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۸۵، ۱۸۷، ۲۱۲، ۲۱۶، ۲۲۹، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۲ ـ ۲۴۵، ۲۴۹، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۹، ۲۹۳
عبرت ۲۱۳
عدد ۱۸۳، ۲۰۰
عدم (نیستی) ۷۱، ۷۲، ۸۳ ـ ۸۵، ۹۶، ۱۰۹، ۲۰۷، ۲۲۳، ۲۵۵
عدم به ذات ۸۳
عدمی ۷۰
عذر ۲۷۳، ۲۷۶، ۲۹۴
عرش ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۷۲
عَرَض ۸۰، ۸۲، ۸۷، ۸۹، ۹۱، ۹۴، ۹۵، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۱۴، ۱۱۷ ـ ۱۱۹، ۲۵۴
عرض‌های محسوس ۸۷
عرضی ۹۲
عروض ← علم عروض
عریض ۴۵
عزّت ۱۵۲، ۱۶۲، ۲۰۴، ۲۲۰
عزّت‌بخشی ۱۱۴، ۲۰۲
عزّتمند ۶۲، ۱۶۱، ۲۰۴، ۲۱۸، ۲۷۹
عزّتمندی ۱۶۱، ۱۶۲
عزم ۱۴۷
عشق ۲۶، ۲۸، ۳۷، ۱۴۲، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۱، ۲۴۵
عظمت ۴۳، ۱۹۰
عظیم ۴۵، ۵۱، ۵۲، ۱۹۸
عقل ← خرد
عقل آدمی ۹۳
عقل بشری ۹۷
عقل تصدیقی ۸۹
عقل تصوّری ۸۰، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۵
عقلِ گرفتار در زنجیر زمان و مکان ۶۶
عقل نامتناهی خدا ۹۳
عقل نخستین ۶۵
عقل نظری ۴۸
عقل‌های متناهی ۹۳
عقل‌های مجرّد ۸۷، ۹۰، ۹۳
عقیده ۴۲، ۶۷، ۱۱۱، ۱۵۵، ۱۷۸
علّت ۲۸، ۸۲، ۱۱۱، ۱۳۵، ۱۶۷، ۱۷۰، ۲۰۷، ۲۵۳، ۲۶۳، ۲۶۷
علّت بایسته‌سازِ وجود ۲۶۳
علّت کشیده شدن جان به سوی تن ۲۶۷

علّت کنشمند ۱۲۰
علّت نخستین ۱۱۱
علّت نخستینْ موجودِ به ذات خود ۱۱۱
علّت هستیِ هر نوپدیدی ۱۱۱
علم ۱۸، ۲۳، ۲۴، ۲۷ ـ ۲۹، ۳۱ ـ ۳۳، ۳۹ ـ ۴۱، ۴۳، ۴۶، ۴۷، ۴۹ ـ ۵۱، ۵۳، ۵۵، ۵۹، ۷۳، ۷۵ ـ ۷۷، ۷۹ ـ ۸۲، ۸۶ ـ ۸۸، ۹۳، ۹۷، ۱۰۱، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۵۷، ۱۸۳، ۲۰۵، ۲۱۷، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۸۲
علم ازلی ۳۱، ۳۲، ۴۳، ۹۳، ۲۱۷، ۲۴۷
علم الاهی ۲۳، ۲۴، ۸۲، ۱۱۹
علم بدیهی یقینی ۱۵۷
علم برتر ۸۲
علم تجربی ۹۷
علم تشخّصی ۳۹، ۲۸۲
علم تشریح ۲۴
علم توحید ۸۲
علم خدا ۲۱۷
علم خدای متعال به جزئی‌ها ۲۹
علم ربوبیّت ۸۲
علم طبیعت ← علوم طبیعی
علم طبیعی ← علوم طبیعی
علم ظاهر ۲۴۶
علم عروض ۴۷، ۱۸۳
علم فیزیک و شیمی ۲۴
علم کلام ۱۱۹
علم ماورای طبیعت ۱۸، ۲۳، ۷۹ ـ ۸۲، ۸۴، ۸۶ ـ ۸۸
علم ماهیّت‌های جسمی و عارضه‌های آن‌ها ← علوم طبیعی
علم ماهیّت‌های موجودهای مادّی و عَرَض‌هایشان ← علوم طبیعی
علم متافیزیک ← علم ماورای طبیعت
علم‌های دینی ۳۸
علم نحو ۲۴۷
علم النفس ۲۳
علم‌های طبیعی ← علوم طبیعی
علم یقین ۵۱، ۱۴۱، ۲۶۰
علوفه ۵۷، ۱۵۵
علوم ۲۹، ۴۲، ۸۱
علوم طبیعی ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۸، ۹۱، ۱۰۱
علوم فلسفی ۲۳
علوم نظری ۲۶، ۵۴
علیم / دانا ۱۸۰
عمر ۵۷، ۱۴۲، ۱۴۸، ۱۵۱
عمر نوح(ع) ۱۵۱
عموم ۱۶۲
عموم خلق ۱۶۲
عمومی ۲۱۰، ۲۱۳

عمومی‌ترین چیزها ۱۰۸
عنایت ۵۷، ۱۶۲، ۲۵۰
عنایت ازلی ۱۵۶
عنصر ۲۲۵
عنوان ۲۱۴
عهده ۱۷۹، ۱۹۴، ۲۸۰
عیان ۵۰، ۶۴
عـــین ۵۰، ۷۰، ۷۱، ۸۵، ۸۸، ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۹ـ ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۹۷ ـ ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۶۰
عین‌های مادّی ۱۳۵
عینی ۱۰۵، ۱۳۱، ۱۳۴
عینی بودن ۸۴
عین یقین ۱۴۱، ۲۶۰

غالب وقت‌ها ۲۹۴
غذا ۹۹، ۲۵۲
غرض ۹۲، ۹۶
غرق ۲۶۹
غرق شدگی ۲۶۹
غرق شدن ۲۷۰
غرور ۳۰، ۴۳،
غرور عظیم ۱۵۵
غول ۹۱
غریزه ۹۸، ۹۹
غریق ۱۴۸
غفلت ۲۱۰
غفلت عظیم ۱۱۲
غلبه ۲۴۲، ۲۸۸
غلط ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۳۵
غلط‌اندازیِ خیال ۲۸۴
غلط‌اندازی وهم ۲۲۳
غلط بزرگ ۱۱۲
غیب (پنهان) ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۵۵، ۵۶، ۶۳، ۱۸۸، ۱۸۹، ۲۶۰، ۲۷۵، ۲۸۰ ـ ۲۸۲
غیر ۱۹۷ ـ ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۲۲
غیرقطعی ۲۶۴
غیرمادّی ۸۷

فاصله ۱۹۵
فانی ۵۲، ۵۳، ۵۷، ۲۱۲، ۲۱۳
فانی شدن ۲۹۲
فایده ۱۴۸، ۱۵۸، ۱۶۴، ۲۱۳، ۲۵۱، ۲۵۸
فداسازی ۱۵۱
فراتر از خود ۱۸۲
فراتر از کمال ۲۱۸
فراتر جستن ۲۹۳
فراتری ۱۰۵
فراخرد ۱۷۶، ۲۶۱، ۲۸۲، ۲۸۸، ۲۸۹

فراخوان ۶۵
فرا رسیدن ۲۸۷
فرای خرد و دانش ۲۹۴
فرازنای صفت‌ها ۲۷۰
فرازنای عرش ۲۱۹
فراطبیعت ۴۶
فراطبیعی ۴۵
فراغت ۲۰۶، ۲۹۳
فراغت خاطر ۱۴۲
فراق ۲۴۵، ۲۷۱
فراگیر ۲۷۴
فراگیری ۲۸، ۳۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۲۰۴
فراگیری دانش ۱۴۲
فرایند ۶۵
فرجامه ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۹۷
فرجامین ۵۰
فرجامین جهان ۴۵
فرد ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۱۷
فردا ۲۹۲
فردهای معیّن ۱۱۷
فرزانگی ۱۲۷، ۲۹۶
فرزانه ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۳۰، ۲۱۸
فرزند ۱۶۲
فرشته ۱۳۰، ۱۳۱
فرصت ۶۸، ۱۳۶، ۲۰۶
فرض ۳۸، ۸۳، ۱۰۸، ۱۰۹
فرض گرفتن ۲۵۵
فرمان ۵۷، ۲۷۱
فرمان خدا ۱۵۶
فرع ۸۹
فرق ۱۱۷
فروهشتن ۲۷۷
فروهشتگی ۵۹
فرهیخته ۲۷۲
فریاد ۲۱۹
فریب ۲۱۹، ۲۸۰
فریبندگی ۲۵۴
فریفتگی ۱۴۷
فزون‌جویی ۱۴۲
فزون‌سازی ۱۵۷
فشار ۹۱
فشردگی ۱۶۰
فصل ۸۲، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۴۱ ـ ۱۴۷، ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۷۵، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۱ ـ ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۲۹، ۲۳۵
فضا ۱۱۴
فضاهای رستاخیز ۲۶۲
فضاهای گور ۲۶۲
فضل ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۷۸، ۲۶۵
فضیلت ۸۱، ۱۱۰
فطرت ۶۸

