

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

در ثنای آفتاب حُسن: تکریم کتاب‌های حضرت علامه ذوالفنون حسن حسینی زاده آملی رحمته‌الله / تدوین بنیاد نخبگان استان
مازندران و همکاری بنیاد نخبگان استان قم؛ با مقدمه حسن رضائی؛ به کوشش مرتضی عبدی چاری. -
قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۴۰۲.

۳۱۹ ص. - (مؤسسه بوستان کتاب: ۳۴۱۴) (کلیات. کتاب‌شناسی)

ISBN 978-964-09-2583-6

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

کتاب‌نامه به صورت زیرنویس.

۱. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۰۷-۱۴۰۰. ۲. مجتهدان و علما - ایران - سرگذشت‌نامه و

کتاب‌شناسی. الف. مؤسسه بوستان کتاب. ب. عنوان.

۲۹۷ / ۹۹۸

BP ۵۵ / ۳

شماره کتاب‌شناسی ملی: ۹۳۲۴۹۳۵

۱۴۰۲

■ موضوع: کلیات. کتاب‌شناسی

■ گروه مخاطب: تخصصی (طلاب و دانشجویان)
عمومی

شماره انتشار کتاب (چاپ اول): ۳۴۱۴

مسلسل انتشار (چاپ اول و بازچاپ): ۸۳۸۲

بوستان کتاب

در ثنای آفتابِ حُسن

تکریم کتاب‌های حضرت علامه ذوالفنون

حسن حسن‌زاده آملی رحمته الله

تدوین: بنیاد نخبگان استان مازندران
و همکاری بنیاد نخبگان استان قم

با مقدمه استاد حسن رضانی
به کوشش دکتر مرتضی عبدی چاری

بوستان کتب

در ثنای آفتاب حسن

تکریم کتاب‌های حضرت علامه ذوالفقون حسن حسن‌زاده آملی رحمته‌الله

• تدوین: بنیاد نخبگان استان مازندران و همکاری بنیاد نخبگان استان قم
• با مقدمه استاد حسن رضائی • به کوشش دکتر مرتضی عبدی‌چاری

• ناشر: مؤسسه بوستان کتاب

• لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپخانه مؤسسه بوستان کتاب

• نوبت چاپ: اول / ۱۴۰۲ • شمارگان: ۷۰۰ • بها: وبسایت رسمی مؤسسه بوستان کتاب

تمامی حقوق نشر مکتوب و الکترونیک اثر متعلق به مؤسسه بوستان کتاب است

printed in the Islamic Republic of Iran

❖ دفتر مرکزی: قم، خیابان معلم، معلم ۱۴، پلاک ۱۷، کدپستی: ۳۷۱۵۶۱۶۶۵۹، تلفن: ۰۲۵۳۱۱۵۲۶۳۲

تلفن‌های بخش: ۰۲۵۳۱۱۵۲۷۴۰ و ۰۲۵۳۱۱۵۲۷۴۱

❖ فروشگاه مرکزی: قم، چهارراه شهدا، تلفن ۰۲۵۳۱۱۵۱۲۵۰ و ۰۲۵۳۱۱۵۱۱۸۷

❖ فروشگاه تهران: خیابان انقلاب، بین وصال و فلسطین، پلاک ۹۵۱، تلفن: ۰۲۱۶۶۹۶۹۸۷۷۸

❖ فروشگاه اصفهان: خیابان حافظ، چهار راه کرمانی، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه اصفهان، تلفن: ۰۳۱۳۲۲۲۰۳۷۰

❖ فروشگاه مشهد: چهارراه خسروی، مجتمع یاس، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان رضوی، تلفن: ۰۵۱۳۲۲۳۳۶۷۲

❖ فروشگاه رنگین کمان (کودک و نوجوان): قم، چهارراه شهدا، تلفن: ۰۲۵۳۱۱۵۲۷۷۳

پست الکترونیک مؤسسه: [E-mail:info@bustaneketab.ir](mailto:info@bustaneketab.ir)

پایگاه اینترنتی فروش کتاب: www.bustaneketab.ir

با قدردانی از همکاری که در تولید این اثر نقش داشته‌اند:

• ویراستار: محمداسماعیل انصاری • اصلاحات حروف‌نگاری و صفحه‌آرا: حسین محمدی

• طراح جلد: امیرعباس رحیمی • اداره آماده‌سازی: حمیدرضا تیموری

• اداره چاپخانه و سفارشات: ناصر منتظری، محمد فرامرزی و سایر همکاران لیتوگرافی، چاپ و صحافی • مدیر تولید: عبدالهادی اشرفی.

رئیس مؤسسه
محمدباقر انصاری

فهرست

۷	دیباچه
۹	مقدمه
۱۳	مقدمه دبیر علمی همایش
۱۵	علامه حسن حسن زاده آملی
۲۹	آثار عرفانی
۲۹	۱. الهی نامه / محمود ملکی راد
۳۴	۲. ولایت تکوینی / دکتر ذوالفقار ناصری
۴۳	۳. نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور / دکتر علی اکبر علیزاده
۵۳	۴. انسان در عرف عرفان / حمید کارجو
۵۹	آثار فلسفی
۵۹	۱. کتاب سرح العیون فی شرح العیون / حجت الاسلام والمسلمین استاد محمد حسین نائیجی
۹۹	کتاب سرح العیون فی شرح العیون / حجت الاسلام والمسلمین علی اصغر زکوی
۱۰۷	۲. النور المتجلّی فی الظهور الظلّی / سعید نصیری
۱۱۵	۳. کتاب «الجعل» / دکتر حسن عبدی
۱۲۶	۴. کتاب «اتحاد عاقل به معقول» / دکتر حسن عبدی

۵. ادله ای بر حرکت جوهری/دکتر ذوالفقار ناصری..... ۱۳۹
۶. دروس معرفة النفس/دکتر علی اکبر علیزاده..... ۱۵۱
۷. شرح اشارات و تنبیهات، نمط چهارم: فی الوجود و علله/دکتر علی اکبر علیزاده..... ۱۷۸
۸. دروس اشارات و تنبیهات ابن سینا- نمط نهم «مقامات العارفين»/حمید کارجو..... ۱۸۹

آثار تفسیری..... ۲۰۳

۱. انسان و قرآن/حجت الاسلام والمسلمین دکتر مرتضی عبدی چاری..... ۲۰۳

آثار هیئت و نجوم..... ۲۱۳

۱. معرفة الوقت و القبلة/حجت الاسلام والمسلمین استاد محمد حسین نائیجی..... ۲۱۵
۲. دروس هیأت و دیگر رشته های ریاضی/حجت الاسلام والمسلمین استاد محمد حسین نائیجی..... ۲۴۶
۳. رسائل ریاضی در یازده رساله فارسی/حجت الاسلام والمسلمین استاد محمد حسین نائیجی..... ۲۷۳

آثار روایی..... ۲۸۹

- انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه/حجت الاسلام والمسلمین آقای محمدرضا حیدری
نقدعلی..... ۲۸۹

آثار ادبی..... ۲۹۹

۱. دیوان اشعار/دکتر مهدی مهدوی..... ۳۰۰
۲. کلیله و دمنه/حجت الاسلام والمسلمین دکتر مرتضی عبدی چاری..... ۳۱۱

آثار طب..... ۳۱۷

- طب و طبیب و تشریح/دکتر محمدرضا شمس اردکانی..... ۳۱۷

دیباچه

خداوند متعال را سپاس می‌گوییم که این فرصت و سعادت را نصیبمان کرد تا بر مبنای احکام الهی و فرامین کتب آسمانی به ویژه قرآن کریم که باری تعالی به قلم و آنچه می‌نویسد سوگند می‌خورد، درباره قلم استادی تأثیرگذار، علامه حسن زاده آملی پیردازیم. از آنجاکه نوشته‌ها و آثار مکتوب دارای ماندگاری و به تبع تأثیرگذاری بیشتری هستند، از جایگاه ویژه‌ای در تکامل انسان از بدو خلقت داشته‌اند.

هدف از تکریم قلم علامه، علاوه بر انجام وظیفه، برجسته کردن آثار قلمی علامه به منظور استفاده و بهره‌گیری توسط کلیه آحاد جامعه، ماندگاری سالیان متمادی این آثار، جامع‌نگری از دیدگاه علامه، الگوگیری افراد بیشتری از جامعه با خواندن اصل مطلب در زمینه اثر مربوطه است. منظور از تکریم قلم علامه در این کتاب، نوشتن اهمیت، پیام، نکات برجسته، لزوم نوشتن اثر مذکور توسط علامه در مقطع زمانی مربوطه، برجستگی اثر مذکور در مقایسه با آثار منتشرشده با مضمون مشابه بوده است. برای نوشتن تکریم نامه‌ها، هر اثر علامه بر اساس موضوع، در اختیار یک استاد حوزه و دانشگاه که در زمینه آن موضوع تخصص و تبحر داشت، قرار گرفت تا حدود شش صفحه در مورد ویژگی‌های آن اثر بنویسد. مطالب کتاب در ثنای آفتاب حُسن در قالب مقدمه، زندگی‌نامه،

سخنان بزرگان درباره شخصیت حضرت علامه، تکریم آثار فلسفی، عرفانی، هیأت و نجوم، تفسیری، روایی و ادبی ارائه شده است. الگوی تکریم هر اثر شامل شناسنامه کتاب (نام کتاب، سال انتشار، ناشر، تعداد صفحات، عناوین فصول کتاب) و شرح مختصری در معرفی کتاب است که در فلسفه تکریم قلم علامه بیان گردیده است.

پیشنهاد انجام تکریم قلم علامه حسن زاده آملی در بهار ۱۴۰۰ توسط بنیاد نخبگان مازندران به بنیاد ملی نخبگان ارائه شد. بنیاد ملی نخبگان ضمن موافقت با این پیشنهاد در مکاتبات بعدی اعلام کرد که رونمایی از این کتاب در قالب برگزاری یک همایش ملی و با همکاری بنیاد نخبگان استان قم انجام شود. لذا این اثر حاصل تلاش و پیگیری این هدف تقدیم می‌گردد. این اثر با مشارکت بعضی از شاگردان علامه و به ویژه تلاش و پیگیری دکتر مرتضی عبدی چاری به نتیجه رسیده است که صمیمانه از همه این عزیزان قدردانی می‌شود؛ همچنین همکاران بنیاد نخبگان مازندران (مهندس حسین زاده، مهندس حبیبی، دکتر علی اصغری، خانم رضایی و آقای برارجانی) و همکاران بنیاد نخبگان قم آماده شده است که صمیمانه از همه این عزیزان نیز سپاسگزاری می‌گردد.

دکتر محمد آزادبخت - دکتر سیدسعیدرضا منتظری

رؤسای بنیاد نخبگان مازندران و قم - مهر ۱۴۰۲

مقدمه

میراث ماندگار حضرت آیت الله علامه حسن حسن زاده آملی رحمته الله به لحاظ ذوفنون بودن خود ایشان، در فنی خاص محدود و منحصر نیست؛ بلکه همان گونه که برای همگان روشن است، آثار ایشان متنوع است؛ لذا می بایست آنها را از ابعاد گوناگون عرفانی، فلسفی، کلامی، تفسیری، ریاضی، هیوی، ادبی و... مورد بحث و بررسی قرار داد. ولی ما در این فرصت کوتاه و مجال اندک فقط بر سه بعد عرفانی، فلسفی و عرفانی این نادره عصر تمرکز کرده، شخصیت علمی ایشان را از این سه منظر به نظاره می نشینیم. نخستین مطلبی که در اینجا به عنوان نکته اساسی و بنیادین بایسته است متذکر آن شد، این است که ایشان از آن رو که در هر یک از فنون یاد شده مجتهد و صاحب نظر بود، موفق شد در آثار تحقیقی و مکتوب خویش مانند شخصیت هایی چون صدرالمتألهین شیرازی، ملاعلی نوری، حاج ملاحادی سیزواری، میرزا محمد رضا قمشه ای، علامه طباطبایی و... بین قرآن و عرفان و برهان جمع کند و تعارض وهمی و ابتدایی را که در ذهن و خاطره بسیاری نقش بسته، از میان بردارد و به این نزاع دیرینه که در عدم آشنایی با حقایق قرآنی و لطایف عرفانی و دقایق برهانی ریشه دارد، خاتمه داده، زمینه را برای آیندگان بیش از پیش روشن و روشن تر کند. مطالب بعدی که در حقیقت شرح و بیان همین نکته اساسی و بنیادین است، آن است که این

بزرگمرد عالم تحقیق و تتبع در آثار عرفانی خویش - صرف نظر از تصحیح و تعلیق متون درسی فن عرفان که باید در جای خود بدان پرداخت - مباحث اساسی و مهمی چون توحید صمدی، حرکت حبی، لقاء الله، سیر و سلوک، انسان کامل، ولایت تکوینی انسان‌های کامل و جایگاه آنان در نظام هستی را مورد توجه و عنایت خود قرار داده، ابهام‌ها و شک و تردیدهایی را که گریبانگیر برخی ناآشنایان شده بود، با روشنگری‌های خود زدود و آنها را در حد وسع و امکان برطرف کرد که در رأس همه آن مباحث می‌توان به بحث دقیق و حساس و در عین حال اساسی و بنیادین توحید صمدی اشاره نمود. توضیح آنکه حضرت علامه اصطلاح توحید صمدی را در برابر توحید عددی که ناخواسته مستلزم شرک و محدودیت حق تعالی و تشبیه او به خلق است، وضع نمود و نیز خاطرنشان کرد نصوسی چون «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»، «هُوَ مَعَكُمْ أَيَّنْ مَا كُنْتُمْ»، «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»، «داخل فی الاشیاء لا کدخول شیء فی شیء و خارج عنها لا کخروج شیء عن شیء» و... فقط با توحید صمدی قابل توجیه‌اند و با توحید عددی سازگار نیستند.

حضرت استاد در آثار فلسفی خود نیز علاوه بر تصحیح، تعلیق و شرح متون درسی و غیر درسی متون فلسفی، مباحث عمده‌ای چون اصالت وجود، حرکت حرکت جوهری، وجود ذهنی، وجود رابط، جعل، اتحاد عاقل به معقول، تکامل برزخی و را... تحقیق و تنقیح کرده است که در این میان بحث اساسی و بنیادی معرفت نفس - که نزدیک‌ترین راه به ملکوت است - از اهمیت بیشتری برخوردار است. تا این پایه ایشان دو اثر ماندگار خویش را به این امر اختصاص داده است: نخست، دفاتر سه‌گانه معرفت نفس است که حاوی صد و پنجاه درس در این مقوله مهم و اساسی است. دوم، رساله عیون مسائل النفس و کتاب سرح العیون فی شرح العیون است

که مشتمل بر ۶۶ عین است و هر عینی از مسئله‌ای از مسائل عمده نفس بحث می‌کند.

همچنین حضرت استاد در آثار کلامی خویش افزون بر تصحیح، تعلیق و شرح کشف المراد که اثر شاخص کلامی اصیل است، در مباحث عمده‌ای چون توقیفیت اسماء الله، رؤیت حق تعالی، قضا و قدر، جبر و اختیار، عدم تحریف قرآن کریم، امامت و... تحقیق کرده و به گونه‌ای آنها را تبیین نموده است که هیچ تعارض و تعاندی با مبانی فلسفی و عرفانی نداشته، با همه آنها سازگار است. گفتنی است ایشان در بررسی و ارزیابی شبهه‌های کلامی به این نتیجه رسیده است که در میان شبهه‌های مربوط به مبدأ، سست‌ترین شبهه، شبهه ابن‌کمونه و در میان شبهه‌های مربوط به معاد، سست‌ترین شبهه، شبهه آکل و ماکول است؛ چون اگر حقیقت توحید و معاد برای یک انسان محقق روشن گردد، جایی برای چنین شبهه‌هایی باقی نمی‌ماند.

قم. حسن رضانی خراسانی

۸ مرداد ماه ۱۴۰۲

مقدمه دیر علمی همایش

خداوند حکیم و کریم در هر عصر و زمان ستاره یا ستارگان درخشان را خلق می‌کند که در آن عصر نسخه مفرده آن جامعه خواهد بود. قرن پانزدهم هجری شمسی نیز از این ستاره درخشان تهی نبود. خداوند عنایت نمود و شخصیتی را برای جامعه پدید آورد که معرفی او با یک یا دو رشته خاص بسیار مشکل به نظر می‌رسد. به همین دلیل مقام معظم رهبری حضرت آیت الله خامنه‌ای در وصف ایشان تعبیر علامه ذوالفنون را به کار برده است.

حضرت استاد علامه حسن‌زاده در ابعاد گوناگون علمی و عملی شاخص بود. این شخصیت والا در عرفان، در بالاترین قله قرار داشت؛ در فلسفه، کلام، هیئت و نجوم، طب و... در بالاترین رتبه علمی، مجتهد آن رشته و صاحب نظر آن فن بود. امروزه آثار گرانمایه‌ی جامانده از ایشان هر کدام نسخه‌هایی ناب بوده، دل طالبان آن را جلا می‌بخشد.

علامه دارای زیست اجتماعی بسیار ساده بود و همگان در کنار ایشان احساس آرامش و راحتی داشتند. در عین قراردادن در بالاترین رتبه علمی همانند مولای خود امیرالمؤمنین علی علیه السلام با صاحبان خرد متواضعانه برخورد می‌کرد. در ادبیات گفتاری بهترین سخنور و در تدریس و شرح مباحث علمی بسیار مسلط بود. همواره سطح علمی افراد را مراعات می‌کرد. این مسئله را می‌توان در روابط با گروه‌های افراد جامعه به‌وضوح ملاحظه کرد.

حضرت علامه در عین مطلع بودن از علوم قدیم، به علوم جدید و روز دنیا بسیار آگاه بود و به چند زبان مهم دنیا تسلط کامل داشت و با فصاحت تکلم می‌کرد. در یک کلام این شخصیت نابغه‌ای است که خداوند برای جامعه امروز ارزانی داشته است.

خدا را شاکریم که در زمانی زیست داشته‌ایم که چنین شخصیتی در آن فضا نفس کشیده و می‌زیسته است. این نوشتار به پاس قدردانی از تلاش‌های فراوان ایشان در علوم مختلف و جهت معرفی آثار ایشان بر اساس رشته و فراوانی کتاب به رشته تحریر درآمده است. این اثر کاری است از علاقه‌مندان ایشان اعم از شاگردان و پژوهشگران در رشته‌های مختلف. در پایان لازم می‌دانم قدردانی کنم از استادان گرامی و شاگردان علامه حجت الاسلام والمسلمین استاد حسن رمضانی، جناب استاد محمد حسین نائیجی، حجت الاسلام والمسلمین مجتبی فاضل مدیر محترم حوزه‌های علمیه خاوران کشور؛ همچنین از جناب دکتر محمد آزادبخت رئیس بنیاد ملی نخبگان استان مازندران و همکارانش مهندس کامران حسین زاده، دکتر مهرداد علی اصغری، مهندس محمد حبیبی، یوسف برارجانی، سرکار خانم فهیمه رضایی. همچنین تشکر ویژه دارم از سرور معظم حجت الاسلام والمسلمین محمد جواد قائمی مدیر محترم حوزه علمیه خاوران استان مازندران و همکارانش فاطمه اردشیری، سیدمریم قاسمیان و اعظم السادات حاجیان.

ان شاء الله خداوند توفیق قدردانی از بزرگان و پیشکشوتان عرصه علم، معرفت و دین را به ما عنایت فرماید. والسلام علیکم ورحمت الله وبرکاته.

دکتر مرتضی عبدی چاری

دبیر علمی همایش علامه ذوالفقون

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

علامه حسن حسن‌زاده آملی

معرفی استاد

علامه حسن حسن‌زاده آملی در ۲۱ بهمن ۱۳۰۷ هجری خورشیدی در روستای ایرای لاریجان از توابع شهرستان آمل متولد شد. وی در شش سالگی به مکتب‌خانه رفت و خواندن و نوشتن یادگرفت. تعدادی از جزوه‌های متداول در مکتب‌خانه‌های آن زمان را خواند. سپس وارد دوره ابتدایی دروس حوزوی شد. تاریخ ورود وی به حوزه علمیه مهرماه سال ۱۳۲۳ هجری شمسی بود. متون مقدماتی درس حوزه را در آمل نزد محمد غروی، عزیزالله طبرسی، احمد اعتمادی، عبدالله اشراقی، ابوالقاسم رجائی، میرزا ابوالقاسم فرسیو و استادان دیگر فراگرفت و در آمل آغاز به تدریس چند کتاب مقدماتی نمود. وی در شهریور ۱۳۲۹ خورشیدی به تهران آمد و چند سالی در مدرسه حاج ابوالفتح به سربرد و باقی کتب حوزوی را نزد سید احمد لواسانی خواند. چندین سال در مدرسه مروی به سربرد و زیر نظر محمدتقی آملی و ابوالحسن شعرانی به مدت ۱۳ سال درس خواند و از او اجازه اجتهاد دریافت داشت. در سال ۱۳۴۲ هجری شمسی به قصد اقامت در قم، تهران را ترک گفته و پس از ورود به قم، آغاز به تدریس معارف حوزوی و فنون ریاضی نمود. او در قم نزد سید محمد حسین طباطبایی و به سفارش وی از سید محمد حسن الهی طباطبایی استفاده برده است. حسن‌زاده آملی به مدت ۱۷ سال از دروس سید محمد حسین طباطبایی بیشترین بهره‌ها را برد.