فعّالیّت ۴۱، ۸۶، ۸۹ ـ ۹۳، ۹۷
فعّالیّت استدلالی ۱۹
فعّالیّت برهانی عقل ۴۲
فعّالیّت تصدیقی ۹۵، ۹۷
فعّالیّت تصدیقیِ وجودی ۹۳ ـ ۹۵، ۱۰۰
فعّالیّت تصوّری ۹۰، ۹۳، ۹۴، ۹۷، ۱۰۰
فعّالیّت تصوّری عقل ۹۳، ۹۴
فعّالیّت حدسی ۴۱
فعّالیّت دوم عقل ۹۲
فعّالیّت عقل ۲۳
فعّالیّت عقل تصدیقی ۹۵
فعّالیّت فکری ۸۶
فعل ۳۴، ۸۲، ۹۳، ۹۷
فعل «بودن» ۹۲
فعل خدا ۷۴
فعلیّت ۸۴ ـ ۸۶، ۸۹
فقدان شرط ۱۶۸
فلسفه ۲۳
فلسفهٔ اولیٰ / ontologie ۲۳، ۲۴
فلک اطلس ۲۳۸
فنا ۲۹۲
فناپذیر ۷۰، ۱۹۸
فهم ۲۵، ۵۴، ۶۹، ۷۲، ۱۷۷، ۱۹۱، ۲۰۱، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۵، ۲۴۰، ۲۷۶
فهم واژگونه ۱۱۶
فهم‌های کوتاه ۱۴۸
فهمیدن ۳۲، ۴۳، ۴۵، ۸۱، ۱۷۷، ۲۰۲، ۲۱۱، ۲۲۸، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۹۵
فهمیدن حقیقی ۲۹۵
فهمیده شده ۲۰۰
فیزیک ۲۴
فیزیولوژی ۲۴
فیض ۵۵، ۵۸، ۲۴۹
فیضان ۳۷، ۵۶، ۵۹، ۶۵، ۶۶ ـ ۷۱، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۰۹، ۲۳۷
فیضان ترتیبی ۶۷
فیضان ترتیبی حتمی ۶۸
فیضان یابی ۲۰۸
فیلسوفان جدید ۸۱

قادر (توانا) ۲۰۱
قاعده‌ها ۱۴۸
قاصد ۱۷۹
قامت ۲۱۹
قامت برافراشتهٔ موجودِ ابدیت ۲۱۹
قانون‌های منطق ۹۶
قانون‌های هستی ۱۰۵
قبل ۷۳، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۴۳، ۲۵۵
قبله ۱۹۲
قدرت ازلی ۶۹
قبول ۴۲۹

قدر ۲۳۹
قدرت (توانایی) ۴۴، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۵
قِدَم (دیرینگی) ۱۷۰
قدیم (دیرین) ۲۵، ۶۱، ۶۲، ۶۵، ۶۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۸، ۱۹۸، ۲۵۴
قدیم زمانی ۲۵۴
قدوّس ۵۸، ۶۲
قرارگاه ۴۰، ۲۷۲، ۲۸۷
قربانی ۱۹
قرص خورشید ۶۴، ۲۷۹
قسمت انحصاری ۱۰۸، ۱۰۹
قضیّهٔ تصوّری ۱۵۹
قضیّهٔ وجودی ۹۲، ۹۶
قطر ۲۸۷، ۲۹۲
قطع ۱۰۸، ۱۰۹، ۲۲۹، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۷۴
قطعی ۸۶
قفس ۲۷۲
قلم ۸۶، ۹۲، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۶، ۲۴۴، ۲۷۱
قول ۲۷۱
قول‌های جازم ۹۶
قوم ۲۸۷
قوّه ۸۲، ۱۳۲
قیاس ۱۰۸، ۱۲۰، ۲۰۳
قیاس برهانی ۱۵۹
قیّوم (برپادارنده) ۱۷۱، ۲۱۹

کار ۴۲، ۴۴، ۹۰، ۹۱، ۹۹، ۱۰۵، ۱۴۲ - ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۷۱، ۱۸۲، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۱، ۱۹۵، ۲۲۶، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۳، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۷۴، ۲۹۰، ۲۹۴، ۲۹۵
کارسازی ۱۴۹
کارکرد جان ۲۹۰
کارورزی ۱۴۶
کارهای خدایی
کارهای گوناگون ۹۴
کاستی ۱۲۷، ۱۶۲، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۹۲، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۷۷
کاستیمند ۲۰۵
کاستیمندی ۲۰۵
کاغذ ۲۲۷
کافر ۲۸۷، ۲۸۹
کافی ۱۹۳، ۲۱۴
کالبد ۳۲، ۲۸۸ - ۲۹۰
کامل ۳۷، ۵۲، ۶۲ - ۶۴، ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۸۹، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۸، ۱۳۲ - ۱۳۴، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۷۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۷، ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۰۹،

۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۲۲،
۲۲۷، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۶۳، ۲۷۷،
۲۸۰، ۲۸۹، ۲۹۴
کامل‌سازی ۷۰، ۱۴۳
«کانَ / بود» ۲۲۹
کانسار ۱۷۹، ۱۹۲، ۲۰۶، ۲۶۸، ۲۷۴
کانسار اصلی ۲۶۸
کانسار طبیعی ۲۷۲
کانسارهای جان‌ها ۲۶۸
کاوش ۲۳، ۲۴، ۱۵۵، ۲۷۴
کاوش نظری ۱۵۴
کبریا (بزرگی) ۴۳، ۱۹۰
کتاب ۲۹، ۴۵، ۵۶، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۴
ـ ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۷، ۲۰۲،
۲۰۶، ۲۲۷، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۴،
۲۶۳، ۲۹۳ ـ ۲۹۵
کتاب‌های کلام ۱۴۸، ۱۵۹
کتاب‌های متکلّمان ۱۵۹
کجی ۲۷۴
کرامت ۱۶، ۶۱، ۱۶۲، ۱۷۸، ۲۵۰
کرامت سرمدی ۲۷۳
کران تا کران ۲۱۸
کرانه ۳۸، ۴۰، ۱۴۹، ۲۹۶
کردار ۷۶، ۱۱۴، ۲۰۸، ۲۳۱، ۲۴۱
کردار ازلی ۷۲
کردار حقیقی ۱۱۴
کردارهای اداره‌کنندگی ۱۱۸
کرسی ۲۳۹، ۲۷۲
کرم ۱۴۸، ۱۴۹، ۲۶۵
کرّوبی ۲۳۸
کشته شدن ۱۵۲
کشف ذوقی ۵۰، ۱۵۷
کشور ۱۱۸
کشیده شدگی ۱۹۲
کشیده شدن ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۹۴
کشیده شدن جان به سوی تن ۲۶۷
کشیده شدن دل ۲۹۴
کعبه ۱۹۵
کفر ۱۵، ۶۷، ۱۴۹، ۲۰۸، ۲۰۹
کفر صریح ۶۷
کف‌های دستان ۱۵۳
کل ۴۱، ۴۲، ۴۸، ۱۷۲، ۱۷۹
کلام (علم) ۱۴۸، ۲۲۰
کلام قدیم ۱۹۴
کلبه ۲۹۵
کلّی ۵۹، ۸۲، ۱۸۴، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۹
کلید ۲۳۱
کمال ۴۶، ۱۲۰، ۱۴۳، ۱۵۷، ۱۶۱،
۱۶۶، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۹۰، ۱۹۲،
۱۹۶، ۲۰۶، ۲۱۲، ۲۱۸، ۲۲۷،
۲۵۰، ۲۵۳، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۷۹،
۲۹۲، ۲۹۳
کمال بخشی به حکمت ۲۶۹
کمال علمی ۲۴۸

کمال کلّی ۴۳، ۱۵۵
کمال لطف ۲۶۹
کم بهره ۲۹۴
کم فایده ۱۴۸
کمک ۱۴۹، ۱۵۰، ۲۲۳
کمک ذوق ۲۸۲
کمّیّت ۱۱۷
کنار زدن پرده ۲۹۱
کناره جستن ۲۲۳
کنایه ۱۶۲، ۱۶۹، ۲۴۳، ۲۶۹
کند و کاو ۱۰۶، ۲۵۶
کنش ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۱۹
کنشمند ۱۱۸
کنکاش ۲۶۷
کوبیدنِ در ۲۸۱
کوتاه ۲۲۷، ۲۲۸
کوتاه دستی ۲۳۰، ۲۳۱
کوتاهی عالمان ۲۶۳
کوته‌گویی ۲۵۷
کوچک ۲۱۴
کودک ۳۱، ۵۳، ۵۴، ۲۲۸، ۲۳۶، ۲۹۰
کودک شیرخوار ۲۸۸
کودک گهواره‌ای ← کودک گهوارگی
کودک گهوارگی ۵۵، ۲۹۰
کور ۲۷۲
کور مادرزاد ۲۷۶
کوری ۱۴۹، ۱۷۳، ۱۸۰
کوه‌ها ۴۴، ۲۸۶، ۲۹۰
کیش ابراهیم(ع) ۲۷۵
کیفیّت ۱۱۷، ۱۸۲
کینه ۱۵

گام ۱۱۴، ۱۵۳، ۱۸۳، ۱۹۳، ۲۲۲، ۲۳۵، ۲۴۶، ۲۹۲، ۲۹۶
گاو ۱۷۹
گاو نر ۱۰۱
گچ ۱۹۲، ۲۱۶
گذشته (ماضی) ۷۳ ـ ۷۶، ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۶، ۲۲۹ـ ۲۳۱، ۲۶۶، ۲۷۲
گرامی ۱۹۸
گرایش ۱۸۷
گرایش فلسفی ۸۸
گرایش کور مادرزاد به رنگ‌ها ۲۷۶
گرایندگان به تعطیل صفت‌ها ۱۲۴
گردشگری ۲۳۱
گردن ۱۹۳، ۲۹۲
گردنه‌ها ۱۵۷، ۱۹۳
گرسنه ۱۷۶
گرفتار ۲۳۰، ۲۳۲
گروه ۱۸۹، ۲۱۴
گروهی از موجودها ۹۴
گره ۲۱۴
گزاردن حق ۲۶۳
گزاردن وظیفه‌ها ۱۴۴

گزارش /گزاره ۲۷، ۴۱، ۴۳، ۴۹، ۵۰، ۶۱، ۷۳، ۹۱، ۹۲، ۹۵، ۱۳۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۶، ۲۷۸، ۲۸۲
گزافه‌گویی ۲۰۹
گستردگی ۱۷۳، ۲۵۹، ۲۷۱، ۲۹۴
گستردگی تعبیر ۲۴۴
گستردگی حوصله ۲۸۱
گسترده ۱۷۶، ۲۸۲
گستره ۴۸، ۲۶۱
گسترهٔ دانایی ازلی ۱۷۲، ۱۷۹
گستره‌یابی ۱۷۴
گشادگی سینه ۲۸۱
گشودگی چشم بصیرت ۲۸۰
گفتار ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۸۸، ۲۰۶، ۲۱۴، ۲۱۹، ۲۴۲، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۷۰، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۶، ۲۸۷
گفتمان ۴۷، ۶۰، ۱۱۱
گفتگو ۱۹۷، ۲۰۱، ۲۵۲
گفتن ۲۲۴، ۲۲۶
گفته ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۱، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۵۷
گفتهٔ کافران ۲۸۴
گل ۲۱۶، ۲۱۹
گلچین ۲۹۳
گلچین کننده ۲۹۳
گل روی پروردگار ۱۹۸
گل روی معشوق ۱۹۲
گلیم ۴۵، ۲۱۵
گمارش ۱۴۳
گمان ۲۶، ۴۳، ۵۳، ۵۷، ۵۸، ۶۶، ۷۱، ۷۵، ۸۰، ۸۶، ۹۹، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۵، ۱۶۲، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۴، ۲۰۱، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۳، ۲۶۳، ۲۹۲
گمان دارندگان ۱۶۸
گمان نیک ۲۷۱
گمراه ۵۰، ۹۸، ۱۸۷، ۲۵۳
گمراهی ۳۹، ۵۱، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۷۵، ۱۹۳، ۲۵۰، ۲۵۳
گمراهی‌های چیره بر اهل علم ۲۵۳
گنج ۱۶۹
گنجایش ۱۶۷، ۲۰۶، ۲۵۹، ۲۶۴
گنجینهٔ پیامبری ۲۷، ۳۸، ۲۹۲
گندیدگی ۲۷۳
گواه ۱۵۶، ۱۹۰، ۲۱۴
گواهی ۲۴۳
گور ۲۶۲، ۲۸۶
گوش ۲۴۵، ۲۶۷
گوناگون ۱۸۷
گوناگونی ۹۹، ۱۰۵، ۲۶۲، ۲۶۵
گوناگونی جان‌ها ۲۶۵
گوناگونی ویژه ۲۶۲

گونه ← طور
گونه / نوع ۳۶، ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۷، ۴۸، ۵۰ ـ ۵۳، ۵۹، ۶۰، ۶۲ ـ ۶۶، ۷۱، ۷۵، ۹۲، ۹۶، ۹۷، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۳۳، ۱۳۳، ۱۷۱، ۱۷۹، ۱۹۶، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۴۶، ۲۵۸، ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۷۶، ۲۸۰ ـ ۲۸۲
گونه‌ای از شناخت ۲۸۱
گونهٔ خرد ۲۸۱
گونهٔ شناختی فراخرد ۲۸۲، ۲۸۸، ۲۸۹
گونهٔ شناختی فراخردی ۲۹۱
گونه‌های شناختی ۲۸۹
گویایی ۲۴۷
گویایی آدمی ۲۸۳
گوینده ۱۶۲، ۱۷۰، ۱۷۷، ۱۹۸، ۲۰۲، ۲۰۷، ۲۱۲، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۶، ۲۵۴، ۲۷۷
گوهر ۱۰۰، ۲۷۴
گوهر بودن ۱۳۱
گهواره ۱۳، ۲۲۸
گیاه ۱۳۱، ۲۰۳

لازم ۲۹، ۴۸، ۵۷، ۶۱، ۷۱، ۷۲، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۹۵، ۲۰۶، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۹۳
لازمه ۱۸۵، ۲۰۰، ۲۱۸
لازمهٔ ذات واجب متعال ۲۱۸
لایحه ۱۹۵
لبه ۱۵۳
لحاظ ۱۵۹، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۹۸، ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۱۲، ۲۱۳
لحظه ۱۰۶
لدنّی ۲۴۴
لذّت ۵۱، ۵۲، ۱۵۲، ۱۸۵، ۱۸۶
لذّت آمیزش ۲۷۶
لرزیدن ۲۸۶
لطف ۳۷، ۵۶، ۱۸۶، ۲۴۹، ۲۶۹، ۲۷۰
لطیف ۱۶۶، ۱۸۰
لطیفه ۳۷، ۱۸۶
لغزش ۱۴۷، ۱۷۵، ۱۸۷، ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۸۴
لغزش رسواگر ۱۱۲
لغزشکار ۱۸۷، ۲۶۶
لغزشگاه ۲۹۱
لفظ ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۴۳، ۴۶، ۵۹، ۶۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۸۴، ۹۹، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۶۵، ۱۸۷، ۲۴۸، ۲۵۹، ۲۶۶
لفظ معقول در ذات خود ۱۰۹
لفظهای معقول ۱۶۵

مادر ۲۸۵، ۲۸۶
مادّه ۲۵، ۳۵، ۴۱
مـادّی ۳۵، ۴۱، ۸۰، ۹۰، ۹۱، ۹۴، ۱۰۰، ۱۱۸
ماضی ۳۴
ماندگار ۲۱۹، ۲۶۴
ماندگاری ۲۹، ۹۱، ۱۵۰، ۲۱۳، ۲۶۲
مانستن ۶۳
مأنوسیّت ۲۹۱
مـانع ۸۵، ۸۹، ۱۷۴، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۵۲، ۲۷۴
مانع بیرونی ۱۹۲
ماورای دانش‌ها ۱۵۰
ماورای دانش و خرد ۵۵، ۱۵۷
ماورای علم و عقل ← ماورای دانش و خرد ۱۸، ۲۳، ۳۹، ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۴۵، ۴۷، ۵۴، ۵۹، ۶۲، ۷۹، ۸۱، ۸۷، ۱۳۵
مـاه ۳۶، ۷۰، ۱۵۵، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۵۸
ماهیّت / چیستی ۲۳، ۲۴، ۳۱، ۵۱، ۸۰، ۸۱، ۸۴، ۸۶ ـ ۹۰، ۹۵ ـ ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۹، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۴۴
ماهیّت خدایی ۱۳۵
ماهیّت موجود ۱۱۹
ماهیّت‌های موجودهای مادّی ۹۴، ۱۰۰
مؤمن ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۳، ۲۸۰
مؤمن نرم و افتاده ۲۵۹
مبانی ۱۰۵، ۱۰۶
مبانی علمی ۱۴۴
مبانی متماثل هستی ۱۰۶
مبانی هستی ۱۰۷
مبتدی ۱۵۹
مبحث‌ها ۸۲
مبدأ اشتقاق ۱۲۴
متافیزیک ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۹
متباین / جدا از هم ۱۳۴
متجانس ۹۳، ۱۲۳
متحرّک ۸۱
مترادف ۳۶، ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۳۲
متشابه ۲۵، ۲۸، ۳۰، ۳۳، ۴۶، ۷۴، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۴۵، ۲۲۹، ۲۳۴، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۵۵
متشخّص در ذات ۱۰۴
متّصل ۴۶
متعالی‌ها ۸۸، ۱۰۴ ـ ۱۰۶، ۱۱۵، ۱۳۳، ۱۶۱
متعدّد ۳۶، ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۶۴، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۲
متعدّد بودن ۲۰۲
متعلّق ۲۶۱
متفاوت ۹۲، ۱۰۲، ۱۱۸، ۱۳۱، ۱۳۳،