آثار

علامه حسن زاده آملی دارای آثاری در زمینه های فقه، فلسفه، اخلاق، عرفان، حکمت دینی، کلام، حدیث و رجال، تفسیر قرآن، ریاضیات و نجوم، ادبیات عربی و فارسی، علوم طبیعی، طب قدیم، علوم غریبه و باطنی است. حسن زاده - چنان که خود گفته - تا سال ۱۳۸۰ شمسی ۱۷۸ اثر چاپ شده و چاپ نشده داشته است که به تفکیک موضوعی عبارت اند از: عرفانی (دارای بیش از بیست اثر از جمله الهی نامه، شرح فصوص الحکم)، فلسفی (دارای بیش از سی اثر از جمله الاصول الحکمیة، شرح العیون فی شرح العیون)، کلامی (دارای بیش از شش اثر از جمله رساله خیر الاثر در رد جبر و قدر، فصل الخطاب فی عدم تحریف الكتاب ربّ الازباب)، تفسیری (دارای بیش از دو اثر از جمله انسان و قرآن و تصحیح خلاصه تفسیر المنهج الصادقین)، روایی (دارای بیش از هفت اثر از جمله انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، شرح چهل حدیث در معرفت نفس)، رجالی (دارای بیش از دو اثر از جمله اضبط المقال فی ضبط اسماء الرجال و وجیزه ای در ترجمه و شرح زندگی علامه طباطبایی رحمته الله علیه)، فقهی (دارای بیش از دو اثر از جمله تعلیقات علی العروة الوثقی و وجیزه ای در مناسک حج)، ریاضی و هیوی (دارای بیش از ۲۵ اثر از جمله دروس معرفة الوقت و القبلة، شرح زیج بهادری)، ادبی (دارای بیش از ده اثر از جمله تصحیح کیله و دمنه، دیوان اشعار)، آثار متفرقه (دارای بیش از هشت اثر از جمله کشکول، رساله رموز کنوز)، دروس معرفت نفس (کتاب دروس معرفت نفس حسن زاده آملی حاوی ۱۵۳ درس است).

استادان

سید محمد حسین طباطبایی، سید محمد حسن الهی طباطبایی، مهدی

الهی قمشه‌ای، ابوالحسن شعرانی، محمد تقی آملی، سید ابوالحسن رفیعی قزوینی و محمد حسین فاضل تونی.

فعالیت‌های علمی

بعضی از دروسی که حسن‌زاده آملی تدریس کرده است، به شرح ذیل است: چهار دوره اشارات با شرح خواجه؛ مصباح الانس به مدت هشت سال در حوزه علمیه قم برای مندری نجف‌آبادی و امامی نجف‌آبادی و دوره دوم تدریس آن که در سال ۱۳۷۰ آغاز و به دلیل کسالت وی در سال ۱۳۷۱ تعطیل شد؛ شرح فصوص الحکم داوود بن محمود قیصری چهار دوره که برای شاگردان املا می‌کرد و آنان می‌نوشتند؛ یک دوره کامل شفای ابن سینا که در ضمن تدریس از روی چندین نسخه تصحیح شده و تعلیقات و حواشی دارد؛ چهار دوره تمهید القواعد در حوزه علمیه قم که هر دوره حدود چهار سال به طول انجامید؛ اصول اقلیدس؛ دروس هیئت و دیگر رشته‌های ریاضی، دروس معرفة الوقت و القبلة. در ضمن تصحیح و اعراب‌گذاری اصول کافی نیز به درخواست ابوالحسن شعرانی توسط ایشان صورت گرفته است.

شاگردان

برخی شاگردان حسن‌زاده آملی عبارت‌اند از: مهدی شب‌زنده‌دار؛ سید محمد رضا مدرسی یزدی؛ اسماعیل منصوری لاریجانی؛ حسن رضانی؛ مهدی احدی؛ سیدیدالله یزدان‌پناه؛ نورالله طبرسی؛ سید حسن شجاعی کیاسری؛ سید علی حسینی آملی.

نظرات برجسته استاد

علامه حسن‌زاده آملی معتقد است وحدت وجود از مهمات مسائل

توحیدی است. صوفیه، عرفا، متشرّعه و اصحاب حدیث حتی فرنگی‌ها هم عدّه‌ای در این مسئله وارد شده‌اند. اهل حدیث و متشرّعه هم با تفسیر از احادیث بیان داشته‌اند او (تعالی) وحدت عددیه ندارد. وی در معنای وحدت وجود گفته است: «در عالم یک حقیقت موجود است و آن خداست و موجودات دیگر قابل اینکه به آنها چیز گفته شود، نیستند؛ زیرا موجود آن است که اثر داشته و کار از او ساخته باشد. وقتی مقایسه کنیم، می‌بینیم که موجودات دیگر کاری نمی‌توانند بکنند، مگر به اذن خدا. همچنین وی بر این باور است که قرآن و برهان و عرفان از هم متمایز و جدا نیستند. حسن زاده آملی قرآن را سرچشمه معارف الهی می‌داند. از نظر او نهج البلاغه، صحیفه سجادیه، اصول کافی، بحار الانوار و دیگر جوامع روایی از قرآن سرچشمه گرفته‌اند و مرتبه نازل قرآن‌اند. به باور او گفتارهای امامان معصوم بازگشت به قرآن دارد. از دیدگاه علامه حسن زاده قرآن، فلسفه و عرفان جدا از یکدیگر نیستند. وی حقیقت دین و عرفان را یکی می‌داند و آن معرفت به خدا، اسما، افعال، احکام و کتاب خداست. وی عرفان را علم انسان ساز می‌داند و بر این باور است که سرچشمه عرفان واقعی، وحی، پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام است. از نظر استاد، عرفان اصیل انسان ساز، در اتصال به قرآن است و امامان معصوم، معلمان بشر و سفیران الهی‌اند که دستورات العمل‌های انسان ساز یعنی قرآن را برای بشر توضیح می‌دهند. آیت الله حسن زاده حکمت متعالیه را سیر تکاملی فلسفه اسلامی دانسته، معتقد است حکمت متعالیه، برهان آمیخته با شهود (عرفان) است. از نظر وی فلسفه‌ای که با دین الهی مخالفت کند، پذیرفتنی نیست؛ آنچه را دین الهی رد و انکار کند، فلسفه محسوب نمی‌شود. حسن زاده آملی ادعای «یونانی بودن فلسفه اسلامی» را رد می‌کند و معتقد است اندیشه‌های فلاسفه پیش از اسلام سطحی است و فیلسوفان اسلامی این اندیشه‌ها را عمق داده و به تعبیر او پخته‌اند.

علامه حسن‌زاده معتقد است وجودی غیر از وجود خدا نیست و آنچه به آن ماسوی الله (غیر خدا) گفته می‌شود، مظهرهای او (جای آشکارشدن او) هستند؛ البته او تأکید می‌کند خالق خالق است و مخلوق مخلوق و خالق از هر عیب و نقصی پاک است. او برای روشن شدن موضوع به دریا و موج‌های آن مثال می‌زند که موج همان دریا نیست، ولی جدا و غیر از دریا هم نیست. وی بر اساس برخی روایات بر این باور است که جدا بودن مخلوقات از خدا مانند جدا بودن شیء مادی از شیء مادی دیگر نیست؛ بلکه خدا با صفت قهر و قدرت خود و مخلوق با صفت نقص خود از یکدیگر جدا هستند. به گفته حسن‌زاده آملی برداشتی از وحدت وجود که در آن مخلوقات وهم و خیال دانسته شده‌اند، نادرست است. او از وحدت شخصی وجود به توحید صمدی تعبیر کرده است. گفته شده وی نخستین کسی است که این تعبیر را به کار برده است. او تعبیر توحید صمدی را از واژه صمد در سوره توحید برگرفته است. حسن‌زاده راه رسیدن به شناخت حقیقی توحید را راه شهود عرفانی دانسته است.

حمایت صریح وی از حرکت امام خمینی و نامه‌های اعتراضی او به هویدا درباره تصویب قوانین غیرشرعی، تبعید امام خمینی و کشتن معترضان، همچنین حضور وی در کنار رزمندگان در جنگ ایران و عراق، جنبه دیگری از زندگی او را نشان می‌دهد. در ملاقات با امام خمینی علیه السلام در قبل از پانزده خرداد سال ۱۳۴۲ عرضه داشتند که بنده حسن حسن‌زاده آملی فعلاً در حوزه علمیه تهران مشغول تحصیل و تدریسم. شنیدم که حضرت عالی روحانیون را مکلف کرده‌اید تا مسائل سیاسی و مشکلات اجتماعی مسلمین را برای عموم مردم بیان کنند. لذا آمده‌ام به شما عرض کنم من هم مانند دیگران در خدمت شما نیز - ان شاء الله - در اهدافتان موفق خواهید شد و همه با هم دست به دست هم می‌دهیم و - ان شاء الله تعالی - کشور را از دست فسقه

و فَجَرَه نجات داده، دین خدا را پیاده می‌کنیم. علامه در استقبال از رهبر معظم انقلاب در آمل، جلوی حضرت آقا دوزانو نشسته، ایشان را مولا خطاب می‌کنند. حضرت آقا ناراحت شده و به علامه می‌فرمایند این کار را نکنید. علامه حسن زاده می‌فرماید: اگر یک مکروه از شما سراغ داشتیم، این کار را نمی‌کردم یا در جایی دیگر به رهبر انقلاب فرمودند: «به جد اطهرت قسم که اگر می‌شنیدم که دست کج بود ولو به یک دونه خرما، به استقبالت نمی‌اومدم. چون می‌بینم پاکی، اومدم؛ چون می‌بینم به اخلاص داری کار می‌کنی، اومدم». حضرت علامه حسن زاده در جای دیگری درباره حضرت آقا فرموده‌اند: گوشتان به دهان رهبر باشد. چون ایشان گوششان به دهان حجت بن الحسن عَلَيْهِ السَّلَام است. این جملات وقتی بیشتر معنا پیدا می‌کند که بدانیم صاحب تفسیر المیزان، علامه عارف آیت الله طباطبایی درباره شاگردش علامه حسن زاده فرموده‌اند: حسن زاده را کسی نشناخت جز امام زمان عَلَيْهِ السَّلَام.

جمع بندی توصیف منزلت استاد

استاد حسن حسن زاده طبری آملی فیلسوف متأله، فقیه، عارف، منجم و مدرس دروس حوزوی که علاقه‌مندان وی او را «علامه»، «ذوالفنون» و «علامه دهر» نیز می‌نامند، در ادبیات، علوم غریبه، هیأت و طب اسلامی تبحر داشت. او همچنین اشعاری به زبان‌های فارسی، طبری و عربی سروده بود. حسن زاده آملی در سومین همایش چهره‌های ماندگار در سال ۱۳۸۲ به عنوان چهره ماندگار برگزیده شد. وی روز شنبه ۳ مهر ۱۴۰۰ در ۹۲ سالگی درگذشت. مقام معظم رهبری، حضرت آیت الله سیدعلی خامنه‌ای بر جنازه او نماز خونند. پیکر وی پس از تشییع در پنجم مهر در روستای ایرای لاریجان و در آرامگاهی که در حیاط خانه‌اش برای همسرش ایجاد کرده بود، به خاک سپرده شد.

سخنان بزرگان درباره شخصیت حضرت علامه

رهبر معظم انقلاب مد ظله العالی: حضرت آیت الله علامه حسن زاده آملی (آدام الله ظلّه علی رؤوس السالکین) از افتخارات قرن و از امتیازات بسیار مهم حوزه های علمیه این عصر می باشند که تا کنون چهره منور معنوی این مشعل فروزان و نادره دوران چنان که باید، شناخته نشده است.

تنها معدودی از گوهرشناسان و مرئیان وی و نیز تعدادی از شاگردان هوشیارش به فیض معرفتش نایل آمده اند. بسیاری از علاقه مندان که دعوی معرفت وی را دارند، تنها به سبب آثار گران سنگ و جامعیتشان در علوم و فنون مختلف، وی را شناخته و از نسیم هایی که از بوستان رحمت الهی به وی می وزد و از مکاشفاتی که حل کننده معمای حدیث شریف «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلِيَّ صَوْرَتِهِ» است، بی خبرند.

حضرت آیت الله العظمی خامنه ای (دامت برکاته) در تعریف «شیخ عارف» می فرماید: «استادی کسی همچون حضرت آقای حسن زاده آملی (دامت معالیه) که میان مراتب عالیة علمی و مقامات و فتوحات معنوی و روحی جمع کرده اند، برای هر مؤسسه علمی و دانشگاهی و حوزه ای مغتنم و موجب افتخار است». «این روحانی دانشمند و ذوفنون از جمله چهره های نادر و فاخری بود که نمونه های معدودی از آنان در هر دوره، چشم و دل آشنایان را می نوازد و توأمأً دانش و معرفت و عقل و دل آنان را بهره مند می سازد. نوشته ها و منشئات این بزرگوار منبع پرفیضی برای دوست داران معارف و لطایف بوده و خواهد بود - ان شاء الله» (۳ مهرماه ۱۴۰۰).

آیت الله بهاء الدینی قمی رحمته الله علیه: عارف نامدار حضرت آیت الله حاج سیدرضا بهاء الدینی رحمته الله علیه درباره علامه حسن زاده می فرمایند: «افرادی که از نظر علمی پشتکار دارند، توانسته اند از حوزه خوب استفاده کنند و در کنار

آن به خودسازی و تهذیب نفس دست پیدا کنند. خدمت اینان ارزش دارد و امید اسلام هستند. بنده زمانی بود که به خاطر مسائلی که پیش آمد، از حوزه و طلاب ناامید شدم، ولیکن چشمم که به آقای حسن زاده آملی افتاد، به کُلّی از نظر خود برگشتم و امیدوار شدم».

آیت الله صالحی مازندرانی: بدون تعارف در یک جمله می توانم عرض کنم در عصر حاضر کسی را از جهت جامعیت در حدّ ایشان سراغ نداریم. ایشان در حدّ بسیار وسیع، عمیق و در حدّ یک صاحب نظر در فنون مختلف، غور کرده اند، خوانده اند و تدریس و تحقیق داشته اند؛ به طوری که می شود ایشان را ذوالفنون و جامع الفنون نامید. گاهی خود من وقتی ایشان را می دیدم و یا می بینم حداقلّ شیخ بهایی، خواجه نصیر و یا دیگر بزرگان برایم تداعی می شود؛ یعنی سیمای ایشان تداعی کننده آن شخصیت های بزرگ علمی است که مفاخر گذشته بودند... من شخصیت های زیادی دیده ام و بزرگان زیادی را درک کرده ام ولی کسی را مثل ایشان متواضع، ساده از نظر زندگی، فروتن و خاکی و کم هوایی بلکه علی الظاهر بی هوی و وارسته نیافته ام.

علامه شعرانی رحمته الله علیه: علامه میرزا ابوالحسن شعرانی رحمته الله علیه در اجازه اجتهادی که برای معظم له مرقوم فرمودند، به جامعیت آن بزرگوار اشاره کرده، می نویسد: «... همانا از جمله کسانی که هر دو غایت را برای خود محقق کرده، شایستگی اتّصاف به حیازت^۱ هر دو منقبت دارد، مولانا الأجل الموفق نجم الدین و نور الصبایه و مصباح العلم و شمس الهدایه شیخ حسن آملی معروف به حسن زاده است.

او بخشی از عمر خویش را در تحصیل کمالات نفسانی و فضایل نفسانی

۱. به دست آوردن، گردآوردن، جمع کردن.

صرف کرد. ۲۰ سال بلکه بیشتر او را آزمودم و امتحان نمودم. در این مدت در او چیزی جز جدّ و اجتهاد ندیدم که موجب شین^۱ و مؤاخذه گردد. از علوم دین همه آن چیزهایی را که علمای دین واجب است بدانند، گردآورده است. او را باری ندیدم که از یادگیری علم واجبی تأنف^۲ ورزد؛ اگرچه جاهلان از آن علم کراحت داشتند و نیز او را ندیدم که به جهل و نادانی افتخار کند یا تقرّباً الی العوام خود را به نادانی بزند، همان طور که گاهی از غیر او مشاهده می‌کنیم. به این سبب است که او در علم قرآن، لفظ و معنایش، باطن و ظاهرش، قرائت و کتابتش و دیگر امور متعلّق به آن بر اقران خویش فائق و در تتبّع احادیث و علوم ادبی مورد نیاز در آن بر غیر خویش برتر گشته است. کلمات را به نحوی شگفت‌آور و به طرزیکه بیشتر مردم از آن ناتوانند، اعراب‌گذاری نموده است. او در علوم نجوم و ریاضیات وابسته به آن دستی بلند دارد و در استخراج هلال و کسوفین دارای مهارت است... او در علوم شرعیّه عقلیه و نقلیه سوارکار ماهر میدان مسابقه است. من او را بر استنباط فروع از اصول، توانا دیده‌ام و به او اجازه داده‌ام روایاتی که نقل آن برای من صحیح است، از من روایت نماید و در خواستم این است که مرا از دعا فراموش نفرماید».

آیت‌الله صادق آملی لاریجانی: آیت‌الله صادق آملی لاریجانی رئیس مجمع تشخیص مصلحت نظام، علامه حسن‌زاده آملی را عارف، فیلسوف، مفسر قرآن و عالم به ریاضیات و نجوم توصیف کرد و گفت: او مصداق بارز حدیث پیامبر است که می‌فرمایند: «أَشْرَافُ أُمَّتِي حَمَلَةُ الْقُرْآنِ وَأَصْحَابُ اللَّيْلِ: بزرگان امت، حاملان قرآن و شب زنده‌داران هستند» (علامه مجلسی، بحار الانوار، ۹۲، ص ۱۷۷/ شیخ صدوق، الخصال، ج ۱، ص ۷). انصافاً مرحوم آیت‌الله

۱. مقابل زین، بدی، زشتی.

۲. عار و ننگ داشتن، بیزاری.

حسن زاده آملی مصداق واقعی این روایت شریف بود که اشرف امت نه کسانی هستند که اهل رفاه، قدرت، ثروت، جاه و مقام هستند، بلکه حاملان قرآن و شب‌زنده‌داران هستند و علامه حسن زاده آملی از این قسم بود. او با قرآن مأنوس و شب‌زنده‌دار بود.

بحث نفس در کتب فلسفه و مباحث روان‌شناسی همواره مورد توجه بوده است و دو تن از بزرگانی که در این زمینه مطالب مهمی به جا گذاشته‌اند، مرحوم علامه طباطبایی و علامه میرزا جواد آقا ملکی تبریزی بوده‌اند.

آیت‌الله صادق آملی لاریجانی با تأکید بر اینکه یکی از دغدغه‌های جدی و مورد اهتمام مرحوم آیت‌الله حسن زاده آملی بحث معرفت نفس بود، افزود: معرفت نفس از مباحث نظری است که در میان حکمای اسلامی همواره مورد توجه بوده است. امروزه هم در غرب، مباحث فراوانی از زوایای مختلف درباره نفس مطرح شده است که هم در فلسفه و هم در مباحث غرب‌شناسی و همچنین در رشته‌هایی مانند زبان‌شناسی که دور به نظر می‌آید، وجود دارد.

وی گفت: نخستین قدم در معرفت این است که انسان همه چیز را در خودش ببیند. هر انسانی به این مرحله برسد، از قفس نفس آزاد شده است. آیت‌الله آملی لاریجانی گفتند: راهیابی به معرفت نفس به تمرین نیاز دارد. در این شرایط انسان خود را بی‌ماده و بی‌صورت می‌بیند و آنجا انسان به حقیقت نفس دست یافته است. هر اندازه روح انسان عظیم‌تر شود، تسلط او به عوالم دیگر ظاهرتر و بارزتر می‌شود. هر جایی که انسان خود را نبیند، ظهور حق بر او اتفاق می‌افتد و این عالم ربانی جز ظهور حق نیست.

رئیس مجمع تشخیص مصلحت نظام با اشاره به تألیفات علامه حسن زاده آملی در باب معرفت نفس یادآور شد: کتاب عیون یکی از

بهترین کتاب‌ها در باب نفس است که آن علامه بزرگوار با علاقه و نظم زیبایی آن را نوشته است.