۱۶۷، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۰۵، ۲۹۶
مـــتماثل ۱۰۰، ۱۰۲ ـ ۱۰۷، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۳۱، ۱۳۳
متمایز ۲۹، ۸۷، ۸۹، ۱۳۲، ۱۳۳
متمرکز ۹۸، ۱۱۲
متمیّز از دیگری ۱۰۴
متناهی ۷۲، ۲۱۷، ۲۵۶
مـــتواطی ۷۹، ۸۰، ۸۳، ۸۴، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۵ ـ ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۲۹، ۲۲۷
متوقّف ۲۹۳
مـــثال ۴۴، ۸۶، ۹۲، ۱۰۰، ۱۲۰، ۱۲۹، ۱۶۳، ۱۷۰، ۱۷۳ ـ ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۲۸، ۲۳۲ ـ ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۴۵، ۲۵۱، ۲۷۸، ۲۹۰، ۲۹۱
مثال آوردن ۲۱۲
مثال عمومی ۲۲۸، ۲۳۳
مثال همگانی ← مثال عمومی
مِثْل ۲۰۸، ۲۱۳، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۵۳، ۲۶۲، ۲۸۹
مَثَل ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۴۵، ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۹۰
مثل رایج ۲۷۴
مثلّث ۸۹
مَثَل زدن ۱۶۱
مجادله ۹۹
مجاز ۱۲۱، ۱۷۳
مجاز محض ۲۷
مجال ۲۶۳
مجرّد ۳۵، ۳۶، ۴۱، ۸۴، ۹۰، ۹۱، ۹۳
مجموعه ۲۳۳
مجهول ۴۱، ۴۴، ۸۳، ۱۲۸
مـــحال ۳۳، ۳۷، ۴۴، ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۵۵، ۵۶، ۶۴، ۶۸، ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۳۳، ۱۴۵، ۱۶۱، ۱۶۹، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۷، ۱۹۸، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۱۷، ۲۲۱ـ۲۲۳، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۴۲، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۷، ۲۷۹، ۲۸۴، ۲۹۰ ـ ۲۹۲، ۲۹۴
محال آشکار ۱۹۷
محال بودن ۲۲۲، ۲۲۳
محال ذاتی ۲۲۱، ۲۲۲
محبّت ۵۸، ۵۹، ۹۸
محبّت الاهی ۹۸
محتاج ۱۶۵
محتمل ۵۳، ۲۸۸
محدود ۶۷، ۹۰، ۲۱۷
محدود بودن ۱۲۷
محدودیّت ۲۱۸
محرّک ۲۶۲

محروم ۱۷۱، ۱۸۹
محسوس ۲۹، ۳۵، ۴۵، ۵۵، ۹۵، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۷۷، ۲۱۳
محسوس‌های آشکار ۲۱۴
محشور ۲۸۴، ۲۸۵
محصور ۱۶۴
محضر محمّدی(ص) ۱۵۳
محمول ۸۲، ۹۳، ۹۶
محمول ذاتی ۱۱۳
محور ۱۱۰
محیط ۷۴، ۷۵، ۹۰، ۲۲۷
مخالف ۱۶۵، ۲۴۴، ۲۸۳
مخالف طبیعت ۱۶۱
مختلف ۱۱۷، ۱۶۴، ۱۹۸
مخصوص ۲۰۷
مدبّر ۹۹
مدرک ۲۶۲
مدّعی ۱۴۷، ۲۵۱، ۲۵۲
مذبح ۱۹
مُذِلّ / خوارکننده ۲۰۴
مذهب ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۵۵، ۲۰۱، ۲۴۰
مراجعه ۲۷۲
مراد ۲۰۵
مرتبه‌های بی‌پایان ۲۷۹
مرحله ۲۸۸، ۲۹۰
مرحلهٔ تمیز ۲۸۸
مرحلهٔ فراخرد ۲۸۸
مرد ۱۰۷
مردان ۱۵۳
مردم ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۴، ۲۱۴، ۲۳۱، ۲۴۵، ۲۹۵
مردن ۱۶۷
مرده ۲۰۴
مرز ۴۵، ۴۶، ۵۳، ۷۲، ۱۴۹، ۱۶۸، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۱۵، ۲۵۵
مرز جداگر ۱۶۹
مرزهای دانش و خرد ۲۹۳
مرزهای واجب و محال ۱۶۸
مرکّب ۴۱، ۶۶، ۱۳۳، ۱۷۶، ۲۳۶
مرگ ۴۳، ۵۳، ۱۸۸، ۲۰۴، ۲۴۷، ۲۶۴، ۲۸۸، ۲۸۹
مروارید ۳۱، ۶۴، ۱۶۷
مرید ۱۷۱، ۲۰۱
مزاحمت ۱۹۰
مسافرت ۶۳
مسأله ۱۱۵، ۱۲۳، ۲۲۶، ۲۵۳
مسألهٔ شناخت ۲۳، ۵۹
مسؤولیّت ۱۹، ۱۰۲
مسأله‌های پیچیده ۴۷، ۴۸
مسأله‌های علم ۱۴۸
مسبَّب ۶۸، ۷۰، ۱۶۸، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۷۷
مسبَّب سبب‌های پنهانی ملکوتی ۲۶۷
مستعار ۲۴۸

مستقبل ۳۴
مستقلّ ۸۶، ۱۴۴، ۲۱۶
مستقل اندیشه ۱۴۴
مستقل در هستی ۲۱۶
مستقیم ۶۳، ۶۵، ۹۰، ۹۱، ۹۳ ـ ۹۵
مستلزم ۸۸، ۹۲، ۲۳۲
مستند ۱۷۹، ۲۷۸، ۲۷۹
مشارکت ۲۱۶
مشاهده ۳۲، ۳۷، ۳۸، ۴۴، ۴۵، ۵۱، ۵۷، ۱۵۰، ۱۵۱، ۲۱۶، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۹
مشبّهه ۱۲۴
مشتاق ۸۸، ۲۴۲، ۲۹۴
مشتاق خدا ۲۷۴
مشترک ۲۸، ۸۵، ۱۰۰، ۱۰۲ ـ ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۶، ۲۶۲، ۲۶۷
مشخّص ۹۲، ۲۰۳
مشخّصه‌های موجودیّت ۱۰۰
مشروط ۷۰، ۱۶۸، ۲۱۲، ۲۲۱
مشک ۵۲، ۱۸۶
مشکّک ۲۴۸
مشکل ۶۰، ۲۱۴
مشکل‌های دشوار انسانی ۶۰
مشکل‌های فلسفی ۵۴
مشهور ۹۹، ۱۹۵، ۲۷۴
مشیّت ۴۴، ۲۰۲، ۲۰۴
مشیّت ازلی ۲۴۷
مصداق‌ها ۲۶، ۱۵۷، ۲۴۹
مصیبت ۱۶۴، ۲۵۲
مطابق ۲۴، ۷۹، ۹۶، ۲۴۲، ۲۴۳
مطابقت ۱۴۵، ۲۶۶
مطابقه ۱۱۵
مطالعه ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۷، ۲۲۰، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۹۳ ـ ۲۹۵
مطالعه کننده ۱۴۳
مطلب ۱۰۰، ۱۵۴، ۱۹۸، ۲۲۳، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۶۱، ۲۷۴، ۲۸۳
مطلق ۳۹، ۶۷، ۸۲، ۸۹، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۶۸، ۲۳۰
مطلوب ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۷
مظهرها ۸۱
معتزله ۱۲۴
معتقد ۱۷۸، ۲۳۱
معدوم ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۸۵، ۱۹۸، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۷ ـ ۲۰۹، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۲۱ ـ ۲۲۳، ۲۳۴، ۲۵۵
معدومِ ممکنِ ذاتی ۲۲۲
معراج ۴۰، ۲۸۶، ۲۸۷
معرض ۲۷۰
معرفت ۲۸، ۳۱، ۳۲، ۳۸، ۴۷ ـ ۵۰، ۵۳، ۵۹، ۶۰، ۶۶، ۱۴۴، ۱۶۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۳۳۳، ۲۳۵، ۲۳۶،

۲۳۸ ـ ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۳، ۲۵۹، ۲۶۵، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۸۹
معرفت حقیقی ۲۶۹
مُعِزّ / عزّت‌بخش ۲۰۴
معشوق ۵۰، ۵۳، ۵۸، ۱۴۷، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۷۱، ۱۷۳، ۲۹۲
معقول ۲۸، ۳۳، ۳۵، ۴۵، ۴۶، ۵۵، ۹۰، ۹۱، ۹۵، ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۵۹، ۱۷۶، ۱۹۶، ۲۱۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۷۷، ۲۷۸
معقول‌های پنهان ۲۱۴
معقول‌های دومین ۸۴
معلّل ۲۰۶
معلّم ۲۴۷، ۲۴۸
معلول ۱۱۱، ۱۲۷، ۱۳۵
معلوم ۴۱، ۶۱، ۸۲، ۸۳، ۱۰۸، ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۲۸، ۱۶۰، ۱۷۴، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۲۰، ۲۶۳
معلوم آشکار ۶۵
معلوم شده ۵۲
معنا ۲۴ ـ ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۳۳ ـ ۴۱، ۴۴، ۴۶، ۴۹، ۵۰، ۵۴، ۵۵، ۵۹، ۶۲، ۶۳، ۷۵، ۷۶، ۷۹، ۸۰، ۸۴ ـ ۸۶، ۸۹ ـ ۹۳، ۹۶ ـ ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۰ ـ ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۵، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۶۹، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۳، ۱۸۷، ۱۹۰ ـ ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۱۵، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۸ ـ ۲۳۴، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۳، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۹ ـ ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۶، ۲۶۷ ـ ۲۶۹، ۲۷۲، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۹۴، ۲۹۵
معنای اصلی صفت ۱۲۹
معنای ایجابی ۱۲۴، ۱۲۶
معنای حقیقی ۱۲۴
معنای ذهنی ۹۷
معنای سلبی ۱۲۳
معنای ظاهری ۲۷
معنوی ۱۰۱، ۱۰۲
معنی ← معنا
معنی‌های ازلی جهان ۳۰
معنی‌های علمی ۲۴
معیار ۹۶، ۲۵۱
معیّت / همراهی ۶۶، ۶۷، ۲۳۶
مغایر ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۳۴، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۳۴
مغایرت ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۳۱
مغرور ۵۴، ۱۴۹
مغز ۱۷۶، ۲۷۶

مفاضله ۱۱۷
مفرط ۵۱
مفهوم ۲۳، ۲۵، ۳۴، ۳۵، ۳۹، ۶۰، ۷۳، ۷۹، ۸۰، ۸۳، ۹۰، ۹۱، ۹۵، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶ - ۱۰۹، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱-۱۳۴، ۲۷۶
مفهوم تهی ۸۳
مفهوم چیز موجود ۸۴
مفهوم چیز ناموجود ۸۴
مفهوم صفت ۱۲۶
مفهوم عدم ۸۳
مفهوم مادّی ۷۲
مفهوم متوالی ۱۰۰
مفهوم متواطی ۷۹، ۸۰، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۹۱، ۹۴، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۱۳، ۱۱۴
مفهوم مصدری ۸۴
مفهوم مطابق ← مفهوم متواطی
مفهوم منطقی ۱۱۰
مفهوم وجود ۸۳، ۸۵، ۱۳۱
مفهوم‌های اعتباری ۱۲۶
مفهوم‌های متماثل ۱۰۴، ۱۰۷
مفهوم‌های متماثل حقیقی ۱۳۶
مفهوم‌های متماثل متعالی ۱۳۰
مفهوم‌های متعالی ۱۰۳
مفهوم‌های ممکن ۱۱۰
مفهوم‌های ویژه ۲۷۶
مفهومی یک پارچه ۱۲۹
مقابله ۱۶
مقاله ۴۰
مقتضا ۹۹، ۱۰۰، ۲۳۵
مقتضی ۱۹۲، ۱۹۸، ۲۰۴، ۲۱۸، ۲۳۳، ۲۳۴
مقدار ۱۹۰، ۱۹۲، ۲۵۷، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۹۳
مقدّر ۵۳، ۱۹۰، ۲۸۸
مقدّس ۵۸
مقدّم ۱۷۲
مقدّمه ۳۲، ۳۳، ۴۱، ۴۷، ۵۲، ۶۳، ۶۴، ۱۱۸، ۱۵۸، ۱۸۰، ۱۸۱ - ۱۸۳، ۱۸۷، ۱۹۱، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۶۳، ۲۸۱، ۲۹۲، ۲۹۴
مقدّمهٔ صادق منطقی ۱۱۰
مقدّمهٔ صادق وجودی ۱۱۰
مقدّمهٔ صغرای برهان ۱۱۰
مقدّمهٔ کبرا ۱۰۸، ۱۰۹
مقدّمهٔ کبرای برهان ۱۰۸، ۱۱۰
مقدّمه‌های عروض ۱۸۳
مقدّمه‌های عقلی ۱۸۶
مقدّمه‌های علمی ۲۶۳
مقدّمه‌های قیاس ۱۱۲
مقدور ۲۰۵
مقصد ۱۴۱، ۱۴۷
مقصود ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۵،

۱۹۵، ۲۹۳
مقصود اصلی ۱۵۸
مقیاس ۸۱
مقیّد ۶۷
مکان ۳۳ ـ ۳۶، ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۵۹، ۶۰، ۷۲ ـ ۷۵، ۷۹، ۹۰، ۹۳، ۹۷، ۱۵۳، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۵۸، ۲۶۴، ۲۶۸، ۲۷۲، ۲۹۲، ۲۹۳
مکان اصلی ۲۷۴
مکان مخصوص ۲۶۸
مکان ویژه ۲۶۸، ۲۷۴
مکانی ۴۹
مکرّر ۲۳۹
مکتشف متافیزیک (پرمانیدس) ۸۱
مگس ۸۵
ملاحظه ۷۷، ۷۹، ۱۱۹
ملاحظه‌کاری ۲۴۰
ملّت ۲۹۲
مُـلک ۳۷، ۳۸، ۱۴۶، ۱۶۸، ۲۱۹، ۲۳۱، ۲۶۱، ۲۷۲
مـلکوت ۳۷، ۳۹، ۶۳، ۷۵، ۱۴۶، ۱۶۱، ۱۶۷، ۱۶۸، ۲۱۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۶۱، ۲۷۲
ملکوتی ۳۰۴
ملکه ۱۸، ۴۱
ملکی ۲۰۴
مماثل ۱۰۳
ممتنع ۱۳۳، ۲۱۸، ۲۳۵
مـمکن ۲۵، ۴۸، ۵۳، ۵۸، ۵۹، ۶۲، ۶۵، ۶۹، ۷۲، ۷۳، ۸۲، ۸۸، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۳۶، ۱۵۰، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۹، ۲۲۱ ـ ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۵۶
ممکن ذاتی ۲۲۲
ممیّزه ۱۰۳، ۱۰۴
ممیّزه‌های متعالی هستی ۱۰۷
ممیّزه‌های نسبی هستی ۱۰۴
مناسب ۱۳۳
مناسبت ۳۵، ۲۶۸
مناظره ۹۹
منافات ۱۲۷
منثور ۱۸۹
منحصر ۷۱، ۷۹ ـ ۸۱، ۸۵ ـ ۸۷، ۹۱، ۹۴، ۹۵، ۹۸، ۱۰۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۲۱۰، ۲۷۸
منحصرسازی ۸۰
مـنزل ۴۳، ۸۸، ۱۱۵، ۱۵۷، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۶۲
منزلت ۳۱، ۱۶۶، ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۵۸، ۲۸۵، ۲۸۹
منزلگاه‌های دانش ۱۵۵
منزّه ۵۸، ۶۲، ۶۳، ۱۶۱، ۲۲۷

منسوب ۹۶، ۱۱۵، ۱۱۸
منش ۲۴۹
منظر ۲۳۶
منظور ۸۱، ۸۵، ۲۲۵، ۲۹۴
منظور حقیقی ۲۲۸
منظوم ۱۸۹
منطق ۲۴، ۹۶، ۱۳۶
منطقی ۴۱، ۹۲، ۱۱۰
منع ۴۸، ۸۵
منعکس ۱۲۰
منفعت ۲۵۰
منقول ۱۶۵، ۲۴۸
منکر ۱۱۱، ۱۵۸، ۲۷۸
موافق ۱۶۵
موافقت ۱۶۸، ۲۲۶
موافق طبیعت ۱۶۳
موجب ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۷۸، ۲۸۴
موجود ۱۸، ۳۳، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۴۲، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۴۹، ۶۱، ۶۹، ۷۱، ۷۵، ۸۰، ۸۱، ۸۴، ۹۰، ۹۲، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۳ ـ ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۰ ـ ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۸ ـ ۱۸۰، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۶ ـ ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۴۲، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۳، ۲۶۶، ۲۷۷، ـ ۲۷۹
موجود اوّل ← موجود نخستین
موجود بودن ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۲ ـ ۱۱۷، ۲۶۴
موجود بودن حقیقی ۱۱۴
موجود به خود ایستا ۱۲۷
موجودِ به ذات خود ۱۵۹
موجود حقیقی ۸۶، ۱۱۳
موجود خواسته شده ۱۷۱
موجود شدن ۲۲۴
موجود شدهٔ بعد از نبودن ۲۲۳
موجود نخست ← موجود نخستین
موجود نخستین ۶۶، ۶۹، ۷۲، ۲۴۱، ۲۵۴ ـ ۲۵۶
موجود نوپدید ۱۱۱، ۱۱۴
موجود واجب / هَسْتِ بایسته ۲۰۵
موجودهای خردمند ۱۳۱
موجودهای مادّی ۸۵ ـ ۸۷، ۹۱، ۹۴، ۹۵، ۱۰۰ ـ ۱۰۲
موجودهای مادّی و معنوی ۹۳
موجودهای محسوس ۲۱۹
موجودهای معنوی ۹۳
موجودهای ممکن ۶۸