حجت‌الإسلام و المسلمین جواد محدثی: «گرچه گسترش دامنه علوم، دانش دانشوران را تخصصی ساخته است، ولی جامعیت "عالم دینی" در زمینه‌های مختلف و دانش‌های گوناگون، خصلتی ارزشمند است، در عین حال کمیاب. انگشت‌شمارند عالمانی فرزانه که نگاهیان این خط و تداوم بخش این ویژگی باشند. استاد بزرگ آیت‌الله حسن‌زاده - که عمر پربرکتش بلند باد- یکی از این نوادر روزگار است که حکمت و هیئت و نجوم را در کنار فقه و حدیث و تفسیر و هندسه و ریاضیات را همراه با شعر و ادب فارسی و اخلاق و عرفان و سلوک را در کنار علوم غریبه داراست. معارف عقلی و نقلی و علوم قرآنی و برهانی و عرفانی را به هم نیکو آمیخته است و حسن صورت و سیرت معاشرت، سلیقه در نگارش و خط و تدوین و ... را یکجا دارد.

ذوق ادبی و سرشار استاد زبانزد همگان است. طبع لطیف وی در آینه سروده‌ها و قطعات ادبی و الهی‌نامه‌اش متجلی است».

حجت‌الإسلام دکتر شیخ‌الإسلامی: «کسانی که دنبال معرفت و اجرای فرامین الهی هستند و رابطه خود را با خدا خوب می‌کنند، اراده الهی در مورد آنها بر این تعلق می‌گیرد که هم از معارف عالی الهی و شهودی بهره ببرند و هم از دانش‌های زمان حدّ اعلاّی استفاده را بنمایند و ما امروز از شخصیتی تجلیل می‌کنیم که معنویت‌های وی موجب شده که جامعیت در چهره ایشان و زندگی علمی او به بهترین صورت متبلور شود و معنای عالم ربّانی و عارف الهی همین است و شخصیت وی نتیجه هماهنگی بین تعلیم و تربیت است».

دکتر حدّاد عادل: دکتر غلامعلی حدّاد عادل استاد دانشگاه‌های تهران

در گفتگو با روزنامه رسالت (۷۴/۲/۳۱) می‌گویند: «آیت‌الله حسن‌زاده آملی یک فقیه، فیلسوف، عارف، مدرّس کتاب‌های عرفانی اصیل، ریاضیدان، آشنا با تاریخ علوم اسلامی خصوصاً محیط بر متون اصیل علوم اسلامی در ریاضیات و نجوم و همچنین یک ادیب و شاعر هستند. اشعار ایشان و تصحیحی که ایشان از کلیله و دمنه کرده‌اند، درس‌های عرفان ایشان و احاطه بر ریاضیات و نجوم قدیم، کتب فلسفی ایشان مؤید این قول است. باید بگوییم آیت‌الله حسن‌زاده آملی از چهره‌های نمونه‌ای هستند که به ندرت در جامعه ما به ظهور می‌رسند.

ایشان یادآور خصوصیات استاد بزرگوارشان مرحوم آیت‌الله حاج شیخ ابوالحسن شعرانی هستند. بنده برای آیت‌الله حسن‌زاده آملی از درگاه خداوند طلب طول عمر و سلامت دارم و امیدوارم در میان طلاب جوان ما کسانی پیدا شوند که بتوانند این میراث گران‌قدر و این مجموعه کم‌نظیر را از امثال ایشان دریافت کنند و برای آینده تصویر جامع و روشن حکیم اسلامی را که مظهر جامعیت تمدن اسلامی است، همچنان زنده و پایدار نگهدارد».

دکتر غلامرضا اعوانی: غلامرضا اعوانی استاد ممتاز فلسفه و عضو پیوسته فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، ضمن تأکید بر آشتی عرفان و قرآن توسط علامه حسن‌زاده آملی، گفت: عالم ربانی علامه حسن‌زاده آملی وارث اخلاق نبوی است و در میان خفتگان، بحق بیدار است. او در حیات پربرکت خود برهان، عرفان و قرآن را با هم آشتی داد و همه را واحد معرفی کرد. علامه حسن‌زاده آملی علاوه بر آگاهی بر حکمت، بر علوم ریاضیات، هندسه و نجوم نیز اشراف داشت. عالم ربانی، وارث اخلاق نبوی است و مانند بیداری در میان خفتگان است. علامه حسن‌زاده آملی نیز از ویژگی توصیه شده خداوند در آیه ۷۹ سوره شریفه آل عمران، «مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ

اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحَكْمَ وَالنَّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولُ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ» برخوردار بود.

خاطره دکتر آزادبخت از علامه: در سال ۱۳۷۹ به اتفاق آقای دکتر مدنی (رئیس وقت دانشگاه علوم پزشکی مازندران) و دکتر یوسف نژاد (معاون وقت فرهنگی دانشگاه علوم پزشکی مازندران) خدمت علامه حسن‌زاده آملی به منظور تقاضای تدریس کتاب قانون ابوعلی سینا توسط ایشان رسیدیم. جلسه بیش از پنج ساعت طول کشید. به دلیل ضیق وقت و سایر مشکلات، سعادت این شاگردی را نیافتیم؛ ولی در این جلسه نکات متعددی بحث شد. یکی از فرمایش‌های ایشان را نقل به مضمون خدمتان عرض می‌کنم. در این جلسه ایشان فرمودند: یک روز گروهی از اساتید دانشگاه خواجه نصیرالدین طوسی خدمتشان رسیدند. یکی از آنها استاد ریاضی بودند. ایشان سؤال کردند آیا خواجه نصیرالدین طوسی را می‌شناسید؟ استادان، مختصری اطلاعات عمومی که داشتند، بیان کردند. در ادامه سؤال فرمودند: آیا کتاب کشف القناع عن اسرار شکل القطع خواجه نصیرالدین طوسی را خوانده‌اید؟ پاسخ استادان منفی بود. از استاد ریاضی پرسیدند آیا شکل هندسی قطاع را می‌دانید؟ پاسخ ایشان هم منفی بود. علامه فرمودند: شکل هندسی قطاع را با دو دست و از هر دست، دو انگشت که روی هم قرار می‌گیرند (ارائه شکل حدودی قطاع) را به ایشان نشان دادم (قطاع سطحی در دایره است که بایک کمان و دو وتر مربوط به کمان محدود باشد). در ادامه، علامه از استاد ریاضی پرسیدند: به نظر شما خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب کشف القناع عن اسرار شکل القطع چند قضیه هندسی را ثابت کرده‌اند؟ علامه در ادامه فرمایش کردند که خواجه نصیر از یک شکل هندسی به نام «قطاع» حدود نیم میلیون (۴۹۷۷۶۴) حکم هندسی استنباط کرده است. در ادامه، علامه

اشاره کردند که خواجه نصیرالدین طوسی وصیت کردند او را در کاظمین و در جوار مرقد مطهر امام کاظم علیه السلام و حضرت جواد علیه السلام دفن کنند و سفارش می‌کنند که به اسم من روی سنگ قبر اکتفا کنید، زیرا وقتی قبر من در جوار این دو امام است، شایسته نیست جمله‌ای مبنی بر بزرگداشت من روی قبر نوشته شود. اگر هم خواستید چیزی بنویسید، این آیه کریمه باشد: «و کلبهم باسط ذراعیه بالوصید» (کهف: ۱۷) این آیه درباره اصحاب کهف و سگ آنهاست که دم غار نشسته است (کنایه از اینکه من همچون سگ اصحاب کهف در آستانه مزار ائمه در شهر کاظمین زانو زده‌ام). این جانب در سفر زیارتی در سال ۱۳۷۹، پس از زیارت امام موسی کاظم علیه السلام و امام جواد علیه السلام، سر قبر خواجه نصیر رفتم و برایشان حمد و سوره قرائت کردم.

آثار عرفانی

۱. الهی نامه

محمود ملکی راد

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

• عنوان کتاب: الهی نامه

• موضوع: عرفان

• نویسنده: حسن حسن زاده آملی

• ناشر: انتشارات بوستان کتاب

• محل نشر: قم

• سال نشر: ۱۳۹۸ش

مقدمه

مناجات و ارتباط معنوی با خداوند در متون دینی بیشتر در قالب «ادعیه» جلوه نموده است. شاهد بر آن دعا‌های مختلفی است که توسط معصومان علیهم‌السلام به جامعه عرضه شده است. در سیره علما و دانشمندان، «الهی نامه» نویسی در مناجات با خداوند از روش‌های معمول در میان ارباب معرفت است که برای انتقال مفاهیم بلند عرفانی و نکات مهم اخلاقی صورت می‌گیرد. این مفاهیم عرفانی گاه در قالب نظم نگارش یافته

و گاه در قالب نثر به سامان رسیده است. براساس این سیره در طول تاریخ کتاب‌هایی با عنوان «الهی نامه» به نگارش درآمده است. حضرت علامه نجم‌الدین حسن حسن‌زاده آملی رحمته‌الله نیز در این خصوص با نگارش کتاب الهی نامه دین خویش را به جامعه اسلامی و اهل معنا ادا نموده و این اثر با ارزش را از خود به یادگار گذاشته است.

معرفی و تکریم کتاب الهی نامه

کتابی با عنوان الهی نامه از جمله کتاب‌هایی است که توسط حضرت علامه حسن حسن‌زاده آملی رحمته‌الله به رشته تحریر درآمده است. در این اثر مرحوم علامه حسن‌زاده آملی رحمته‌الله حالات مختلف معنوی و عرفانی و سلوکی خویش را به قلم آورده که سرشار از نکات حکمی و اخلاقی است. در این کتاب ایشان سعی داشتند حالات معنوی و شهودی خویش را در قالب الفاظ و جملاتی موزون و نثری پرمحتوا به مخاطبان عرضه نمایند و عطش آنان را با جرعه‌های زلال معنویت سیراب کنند و با خود به دنیای پاک عارفانه خویش سیر دهند و با تازیانه سیر و سلوک، صیوروت و شدن را به آنان بیاموزند.

چاپ نخست این اثر قویم توسط مرکز نشر فرهنگی رجاء به چاپ رسیده است. مرحوم علامه حسن‌زاده آملی رحمته‌الله در پیشگفتاری که بر این چاپ نوشته است، می‌گوید:

«الهی نامه کلماتی چند است که از سنوات ۱۳۹۴ قمری به قلم این کمترین حسن حسن‌زاده آملی به اقتضای تبدل بال و تحوّل حال به رشته نوشته درآمده است. ... طبعم به طبع آن راغب نبود که نشر آن را چه سود، جز اینکه با تصویب و ابرام اصدقای فاضل مرکز نشر فرهنگی رجاء (زادهم الله تعالی رجاء) از ساحت قدس قرآن مجید به صورت استخاره، استجازه

نموده‌ام. به جواب و اجازت این کریمه مبارکه تشرف یافته‌ام: «وَفِي نُسُخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْتَهَبُونَ» (اعراف: ۱۵۴). به رجای واثق اینکه بعضی از نفوس مستعده را مفید افتد، جمع بر نشر آن صورت گرفت» (الهی نامه، پیشگفتار چاپ اول).

در مقدمه چاپ پنجم که توسط بوستان کتاب قم به چاپ رسیده است، مرحوم علامه در وصف الهی نامه می نویسد: الهی نامه «حکایتی است که از تحولات روحی و تفکرات عقلی و هیجان قلبی و هیمنان شهودی به صورت طایفه‌ای از کلمات قصار به منصفه تحبیر و ترصیف ظهور یافته است... و مورد توجه نفوس مستعده شایق به کمال واقع گردیده است» (الهی نامه، مقدمه چاپ پنجم).

این اثر با اینکه کم حجم است، دارای محتوای بسیار بلندی است که می‌توان برای افراد مستعد تعالی معنوی راهنما و تذکار مفیدی باشد. در بسیاری از مناجات‌ها به اوصاف جمال و جلال الهی اشاره شده و از ضعف و ناتوانی انسان در تعالی معنوی شکوه نموده است.

در اولین بخش از آن مناجات‌ها آمده است: «الهی به حق خودت حضورم ده و از جمال آفتاب آفرینت نورم ده». زیرا انسان برای اینکه به مقصد و غرض نهایی و اصلی خلقت خود نایل شود، باید به خداوند که اصل و اساس نظام هستی است، برگردد تا از نور او نورانی شود. همان طور که در قرآن کریم به این واقعیت اشاره شده که «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (نور: ۳۵). در نتیجه همگان باید از او نور بگیرند و به او بازگردند.

حضرت علامه حسن زاده آملی رحمته الله علیه در این خصوص می‌گوید: «الهی، از پای تا فرقم، در نور تو غرقم. «یا نُورَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، أَنْعَمْتَ قَرْنًا».

در واقع پیام اصلی الهی نامه این است که انسان‌ها باید به سوی خداوند برگردند و از عالم ملک به عالم ملکوت رهسپار شوند و از ذات

بی‌همتای الهی بهره‌مند شوند و دل در گرو رضایت او دهند. به تعبیر حضرت علامه حسن زاده آملی رحمته الله علیه «الهی، به سوی تو آمدم، به حق خودت مرا به من برمگردان».

این مهم به دست نمی‌آید مگر اینکه انسان در مسیر سیر و سلوک قرار گیرد و خود را از رذایل اخلاقی بپیراید و فضایل اخلاقی را در خود متجلی نماید.

این کتاب مورد اقبال ارباب علم و معرفت و معنویت قرار گرفته و تا کنون بیش از پنجاه بار به چاپ رسیده است.

ساختار و محتوای کتاب

در چاپ اول این کتاب مرحوم علامه حسن زاده آملی رحمته الله علیه پیشگفتاری بر آن نوشته است و از حال معنوی خویش در نگارش الهی نامه سخن به میان آورده است. بعد از آن در چاپ پنجم مقدمه‌ای به صورت دست‌نوشته توسط حضرت علامه حسن زاده آملی رحمته الله علیه بر این کتاب افزوده شده نیز در وصف الهی نامه نوشته است: الهی نامه حکایتی است که از تحولات روحی و تفکرات عقلی و هیجان قلبی و هیمنان شهودی برخاسته است که به صورت طایفه‌ای از کلمات قصار به منصفه تحبیر و ترصیف ظهور یافته است. گفتنی است که این کتاب از ساختار و فصل‌بندی که در کتاب‌های دیگر معمول است، پیروی نکرده و به صورت مستقیم به اصل مطلب یعنی مناجات با «رب الارباب» پرداخته است.

الهی نامه مشتمل بر ۵۸۱ فراز است که هر فراز آن با خطاب «الهی» آغاز و با این جملات شروع شده است:

الهی، به حق خودت حضورم ده و از جمال آفتاب آفرینت نورم ده.
الهی، راز دل را نهفتن دشوار است و گفتن دشوارتر.

الهی، «یا مَنْ یَعْفُو عَنِ الْکَثِیرِ وَ یُعْطِی الْکَثِیرَ بِالْقَلِیلِ»، از زحمت کترتم
 و آرهان و رحمتِ وحدتم ده
 الهی، ما همه بی چاره ایم و تنها تو چاره ای و ما همه هیچ کاره ایم و تنها
 تو کاره ای.
 الهی، از پای تا فرقم، در نور تو غرقم. «یا نُورَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ، أَنْعَمْتَ فَرِذٌ».
 ... الهی، چون تو حاضری چه جویم و چون تو ناظری چه گویم؟
 و

امتیازات کتاب

از امتیازهای اصلی این کتاب آن است که برخاسته از حالات معنوی و
 تحولات روحی و هیجانات قلبی و شهودی مرحوم علامه حسن زاده آملی رحمته الله
 است که به صورت کلمات قصار در آمده است؛ از این رو مورد توجه
 افرادی که برای تهذیب نفس و سیر و سلوک معنوی آمادگی دارند، مفید
 خواهد بود و راهنمای آنان برای دست یابی به کمال مطلوب است. همین
 ویژگی موجب شده این اثر همواره زنده و پویا باشد و مورد اقبال قرار گیرد.
 نشانه اش چاپ های متعدد این اثر گرانمایه است. مناسب ترین چاپ این
 اثر توسط بوستان کتاب قم صورت گرفته است. زیرا این چاپ در قالب
 پالتویی است و حمل آن را آسان کرده است.

در پشت جلد این چاپ در وصف الهی نامه آمده است: «استاد
 حسن زاده آملی در این اثر که یادآور سخنان و سوزهای خواجه عبدالله
 انصاری است، از لطیف ترین احساس های خویش و به تعبیری تجربه های
 درونی، در قالب الفاظی متین و استوار و نغز و جاندار سخن می گوید و
 خوانندگان را به دنیای پاک عارفانه و سیر و سلوک خالصانه خویش می برد
 و جرعه های زلال معنویت را به کامشان می چشانند».

۲. ولایت تکوینی

دکتر ذوالفقار ناصری

دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران

پژوهشگر فلسفه در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

• موضوع: عرفان

• نویسنده: حسن حسن زاده آملی

• ناشر: انتشارات قیام

• محل نشر: قم

• سال نشر: ۱۳۷۱ش

مقدمه

ولایت تکوینی به معنای قدرت خارق العاده بر تصرف در هستی و موجودات جهان است. بر مبنای عرفان نظری عالمان شیعی، اصل وجود ولایت تکوینی برای پیامبر و امامان علیهم السلام پذیرفته شده است؛ اما درباره محدوده آن، دو دیدگاه وجود دارد: برخی ولایت تکوینی پیامبر و امامان را فراگیر نمی دانند و برخی دیگر همه امور هستی، از جمله زندگی و مرگ موجودات را نیز تحت ولایت آنان می دانند که فیض الهی از طریق آنان در هستی سریان می یابد. در باور استاد حسن زاده آملی، صاحب ولایت تکوینی پیامبر خاتم ۹ است که انسان کامل است و بنا بر روایت هایی مانند «أعطیت جوامع الكلم»، نفس کلی الهی او صحیفه کامله ای است که کلمات جامع وجودی در او مکتوب است و از همین رو سفرای الهی مبین حقایق اسمایند. این جوامع کلم، اصول و امهات و حقایقی اند که در صورت کتبی انسان کامل ظهور کرده اند؛ زیرا کسی که کمالی را در خارج

اظهار می‌نماید، بی‌گمان آن را در خویشتن داراست. برخی نمونه‌های ولایت تکوینی عبارت‌اند از: معجزات و کرامات پیامبران و امامان؛ طی الارض؛ راه رفتن روی آب؛ آگاهی از باطن دیگران؛ سخن گفتن با حیوانات؛ تخلیه بدن از روح و تصرف در طبیعت. در تفاوت میان ولایت تکوینی و ولایت تشریحی می‌توان گفت: انسان کامل که شخص نبی و کملین از اولیای الهی‌اند، می‌توانند باذن الله در ماده کائنات تصرف کنند؛ یعنی حکم آنها در صورت و هیولای عالم طبیعت نافذ و مجری است؛ مانند کاری که موسی با عصای چوبی کرد. این ولایت که اقتدار نفس بر تصرف در ماده کائنات است، ولایت تکوینی است، نه تشریحی؛ چه ولایت تشریحی خاص واجب‌الوجود است که شارع و مشرع است و جز او کسی حق تشریح شریعت ندارد.

معرفی و تکریم کتاب

ولایت تکوینی از مباحث مهم و مناقشه‌برانگیز در عرفان اسلامی است و بیشتر در عرفان شیعی مطرح است. عالمان شیعه درباره اصل مبحث و نیز گستره ولایت تکوینی اختلاف نظر دارند؛ از این رو ولایت تکوینی مبحث مهمی در عرفان اسلامی است و پذیرش یا رد آن تأثیری عمومی بر شبکه اعتقادی انسان می‌گذارد و لذا بررسی حقیقت این مبحث کاملاً ضروری است.

ولایت در علوم اسلامی مبحثی گسترده است و شامل انواع ولایت، از جمله ولایت الهی، ولایت تکوینی، ولایت تشریحی، ولایت خاصه و ولایت عامه، ولایت سیاسی و... می‌شود. این کتاب در حوزه عرفان نظری است و از آنجاکه به موضوع ولایت تکوینی اولیای الهی می‌پردازد، به این نام مسمّا شده است. این کتاب مشتمل بر دو فصل و یک ضمیمه با عنوان شعر ولایت است.

ساختار و محتوای کتب

این کتاب مشتمل بر دو فصل در توضیح و تبیین ولایت تکوینی و یک ضمیمه با عنوان شعر ولایت است. در این شعر که از سروده‌های علامه حسن زاده آملی است، به ولایت امیرالمؤمنین امام علی بن ابی طالب پرداخته شده است.

فصل اول: این فصل به موضوع عروج وجودی و اشتداد روحی انسان و قابلیت و لیاقت او برای تکامل وجودی می‌پردازد و این مطلب را در قالب تفسیر تمثیل قرآنی شجره طوبی و تفسیر آیه «صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ يَأْذِنُ رَبُّهَا» (ابراهیم: ۲۵) به انجام می‌رساند. ایشان با نقل روایاتی به تبیین مناسبات تکوینی بین هر گونه علم و عمل و صورت آنها در عوالم می‌پردازد و می‌گوید در این تمثیل ایمان به صورت «شجر» و علم به صورت «ماء» تمثیل یافته است؛ زیرا علم سبب حیات ارواح است. به باور ایشان اگر غذای درخت وجود انسان علم و عمل صالح باشد، میوه آن نیز انسان خواهد بود؛ از این رو تأکید می‌کند که مهم‌ترین کار ما این است که خودمان را درست بسازیم و یکی از مهم‌ترین مراقبت‌ها نیز آن است که انسان از واردات و صادرات دهان و گوشش مواظبت کند. انسان باید با دو جناح ملکوتی و لاهوتی خود که دو بال قوه نظری و عملی اویند، از حضيض ناسوت به اوج عالم قدس پرواز کند؛ ولی در این مسیر تعلقات مادی مانع رسیدن انسان از قوه به فعلیت و از نقص به کمال می‌شود.

البته ایشان یادآور می‌شود که دانش‌ها و دانستن‌های مفهومی موجب ارتقای وجودی و اعتلای روحی انسان نمی‌گردد و انسان از آنها چندان بهره‌ای نمی‌گیرد و به مقام شامخ ولایت تکوینی نمی‌رسد؛ زیرا چنین

کسی گرچه در ظاهر به صورت انسان است، ولی چه بسا باطن او در واقع حیوانی درنده باشد؛ بلکه خود حقایق نوری که معانی اسما می‌باشند، باید در انسان تحقق یابد؛ زیرا حقیقت و هویت انسان و قدر و ارزش آن، همان حقایق و همان ملکات اوست و ما تنها با همان لب و حقیقتی که حاصل علم و عمل ماست، محشور می‌شویم که «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» (طارق: ۹) و این به دلیل موافقتی است که عمل با جزا و جزا با عمل دارد: «جَزَاءٌ وَفَاءً» (نبا: ۲۶).

عوامل هستی از یکدیگر حکایت می‌کنند و صور کتبی و عینی مثال یکدیگرند: «صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی»؛ از این رو هر کس به هر اندازه از صورت عینی قرآن داراست، به همان اندازه صاحب ولایت است و به همان حد خود را ساخته است. البته گفتیم که این مقام تنها به دانایی و دانستن مفاهیم اسمای الهی و آیات قرآنی نیست؛ بلکه به دارایی آنهاست و انسان نایل به رتبه ولایت، صاحب مقام «کن» است:

«کن» عارف بود امر الهی بکن با امر او هرچه که خواهی

در این میان قرآن معیار است؛ باید حقایق و اسرار آیات قرآنی در انسان جاری شود و نفس ناطقه، وعای آن حقایق و آیات گردد. قرآن غایت سیر انسان است و مطابق حکمت متعالیه صدرايي، استکمال نفوس ناطقه به نحو تحوّل و اتحاد وجودی با حقایق نوری است. قرآن معراج انسان است و آیات آن به منزله درجات این معراج‌اند. آیات قرآنی روزنه‌ها و درها و معبرها و عالم‌ها برای اشخاص‌اند؛ یعنی قرآن برای ارتقای ما نازل شده است. حتی تشنگان تحصیل معارف و حقایق قرآن که در دار دنیا از بی بهره مانده‌اند، در برزخ تکامل برزخی می‌یابند و به آنها باطن قرآن و حقیقت و معنا و محتوای الفاظ بی شمار قرآنی را می‌آموزند.

انبیای الهی و سفیران معصوم او ما را به سوی خود و در واقع به حق تعالی فراخوانده‌اند و هدف ارسال آنان ارتقا و اعتلای انسان‌هاست و اگر ما لیاقت و قابلیت نداشتیم، مخاطب این دعوت نبودیم:

ای دل به کوی دوست گذاری نمی‌کنی اسباب جمع داری و کاری نمی‌کنی در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا ممکن است ما به مقامات انسان‌های کامل نایل آییم؟ پاسخ این است که اولاً به هر اندازه که به سوی آنان رهسپار شویم، به عالم انسان بالفعل تقرب جسته‌ایم و به هر مقدار که اسماء الله عینی را که سرمنشأ ولایت تکوینی‌اند، در خود یافته‌ایم، ارتقا و اعتلای وجودی داریم؛ ثانیاً باید بین ولایت تکوینی و مقام نبوت تشریحی و امامت تشریحی فرق گذاشت. فضل نبوت و منصب امامت مطلبی است و نیل به مقامات معنوی انسانی و ولایت تکوینی مطلب دیگر.

نکته پایانی در اینجا اینکه هرچند سیرالی الله موجب تقرب به اوصاف ربوبی و تخلق به اخلاق الهی و نیل به مقام ولایت تکوینی می‌شود، وظیفه سالک آن است که در این سیر و در این مراقبت همیشگی، هدفی جز حق تعالی نداشته باشد:

تو بندگی چو گدایان به شرط مزد مکن

که خواجه خود صفت بنده پروری دارند

فصل دوم: استاد در این فصل با نقل و تبیین چند آیه و روایت به توضیح ولایت تکوینی پرداخته‌اند. صاحب ولایت تکوینی پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که انسان کامل است و در روایت‌هایی مانند «أُعْطِيَتْ جَوَامِعُ الْكَلِمِ» از خویشتن خبر داده است که نفس کلیه الهیه او صحیفه کامله‌ای است که کلمات جامعه وجودیه در او مکتوب است؛ از همین روست که سفرای الهی مبین حقایق اسمائند. این جوامع کلم، اصول و

امهات و حقایقی اند که در صورت کتبیّه انسان کامل ظهور نموده‌اند؛ زیرا کسی که کمالی را در خارج اظهار می‌نماید، بی‌گمان آن را در خویشتن داراست:

ذات نیافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

بنا بر معارف قرآنی، این حقایق یک بار در شب قدر به صورت انزال (نزول دفعی) و بار دیگر به صورت تنزیل (نزول تدریجی) در مدت ۲۳ سال بر قلب پاک نبی القا شده است: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» و «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكُثٍّ وَنَزَلْنَاهُ نَزِيلًا» (اسراء: ۱۰۶).

بنا بر مبانی حکمت متعالیه صدرایی، ادراک معقولات غیرمتناهی تنها برای عقل بسیط محقق است و آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» حجتی بالغ بر فهم خطاب محمدی است؛ بدین معنا که آیات قرآنی جوامع کلم‌اند و این کلمات جامعه خزاین الهی‌اند و آن قلبی صاحب مقام ولایت تکوینی است که وعای این خزاین الهی گردیده است؛ از این رو امام حسن مجتبی علیه السلام در بیان وسعت قلب حضرت خاتم صلی الله علیه و آله حدیثی با این مضمون فرموده‌اند که چون خداوند قلب خاتم صلی الله علیه و آله را وسیع‌ترین قلب‌ها یافت، قرآن را بر او نازل فرمود: «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ».

سپس با نقلی از ابن عربی می‌گوید همه عارفان خوشه چین خرمن حضرت ختمی مرتبت هستند و قلبی که مهبط وحی است، به تقدیر آحاد رعیت مقدر نمی‌گردد. هر اثری نمودار دارایی مؤثر خود است؛ همان‌طور که حق تعالی غیرمتناهی است، کتاب او نیز غیرمتناهی است: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» (اسراء: ۸۴).

قلب مؤمن نیز وسعتی دارد که می‌تواند جایگاه حق تعالی گردد. در حدیث شریف قدسی آمده است: «لایسعنی ارضی ولاسمائی ولكن یسعنی قلب عبدی المؤمن».

با وجود این همه قلب‌های عارفان الهی و با این همه تفسیرهای عرفانی و ... از قرآن کریم، از ابن عربی درباره قرآن نقل شده است که «یأتی یوم القيامة بکراً: قرآن در روز قیامت بکر و دست نخورده ظاهر می‌شود» و «قُل لَّوْكَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» (کهف: ۱۰۹). این کلمات که نفاذ و نهایت ندارند، حقایق وجودی دار هستی‌اند و همان اسمای تکوینی و الهی‌اند و این کتاب عینی تکوینی صورت عینی انسان کامل و معانی نفس‌الامری کتاب تدوینی است که صورت کتبی انسان کامل است. این درجات برای انسان است و انسان را برای عروج به این معارج و نیل به این درجات خوانده‌اند و این قابلیت انسان و سعه وجودی او را نشان می‌دهد که می‌تواند وعای این همه جوامع کلمات نوری گردد:

جهان آن تو و تو مانده عاجز ز تو محروم‌تر کس دید هرگز
 انسانی که در این مسیر تکامل منازل و مراحل قرآنی را طی کند، ولی و صاحب ولایت تکوینی خواهد بود. انسان شاگرد مکتبی است که کتاب او قرآن و معلم او صاحب قرآن است و همگان را به این درجات فراخوانده‌اند و اینکه نبی مکرم ﷺ فرموده‌اند که «أنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم» بدین معناست که از روایات، مرتبه درایت و قابلیت روات استفاده می‌شود؛ یعنی کلمات، وسائط فیض الهی در حد فهم و عقل مردم به آنان القا می‌شد و از این معارف در می‌یابیم که هر یک از راویان در چه حدی از مقامات معنوی بوده‌اند؛ مثلاً آنچه را که امیرمؤمنان عليه السلام به کمیل القا فرمود، مانند حدیث معروف به حقیقت و دعای کمیل از غرر کلمات مولی و از اسرار ولایت‌اند.

نکته در اینجا آن است که نکاتی که از ادعیه مستفاد است، از روایات بر نمی‌آید؛ زیرا هر یک از ادعیه مأثوره مقامی از مقامات انشائی و علمی

ائمه دین‌اند؛ از این رولطایف شوقی و عرفانی و مقامات ذوقی و شهودی در ادعیه در روایات وجود ندارد؛ زیرا مخاطب روایات مردم‌اند و با آنان به فراخور عقل و فهمشان و گاه با الحاح و اصرار آنان سخن گفته‌اند؛ اما در ادعیه و مناجات‌ها حضرات معصومین: با جمال و جلال مطلق در راز و نیاز بوده‌اند.

بنا به نقل روایات، حتی هنگامی که برخی اصحاب پرسشی معرفتی در موضوعاتی همچون قضا و قدر را از امام صادق علیه السلام پرسیدند، امام در پاسخ به صراحت فرمود: «إِنَّكَ لَتَقْوَى عَلَى ذَلِكَ» و البته گاهی پس از اصرار آن صحابی حقایقی را به او القا می‌کردند.

نکته دیگر اینکه ورای عقول مردم حقایق بسیاری است که از ادراک آنها عاجز و از نیل بدانها قاصرند؛ بنابراین ظاهر این دین باطنی و صورت آن حقایقی دارد که تنها به قدر عقول مردم به منصفه ظهور رسیده است و اگر آن حقایق به طور کامل به بیان آیند، عقول اکثری مردم از قبول آن اعراض می‌کنند؛ ولی هم چنان که گذشت، خوان یغمای حقایق در آیات و روایات گسترده است تا همگان به فراخور میزان ادراک و درجات وجودی شان از آنها بهره‌مند شوند و البته اوحدی از ارباب عقول و اصحاب قلوب هستند که بر ادراک آن حقایق قادرند. امام علی علیه السلام در این زمینه می‌فرماید: «لَا يَنْبَغِي أَنْ يُطْلَعَ عَلَيْهَا إِلَّا الْوَاحِدُ الْفَرْدُ» (علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۳، ص ۲۹) و امام باقر علیه السلام نیز می‌فرماید: «إِنَّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ». البته همگان به فهم این حقایق دعوت شده‌اند و همین دعوت نشان می‌دهد انسان‌ها ظرفیت و لیاقت قرب الی الله را دارند که بدان مکلف شده‌اند: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد: ۲۴).

بنابراین اینکه قرآن می‌فرماید «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ»

(جمعه: ۲) بدین معناست که رسول الله نه تنها در عصر نزول قرآن، بلکه برای همیشه در میان امیین مبعوث است. رسول مبعوث شده است تا کلمات حق را برای مردمان همه عصرها بخواند و آنرا به صحیفه وجودی شان آگاهی دهد تا آنان را تزکیه و از همه آلودگی‌ها تطهیر کند تا آنچه نادیدنی است آن بینند؛ از این رو پیامبر اکرم فرموده‌اند: «الناس معادنُ کمعادن الذهب والفضه» و شایسته است که انسان کوه وجود خود را بشکافد که معدن حقایق است تا بدان‌ها دست یابد. نکته لطیف در اینجا آن است که انسان برای رسیدن به مقامات معنوی راهی نزدیک‌تر از خود ندارد. چرا از راه دریا و صحرا و آسمان و زمین در جستجوی خداست، در صورتی که خود عجیب‌ترین کتاب الهی است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». در این راه هر مقام وجودی بیانگر مراتب فوق خود است که عنوان علی بدان دارد تا اینکه به عالم ذکر حکیم پیوندد و با کلیات نوری و حقایق مرسل اتحاد وجودی یابد و با ازل و ابد یکی شود. در این حال او به اذن الهی صاحب ولایت تکوینی می‌گردد.

نفس ناطقه انسانی هرچند در ابتدا قوه‌ای منطبع در ماده و جسمانیة الحدوث است، بر اثر اعتلا و اشتداد وجودی‌اش از طبیعت فاصله می‌گیرد و به مجرد برزخی و بلکه فوق مقام مجرد می‌رسد و به مقام خلافت الهیه بلکه فوق مقام خلافت الهیه نایل می‌شود.

امتیاز کتاب

امتیاز این کتاب آن است که مؤلف محترم خود از عارفان عامل و استادان عرفان نظری و مبحث ولایت تکوینی هستند و خود نیز دستی در ولایت تکوینی داشته‌اند.

۳. نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور

دکتر علی اکبر علیزاده

دکترای مذاهب کلامی

محقق پژوهشکده فلسفه و کلام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

• موضوع: عرفان

• نویسنده: حسن حسن زاده آملی

• ناشر: انتشارات الف لام میم

• محل نشر: قم

• سال نشر: ۱۳۹۶ش

مقدمه

دعا کلید عطا، وسیله قرب الی الله تعالی، مخ عبادت، حیات روح و روح حیات است. دعا موجب رسوخ حب ذکر الهی در دل و منزله نفس از رین شواعل است. دعا معراج عروج نفس ناطقه به اوج وحدت و ولوج به ملکوت عزت است. دعا واسطه اسم اعظم گردیدن انسان و دست یافتن به کنوز قرآن و دارا شدن رموز تصرف طبایع اجرام و ارکان است. در مکانت و منزلت دعا و مقامات آن آیات قرآنی را لسان مبین است و روایاتی در اسرار و آداب دعا از پیشوایان دین است که مشایخ علم را برانگیختند و بر آن داشته اند تا در دعا کتابها نوشته اند و صحیفه ها گرد آورده اند و در پیرامون آن با تنوع موضوعات عدیده بحثها پیش کشیده اند و درهایی از رحمت به سوی نفوس مستعده گشوده اند. به نامهای دلنشین و طرب انگیز و جان فزا از قبیل «مفتاح الفلاح»، «عدة الداعی»،

«فلاح السائل»، «قوت القلوب»، «مصباح المتهدجد»، «روضه الاذکار»، «البلد الامین»، «منهاج العارفين»، «منهاج النجاح» و نظایر آنها نامیده اند.

معرفی کتاب

این کتاب که از آثار عرفانی استاد است که مشتمل بر یک مقدمه و یازده فصل و پنجاه ملحقات بوده و درباره موضوع دعا، ذکر و مناجات در ۴۹۱ صفحه به نگارش درآمده است. استاد این کتاب را در شب یکشنبه دوازدهم جمادی الآخر ۱۴۰۶ = ۱۳۶۴/۱۲/۳ ش در بلد طیب و دارالعلم قم به پایان رساند. علامه حسن زاده آملی درباره وجه تسمه این کتاب می گویند: این رساله یک مقدمه و یازده فصل در دعا، ذکر و مناجات است و به نام نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور مسلمات است و درحقیقت خوان آراسته ای است که خواص از آن بهره می برند، «اولئک لهم رزق معلوم» (صافات: ۴۲).

جایگاه مبحث

جایگاه مبحث دعا - چنان که از آیات قرآن و روایات بر می آید - دل انسان هاست. دل بی دعا بها ندارد و دل بی بها، بهاء ندارد: «قُلْ مَا يَعْبُؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ: بگو اگر دعای شما نباشد، پروردگارم هیچ اعتنایی به شما نمی کند» (فرقان: ۷۸).

هدف اصلی

هدف اصلی از دعا و ذکر - چنان که استاد می فرماید - رساندن انسان به مقامات و معارج است.

ساختار و محتوای کتب

استاد با سپاس به درگاه الهی و درود بر ختم رسل و آل ایشان و همه انبیا و اولیا کلام را آغاز می‌کنند.

مقدمه: استاد در مقدمه پس از تذکار معانی دعا و اینکه دعا چه شأن و شئوناتی دارد، به انگیزه مشایخ علم در نگارش کتاب‌ها و صحیفه‌های دعا، به آیات قرآن و روایاتی که در اسرار و آداب دعا از پیشوایان دین در منزلت و مکانت دعا و مقامات آن است، می‌پردازند.

در ادامه با ذکر اسامی کتبی در این زمینه به رجای اینکه این صحف ادعیه و اذکار از ائمه اطهار از متون کتب درسی حوزه‌های علمیه گردد، دیدگاهشان را مطرح می‌کنند؛ همچنین متذکر می‌شوند که تعلیم و تعلم آنها بدون معرفت به علوم ادبی و معارف نقلی، عقلی و عرفانی امکان‌پذیر نیست. ایشان پیش از ورود به فصل اول به بیان این نکته می‌پردازند که در ایفای مباحث حول دعا حق این است که باید آیات قرآنی را در این باب و ابواب کتب دعای جوامع روایی و روایات آنها به طور استیفا مورد تحقیق و استفاده قرارداد تا بتوان به اسرار اذکار و ادعیه و افعال و احوال گوناگون انسان، معرفت به وجه کمال حاصل کرد.

در ادامه به اختصار به محتوای فصول پرداخته می‌شود:

فصل اول با عنوان «چهل کلمه منتخب ذکر و دعا از قرآن کریم» اشاره دارد به اینکه شایسته است انسان نازل و عارف به منطق وحی، یک دوره قرآن کریم را قرائت کند تا اسمایی را که خداوند سبحان به آنها خویشتن را وصف می‌فرماید و نیز آنچه را ملائکه او را بدان‌ها ندا می‌کنند و نیز دعای انبیا و اولیا را که خداوند در پیشامد شداید اوضاع و احوال آنان، از زبان‌شان نقل فرموده که در آن شداید اوضاع و احوال، خدای تعالی را به

اسمی خاص و دعایی مخصوص خوانده‌اند، انتخاب کند. استاد به عنوان شاهد مثال در این مطلب مهم به یک آیه و یک روایت تمسک می‌جویند و آیه ۸۸ و ۸۹ سوره انبیا را در فضیلت ذکر یونس و همچنین روایت شیخ صدوق را در امالی بیان می‌کنند و در توضیح آن می‌گویند که امام صادق علیه السلام از آیات یاد شده استنباط گسترش تأثیر اذکار مذکور برای ابد می‌فرمایند که اختصاص به مقام خاص و مورد مشخص ندارد و هرکس برای نجات از غم به ذکر یونسی ذاکر باشد، مشمول رحمت «و کذلک ننجی المؤمنین» می‌گردد.

ایشان همچنین به توفیقاتشان در قرائت یک دوره قرآن کریم اشاره می‌کنند و متذکر می‌شوند که به آیاتی دست پیدا کرده‌اند که به همین نحو گفته شده است؛ آن‌گاه آیات را بر می‌شمرند و برخی روایات را هم در تفسیر برخی آیات می‌آورند.

در ادامه احادیثی را در تفسیر معانی «ن» و مراتب و مظاهر آن ذکر می‌کنند و به ابتدا و انتهای آیه ۳۵ سوره نور و آیات ۶۴ و ۷۵ سوره فرقان می‌پردازند. ایشان به نقل از عالم جلیل سیدعلیخان شیرازی مدنی در کتاب کلم الطیب درباره اسم اعظم خدای تعالی بحث می‌کند.

وی درباره آیات ۸ تا ۱۰ سوره غافر می‌گوید که حق سبحانه فرموده حاملان عرش و آنانی که در حول آن‌اند، برای مؤمنان استغفار می‌کنند. نیز در آیه ۴۲-۴۴ سوره احزاب به ذکر و صلوات مؤمنان اشاره دارد که آن استغفار و این صلوات بدین معناست که مخرج نفوس انسانی از نقص به کمال‌اند. نقص ظلمات است و کمال نور است؛ همچنین درباره مسبّحات ستّ می‌گویند که این سور مسبّحات شش‌گانه، سُوری‌اند که در ابتدای آنان بعد از تسمیه سیّح، یسیّح، سیّح است که عبارت است از سوره حدید، حشر، صف، جمعه، تغابن و اعلی.