موجودیّت ۸۵، ۱۰۰
مورچه ۱۷۸
موزون ۴۷، ۱۸۲
موشکافی ۵۵
موصوف ۹۹، ۱۴۴، ۱۷۰، ۲۲۲، ۲۲۳
موصوف شدن ۱۸۹
موضوع / Object ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۴۶، ۸۰ ـ ۸۴، ۸۷ ـ ۸۹، ۹۲، ۹۴، ۹۶، ۱۱۰
موفّقیّت ۲۴۷
موقعیّت ۳۱، ۲۳۰
موی ۱۱۴
مهارت ۲۶۹
مهتاب ۷۰، ۲۱۱ ـ ۲۱۲
مهر ۱۶۲
مهر ازلی ۱۴۵
مهریه ۱۵۱
مهلکه ۱۴۶
مهم ۲۹۴
مهم‌ترین علم‌های بشری ← متافیزیک
میانجی ۲۸، ۴۷، ۶۴، ۸۰، ۸۳، ۹۰، ۹۱، ۹۸، ۲۰۱، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۸۲
میراث ۲۴۴
میراندن ۲۰۲
میراننده ۲۰۴
میزان ۲۵۱
میل به غذا ۹۹
میمون ۲۸۹
میوه ۲۰۸، ۲۴۲، ۲۵۸، ۲۹۵
میهن ۱۶
میهن اصلی عاشق ۲۷۱

ناامید ۱۵۳
نابسامانی ۱۹۰
نابود شونده ۷۰، ۲۱۹
نابودگری ۲۵۳
نابوده ۲۱۲
نابودی ۲۹، ۱۵۰، ۲۳۹، ۲۶۲
نابودیگاه‌های راه ۲۵۳
نابینا ۲۵، ۳۹، ۴۹، ۱۵۶، ۱۸۱ ـ ۱۸۲، ۱۸۸، ۲۶۰، ۲۷۶ ـ ۲۸۰، ۲۸۴
ناتوان ۴، ۶۳، ۶۷، ۶۸، ۷۱، ۹۰، ۱۶۴، ۱۷۲، ۱۸۷، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۳، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۲۲، ۲۲۷، ۲۳۷، ۲۴۲، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۵، ۲۷۸
ناتوانان در بینش ۱۶۲
ناتوانستنی ۲۲۱
ناتوانی ۳۲ ـ ۴۶، ۵۰، ۵۴، ۷۳، ۷۹، ۸۰، ۸۳، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۹۰، ۱۹۴ ـ ۱۹۶، ۲۰۱،

۲۱۵، ۲۲۸، ۲۵۷
ناتوانی تعبیرگری ۲۶۳
ناتوانی خرد ۲۷۷
ناچندگون ۲۰۰
ناچیز ۴۸، ۴۹، ۸۴، ۱۱۰، ۱۷۲، ۲۱۸
نادان ۱۱۷، ۱۵۶، ۲۰۲، ۲۵۳
نادانی ۵۱، ۱۷۹، ۱۸۰، ۲۷۷
نادانی بزرگ ۱۴۶
نادرست ۹۸، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۷۸، ۲۷۹
ناظر ۱۶۱
نافرمانی ۲۵۷
ناقص ۷۰، ۲۱۲، ۲۱۸، ۲۷۷
ناکامی ۱۱۲
ناگزیر ۲۱۸، ۲۲۷
ناله ۱۵۷
نام ۵۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۱۵، ۱۶۴ ـ ۱۶۶
نامتناهی ۷۲، ۲۵۶
نام راز ۲۸۳
نامزد ۲۶۷
نامیده‌ها ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۸۷
نان ۱۷۶
نبود ۲۱۱، ۲۲۶
نبود تناقض ۱۰۵
نبودن ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۳
نبوده ۱۷۸، ۲۱۱، ۲۲۱
نتیجه ۴۲، ۴۴، ۵۰، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۸۳، ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۹۳ ـ ۹۵، ۹۷، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۱ ـ ۱۱۳، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۸۶، ۲۲۲، ۲۳۲، ۲۳۷، ۲۴۰
نتیجه‌گیری ۱۰۹
نتیجهٔ برهان ۴۲
نحو (علم) ۲۴۷
نخستینِ متعال ۴۵
نخستین منزل از منزل‌های آخرت ۲۶۲
نخستین موجود ۷۱، ۲۳۷
نخستین موجود صدور یابنده از خدا ۷۱
نرمی ۱۶۶
نزدیک ۵۲، ۱۹۷، ۲۷۹
نزدیک بودن ۲۳۰
نزدیک‌تر ۳۶، ۶۶، ۶۷
نزدیک‌ترین راه‌ها ۲۷۴
نزدیکی ۳۵، ۳۶، ۵۵، ۵۶، ۱۸۴، ۲۵۹، ۲۶۰
نزدیکی حسّی، عقلی و روحی ۲۵۸
نزدیکی زمانی و مکانی ۲۵۸، ۲۵۹
نزدیکی و دوری به خدا ۲۵۹
نزدیکی و دوری عقلی ۲۵۹
نسبت ۳۱، ۴۵ ـ ۴۸، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۴، ۶۷، ۷۴، ۷۶، ۸۰، ۸۶ ـ ۸۸، ۹۶، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۴، ۱۵۵،

۱۶۳ ـ ۱۶۷، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۰، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۳ ـ ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۱۵ ـ ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۸ ـ ۲۳۴، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۷۳، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۹۱
نسبت پسین ۱۱۵
نسبت پیشین ۱۱۵
نسبت مشترک ۸۰
نسبی ۱۰۴، ۱۸۳، ۲۸۳
نشان ۲۷۰
نشان دادن ۲۱۵
نشانه ۵۲، ۱۶۱، ۱۷۷، ۲۶۹، ۲۸۱، ۲۹۲
نشدنی / ممتنع ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۷۸، ۲۱۷، ۲۱۸
نشیمنگاه راستین ۲۸۵
نصف ۲۰۰
نظر ۲۰، ۲۴، ۲۵، ۲۸، ۴۰، ۴۲، ۴۶، ۴۸، ۵۴، ۵۷، ۵۹، ۶۱، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۷۹، ۸۴، ۹۴، ۹۷، ۹۸، ۱۰۲، ۱۴۴، ۱۶۱، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۹۱، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۱، ۲۴۶، ۲۵۱، ۲۷۴، ۲۷۷، ۲۸۱، ۲۹۵
نظر برهانی ۱۵۵
نظر دهنده ۱۸۳
نظر عقلی ۱۹۷
نظرهای متناقض ۱۴۷
نظری ۲۸۲
نظریّه ۲۱، ۴۲، ۴۴، ۶۰، ۷۷، ۷۹، ۸۶، ۱۱۶، ۱۸۲، ۲۰۸
نظریّهٔ ترتیب موجودها ۶۹
نظیر ۱۹۷، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۹
نعمت ۳۴، ۵۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۹۹، ۲۵۰، ۲۹۶
نفرت ۲۹۵
نفس ۱۰۷، ۱۱۸
نفس الأمر ۸۴
نفی ۹۱، ۹۲، ۱۲۷، ۱۲۹
نفی محض ۸۳
نفی وجود از چیز ۸۴
نقب ۲۹۲
نقشه ۸۸
نقص ۲۲۱
نقصان ۶۳
نقطهٔ انگاشته شده در وَهْم ۱۶۹
نقطهٔ توهّمی ۱۶۸، ۱۶۹
نقل ۴۰، ۲۵۹، ۲۸۴، ۲۸۹
نقل شده ۲۱۶
نقیض ۱۰۱
نکته ۲۱۷، ۲۳۳
نگارش ۴۳، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۷

نگاشته شده ۲۲۷
نگاه ۶۲، ۱۱۷، ۱۹۶، ۲۱۴، ۲۸۰
نگرنده ۶۲، ۶۶، ۱۸۷، ۲۱۰، ۲۱۷، ۲۴۰
نگرش ۲۲۷
نگره ۲۰۱، ۲۱۵
نگرهٔ خردها ۱۷
نگرهٔ عمومی ۱۱۳
نگریستن ۲۹، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۷۸، ۱۸۹، ۲۱۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۸، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۸۱، ۲۹۴
نگهداری ۲۹۵
نمونه ۵۰
نور ۳۱، ۴۵ ـ ۴۸، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۹، ۷۰، ۹۹، ۱۸۵، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۳۳، ۲۷۲، ۲۸۱
نورانی ۳۰
نورانیّت ۳۱، ۲۱۸
نوع ← گونه
نوع‌های مختلف ۱۶۳
نوپدید ۶۱، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۲۷، ۱۶۳، ۱۷۱، ۲۶۴، ۲۷۷
نوپدیدآور ۱۷۸
نوپدید آوردن ۲۴۷
نوپدید آورنده ۱۷۸
نوپدیدآوری ۱۷۸
نوپدیدهای نامتناهی ۱۱۱
نوپدیدی ۳۴، ۴۲، ۱۱۹، ۱۲۷، ۱۷۱، ۲۰۶، ۲۲۶، ۲۵۵
نوشتن ۱۸۲
نوشیدن ۳۸
نومید ۱۴۳
نومیدی ۱۴۲
نویسنده ۲۶۹ ـ ۲۷۱
نهاد / موضوع ۹۱
نهایت ۴۲، ۶۳، ۶۴، ۷۲، ۷۵، ۱۵۳، ۱۵۸، ۱۷۱، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۲۹، ۲۴۸، ۲۵۴، ۲۷۰، ۲۷۴، ۲۹۶
نهایت دوری ۲۷۹
نهایت نقصان ۶۸
ننگ ۳۴، ۵۸
نیاز ۴۷، ۶۳، ۱۱۴، ۱۴۳، ۱۵۳ ـ ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۸۲، ۲۰۸، ۲۳۳، ۲۴۱، ۲۴۴، ۲۸۱، ۲۹۴
نیاز به نگریستن در مقدّمه ۲۸۱
نیازمند ۴۷، ۶۳، ۶۶، ۱۴۲، ۱۸۱، ۱۸۳، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۸۳
نیازمندی ۱۲۷
نیرو ۲۸ ـ ۳۳، ۳۹، ۴۱، ۴۶، ۴۷، ۵۴، ۵۹، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۷، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۴، ۱۶۴، ۱۷۷، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۸، ۱۸۹، ۲۲۱، ۲۲۲،