استاد سفارش می‌کنند که هر گاه خواهی خدا را به اسم اعظم وی بخوانی، شش آیه اول حدید بعد از بسم الله و آیه ۲۳ سوره حشر تا آخر را بخوان و پس از آن بگو ای کسی که چنانی با من چنین کن (و حاجتت را بگو) که سوگند به خداوند اگر بر شقی بخوانی، سعید می‌گردد. و می‌گوید که بدان هیچ حاجتی برای انسان شریف‌تر و عزیزتر از قرب الی الله نیست که لقاء الله است.

استاد در آخر فصل اول می‌گوید که این چهل کلمه مبارک منتخب و مؤثر این بنده است و دیگری شاید کلمات دیگری را برگزیند که قرآن را با هر نفس مستعد تجلی خاص است.

فصل دوم با عنوان «ادعیه حائز لطائفی خاص اند که در روایات یافت نمی‌شوند»، به بیان این مطلب می‌پردازد که ادعیه مؤثره هر یک مقامی از مقامات انشایی و علمی ائمه دین است. این لطائف شوقی و عرفانی و مقامات ذوقی و شهودی که در ادعیه نهفته‌اند و از آنها مستفاد می‌شوند، در روایات وجود ندارند و دلیل آن را این می‌دانند که در روایات مخاطب مردم‌اند و با آنان به فراخور عقل، فهم، ادراک و معرفت‌شان تکلم می‌کردند نه به کنه عقل خودشان؛ اما در ادعیه و مناجات با جمال و جلال و حسن مطلق و محبوب و معشوق حقیقی به راز و نیاز بودند؛ از این رو آنچه در نهان‌خانه سرّ و نگارخانه عشق بیت المعمور ادب داشتند، به زبان آوردند و به کنه عقل خودشان مناجات و دعا داشتند.

استاد مثالی از سید بن طاووس در کتاب مجتبی می‌آورند که می‌گوید: دعای عرفه سیدالشهداء در توحید و دعای زیارت جامعه کبیره امام علی نقی علیه السلام در ولایت و بیان مقام انسان کامل ولی، عدیل یکدیگر در این دو اصل اصیل و رکن رکیب معارف انسانی‌اند. آن‌گاه توقیع مبارک حضرت بقیة الله علیه السلام را در مقام انسان آورده، به توضیح آن می‌پردازند.

در ادامه به اینکه در صحف عرفانی، انسان را کون جامع گویند، می‌پردازند. حضرات خمس را بیان می‌کنند و اقسام پنج‌گانه نکاح را بر می‌شمرند. در انتهای فصل دوم کلامی از علامه قیصری به افتقار حضرت بقیت‌الله و تتمه النبوه و قطب‌الوری در شرح فصوص الحکم می‌آورند و به توضیح آن می‌پردازند.

فصل سوم با عنوان اینکه «خداوند در هر چیزی به کم اکتفا کرد مگر در ذکر و دعا» به روایتی در کتاب دعای اصول کافی از ثقة الاسلام کلینی اشاره می‌کنند و دلیل عدم حد ذکر را موافقت جزئیات کار انسان با حکم الهی می‌دانند تا همواره با حفظ مراقبت و حضور به یاد حق سبحانه باشد. در تبصره، آیه ۴۶ سوره عنکبوت را می‌آورند و در توضیح آن می‌گویند که صلات سبب مشاهده است و مشاهده محبوب قره عین محب است؛ زیرا صلات مناجات بین حق تعالی و عبد اوست و چون صلات مناجات است، صلات ذکر حق است و کسی که ذکر حق کند، همنشین حق و حق همنشین اوست. پس صلات مشاهده و رؤیت است. مشاهده عیانی روحانی و شهود روحی در مقام جمعی است و رؤیت عینی در مظاهر فرقی است. به عبارت اخضر، مشاهده در مقام جمعی و رؤیت در مظاهر فرقی است. پس اگر مصلی صاحب بصر و عرفان نباشد که نداند حق تعالی برای هر چیزی از هر چیز متجلی است، حق را نمی‌بیند.

ایشان اشاره دارند که فص یونسی در فصوص الحکم در ذکر و ادب مع الله است و می‌گویند که شیخ در فضیلت و اسرار ذکر لطیفی دارند که ایشان در ادامه به آنها اشاره خواهند کرد.

فصل چهارم با عنوان «در بیان عدد ماثور در بعضی ادعیه و اذکار» اشاره دارد به اینکه باید به آنچه در عدد دعا و ذکر یا عدد ایام آنها از معصوم رسیده، اهتمام داشت و از زیاده و کم کردن آن اجتناب ورزید. با اینکه

اعمال مستحبه‌اند، باید چه در حفظ و مراعات صورت آن و چه در عدد آن اهتمام شود.

فصل پنجم «در بیان اوقات و امکانه دعا» است؛ به این معنا که اوقات را در تأثیر دعا و احوال داعی، دخلی بسزاست. اگر ابن الوقت و بالاتر از آن ابوالوقت شده‌ای، طوبی لک و حسن مآب. مطلقاً شب را در ادعیه، اذکار، خلوت و فکر شأنی شایان است. خداوند سبحان می‌فرماید «اللیل لی». استاد می‌نویسد که روز بر اثر کسب معاش و تحصیل معاد و تزاوّل هر کس در حرفه و صنعت و شغلی که دارد، فراغ بال داشتن دشوار است... اما شب هنگام انزوای از خلق و انقطاع از مشاغل روز است که انسان را به خلوت و وحدت می‌کشاند و خلوت و وحدت به توحید می‌رساند و تا انسان به توحید نرسیده است، به ادراکات عقلی و سیرانفسی نایل نمی‌گردد.

همچنین برای امکانه نیز همچون اوقات تأثیری خاص قایل‌اند؛ مثلاً در جوامع رواییه آمده که فرایض را در یک محل مخصوص و معید منزل بخوانید؛ یعنی برای خود مصلاهی خاصی برای ادای فریض قرار دهید و در وقت احتضار شما را در آنجا گذارند که موجب تخفیف شداید و غمرات موت است.

فصل ششم با عنوان «در بیان طهارت داعی» به این مطلب می‌پردازند که یکی از شرایط مهم تأثیر اذکار و ادعیه طهارت داعی و ذاکر است. توضیح اینکه شرط بسیار مهم تأثیر اذکار، ادعیه، اوراد و نظایر آنها طهارت انسان است و صرف لقلقه لسان سودی نبخشد، بلکه مبدا موجب قساوت و بُعد هم بشود؛ زیرا ذکر عاری از فکر است؛ یعنی قلب بی‌حضور است و قلب بی‌حضور چراغ بی‌نور است و شخص بی‌نور از ادراک حقایق دور است. استاد دقت در بیان رسای محقق خواجه نصیرالدین طوسی در شرح فصل هشتم نمط نهم اشارات شیخ‌الرئیس را در مقامات عارفان گوشزد می‌کنند.

فصل هفتم با عنوان «در احتراز از دعای ملحون» در بیان این است که باید عبارت دعا را صحیح ادا کرد و از لحن در آن اجتناب ورزید؛ زیرا دعای ملحون به سوی حق (جل و علی) بالا نمی‌رود. توضیح اینکه با اختلاف اعراب کلمات در معانی آنها نیز تغییر می‌کند و صورت، مخالف با معنا می‌گردد و لفظ ملحون موجب نفرت طبع سامع می‌شود.

فصل هشتم با عنوان «در دعای مأثور و غیرمأثور» در بیان این است که دعای موقت و مأثور برای شیعه مستضعف است نه شیعه مستبصر؛ زیرا که او به فعلیت رسیده و بالغ است. خود می‌داند که کجا و چگونه بخواند و چه بگوید و چگونه بخواند؛ زیرا بالغ است؛ یعنی به حد بلوغ عقلی و رشد فکری رسیده، به زبان آمده و به فعلیت رسیده است.

توضیح اینکه مأثور آن است که از پیامبر و امام منقول است و خواندن غیرمأثور خواه شخص را قدرت آن باشد که از خود انشا کند یا دیگری انشا کرده است بخواند، جایز است و کسی آن را حرام ندانسته و مانع نشده است؛ چنان‌که در ابتدای تصنیف، تألیف، وعظ، خطابه، صلوات جمعه و عیدین و نظیر آنها حق سبحانه را هر کس به لسان خود حمد و ثنا می‌کند و سیره علما بر این ساری است و آن را روا دارند. استاد به مناسبت بحث در دعای غیرمأثور، درباره حدیث «مَنْ بَلَغَ» نیز بحث می‌کنند.

فصل نهم با عنوان «در اختلافات سنوح احوال دعوات و نحوه افاضه القاءات» در بیان دو مطلب است: یکی اینکه هر کسی را استعداد خاصی است و نباید از یک ذکر خاص نسبت به همه افراد تأثیر واحدی را انتظار داشت. دوم اینکه آنچه از القاءات و تمثیلات که در حال ذکر و دعا عاید ذاکر و داعی می‌شود، همه درونی‌اند نه بیرونی.

توضیح در مطلب اول اینکه در کتب و رسائل ارباب سیر و سلوک مثل تحفة الملوک سید بحر العلوم و غیره، سنوح احوالی از خودشان در اثنای

سیر و سلوک خبر می دهند. برای هر شخص به وفق اقتضای استعداد و ترکیب مزاج و قابلیت او در اثنای سیر سلوک وارداتی روی می آورد. همان طور که چهره‌ها و لهجه‌ها مختلف اند، استعدادها نیز مختلف اند و مطابق اختلاف استعداد واردات قلبی، آثار وجودی و استفاضه فیض الهی مطلقاً گوناگون اند. «والله فضل بعضکم علی بعض فی الرزق» (نحل: ۷۲).

توضیح مطلب دوم اینکه آنچه عایدت می شود و القائات و تمثالاتی که به توروی می آورد، همه درونی اند نه بیرونی. به بیان روشن تر همان طور که در فصل پنجم گفته شد، هر یک از کلمات وجودی جدولی از بحر وجود است که آن بحر ملکوت اوست. «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (یس: ۸۴).

فصل دهم با عنوان «در ادب مع الله» در بیان این است که اهمّ در دعا مراعات کردن ادب مع الله است که استاد آن را در هفت قلم می آریند: ۱. حضور قلب. ۲. بدون اذن و امر به تصرف در برنامه‌ای از برنامه‌های چرخ نظام تکوینی، و حکمی از احکام کتاب تشریحی، دست تصرف به چیزی دراز نکند. ۳. ادب مع الله اقتضا می کند که از او جز او را نخواهی که این عبادت احباب و احرار است. ۴. دگر اقتضای مع الله این است که خدای (عز و جل) را به اسمای حسنا بخوانیم: «ولله الاسماء الحسنی». ۵. دگر اقتضای ادب مع الله که بسیار بسیار اهمیت بسزا دارد، موضوع وقایه است؛ زیرا الخیر بیدک و الشر لیس الیک؛ یعنی عبد خود را وقایه حق سبحانه قرار دهد تا به تقوای خواص متصف شود و متقی بدین معنا گردد. ۶. دیگر اقتضای ادب مع الله عدم اعتدای در دعاست. ۷. دیگر اقتضای مع الله تعظیم اسماء الله است. البته استاد به تفصیل این هفت مورد را توضیح می دهند.

فصل یازدهم با عنوان «در سرّ استجابت دعا» به بیان این مطلب

می‌پردازد که دعا از اسباب مؤثره در عالم است و مخالف سنت جاریه الهی نیست.

ملحقات: در ادامه کتاب از صفحه ۱۶۷ تا آخر، به ملحقات صفحه‌های گذشته می‌پردازد و از کتاب‌های دیگر استاد و نیز برخی دیگر از کتاب‌های عرفانی و فلسفی استفاده شده و با آوردن آیات و روایات بیشتر به طور مفصل به بحث از آن صفحات پرداخته شده است.

کتاب‌های استاد که در ملحقات استفاده شده، عبارت‌اند از:

دیوان شهر؛ هزار و یک نکته؛ فصوص الحکم؛ نهج الولاية؛ وحدت از دیدگاه عارف و حکیم؛ اتحاد عاقل به معقول؛ هشت رساله عربی؛ لقاء الله؛ مجموعه مقالات؛ کلمه‌علیا در توقیفیت اسماء؛ ولایت تکوینی؛ کتاب قرآن، عرفان و برهان از هم جدایی ندارند.

همچنین برخی از تصحیحات و تعلیقات استاد که استفاده شده، عبارت‌اند از:

تمهید القواعد ابن‌ترکه، قضا و قدر دهدار عیانی، شرح فصوص الحکم قیصری، نفس شفاء.

شمار کتاب‌هایی که در ملحقات استفاده شده است:

صافی فیض کاشانی؛ تحف العقول ابن‌شعبه؛ بحار الانوار مجلسی؛ عقله المستوفز محیی‌الدین عربی؛ مشارق انوار یقین رجب برسی؛ فتوحات مکیه محیی‌الدین عربی؛ اسفار ملاصدرا؛ مصباح الانس ابن فناری؛ ارشادالقلوب دیلمی؛ کافی معرب کلینی؛ وافی فیض کاشانی؛ اسرار الشریعه سیدحیدر آملی.

امتیاز کتاب

امتیاز این کتاب نسبت به کتب دیگر مشایخ علم این است که استاد

آیات قرآنی را در باب کتب دعای جوامع روایی به طور استیفا مورد تحقیق و استفاده قرار داده اند تا بهتر و بیشتر بتوان به اسرار اذکار و ادعیه در افعال و احوال گوناگون انسان معرفت به وجه کمال حاصل کرد؛ همچنین ملحقاتی که در کتاب آمده، ارجاعاتی است که حضرت علامه در تعلیقات آوردند و نیز مطالبی است که با شرح و توضیح بیشتر در دیگر آثار علامه آمده است که این امر باعث تقویت هرچه بیشتر مباحث شده است.

۴. انسان در عرف عرفان

حمید کارجو

سطح چهار حوزه علمیه قم، مدرس مدعو دانشگاه فرهنگیان قم

• موضوع: عرفان

• نویسنده: حسن زاده آملی، حسن

• ناشر: نشر سروش

• محل نشر: تهران

• سال نشر: ۱۳۹۸ش

مقدمه

کتاب انسان در عرف عرفان نوشته حضرت آیت الله حسن زاده آملی است که در آن به ارائه تعریف انسان، مراد از عرفان، تمثالات و القائات سبوحی و اصول ایقانی پرداخته شده است. نویسنده ارجمنند این اثر را مانند بسیاری از آثار عالمانه خویش، ساده و در خور همگان به رشته تحریر درآورده است. از نگاه ایشان، انسان در عرف عرفان، موجودی است که این قابلیت را دارد که متصف به صفات ربوبی و محاسن اخلاق گردد. انسان مخلوقی اشرف است که از طریق محور قرار دادن خداوند، تمثالات

و القائات ملکوتی دریافت خواهد نمود. علامه در این کتاب رویدادهای سلوک عرفان عملی خود و اصول مستنبط و متفرع از آنها را مورد نگارش قرار داده است.

معرفی کتاب

این کتاب حاوی چهار فصل است که در آن تلاش شده است تصویر روشنی از انسان در عرف عرفان ارائه گردد. بر این اساس نگارنده آن، متناسب با این هدف، در هر یک از فصول، به تبیین مسائل مختلفی از جمله تعریف انسان، مراد از عرفان، تمثالات و القائات سبوحی و اصول ایقانی پرداخته است.

جایگاه مبحث

انسان حیوان ناطقی است که اگر به صفات ربوبی و محاسن اخلاق متصف نگردد، در رتبه حیوانی باقی می ماند و تفاوت وی با سایر حیوانات تنها تفاوت در نطق است. بر این اساس انسان، نیازمند معنویت و سلوک عرفانی است. حال با این وجود گرایش به معنویت در پرتو راهنمایی سالکان الی الله و رعایت اصول لازم که توسط آنان تذکر داده می شود، حاصل می گردد.

هدف اصلی از مبحث

هدف اصلی مؤلف تبیین چگونگی بهره مندی انسان در بستر عرفان و شرایط وصول به حقایق عالم است. این هدف نیازمند لوازمی از جمله توجه به اصول مربوطه است. بر این اساس علامه تلاش کرده است متناظر به القائات سبوحی خود، این اصول را تبیین کند.

ساختار و محتوای کتب

این کتاب دارای چهار فصل است:

فصل اول: در تعریف انسان: مرحوم علامه در این فصل به تعریف انسان از منظر علوم عقلی و همچنین از منظر عرفان پرداخته است. بر اساس دیدگاه ایشان، تعریف انسان به «حیوان ناطق» در دانش ترازو (دانش منطق) تعریفی مطلوب بوده، از نظر منطقی برای تمیز انسان از سایر حیوانات تعریفی کامل و تمام است. اما از نگاه عرفان، انسان موجودی دارای قابلیت و استعداد معنوی است که در صورت فعلیت بخشی به این قابلیت، متصف به صفات ربوبی و محاسن اخلاق شده، مصداق انسان واقعی خواهد بود. در غیر این صورت، حیوان ناطقی خواهد بود که تفاوت وی با سایر حیوانات در نطق است.

فصل دوم: مراد از عرفان در موضوع رساله: در این فصل نیز از آنجاکه علامه در صدد تبیین جایگاه انسان در عرفان است، به مراد و مقصود از عرفان پرداخته و مراد از آن را عرفان به توحید صمدی دانسته است. ایشان در تبیین عرفان به توحید صمدی می‌گویند: «وجود مساوق با حق است و توحید صمدی ظهور و شهود سلطان وحدت حق (تعالی شأنه) در سیر انفسی سالک الی الله است که به علم الیقین بلکه فوق آن به عین الیقین بلکه بالاتر به حق الیقین بلکه فراتر به برد الیقین دریابد که هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن».^۱

فصل سوم: تمثلات و القاءات سبوحی: در این فصل، حضرت علامه بخشی از مکاشفات، تمثلات و القاءات سبوحی که حاصل ریاضت‌های معنوی خود ایشان است را به روی کاغذ آورده تا راه روشنی برای کسانی

۱. حسن حسن‌زاده آملی؛ انسان در عرف عرفان؛ ص ۱۲ (تهران، سروش، چ ۱۵، ۱۳۹۸).

باشد که در مسیر سیر و سلوک رهنمون هستند. ایشان این تمثلات را در قالب وقایع ذکر کرده و به جهت موهبت ذوق شعری که در وجودشان بوده است. برخی از این تمثلات را به صورت شعر تبیین نموده‌اند.

شایان ذکر است یکی از مهم‌ترین و اصلی‌ترین اهداف علامه از بیان وقایع، استفاده از این وقایع به عنوان ابزار جهت استخراج و استنباط اصول عرفانی است که در فصل پایانی به آن پرداخته شده است.^۱ البته استاد در استخراج اصول، تنها به وقایع اکتفا نکرده، بلکه از ابزار دیگر از جمله خود اصول نیز بهره برده‌اند.^۲

فصل چهارم: اصول ایقانی: بخش قابل توجهی از کتاب حاضر را پردازش این فصل پوشش داده است. در این فصل حضرت علامه به اصولی که حکایت از موقعیت و چگونگی انسان در عرفان دارد، می‌پردازند. هرچند هدف اصلی ایشان در این بخش، روشن کردن چگونگی وجود و بهره‌مندی انسان در بستر عرفان بوده، اصولی مربوط به آن را ذکر کرده‌اند، از آنجاکه تحقق این هدف به صورت مطلوب، ذکر برخی اصول مرتبط با اصول مذکور را می‌طلبد، به ذکر اصول چهل و هفت‌گانه مختلفی پرداخته است. هر یک از اصول مذکور متضمن محتوای خاص خود است؛ اما به صورت کلی می‌توان آنها را در سه دسته تجميع و تقسیم نمود:

۱. دسته اول: اصولی که به کیفیت و چگونگی وجود و بهره‌مندی انسان در نشئات طبیعت و ماورای طبیعت پرداخته است. اصول دوم، سوم، چهارم، پنجم، ششم، هشتم، نهم، یازدهم، شانزدهم، هفدهم،

۱. خود ایشان نیز در این باره می‌فرمایند: «اینک برخی رویدادهای سلوک عرفان عملی را معروض می‌داریم تا اصول مستنبط از آنها و متفرع بر آنها در فصل بعد گفته آید» (حسن حسن‌زاده آملی؛ انسان در عرف عرفان؛ ص ۱۸ (تهران، سروش، چ ۱۵، ۱۳۹۸).

۲. به عنوان مثال اصل ۳۰ و ۳۱ را از اصل ۲۹ استفاده نموده‌اند.

بیستم، بیست و دوم، بیست و ششم، بیست و هشتم، سی و هفتم، سی و هشتم، چهل و دوم و چهل و چهارم از اصولی هستند که موضوع مذکور در آنها تبیین و پردازش شده است.

۲. دسته دوم: اصولی که قابلیت و ویژگی‌های نفس ناطقه انسان را تبیین کرده است. اصول بیست و سوم، بیست و چهارم، بیست و پنجم، سی و ششم، سی و هفتم، سی و هشتم، سی و نهم و چهل و یکم، سی و دوم، سی و چهارم، سی و پنجم، سی و ششم، سی و هفتم و سی و هشتم از آنها تلاش شده است قابلیت‌های نفس ناطقه انسان در زمینه شهود و کشف به روی کاغذ آورده شود.

۳. دسته سوم: اصولی که در آنها به حقیقت، کیفیت و ویژگی‌های تمثالات و القائات سبوحی پرداخته شده است. اصول یکم، هفتم، دهم، دوازدهم، سیزدهم، چهاردهم، پانزدهم، هجدهم، نوزدهم، بیست و یکم، بیست و ششم، بیست و نهم، سی و سوم، چهل و یکم، چهل و پنجم، چهل و ششم، چهل و هفتم از اصولی هستند که در آنها به نوعی حقیقت یا کیفیت و ویژگی‌های القائات سبوحی تبیین شده است.

از مجموع آنچه بیان شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که با آنچه علامه در کتاب مذکور خصوصاً فصل پایانی ذکر کرده‌اند، به نوعی تصویری از انسان در عرف عرفان روشن می‌گردد و همواره این کتاب رهنمونی برای کسانی که نقطه ابهامی در چگونگی بهره‌مندی انسان از حقایق عالم و شرایط وصول به آن و... را دارند، خواهد بود.

امتیاز کتاب

تحقیق و جستجو از موضوع انسان در عرفان، حکایت از آن دارد که کمتر به این موضوع در آثار علمی پرداخته شده است. کتاب انسان،

فلسفه، عرفان از جمله این آثار است که به صورت مختصر تصویری از بُعد معنوی انسان ارائه داده است. کتاب ارزشمند انسان در عرف عرفان نیز از جمله آثار گران بها در این دسته است که در آن علامه تلاش کرده است با بهره‌گیری از تجربه‌های عرفانی شخصی خود، به ارائه تصویری از انسان و بعد معنوی و عرفانی انسان پردازد. اما تفاوت این کتاب با سایر آثار مشابه در آن است که علامه تنها به ارائه تصویر از انسان اکتفا نکرده، بلکه مطابق با هدف اصلی خود، به نگارش اصول عرفانی مبتنی بر تجربه‌های عرفانی خود پرداخته که توجه به این اصول در وصول انسان به معنویت و عرفان نقش اساسی دارد. بنابراین از جمله نقاط قوت و امتیاز کتاب حاضر نسبت به تحقیقات اندک مشابه، آن است که در این کتاب علاوه بر ارائه تصویری از انسان، اصول عرفان، مبتنی بر کشف و شهود علامه تبیین شده است.

آثار فلسفی

۱. کتاب سرح العیون فی شرح العیون

حجت الاسلام والمسلمین استاد محمد حسین نائینی

شاگرد حضرت علامه

- نویسنده: علامه حسن حسن زاده آملی
- ناشر: مؤسسه بوستان کتاب
- سال نشر: ۱۳۷۹ ش
- محلّ نشر: قم
- نوبت چاپ: پنجم

مقدمه

کتاب سرح العیون فی شرح العیون یا بنا بر ترجمه فارسی به نام عیون مسائل نفس که مقدمه جناب استاد بر آن ۱۳۷۸/۱۲/۱۰ و چاپ آن توسط مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی آبان ۱۳۷۹ انجام شده و کتاب سال جمهوری اسلامی سال ۷۲ می باشد.

جناب استاد آن را در سال ۱۳۶۸ مطابق پنجشنبه دوم ذی الحجة ۱۴۰۹ هجری قمری به پایان برده است.

اصل عیون مسائل نفس که سرح العیون شرح بر آن است در ۱۳۶۵/۳/۱۹

هجری شمسی شب عید فطر ۱۴۰۶ پایان پذیرفت. کتاب در ۶۶ عین به عدد اسم الله ترتیب یافته است. عین به معنای چشمه است چنانکه جناب استاد در مقدمه به آن اشارت کرده است «خداوند این چشمه ها را جاری ساخته است».

ترجمه فارسی آن نیز به نام عیون مسائل نفس در دو مجلد منتشر شده است که مجلد اول توسط دو تن از افاضل امثال حجت الاسلام و المسلمین سید مصطفی بابایی و جناب حجت الاسلام و المسلمین ابراهیم احمدیان ترجمه شده و جلد دوم از عین ۲۵ به بعد را راقم به فارسی درآورده است.

دانشمندان الهی از دیرباز طریق معرفت پروردگار را نفس انسانی می دانستند. قلعه بدن حاکمی دارد که آن را نفس می نامند و حاکم این قلعه که در وادی طبیعت بنا شده است، ارتباطی بی واسطه با مدیر و مدبر این عالم دارد، قلعه مزبور عبادت گاه و قبله جمیع موجودات است. همه موجودات مبهوت جلال و عظمت این قلعه اند و مسخر آن قرار گرفته اند. عظمت این قلعه به حاکم آن است که از جلال و جمال حق تعالی بهره فراوان برده، همه موجودات به واسطه این حاکم از نعمت های الهی یعنی وجود و کمالات آن بهره مندند.

اسم اعظم حق تعالی و جامع اسمای الهی در درون این قلعه جای دارد. جناب استاد در مقدمه از حدیث «اعلمکم بنفسه اعلمکم بریه» را در عظمت این قلعه بیان می دارد. وی می فرماید: این قلعه قدسی راه به سوی ملکوت و حقیقت عالم است و تنها راهی است که انسان بدون آن به مقصد نمی رسد. خانه کعبه مظهري از مظاهر این قلعه است. برترین خلیفه پروردگار و کامل ترین آن در این قلعه ساکن است و دیگران طبق این خلیفه کامل خلائف روی زمین اند.

غرض و هدف کتاب

قصد اصلی این کتاب آشنایی حاکمان قلعه با جایگاه آنها در نظام هستی است؛ حاکمانی که عهد اصلی با مدبر عالم را فراموش کرده‌اند و خویشتن را سفیهانه و جاهلانه به طبیعت و مظاهر آن فروخته‌اند و تحت حاکمیت طبیعت قرار گرفته‌اند؛ در حالی که طبیعت باید مغلوب آدمی باشد.

عیون مزبور چشمه‌های جوشانی است که کبوتران آسمانی را سیراب می‌سازد و راه آشیانه اصلی را به آنها نشان می‌دهد.

هر کدام از ۶۶ عین صفحه‌ای از صفحات عالم انسانی را باز کرده، در منظر دیدگان نفوس قرار می‌دهد. این کتاب شرح احوال شماسست؛ عظمت و جلال شما را به تصویر می‌کشد؛ آینه‌ای است محدب که بن وجودی شما را به شما می‌نماید؛ فواره‌های هر عین چشمان غبارگرفته شما را می‌شوید و بینایی اصلی شما را به شما باز می‌گرداند. ای تشنگان حقیقت، جویندگان خویشتن خویش حسن و جمال خویش را در این کتاب بجویید و تصویر زیبای خویش را از تصویرگر زیبایی، نقاش توانای نظام هستی آینه‌گری که کهکشان‌های وجود شما را بر مردمک چشمان شما جلوه می‌دهد و ستارگان گمشده شما را به شما عرضه می‌دارد، ببینید.

ساختار و محتوای کتاب

در عین اول وجود نفس را اثبات می‌کند. اولین پرده از پرده‌های این کتاب و اولین چشمه از چشمه‌های جوشان این کتاب پرده برداری از اصل وجود شماسست. چشمان شما با این چشمه شستشو می‌یابد و آب حیات آن زندگی بخش سیمرخ بال و پرکنده شماسست و به آن زندگی و گرما می‌بخشد.

در اثبات آن از آثار خاصه جسم که فراتر از حیات گیاهی و حیوانی است، استفاده می‌کند.

در عین دوم به تعریف نفس می‌پردازد. بعد از هلیت بسیط ما هو حقیقی است؛ لذا جایگاه تعریف نفس و بیان جنس و فصل آن در این عین است. تعریف ارسطو از نفس و سپس بوعلی و دیگران را در این عین می‌آورد. نفس عنوان تدبیری روح است. نفس علی الاطلاق روح است و هنگامی که مربی و مدبر بدن گردد، به آن نفس می‌گویند. جسم طبیعی اگر دارای قوامی همانند قلب و مغز و غیره باشد، به آن جسم طبیعی آلی گفته می‌شود و چون حیات جسم همانند حیات عقول بالفعل نیست و در آن قوه حیات وجود دارد که آرام آرام به واسطه حرکت به فعلیت می‌رسد، لذا به آن دارای حیات بالقوه می‌گویند، پس نفس کمال چنین جسمی است.

پس تعریف افلاطون و سپس ارسطو و شیخ و غیره این است: «نفس کمال اول جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه می‌باشد».

کمال اول صورت شکل دهنده و تشخیص دهنده است و در تقابل کمال ثانی قرار دارد. کمال ثانی کمالات زاید بر هویت نفس را معلوم می‌سازد و عبارت کمال نیز به جای صورت آمده که در دیگر موجودات به کار می‌رود؛ زیرا چه بسا نفس می‌تواند بدون جسم آلی ادامه حیات دهد؛ در حالی که صورت با ماده عجین است و هرگز بدون آن نمی‌تواند موجود باشد، لذا اطلاق کمال بر نفس بهتر از صورت است جسم مقید به عنوان طبیعی شده تا از جسم صناعی که دست ساز بشر است، احتراز شود.

در عین سوم به اثبات نفس انسانی می‌پردازد و استدلال مزبور در عین اول در اثبات نفس به طور کلی برای مطلق نفوس اعم از انسانی و حیوانی و نباتی بود. در این عین برای بیان مغایرت بدن و نفس از برهان هوای طلق استفاده می‌کند. بره‌های هوای طلق خلسه انسان بی‌خبر از اعضا و جوارح

مادی است. در این حالت انسان در فضای طلق و بدون توجه به مراتب بدن نفس می‌کشد و شیخ آن را در شفا و اشارات آورده است. در این برهان تجربی از هیچ واسطه‌ای برای اثبات وجود نفس استفاده نشده است. در این عین به تفصیل استدلال بوعلی توضیح داده شده است؛ چنان‌که دکارت فرانسوی همین را به عنوان «من فکر می‌کنم پس هستم» برای اثبات هستی نفس آورده است. در نهایت برای اثبات مطلق نفس از حرکت عناصر به سوی کمال استفاده می‌کند و این عین را خاتمه می‌دهد.

در عین چهارم به حقیقت نفس می‌پردازد ...

«من کیستم» پرسشی دیرین است که هر اندیشه‌ورزی به نوعی به پاسخ آن نشسته است. مرحوم حاجی سبزواری فرموده چهل قول و رأی در باب نفس وجود دارد. شیخ در کتاب نفس شفا در شمارش مذهب قدما اقوال مختلفی را نقل می‌کند. چند مسلک برای آن قرار می‌دهد: مسلک حرکت، مسلک ادراک جامع مسلکین و نیز مسلک حیات غیر مفصل. آن‌گاه اقوالی را که در هر کدام از مسالک است، متعرض می‌شود.

جناب استاد ابتدا از کتاب نفس ارسطو آرایبی را که در باب نفس است، نقل می‌کند و سپس انعکاس آن در کلمات بوعلی و تلقی بوعلی از آن را مشروحاً ذکر می‌نماید. شیخ مسالک مختلف را نقل و آنها را نقد می‌کند. بعد از آن مرحوم استاد، تلقی ملاصدرا از اقوال گذشتگان را بیان کرده و تأویل هر کدام از اقوال آنها را ذکر می‌نماید. این چشمه جوشان خود رساله‌ای در این باب است که یک دهم کتاب هزار صفحه‌ای عیون است. تفصیل در باب اقوال و تأویل آنها استادانه بررسی و نقل شده است.

عین پنجم در بیان مغایرت نفس انسانی بلکه نفس حیوانی با جسم و مزاج است. جسمی که هزاران سال در گوشه‌ای افتاده و هیچ حرکت و سکونی ندارد، به واسطه تعلق نفس به آن حرکت می‌کند و بالیدن را تجربه

می‌کند و رشد و نمو و تولید مثل می‌نماید. با اینکه جسم اقتضای سکون دارد و ممانعت از حرکت می‌کند، نفس آن را وادار به حرکت می‌کند. علی‌رغم اقتضای بدن، نفس تقاضاهایی دارد که در آن طبیعت مغلوب او می‌شود و از مقتضیات طبیعت عبور می‌کند. بعد از این به ادراکات و تعقل معقولات پرداخته، بدن را شایسته چنین ادراکی نمی‌داند، لذا مغایرت از این راه نیز حاصل می‌شود.

در این عین رساله شیخ در معرفت نفس و احوال آن را نقل و شرح می‌نماید، هرچند در انتساب آن به شیخ تردید به کار می‌آورد.

در عین ششم جوهریت نفس را اثبات می‌کند و راه مادی‌ها را می‌بندد که در گذشته نفس را خون یا ترشحات مغزی و فعل و انفعال شیمیایی دانسته و امروزه آن را حرکت‌های الکترونی مغز می‌دانند و ادراکات و تعقل را ارتباطات الکترونی می‌دانند. در این صورت نفس عرض و متکی به جسم خواهد بود. اثبات جوهریت نفس این گمان‌ها را باطل می‌کند؛ لذا این عین بسیار پراهمیت است. آن‌گاه جناب استاد به برهان هوای طلق اشاره می‌کند و آن را وافی به اثبات وجود نفس و اثبات مغایرت نفس با بدن و نیز تجرد آن و جوهریت نفس و علم به ذات می‌داند. آن‌گاه کلمات فحول و بزرگان این علم را می‌آورد و از ملاصدرا و نیز از افلاطون استدلالش را نقل می‌نماید.

عین هفتم در این است که بدن مرتبه نازله نفس است. از آنجاکه صورت هر چیز تمام حقیقت آن چیز است و ماده و صورت در همه اشیا غیرقابل انفکاک‌اند و جنس و فصل اشیا که نمایانگر ماده و صورت‌اند یک حقیقت‌اند و در تحلیل از همدیگر ممتازند، لذا نفس انسانی که صورت انسان است نیز با بدن یکی است، جز اینکه حقیقت عالی انسانی عوالم ادراکی مثالی یا وهمی یا عقلی یا بالاتر است؛ لذا نفس انسانی متحد با بدن و قوای بدنی است. از همین باب شهرت یافته که همان طور که جمیع

ادراکات حیوانات وهمانی است، ادراکات انسانی نیز عقلانی است. از همین مطلب عالی مثال آن را در عالم و نسبت آن با حق تعالی بیان می‌کند و سپس روایت شریف امیرالمؤمنین علیه السلام را معنا می‌کند که فرمود: «الدنیاء فی الآخرة والآخره محیطة بالدنیا».

در عین هشتم تأثیر و تأثر نفس و بدن را بررسی می‌کند. این عین چگونگی صدور افعال غریب از نفس انسانی را موجه می‌سازد. تأثیر بدن مثل بیماری و گرسنگی و تشنگی بر روان آدمی واضح است. از آن طرف تأثیر تخیلات و ادراکات انسانی بر بدن نیز روشن است.

بیماری‌های روانی که بدن را تحلیل می‌برد و افسردگی‌ها که باعث از کارافتادگی و تأثر بدن می‌شود، ملموس خاص و عام است. بوعلی سینا درنمط‌های آخر اشارات از آن قاعده‌ای در باب تأثیر انسان در تکوین را نتیجه گرفته است. آن‌گاه استاد طی چند نکته مطالب خویش را بیان می‌کند:

نکته اول در تأثیر و تأثر ارتباط در جانب فوق است، سپس بیان می‌کند به حکم یگانگی نفس و بدون تأثیر و تأثر مزبور بالاتر از دوگانگی است. بلکه نفس است و قوای او که عبارت از بدن باشد. نکته دوم در انفعال و تأثر مولود به هنگام مجامعت از تخیلات پدر و مادر است.

نکته سوم اطاعت طبیعت از اوهام نفسانی است.

نکته چهارم شرح دستورات پیامبر صلی الله علیه و آله به امیرالمؤمنین علیه السلام در باب مجامعت است و نیز شرح آیات شریفه در باب حضرت مریم علیها السلام است. نکته پنجم: در باب تأثیرات بدن حیوانات از چگونگی ادراکات آنهاست.

نکته ششم: فصول نمط دهم اشارات را طرح کرده، کیفیت تصرفات عرفا را بیان می‌دارد.

نکته هفتم: عدم تأثیر نفس از بدن برای کسانی که به تجرد رسیده‌اند.
نکته هشتم: در واقع شرح این شعر مولوی است که

آدمی را فربهی هست از خیال گر خیالاتش بود صاحب جمال
ور خیالاتش نماید ناخوشی می‌گذارد همچو موم از آتشی
یا در دفتر ششم مثنوی:

تا خیال و فکر خویش بروی زند فکر شیرین مرد را فربه کند
جانور فربه شود لیک از علف آدمی فربه ز عزّاست و شرف
آدمی فربه شود از راه گوش جانور فربه شود از حلق و نوش

آن‌گاه در تبصره قواعد تأثیر نفس در بدن را به تأثیر نفس در عالم طبیعت می‌کشاند و آن را فارغ از قواعد علیت نمی‌داند؛ بلکه همان‌طور که نفس در اعضا و جوارح خویش تأثیر می‌گذارد، در عالم طبیعت نیز تأثیر می‌کند. پس تأثیر نفس در طبیعت که از آن به کرامت یا اعجاز نام برده می‌شود، خارج از قوانین علیت نیست. شورچشمی در تأثیر نفس عاین در اشخاص و افراد و اشیا خارج از قواعد علیت نیست.

در عین نهم در جسمانیت الحدوث یا روحانیت الحدوث بودن آن بحث می‌کند.

بوعلی به تبعیت از ارسطو و افلاطون حدوث نفس ناطقه انسانی را به هنگام تکوین جثه در رحم مادر می‌دانست. ایشان هبوط عقل ساقل به هنگام تکوین جثه و قبول تدبیر بدن را نفس می‌گرفته‌اند؛ چرا که قبلاً بیان کرده‌ایم که نفس تدبیر جنبه حقیقت روح است؛ لذا از بوعلی این ابیات شهرت یافته که نفس همانند کبوتری است که از عالم عالی به لانه زمینی نشسته است.

هبطت الیک من المحل الرفع و رقاء ذات تعزز و تمنع

اما مرحوم ملاصدرا کلمه الهی را که در حرکت جوهری به مرتبه نباتی و سپس حیوانی رسیده، مراحل پیدایش نفس ناطقه می‌داند. نفس ابتدا

چیز خاصی نبوده و شیء مذکوری به حساب نمی‌آمده است؛ اما در ادامه به حس و ادراکات خیالی و وهمانی رسیده است و بعد از آن به ادراکات عقلی و بالاتر از آن دست پیدا می‌کند.

آن‌گاه کلمات افلاطون را شرح می‌کند که چگونه نفس قدیم بوده و معنای کلمات حکمای گذشته چیست؟ از ثمرات این مسلک رفیع حرکت تکاملی نفس و جذب و اتحاد آن چیزی است که شایسته جذب و اتحاد است؛ همان طور که ابتدای نفس با حواس حس بود و در نهایت به ادراکات خیالی نایل آمد و با خیالات خیال شد و با وهم واهمه گردید، با عقول نیز عقل می‌شود، پس اتحاد عقل و عاقل و معقول از آن استفاده می‌شود و نیز وقتی به حقیقت عالم می‌اندیشد، به عوالم الهی می‌رسد و فنای در حقیقت حق پیدا می‌کند. این مسلک که انسان را دارای حد یقف نمی‌داند، با مسلک بوعلی که از ابتدا آن را عقل سافل می‌دانسته و ادراکات را به عنوان احوال و حالات و صفات زاید بر ذات می‌دانست، تفاوت دارد و انسان را تعریفی دیگر می‌نماید که همانند هیچ یک از اشیای دارای صورت خاص نیست و انسان را این چنین از دیگر موجودات طبیعی و مثالی و عقلی و عقول و ملائکه ممتاز می‌نماید.

لقد صار قلبي قابلا لكل صورة فمرعى لغزلان و دیرالرهبان
حقیقت من همه صور را در خود هضم می‌کند. گاه چراگاه حوریان عوالم
مثالی شده و گاه عبادتگاه عقول می‌گردد.

و بیتا لاوثنان و كعبة طائف و الواح توراة و مصحف قرآن
و خانه جمیع اسمای جزئیة شده و محور حرکت همه عشاق است و
جایگاه فرود عوالم عالی از تورات و قرآن کریم است.
برکات این عیون فراوان است که در حل بسیاری از آیات شریفه و
احادیث اهل عصمت راهگشاست.