۲۲۶، ۲۹۵
نیرومندسازی ۱۸۹
نیروی خیال ۲۸۲
نیروی شنوایی و چشایی ۲۸۲
نیروی کنشمند ۱۱۸، ۱۱۹
نیروی کنشمند موجودها ۱۱۷
نیروی کنشمندی ۱۱۷
نیست ۲۱۲
نیستی ۶۱، ۸۹، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۲ ـ ۱۱۴، ۲۰۷
نیستی معدوم ۲۲۳
نیکو ۱۵۲، ۲۹۳
نیکوکار ۲۴۵، ۲۷۵
نیکی ۲۷۷
نیّت ۲۵۳

وابستگی ۴۳، ۵۱، ۵۷، ۵۸، ۱۸۹، ۲۷۳، ۲۹۱
وابسته ۴۳، ۵۴، ۱۸۴، ۲۱۰، ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۳۳، ۲۶۳، ۲۹۱، ۲۹۴
واجب ۲۵، ۴۲، ۴۳، ۴۸، ۴۹، ۵۴، ۶۵ ـ ۷۳، ۸۲، ۸۵، ۱۰۸، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۲۵، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۵ ـ ۲۱۱، ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۳۰، ۲۳۸، ۲۵۵، ۲۵۶
واجب بودن ۲۲۲
واجب به ذات خود ۱۷۰
واجب الوجود ۹۴، ۱۲۷، ۱۵۹، ۱۶۸
واحدِ تقسیم‌ناپذیر ۲۹
وارسی ۴۸
واژه / واژگان ۱۵، ۲۴ ـ ۲۸، ۵۴، ۶۳، ۷۴، /۸۳، ۹۱، ۹۲، ۱۰۷، ۱۲۲، ۱۴۵، ۱۵۹، ۱۶۴، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۸۷، ۱۹۰، ۲۰۰، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۴، ۲۴۸، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۸۷
واژه‌های کمک گرفته شده از جهانِ شهادت ۲۷۵
واژه‌های متشابه ۲۴۲
واسع /گسترده ۱۸۰
واسطه ۶۵، ۱۸۳، ۲۳۸، ۲۴۵، ۲۶۹، ۲۷۰
واسطهٔ برداشته شده ۱۰۵
واصل ۵۷، ۱۴۶، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۲
واصلِ کامل ۲۴۸
واقعه ۱۵۰
واقعیّت ۸۶، ۱۱۲
والاترینْ جان‌ها ۲۷۴
والایی ۱۸۵
واهمه ۱۹۰
وجوب ۲۱۸

وجـود ۱۸، ۱۹، ۲۳، ۲۵، ۲۸ ـ ۳۰، ۳۳ ـ ۳۵، ۳۷ ـ ۳۹، ۴۱ ـ ۴۳، ۴۵، ۴۷ ـ ۵۶، ۶۰ ـ ۶۵، ۶۷ ـ ۷۰، ۷۴، ۷۹، ۸۰ ـ ۹۵، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۱۱، ۱۴۲، ۱۴۹، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۲، ۱۸۲، ۱۹۰، ۱۹۲، ۲۰۷ ـ ۲۱۴، ۲۱۷ ـ ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۴ ـ ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۴ ـ ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۵۱ ـ ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۳ ـ ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۳، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۹۱
وجود آگاه ۸۱
وجود اثباتی ۸۴
وجود الاهی ۶۲
وجود انتزاعی ۸۷
وجود به طور مطلق ۸۲
وجودپنداری ۹۵
وجود تن ۲۶۳
وجود جزئی مشخّص ۸۲
وجود حق ۲۵۹، ۲۶۶
وجود حقیقی ۶۸، ۹۵، ۲۰۹، ۲۱۹
وجود خارجی ۲۱۵
وجود داخلی ۲۱۵
وجود داشتن جان پیش از تن ۲۶۲
وجود روانی ۹۱
وجود زنده ۸۱
وجود ساده ۴۱، ۴۸
وجود عقلی ۶۳
وجود عینی ۸۴
وجود غیر مادّی ۹۱
وجود قدیم ۶۲
وجود متحرّک ۸۱
وجود متعالی ۸۱
وجود مرکّب ۴۱، ۴۸
وجود موجودها ۸۵
وجـــود واجب ۴۲، ۴۵، ۶۰، ۶۸، ۱۳۲، ۱۳۴، ۲۵۵، ۲۵۶
وجود همگام ۲۵۹
وجودْ یافتن ۲۰۵، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۳۳، ۲۵۶، ۲۶۴
وجودی ۷۰
وجه ۲۲۶، ۲۳۷، ۲۳۸
وجه خلل ۲۱۷
وحدت وجود ۱۱۳
وحی ۹۸، ۲۸۱
وحی الاهی ۹۷
وحی‌کننده ۹۸
ورای عقل ۳۱، ۴۷، ۵۳، ۵۶
ورای علم الیقین ۵۶
ورای معرفت ۵۶
ورای هستی ۱۸۱
ورزا / ثور ۱۰۱
وزن ۴۷، ۱۸۲
وســـیله ۱۹۰، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۵۹،

۲۶۳، ۲۶۸، ۲۹۰، ۲۹۶
وصال ۵۲، ۵۳، ۲۴۵
وصف ۲۵، ۳۶، ۳۹، ۴۰، ۴۴، ۵۷، ۷۰، ۸۷، ۸۸، ۱۰۴، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۴۵، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۹، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۱۴، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۴، ۲۹۰
وصول / رسیدن ۵۱، ۵۳، ۱۴۷، ۲۴۹، ۲۹۳
وضع ۵۵، ۶۳، ۲۰۵، ۲۳۲، ۲۵۳، ۲۷۶
وضعیّت ۵۳، ۶۳، ۸۷، ۸۹، ۹۶، ۱۱۰، ۱۳۱، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۷۵، ۱۸۹، ۲۴۱، ۲۵۰، ۲۶۱، ۲۹۰
وظیفه ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۸۱، ۱۹۴، ۲۹۵
وعده ۲۸۴
وقت ۱۶۷، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۵۴، ۲۹۱، ۲۹۴
وقف ۱۴۲
وقوع ۲۷۰
وکیل نیکو ۱۴۳
ولایت ۱۸۷
ولی ۲۸۶
وَهْم ۳۱، ۳۵، ۳۹، ۷۵، ۱۶۹، ۱۸۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۲۳، ۲۷۸، ۲۸۲، ۲۸۴
ویژگی ۴۶، ۸۱، ۸۷، ۱۸۵، ۱۹۱، ۱۹۵، ۲۰۰، ۲۱۰، ۲۱۶
ویژگی‌های ذاتی وجود ۸۷
ویژگی‌های ذاتی و نسبی ۸۷
ویژگی‌های نسبی ۸۷
ویژگی‌های وجود ۸۷
ویژه ۲۵، ۵۹، ۸۹، ۹۲، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۴۱، ۱۸۹، ۲۱۵، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۴۷، ۲۶۳، ۲۶۸، ۲۷۵

هدایت ۱۷۸، ۲۵۳، ۲۹۶
هدف ۹۲، ۹۶، ۹۷، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۹، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۶۳، ۱۶۹، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۷، ۲۰۶، ۲۷۴
هرگز ۲۸۰
هسته ۵۴
هستهٔ جهان ۹۴
هستهٔ هستی ۱۲۷، ۱۶۳
هستی ۱۰۲ ـ ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۰ ـ ۱۶۳، ۱۶۹، ۱۷۰ ـ ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۱ ـ ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۶ ـ ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۳ ـ ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۴۰، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۸۸، ۲۹۳، ۲۹۶
هستی ازلی ۲۰۷