در عین دهم از تکوّن ماده چنین سخن می‌گوید: این بحث در این است که آشیانه عقل سافل که به هنگام تعلق آن را نفس نامند، چه کسی می‌سازد؟ چون مشاء قایل به آشیانه آماده برای فرود و هبوط عقل اند، نفس پدر و مادر را در ساخت و انشای آن دخیل می‌دانند؛ لیکن مرحوم ملاصدرا پدر و مادر را فقط برای آمادگی و زمینه‌سازی دخیل می‌داند، وگرنه کلمه واحده الهی با حرکت جوهری آهنگ ابدیت دارد، او در حرکت‌های تکاملی خود از عالم عنصری به سوی عالم معدنی و سپس نباتی و سپس حیوانی و آن‌گاه با انشایی دیگر به سوی عوالم الهی حرکت می‌کند. لذا آیه شریفه «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ ...» (مؤمنون: ۱۴) معنا می‌شود.

عین یازدهم تفاوت بین روح بخاری و روح انسانی را بیان می‌نماید. بخار حاصله از پخته شدن خون در قلب بستر قوای مختلف نباتی و حیوانی و نفسانی روح بخاری نام دارد. روح بخاری چون مه از خون بر می‌خیزد و مناسبت با قوای مزبور و در نهایت ارتباط و تعلق نفس ناطقه پیدا می‌کند تا با بدن مرتبط شوند. اهل طبیعت وقتی از نفس صحبت می‌کنند، همین نفس سائله یا خون را روح می‌دانند؛ ولی الهیون عین دو رساله - یکی به انشای جناب استاد و دیگری به انشای قسطا بن لوقا در باب تمییز بین روح بخاری و روح انسانی - را می‌آورد.

چشمه تسنیمی (عین) دوازدهم در باب مزاج و اعتدال آن است. عناصر در فعل و انفعال خود ابتدا صور معدنی و سپس نباتی را به خود می‌گیرند. هرچه فعل و انفعال بیشتر و عناصر بیشتر به همدیگر نزدیک شوند، در تکامل صعودی خود آماده پذیرش صورتی بالاتر می‌شوند. این شایستگی تابع اعتدال مزاجی عناصر است. در مرتبه حیوانی اکمل را لازم دارند تا نفس حیوانی به آن تعلق یابد. در تعلق نفس انسانی مزاج نیازمند امتزاجی فراتر و عمیق‌تر است. توجه به این نکته ضرورت دارد که هر مزاج در عرصه

معدنی و نباتی و حیوانی، عرضی عریض دارد که در آن عرصه نبات یا حیوان متکون شود؛ لذا نوع مزاج حیوان با نبات یا معدن، پهنای فراوان دارد. در انسان نیز این چنین است. همه انسان‌ها در بالاترین مرحله تکامل عناصر در فعل و انفعال نسبت به دیگر موجودات قرار دارند؛ لیکن بین انسان‌ها نیز مزاج عرض عریضی دارد. کامل‌ترین نفوس به کامل‌ترین مزاج‌ها تعلق می‌گیرد؛ لذا انسان کامل مزاجی اکمل از دیگر انسان‌ها دارد و مزاج او به وسط اعتدال مزاجی نزدیک است، البته اعتدال حقیقی و نقطه مرکزی این دایره غیرقابل تعلق نفس است؛ زیرا اعتدال کامل منجر به فروپاشی مزاج می‌شود. در این عرصه عرفا و نیز حکمت متعالیه سخنانی مشابه دارند.

در عین سیزدهم معنای اعتدال مزاج را در باب اصل تعلق نفس ناطقه می‌داند و بیان می‌کند اعتدال اعضا و اعتدال مزاج با همدیگر فرق دارند. نفس به مزاج تعلق می‌گیرد نه به اعضا معتدله؛ مثلاً اعدال الامزجه پوست بندهای انگشت سبابه است و سپس سایر انگشت‌ها. آنگاه به توهم فخر رازی پرداخته، اشکال او را جواب می‌دهد.

در عین چهاردهم بحث نفس را دو مسئله از مسائل علم طبیعی و علم الهی می‌داند. توضیح اینکه موضوع علم طبیعی جسم به لحاظ تغییر است. وقتی عوارض آن محل بحث قرار می‌گیرد، به جایی می‌رسد که جسم ساکن که علی‌الاطلاق دارای طبیعتی بود که در صورت واقع شدن در مکان طبیعی اش ساکن است، به یک باره دارای حرکتی بر خلاف طبیعت می‌شود. اینجا از عوارض جسم بحث می‌شود که به لحاظ طبیعی فوق عوارض طبیعی دیگر است. پس نفس یعنی نفس نباتی محل کلام واقع می‌شود. آرام آرام ادراکات نیز طاری بر جسم طبیعی یعنی بدن به هنگام انفعال می‌شود و سپس ادراکات وهمی و عقلی نیز بر او طاری می‌شود. پس علمای طبیعی و فیزیک وقتی در احوالات و عوارض جسم بحث می‌کنند،

از نفس نیز بحث می‌کنند؛ زیرا بر جسم طاری شده است؛ لذا شیخ رئیس نفس را در بحث طبیعیات آورده و آن را در نمط سوم اشارات به دنبال بحث از عناصر و فعل و انفعالات آنها در نمط ثانی نشانده است؛ اما علمای الهی از افعال حق تعالی بحث می‌کنند و بعد از عقول به نفوس می‌پردازند یا همانند ملاصدرا ماده را در زمان عروج و صعود با حرکت جوهری متعالی یافته، کلمه الهیه و روح الهی را در زمان صدور و تجرد به بحث می‌گذارند. عین پانزدهم در این است که مطابق مباحث پیش‌گفته آیا جامع مزاج حافظ آن است یا خیر؟ اگر بر مبنای مشاء بحث کنیم، جامع مزاج بدن نفس والدین است و بعد از تعلق نفس به آن مدیریت بدن را به عهده می‌گیرد؛ اما ملاصدرا از ابتدا صورت برآمده از ماده را حافظ و جامع می‌داند. این صورت در صورت عالم مادی است. عنوان صورت را دارد، بعد از آن با ادراکات به نفس ارتقا می‌یابد و همین نفس مدبر و مدیر این بدن است و دوگانگی بین بدن و نفس معنا ندارد؛ بلکه همانند صورت و ماده در عناصر می‌ماند.

نفس لحظه به لحظه در حال تقلیب و دگرگونی است و بالاخره به جایی می‌رسد که

دگرپاره شود پیدا جهانی
 به هر لحظه زمین و آسمانی
 در نهایت جناب استاد به سیال و ثابت بودن یک امر در باب نفس
 پرداخته، مباحثی شیرین را ارائه می‌دهد و بالاخره انسان به این پایه می‌رسد
 که به فنای مطلق می‌رسد.

پس عدم گردم چون ارغنون گویدم کائنا الیه راجعون
 عین شانزدهم در شمارش قوای انسانی است.
 نفس در یک نگاه کلی دارای دو قوه علمی و عملی است: قوای علامه
 و قوای عماله.

همه این قوا زیر نگین نفس ناطقه اند و با همدیگر صنفاً تفاوت دارند؛ چراکه مراتب یک امر واحدند. به همان اندازه که طبایع مرتبط به نفس اند، قوای نباتی و قوای حیوانی و قوای انسانی نیز به نفس مرتبط اند، هرچند قوای برتر تسلط بر قوای پایین تر دارند و جایگاه هر کدام مطابق شأن در نفس و بدن تعریف شده اند.

در عین هفدهم اتحاد این قوا را با نفس بیان می کند. در واقع نفس یک حقیقت واحده دارای مراتب مختلفه است که هر مرتبه ای مطابق شأن دارای قوای مناسب است.

النفس فی وحدته کل القوی و فعلها فی فعله قد انطوی
 قوای نفس معلول های نفس نیستند، بلکه نفس با وحدت ظلی دارای
 شئون مختلف است؛ لذا در مرتبه عالی دانی و در مرتبه دانی عالی است.
 پس مثال پروردگار علی الاطلاق عالم است که
 کیف مدّ الظل نشان اولیاست کو دلیل نور خورشید خداست
 عین هجدهم در شعور نفس به خویش و قوای خویش است.

همان طور که بیان شد، نفس به یک دیر متعلق به روح بخاری است و به دیر دیگر عالم ماده و بدن مرتبه نازله اوست. در هر صورت نفس در هر مرحله به خویش عالم است؛ در طبیعت طبیعت است و به اندازه عرصه مزاجی طبیعت بدان معرفت دارد و در عالم حسی، حس و حاس و محسوس است و در عالم خیال، خیال و تخیل است و در عالم عقلی، عقل و عاقل و معقول است، در مزاج و ساختار تدبیری بدن از جهت قوه نامیه و غاذیه و مولده مربی است و هر مربی به اجزای تحت تربیت خود احاطه دارد.

طبیعی است که نفس ناطقه انسان گرچه مدبر بدن است، قلم حق تعالی است که تدبیر حضرتش از طریق نفس اعمال می شود؛ پس قوای نفس به نوعی برآمده از نفس و سایه اسمای الهی اند که نفس ناطقه در اعماق

مظهر آن است. این گونه عظمت نفس انسانی خود را نشان می دهد. لیکن جناب استاد به بحثی شیرین در این زمینه می پردازد که چگونه نفس با وجود مدیریت بدن در علم به اعضای باطنه خود نیاز به تعلیم و تعلم دارد. این بحث شیرین را از کتاب بجوید، گرچه اشاره ای مختصر به آن کرده ام. جناب استاد به تثلیث ادراکات ادراک عقلی و خیالی و حسی پرداخته، شمه ای از آن را به قلم می آورد.

در عین نوزدهم در کیفیت علم نفس به قوای ظاهری و باطنی می پردازد. ما بیان کرده ایم که نفس در عالی، دانی و در دانی، عالی است و از طرفی متحد با جمیع قوای علامه و عماله خویش است؛ لیکن ادراک نفس در مرتبه عقلی و فراتر از آنکه باطن نفس از آنجا برخاسته، به گونه ای است که ادراک ذات به ذات یا به خویش خویش است و در مرحله طبیعت و قوای طبیعی به دلایلی که در کتاب گفته شد، ادراکی همانند ادراک خویش دارد؛ چراکه از دیدگاه شیخ رئیس نفس عقل است و ادراک نفس به خودش عین ذات اوست و چون بدن آشیانه او محسوب می شود و نفس نیز فقط ادراک را کلیات می کند، ادراک نفس به امور جزئی خیالی و حسی به واسطه قوای حال در ارواح بخاری است و لذا به واسطه آنها را ادراک می کند. پس معرفت جزئی مادی به واسطه است و علم به نفس و به امور عقلی بی واسطه لیکن مرحوم صدرالمآلهین چون بدن را مرتبه نازله نفس ناطقه می داند، ادراک در جمیع مراحل را مطابق آن مرحله، در آن مرتبه می داند؛ لیکن چون به ظاهر بدن را که ماده در حال حرکت است، غیر قابل ادراک می داند، ادراک آن به واسطه است؛ چنانکه در عالم نیز چنین است، گرچه مرحوم حاجی این استدلال مرحوم ملاصدرا را قبول ندارد.

عین بیستم در این است که غذا معدّ برای ساخته شدن بدن است؛ ولی ساختن بدن بر عهده نفس است. به عبارت دیگر آیا غذایی که

می‌خوریم، پس از از بین رفتن سلول‌های قبلی جایگزین آنها می‌شود، یعنی عیناً با تغییرات مزبور جایگزین می‌شود یا اینکه غذا از مواد طبیعی گرفته شده و بدن موجود و حی و صورتی واحد دارد، غذاها باید در تحت نظر نفس حیات یافته و صورتی مناسب جایگاه خویش یابند. پس غذاها فقط ماده تغییرات را آماده می‌سازند؛ ولی صورت بدنی که قابل تصرفات قوای نفسانی است، باید از نفس افاضه شود تا ساختمان بدن در خود عضوی غریب را نداشته باشد؛ بلکه علائم و مناسب جایگاه هر عضوی با غذا ساخته شود. نفس افاضه این صورت و محیی این ماده غذایی برای حفظ عملکرد بدن است؛ به عبارت دیگر نفس سازنده بدن عنصری است و در نهایت ابدان دیگر که در طول آن هستند نیز در این ساختار تحت نظر نفس ساخته می‌شوند و ابدان طولی مطابق همین فرایند ساخته می‌شوند. هر کدام از این لایه‌ها در مراحل تکاملی می‌توانند مورد عدم توجه نفس قرار گرفته، نفس از ساحل به اعماق برود؛ لذا این بحث ساختار مباحث معاد را فراهم می‌کند.

در عین بیست و یکم در باب تجرد حیوانی که تجردی غیر تام است، بحث می‌کند. مشاء نفوس حیوانی را مادی دانسته و به همین دلیل با فنای بدن آن را فانی می‌داند. جمیع قوای حیوانی جزئی و مادی‌اند؛ لیکن مرحوم ملاصدرا جمیع انواع ادراکات را مجرد می‌داند. اما تجرد مراتبی دارد. مرتبه دانی آن تجرد حسی است. در این مرحله حیواناتی قرار دارند که تنها یک حس یا چند حس را دارا هستند. بعد از آن تجرد خیالی یا مثالی است. مثال اشیا صور جزئی آنهاست که در عالم خویش دارای جمعیت‌اند و وحدت دارند؛ بر خلاف ماده که با حرکت مداوم خویش از داخل وحدتی پراکنده دارد و اوایل آن با آخرش قابل جمع نیست. حیوانات چون ادراکات عقلی ندارند، از ادراک وهمی بالاتر نمی‌روند گرچه ادراک وهمی

خود به نوعی ادراک کلی را در ضمن جزئی دارد. در هر صورت ادراکات آنها از ادراک عقلی پایین تر است؛ لذا مجرد صوری دارند. مجرد صوری تجردی ناقص است. از این مطلب به نطق حیوانات و نباتات و جمادات می پردازد. سپس اطلاق ناطقه بر نفس انسانی به لحاظ ادراکات کلی است و انسان به واسطه ادراک کلیات واجد نطق شده است.

در عین بیست و دوم در اثبات مرحله تجرد و غیر تام انسان یعنی مجرد برزخی می پردازد و بیان می دارد که این مجرد مجرد مثالی نام دارد و در مقام خیال یعنی مثال متصل است. جدول کلی این عالم خیال منفصل نام دارد و خیال جزئی اشخاص طریقی از آن بحر خیال منفصل اند.

بسیاری از ادله بر تجرد نفس انسانی بر مجرد مثالی آن ناظرند؛ یعنی ادله ای که اشباح و مقادیر بدون ماده را در ضمن دلیل آورده اند، ناظر به آن هستند.

قوه خیال مزبور دستگاه تصویرسازی انسان و انشای صور در صقع ذات نفس همانند انشای صور خارجی است. این ویژگی از ناحیه اعطای اسم «کن» الهی به انسان است. گرچه مشاء به مادی بودن قوه خیال قایل اند، بوعلی که رئیس مشایین است، در تعلیقات کلماتی دارد که مشعر به تردید در مادی بودن خیال است. در آنجا وحدت حیوانات را دلیل بر تردید خویش می آورد.

این عین نیز مقدمه ای برای تجسم اعمال در معاد است و از مباحث مهم در مبانی حکمت متعالیه در باب حشر اجساد در قیامت است.

عین بیست و سوم در تجرد تام عقلی نفس ناطقه انسانی است. مشاء به این مجرد قایل بودند و معاد نفس را روحانی می دانستند و ادله آنها بر تجرد نفس ناطقه بر مجرد مزبور دلالت دارد.

در عین بیست و چهارم مقام فوق مجرد عقلانی را بحث می کند؛ چنانکه مرحوم حاجی فرمود:

و اَئْهَا بَحْتٌ وَ جُودٌ ظَلَّ حَقٌّ عِنْدِي وَ ذَا فَوْقَ تَجَرُّدٍ انْطَلَقَ
روایاتی که در این باب آمده که «قلب المؤمن عرش الله الاعظم» را به این
مرتبه از نفس ناطقه شرح می‌کند.

نفس در ادراک عقلانی نیازی به واسطه ندارد و این ادراک کلی زمینه
برای ادراکات همه حقایق را در او فراهم می‌آورد و لذا می‌تواند دفعته همه
مجردات را بپذیرد و مکتفی شود؛ گرچه در این امکان شدت و ضعف
وجود دارد: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ».

اما این قوه باطنی دارد که فراتر از ادراک کلیات است و آن تجرد نفس از
مطلق ماهیت است؛ چراکه هرچه دارای صورتی خاص باشد، در مقابل صور
دیگر قرار می‌گیرد و قابلیت ادراک و در نتیجه اتحاد با صور مقابل را ندارد؛
پس بنیه اصلی و خمیره ذاتی آن از جمیع صور میراست و می‌تواند همه
صور کلیه را در خود گرفته و آنها را هضم کند و با آنها یکی شود. به عبارت
دیگر آنها مراتب نفس ناطقه می‌شوند، نفسی که خود ماهیتی ندارد و وجود
باحت بدون ماهیت و نور بلا ظلمت است.

عیون مسائل نفس در دو جلد ترجمه شده است. جلد دوم به قلم این
جانب از عین بیست و پنجم شروع می‌شود. موضوع این عین آیین است که
نفس با فساد بدن عنصری از بین نمی‌رود؛ نفس با اینکه حادث است و
ازلی نیست، اما ابدی است. پس هر نفس یعنی نفس شخصی با وجود
حدوث ابدی استو گرچه افلاطون به ازلیت نفوس قایل است، لیکن بنا بر
تأویل و توجه مرحوم صدرالمتألهین نفوس گرچه به لحاظ اصل ازلی اند،
ولی نفوس شخصی حادثند. ازلیت نفس به دلیل ازلیت علت آن یعنی
عقول و حضرت حق تعالی است نه به طور شخصی قبل از بدن موجود
باشند.

همان گونه که قبلاً بیان شد، نفس کمال بدن است و نه صورت آن؛

چراکه اگر همانند صورت برای بدن بود، با فنای آن فانی می‌شد؛ لیکن در تعریف آن کمال آورده شده تا نشان دهند تلازم با ماده ندارد. ماده پیوسته در حال دگرگونی و تلاشی است و هیچ صورت ثابتی را در خود نگه نمی‌دارد؛ لذا شهرت یافته که از یک رود دو بار نمی‌شود رد شد؛ در حالی که نفس انسانی از ابتدای پیدایش تا بی‌نهایت باقی است و چون مادی نیست و مجرد است، ادله تجرد آن برای این بحث نیز کفایت می‌کند و مجرد و بسیط فاسدشدنی نیستند.

در عین بیست و هشتم آب گوارای عینیت علم و عمل با انسان است. این قاعده در باب معاد جسمانی و نیز حشر انسان با اعتقادات و ملکات قابل توجه است.

چشمه بیست و هفتم خروج نفس از قوه به فعل را به تصویر می‌کشد و نیز مخرج آن را از نقص به کمال بیان می‌دارد.

در جای خود اثبات شده است که در مجردات تغییرات راه ندارد، پس چگونه نفس با اینکه مجرد است، حرکت از قوه به فعل دارد. این برکت و فیضان دائمی از ناحیه پروردگار جایزه قبول تدبیر ماده است. ماده در نهایت توسعه دامنه بسیار مهربان دارد که با حرکت خود برترین موجود عالم هستی را مادری می‌کند. گهواره ماده در پیدایش این طفل گران‌مایه که برای خلافت پرورش می‌یابد، سنگ تمام می‌گذارد. این ودیعه الهی را تا آستان عوالم عقلی و بالاتر همراهی و حضانت می‌نماید. اگر این دامن نبود، عقل سافل هرگز نمی‌توانست به روح خلافت خدا برسد و جمع موجودات را پشت سر بگذارد. جایزه این خاک‌نشینی فنای در خدای تعالی است و حکمت خلقت وجود ماده با همه ابعادش در بارگاه حکیم معلوم می‌شود. عین بیست و هشتم در ادراک نفس است که حقایق اشیا را ادراک می‌کند. حقیقت سراسر لرزان عالم ماده امر ثابتی ندارد که عیناً مورد ادراک

قرار گیرد، بلکه این حقیقت لغزان که در افق زمان می خزد، سایه و ظل حقایق انواع کلیه است که در جایگاه خود ثابت اند. نفس با برخورد آنها در عالم حسی به آن حقایق دست پیدا می کند و در ابتدا از دور آنها را تلقی می نماید و در نهایت با آنها متحد می شود و مربی و پرورش دهنده نفس عقل فعال است. پدری عقل فعال و حضانت و دایگی ماده این امانت الهی ظلوم و جهول را به مراحل خلافت الهی می رساند.

در این عین بیان می کند که هیچ کلمه ای از کلمات عالم تکوین اعم از عالم ماده و عوالم مثالی و عقلی ابایی از تسلیم شدن در حیطه وجودی او ندارند و می توانند با او متحد شوند و این کودک که زاده و پرورش یافته همه دست اندرکاران عالم است، به پدری آنها می رسد. به تناسب در باب اطلاق عقل فعال و حقایق عقلی مباحثی ارزشمند انجام می شود.

در عین بیست و نهم تنوع ادراکات را بیان می کند و روشن می سازد نفس هیولای همه عوالم ادراکی است و در نهایت با همه آنها متحد می شود و در اینجا اشاره به مذهب مشاء در اینکه ادراکات را عوارض می دانند و در نتیجه از این اتحاد غافل اند، می شود.