هستی بخش ۶۵، ۱۶۷، ۱۷۸، ۲۲۲
هستی بخشی ۶۵، ۷۱، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۸، ۲۰۸ ـ ۲۱۱، ۲۳۲، ۲۴۷
هستی بخشیدن ۶۰، ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۱۷۰
هستی تن‌ها ۲۶۴
هستی جان ۲۶۳، ۲۶۵
هستی جان پیش از تن ۲۶۲
هستی حادث ۱۱۴
هستی حسّی ۱۶۷
هستی روان‌ها ۲۶۴
هستی روانی ۱۰۲
هستی ساده ۱۷۲
هستی‌شناسی ۱۳۶
هستی عقلی ۱۶۷
هستی عینی ۱۳۰
هستی قدیم ۱۵۸
هستی مرکّب ۱۷۲
هستی مشروط ۱۶۸
هستی موجود ۱۶۰
هستی نخستین ۲۶۷
هستی واجب ۱۱۴، ۱۳۳
هستی یگانه ۱۱۴
هلاکتگاه‌ها ۱۴۷، ۱۵۶
همانند ۲۱۱، ۲۱۶، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۸۴
همانند محال ۲۶۷
همانی / هویّت ۸۸
همّت ۵۸، ۱۴۴، ۲۷۳
همّت عالی ۱۵۳، ۲۹۳
همدلی ۵۶، ۱۴۳
همراه ۲۵۶، ۲۵۷
همراهی / مَعیَّت ۱۴۴، ۲۳۶
همرفت ۶۶
همرفتی ۶۶، ۶۸، ۷۳
همسران ۲۹۶
همسنجی ۱۹۶، ۲۸۴
همسو ۴۹
همگام ۲۲۷، ۲۳۳، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۵۴، ۲۵۶
همگامی ۲۴۱، ۲۵۶
همگامی موجودها با حق ۲۵۹
همگانی ۲۲۸
همگی ۲۰۴
همگی موجودها ۲۱۷
همنشینی ۵۴، ۵۶، ۱۸۹، ۲۴۸، ۲۴۹
همه ۱۷۳
همیشه ۲۸۷
همیشهٔ همیشه‌ها ۲۶۴
هندی ۱۰۷
هنر ۷۰
هنر مثال آوردن ۲۱۲
هنگام ۲۱۹، ۲۸۱، ۲۸۵، ۲۸۸
هوس ۱۷۰، ۱۷۴

هوس محض ۲۲۴، ۲۵۴
هویّت ۶۶ ـ ۶۸، ۸۰، ۸۱، ۸۴ ـ ۸۹، ۹۴، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۷۱
هویّت حقیقی ۲۷۰، ۲۷۱
هویّت مجازی ۲۷۱
هویّت‌های متّفق در حقیقت ۱۱۷
هویّت‌های معنوی ۹۴

یابنده ۲۹۵
یاد ۱۵۷، ۱۵۸، ۲۷۱، ۲۸۷
یاد کردن ۱۵۴، ۱۹۰، ۲۶۷
یاد کردن حالت‌های جان‌ها ۲۷۶
یاران ۱۶۲، ۲۹۶
یاری ۱۴۳، ۲۱۰
یافتن ۱۹۱، ۱۹۲
یقین ۲۵، ۳۲، ۳۸، ۴۶، ۵۰، ۵۵، ۶۴، ۹۹، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۷۲، ۲۱۹، ۲۳۴، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۵۰، ۲۶۰، ۲۶۸
یقینی ۴۲، ۴۸
یگانگی ۱۰۳ ـ ۱۰۵، ۱۳۴، ۱۹۹، ۲۳۴، ۲۴۰، ۲۴۱
یگانگی ریاضی ۱۰۵، ۱۳۳
یگانگی سادهٔ ذات ۱۳۵
یگانگی طبیعت خدایی ۱۳۳
یگانه ۶۵، ۶۶، ۶۹، ۷۴، ۸۸، ۱۰۰، ۱۰۳ ـ ۱۰۵، ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۳۳، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۳۲، ۲۷۹
یکتا ۱۶۲، ۱۶۷
یکتاترینی ۲۰۰
یکتایی ۲۰۰
یکتایی کمالِ بی‌پایانِ بیرون از تصوّرِ انسان ۱۳۳
یک سوم / ثُلُث ۲۰۰
یکنواخت ۷۱
یکی ۱۰۰، ۱۷۳

۷

کتاب‌ها

إحیاء علوم آلدّین ۹۸
الاقتصاد فی الاعتقاد ۱۵۹
تمهیدات ۷۹
الرسالة العلائیّة ۱۴۱
الزبدة ← زبدة الحقایق
زبدة الحقایق ۱۵ ـ ۱۷، ۱۲۱، ۱۳۶، ۱۴۱
غایة البحث عن معنی البعث ۱۴۴
قـــرآن ۵۳، ۵۸، ۱۷۲، ۱۸۰، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۴۵، ۲۶۱، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۷۵، ۲۸۸
کلام قدیم ← قرآن
هاملت ۸۵

کتاب‌های یاد شده در متن زبدة‌الحقایق:

زبدة‌الحقایق ۱۴۱
صد فصل ← زبدة‌الحقایق
الرسالة العلائیّة ۱۴۱
غایة البحث عن معنی البعث ۱۴۴
الاقتصاد فی الاعتقاد ۱۵۹

۸

منابع و مآخذ

۱- عسیران، دکتر عفیف، «مقدّمهٔ» کتاب *تمهیدات*؛

۲- عین‌القضات، *زبدةالحقایق*، همین کتاب؛ همو، *المکاتیب*؛ همو، *شکوی الغریب*، ترجمهٔ دکتر جمشیدنژاد، چاپ اساطیر؛ همو، *تمهیدات*؛

۳- هدایت، *ریاض العارفین*؛

۴- عمادالدّین اصفهانی، *تاریخ آل سلجوق*؛

۵- دکارت، *گفتار در روش*؛

۶- مالبرانش، *کاوش حقیقت*؛

۷- اسپینوزا، *در اصلاح خرد*؛

۸- لایپ نیتز، *تأمّلاتی در شناخت و حقیقت و معنی‌ها*؛ همو، *تلاش‌هایی نو در اندیشهٔ آدمی*؛

۹- جان لاک، *ماهیّت حقیقت*؛

۱۰- برکلی، *مبانی شناخت انسانی*؛

۱۱- هیوم، *پژوهش‌هایی در فهم آدمی*؛

۱۲- کندیاک، *گفتارهایی در ریشهٔ شناخت‌های انسانی*؛

۱۳- کانت، *نقد خرد ناب*؛

۱۴- فیخته، *مبانی اساسی نظریّهٔ شناخت*؛

۱۵- هگل، *فنومنولژیای روان*؛

۱۶- برگسون، *داده‌های بدیهی آگاهی*؛

۱۷- هوسرل، *در منطق*؛ همو، *در فنومنولژیا*؛

۱۸- لالاند، *خرد و معیارها*؛ همو، *معجم الفلسفی*؛

۱۹- *قرآن مجید*؛

۲۰- ابن سینا، *دانشنامهٔ علایی*؛ همو، *النجاة*؛ همو *الشفاء*؛

۲۱- *موسوعة اصول العلوم الفلسفیّة*؛

۲۲- *التطوّر الخلّاق*؛
۲۳- ملاصدرا، *اسفار*؛
۲۴- دبیران کاتبی قزوینی، *شرح حکمة العین*؛
۲۵- *المجموعة اللاهوتیّة*؛
۲۶- توماى آکوینی، *از حقیقت*؛
۲۷- ابن رشد، *تهافت التهافت*؛ همو، *تلخیص کتاب مابعدالطبیعه*؛
۲۸- گیلسون، *هستی و چیستی*؛
۲۹- غزالی، محمّد، *احیاء علوم الدین*؛
۳۰- غزالی، احمد، *الذخیرة لاهل البصیرة*، نسخهٔ خطّی کتابخانهٔ دانشگاه تهران، شمارهٔ ۳۹۶؛
۳۱- توماى آکوینی، ملقّب به یوحنّای قدّیس، *المنطق*؛ همو، *الاسماء الالٰهیّة*؛ همو، *الهوسوعة اللاهوتیّة*؛
۳۲- کرم، *العقل و الوجود*؛ همو، *الطبیعة و مابعد الطبیعة*؛
۳۳- عقّاد، *اللّه*؛
۳۴- شهرستانی، *الملل و النحل*؛
۳۵- بیاضی، *إشارات المرام من عبارات الامام*؛
۳۶- جوینی، *العقیدة النظامیّة*؛
۳۷- جرجانی، *التعریفات*؛
۳۸- کجتان، *شرح الموسوعة اللاهوتیّة*؛
۳۹- بنیدو، *أهمّیّة التماثل فی العلم الالهی*؛
۴۰- *المقدّمة ابن خلدون*؛
۴۱- غلامرضا جمشید نژاداول، *با غزالی تا بهشت*، تهران، میراثبان؛
۴۲- خیّام، *رسالة فی الوجود*، ترجمهٔ دکتر غلامرضا جمشیدنژاد اوّل، *مجلّهٔ فرهنگ*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
45- I. Log. iip. Q. 13. a. 3; J. DE Saint, Thomas, ***De namium andogia***, CAtetan;
46- ***Leôle de L´Analogie en thêalogie dogmatioue***, M. T. L. Penido; ***Les Dêgrêsdu Sanoir***, J. Maritain.