عین سی ام در حواس ظاهر و باطنه است. نفس انسانی در ظاهر با عالم طبیعت در سطح میانی با عوالم مثالی و در عالم عقلی با عقول و در عوالم عالی تر با عوالم ما فوق راهی دارد و مصداق این شعر است که
نیست یک رشته در این پرده پرنقش عجیب

کش توراتاری از آن یا که از آن پودی نیست

لذا حدیث شریف امام صادق علیه السلام که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ مَلَكَهَ عَلِيٍّ مِثَالَ مَلَكَوْتَهَ وَاسْتَسَّ مَلَكَوْتَهَ عَلِيٍّ مِثَالَ جَبْرُوتَهَ لَيْسَ تَدَلُّ مَلَكَهَ عَلِيٍّ مَلَكَوْتَهَ وَبِمَلَكَوْتَهَ عَلِيٍّ جَبْرُوتَهَ» در این عین بیان می شود که جمیع حواس ظاهره هر چند در این نشئه قرار دارند، چون در حیطه نفس و از

قوای نفس ناطقه‌اند، با فروریختن خاکستر بدن باقی و برقرارند؛ زیرا فروع و شاخه‌های نفس ناطقه‌اند و از آن روئیده‌اند. اگر نفس ناطقه بینایی و شنوایی و چشایی و بویایی و بساوایی نداشت، این حواس از آن متفرع نمی‌شده‌اند، هر مرحله از مراحل نفس ناطقه این حواس به نوعی مطابق آن مرتبه خود را نشان می‌دهند.

آن‌گاه وارد تفصیل هر کدام از حواس شده، قوای ده‌گانه حواس ظاهره و باطنه را به خوبی بحث می‌کند؛ چنان‌که در ارزش‌گذاری سمع و بصر و افضلیت آن دو نیز بحث می‌نماید و اسماء‌الله را مطابق آنچه در انسان عینیت یافته است، بررسی می‌کند و به تناسب از توقیفیت اسمای الهی سخن می‌گوید؛ به‌ویژه در باب سمیع و بصیر و اهمیت آن در حفظ نظام هستی سخن به میان می‌آورد و تنوع و فراوانی اسماء‌الله و بی‌نهایت بودن آنها را گوشزد کرده و اطلاق بر حق تعالی را مطابق بیان قرآن کریم و معصومان پاک علیهم‌السلام و اولیای پرورش‌یافته را جایز می‌داند، وگرنه هیچ کلمه‌ای در عالم نیست که از اسمای الهی نباشد.

در عین سی‌ویکم در وهم سخن می‌گوید. خواجه طوسی رحمته‌الله مطابق تلقی از شیخ ادراکات را تربیع کرده و مرحوم صدرالمتألهین آن را تثلیث نمود و حس و خیال و عقل را ادراکات اصلی انسان شمرده، این کلام باقی می‌ماند به اینکه پس واهمه چیست؟ آیا ادراکی از نوع دیگر نیست تا نوع چهارمی از جنس ادراکات باشد؟ در این عین بیان می‌کند که قوه متصرفه که به مخزن صور و معانی جزئی دسترسی دارد، برای هر معنایی که کلیت دارد و قوه حیوانی توانایی بر ادراک آن ندارد، آن را در کسوت صورت جزئی در می‌آورد و به نوعی قوای پایینی از ادراک معانی در کسوت صورت محروم نیستند. پس عداوت ادراکی گوسفند از گرگ و محبت بزه از مادر در کسوت صورت گرگی و صورت میشی به ادراک حیوان در می‌آید. پس صورت از

سنخ صور خیالی و حسی و معنا در کسوت معانی قرار دارد؛ لذا یک سنخ و نوع جدا به شمار نمی‌آید. در این صورت ادراکات اصلی همان سه ادراک اصلی‌اند. در ادامه قوه واهمه در عالم انسانی را همانند قوه وهمیه عالم کبیر می‌داند. در این باب اسراری از عوالم هستی را به رمز و کنایه بیان می‌کند. در عین سی و دوم از مصوره سخن می‌گوید. تصویرگری و احداث موجودات در عالم تکوین از عناصر و معادن و نباتات و حیوانات امر روشنی است. صورتگری ماده و هیولای عالم ماده و هیولای عالم هستی یعنی ماده عالم که همان نفس رحمانی است، از عوالم عقلی تا عوالم مادی در مرآی همه قرار دارد. در آدمی قوه مصوره به دو معنا اطلاق می‌شود: یک قوه خیال که قوه‌ای است که «کن الهیه» را در عالم خیال انسانی بر عهده دارد و هیولای نفس را صور گوناگون می‌دهد و ابداعات عالم خیال در عرصه صنعت و فناوری و اختراعات و هنر و مجسمه‌سازی و شعر و ادبیات مورد اذعان خاص و عام است.

مصوره معنای دومی دارد که در ماده پیدایش آدمی یعنی نطفه صورتگری می‌کند. نطفه که از جمیع اعضای آدمی چیزی را در خود دارد، با قوه مصوره صورتگری می‌شود و در این ماده که نمونه‌ای از هزاران صور مختلف یافت می‌شود، شخصی به تناسب عوامل مختلف صورتگری می‌شود. بحث بین قدما و متأخران در جریان است که آیا مصوره یک قوه واحده است یا قوای گوناگون. امروزه علم ژنتیک در چگونگی تصویرگری انسان‌های مختلف از جهت ظاهر و از جهت روح و باطن بحث می‌کند.

در عین سی و سوم در باب انشای صور یا انتزاع صور از اشیاست؛ چراکه با مواجهه با خارج آیا نفس ناطقه همانند دوربین عکاسی، عکس اشیا را می‌گیرد و منفعل از خارج است و تنها همان را ادراک می‌کند یا اینکه نفس با اینکه در بدایت منفعل از خارج است به کمک آنچه از راه حواس به او

رسیده، آن را انشا و ایجاد می‌کند، صورت حسی در حس و خیال از خیالی و عقلی در عقل توسط نفس انشا و ایجاد می‌شود و مرتبه هر کدام در حیطه مرتبه قوه‌ای است که آن را انشا کرده است.

سخن از انتزاع به ارسطو و شیخ نسبت داده شده و انشا و ایجاد و اختراع کلام ملاصدراست. نسبت صور در هر مرتبه با قوه نسبت معلول با علت، فروع با اصل است یا به تعبیر عالی تر ظل با ذی ظل است و در این صورت نیازی به اقوال متکلمان یا مشاء نداریم که صور مزبور اعم از حسی و خیالی و عقلی آیا حال در نفس و عرض اند یا جوهر؟

البته مرتبه حس و حاس و محسوس و اتحاد آنها یا خیال و متخیل یا عقل و عاقل و معقول و اتحاد آنها به لحاظ مراتب محفوظ است و همین نشان دهنده مراتب نفس و درجات آن است.

در عین سی و چهارم بحث از سهو و نسیان است. در این بحث مقاله‌ای که قبلاً به قلم مبارک آمده بود، می‌آورد. اگر مطلبی را که آموخته‌ایم، به خاطر داشته باشیم و در حیطه ذکر ما باشد، ذاکر آن مطلب هستیم و اگر از مطلبی عبور کرده‌ایم و به امور دیگر پرداخته‌ایم، مطلب قبلی در خاطر ما مخزون می‌شود و فعلاً استحضاری به آن نداریم؛ لیکن هر وقت بخواهیم، به آن مراجعه کرده، آن را دوباره به حیطه ذاکره می‌آورده و به آن توجه می‌کنیم؛ لیکن گاه اتفاق می‌افتد که مطالب آموخته شده به کلی از یاد می‌رود و دسترسی به آن ناممکن می‌شود. به این مطلب نسیان گفته می‌شود. با مرور بر روند یادگیری مطلوب فوق روشن می‌شود.

وقتی ما با امری مواجه می‌شویم، نفس آمادگی پیدا می‌کند که حقیقت عقلی آن را دریابد. وقتی مقدمات فراهم شد، عقل که خزانه معلومات است، مطلب مزبور را افاضه می‌کند. سخن از انتزاع که در عین قبلی بیان شده بود، در ابتدا برای متعلمان و مبتدیان بود، لیکن شیخ و نیز ارسطو قایل اند

که با آمادگی حواس ظاهره و باطنه نفس انسانی آمادگی دریافت و اتصال با عقل فعال را پیدا می‌کند و راه باز شدن زمینه افاضه را فراهم می‌کند و عقل معنای مطلوب را افاضه می‌کند. شیخ و بوعلی این کانال ارتباطی را برای دریافت حقایق کلی عقلی لازم می‌دانند. مرحوم ملاصدرا نیز همین مطلب را قبول دارد؛ ولی این اتصال را در بدایت می‌داند و انفعال نفس و از عقل فعال را زمینه انشای صور دیده شده در عقل می‌بیند؛ هر چند در نهایت با ارتقای نفس ناطقه با آن حقیقت عینی متحد می‌گردد.

اکنون سخن در این است که به هنگام سهو راه ارتباطی باز است و دوباره همان مطلب با التفات به دست می‌آید؛ ولی گاه این راه ارتباطی بسته می‌شود و پنجره مزبور به واسطه فراموشی از دست می‌رود و برای دوباره فهمیدن آن باید همان مقدمات طی شود تا این راه باز شود. این نسیان است.

در این عین رساله‌ای از مرحوم خواجه طوسی آورده می‌شود که در همین باب بحث کرده است. مباحث فراوان دیگری را جناب استاد آورده‌اند که در این مختصر نمی‌گنجد.

عین سی و پنجم بحث از علم حصولی و حضوری نفس ناطقه است. همه ادراکات انسانی حاضر در نفس انسان است. معلومات انسان علم حضوری انسان است؛ اما اگر این معلوم در خارج مابازاء داشته باشد و حکایت از آن کند و معلوم بالعرض آن در خارج باشد، به آن اصطلاحاً علم حصولی می‌گویند و اگر معلوم خود نفس ناطقه باشد یا حقیقی باشد که عین آن نزد نفس ناطقه حاضر باشد، به آن علم حضوری می‌گویند. همان صور معلومه به لحاظ اینکه عین نفس ناطقه یا منشأ آن هستند، حضوری‌اند و چون معنای حکایتی آن در نظر گرفته شود، کلیت ندارد و شخصی و جزئی نیستند، در این صورت حصولی‌اند و هیچ کلی در خارج شخص

جزئی نیست. هرچند صور عقلیه حاصل در ذهن یا عقول خارجی باشند، آنها شخصی و جزئی اند. صور خیالیه صور شخصی و جزئی اند و محاکمی از امور جزئی می باشند و لذا حصولی اند، وگرنه خود آنها حضوری نفس ناطقه اند؛ پس چه به صورت اصالت و چه به صورت حکایت جزئی اند. عین سی و ششم در باب ادراکات فوق طور عقل است. این عین در شرح «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف: ۶۵) است یا حدیث شریف رسول خدا ﷺ است که فرمود: «والعلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء»، شبستری می گوید:

ورای عقل طوری دارد انسان که بشناسد بدان اسرار پنهان

قبلاً بیان کرده ایم که همه موجودات عالم دارای صورتی خاص و ماهیتی ویژه اند و مدرک همه آنها می تواند انسان باشد. صاحب این ادراکات در صورتی که صورتی خاص داشته باشد، در مقابل آن صور قرار دارد، پس چگونه می تواند مدرک آنها قرار گیرد؛ پس انسان قوه ای دارد که با همه می تواند نشست و برخاست کند و در عین حال از اندازه آنها بیرون باشد. این مقام لامقامی و لایقفی انسان است که در گذر از همه مراتب همه آنها را به طور ویژه ادراک می کند. این مقام بی مقامی و این درجه بی درجه ای را هیچ ملکی و عقلی از عقول ندارند؛ زیرا هر کدام مقام معلومی دارند؛ پس فراتر از عقول است؛ زیرا همه عقول به درگاه حقیقت انسانی خاضع شده و در او هضم می شوند و از مقامات او می گردند و او خود مقامی فوق همه دارد. مشاء ادراک کلیات را درجه عالی انسان می دانند؛ اما مقام ادراک کلیات یک مقام از مقامات انسانی است و مرتبه عالی او محسوب نمی شود. بالاتر از آن ادراک حضوری عقول به طور شخصی و جزئی است. آنها مرتبه نازله نفس انسانی در قوس صعود قرار می گیرند و نفس در مرتبه عالی آنها؛ لذا از مرتبه فوق به علم ذوقی و علم لدنی تعبیر شده است. حقایق کلیه وجودیه یعنی حقایق گسترده وجودی عین حقایق جزئی و در عین حال

شامل همه جزئیات است. دریافت ذوقی آنها به جنس و فصل نیست؛ بلکه ارتقا به مرتبه وجودی آنهاست.

در عین سی وهفتم علم نفس به صور را بیان می‌کند. قبلاً بیان کرده بودیم که بر خلاف ظاهر کلمات مشاء قول به انتزاع قولی بین راهی و مقدمه‌ای است؛ در نهایت در جمیع مراتب ادراکی مشابه آنچه در عالم واقع است، در حیطه ادراکی خود را انشا می‌کند و مرحوم ملاصدرا علمدار این قول بوده و آن را به کرسی نشانده است.

در عین سی وهشتم بحث می‌شود که تعقل معقولات نفس آیا ذاتی نفس است یا خیر؟ اگر قایل شویم که ادراکات انسانی بر نفس ناطقه انسان همانند عارض اند و علم صورت معلوم عندالعاقل است، طبیعی است که ادراک انسان به معلومات ذاتی او نیست؛ ولی اگر قایل به اتحاد عاقل به معقول و حرکت تکاملی نفس ناطقه و عروج به حقایق عقلی شویم، تعقل نفس به معقولات عین ذات او می‌شود. طبیعی است که نفوس کامله که مظاهر اسمای الهی و اسم اعظم حق تعالی می‌گردند، مصداق این آیه می‌شوند که «كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» (یس ۱۲).

عین سی ونهم در این است که آیا علم نفس تذکر است یا خیر؟ می‌دانید که رنج تعلّم علوم و تلاش شبانه‌روزی متعلمان در دریافت حقایق به ذهن می‌اندازد که علوم از طریق تعلم به دست می‌آیند نه تذکر. لیکن شاید با طرح صحیح مباحث بتوانیم این مشکل را حل کنیم.

با توجه به مباحث گذشته بیان کرده‌ایم که هم مشاء و هم حکمت متعالیه قایل اند به اینکه عالم ماده عالم حرکت است و در آن جزئی وجود دارد که لحظه به لحظه در جریان است؛ پس شامل هیچ قاعده کلیه‌ای نیست و اگر ماده و حواس ما که ماده را دریافت می‌کنند، زمینه اتصال با عقل فعال را فراهم کرده‌اند و مفیض و مخرج از قوه به فعل عقل فعال است،

پس علوم از خزانه عقول افاضه شده‌اند. اکنون اگر فرود و صعود نفس را در نظر آوریم و کلمه الهی که از بطنان حقیقت عالم به عالم فرود آمده را در نظر آوریم و منازل مختلف عروجی و اسفار اربعه را مد نظر قرار دهیم، تذکری بودن علم وجهی وجیه پیدا می‌کند.

لیکن بنا بر مبانی عرفا و نیز حکمت متعالیه می‌توانیم چنین بگوییم: چون وجود به سوی حقیقت عالم سفر می‌کند، اسما و صفات مندمج در آن با کنارزدن پرده‌های متراکم و ظلمات امکانی حقایق خود را نشان می‌دهند. علمای ظاهر با افکار و اندیشه‌ها پرده‌های عقل فعال را کنار زده، به آن اتصال پیدا می‌کنند و به حقایق کلیه می‌رسند یا اهل معرفت با ریاضت و کنارزدن رذایل و انس با اسمای الهی نفس را به دار حقایق کلیه می‌رسانند؛ پس آنچه در مرتبه عالی و پستوی نفس ناطقه در ناحیه علل او به زبان فلاسفه و در ناحیه حقیقت او به زبان عرفا برای او آشکار می‌شوند، به این معنا تعلم یا تذکر می‌گویند.

اکنون که این معنا معلوم شده، جهد و تلاش انسانی برای رسیدن به این مرتبه و کنارزدن پرده‌ها از راه علم فکری یا از راه ریاضت وجودی حاصل می‌شود. می‌خواهید هرچه اسم آن را بگذارید، مختارید.

عین چهل و یکم در امکان تعقلات فراوان به یک‌باره است با پرده‌برداری از حقیقت آدمی و مجرد کامل و رهایی از تعلقات حقایق عالم به یک‌باره براو آشکار می‌شود؛ همانند نایبایی که چشم به جهان می‌گشاید و کوه و دشت و صحرا و دریا را با همدیگر می‌بیند.

در عین چهل و دوم عدم تنافی بساطت نفس با تعقلات معقولات فراوان است. این عین با برکت حرکت جوهری نفس و امتداد و اشتداد وجودی آن قابل توجیه است؛ چراکه هرچه نفس قوت بیشتری داشته باشد، مصداق معانی بیشتری قرار می‌گیرد بدون اینکه در بساطت آن خدشه‌ای وارد شود.

در عین چهل وسوم قدرت نفس ناطقه است در اینکه از جزئیات فراوان یک معنا را ادراک کرده، همه آنها را مصداق همین معنا قرار می‌دهد. پس نفس ناطقه انسانی با دورانداختن پوسته معنا را گرفته، یک معنا را از حقایق فراوان می‌گیرد. پس کثیر را واحد کرده است و از طرفی معنای واحد را مصادیق فراوان می‌بخشد، پس واحد را کثیر کرده است.

نیز توحید کثیر می‌تواند به این معنا باشد که نفس با دریافت ادراکات فراوان به درجه‌ای می‌رسد که خود مصداق برای معانی فراوان می‌شود. عقل بسیطی است که خزانه حقایق فراوان است در عین چهل و چهارم تقسیم انسان به انسان طبیعی و مثالی و عقلی و الهی است.

همان طور که بیان شد، انسان دارای مراتبی است. مراتب حسی او که فقط ادراکات ظاهری دارد و مرتبه عالی‌تر مراتب خیالی و مثالی است، بعد از آن انسان عقلی است که پهلو به پهلو عقل می‌زند و از زمره ملائکه و عقول قادسه قرار می‌گیرد و «انا العقل» را فریاد می‌زند و در مرتبه عالی‌تر از همه اینها «لی مع الله وقت» می‌گوید و آیه شریفه «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا» (نوح: ۱۵) بر آن دلالت دارد.

در عین چهل و پنجم مقامات اربعه انسانی را به زبانی دیگر بیان می‌کند. اگر مراتب مزبور در حس و خیال و عقل و فوق عقل را در نظر آوریم یا مراتب انسان حسی، خیالی و عقلی و الهی را در نظر داشته باشیم، آن قوه‌ای را که در انسان باعث این تحولات است، در نظر آوریم، این چنین محور تحولات انسانی را می‌توانیم تعریف کنیم. طبیعت با ترقی به نفس می‌رسد؛ امتزاج طبیعت و ماده با عقل به ما قلب را می‌دهد؛ مرتبه قلبیه با ترقی به روح می‌رسد و روح به زبان حکمت همان عقل است. بعد از آن مرتبه سرّ است که طریق وجودی انسان به حقیقت مطلق است و بعد از آن خفی و اخفی. مراد از نفس نفس منطبقه حیوانی است که عبارت از نفس خیالی

است. قلب در تقلب و دگرگونی خویش حقایق عقلی را تفصیل می دهد و عقل حقایق کلیه را ادراک می کند. سرّ، کانال وجودی و سرّ معیت حق سبحانی است.

در عین چهل و ششم به اثبات قوه قدسیه یا عقل فعال می رسد. عقل فعال خزانه علوم مختلف است و هرچه در عالم فرود می آید، از این حقیقت نزول می کند. آن گاه به حلّ روایات دشوار فراوانی می پردازد.

در عین چهل و هفتم به پیدایش نفس عاقله در اربعین می پردازد و راز بعث انبیا در چهل سالگی را برملا می کند. نکته شیرین برملا کردن سرّی از اسرار شخصیت وجودی خویش است و آن این است که در چهل سالگی احوال شگفت را تجربه کرده که چه بسا دیگران از درک آن عاجز باشند. آن گاه به ویژگی اربعین در نضج و پختگی حقایق می پردازد و یافت های اولیا بلکه انبیا را در اربعین تبیین می کند و بهترین شاهد بر آن را «وَأَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمْنَاهَا بِعَشْرِ» می آورد. شگفت اینکه در این عصر آن جناب سرّی از اسرار اهل ریاضت و زمان آن را بیان می کند؛ یعنی اربعین کلیمی را شرح و بیان می کند که برای اهلش به شرط استاد راهگشاست. در عین چهل و هشتم در تطابق کونین بحث می کند و آیه شریفه «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتّی بین لهم أنه الحق» را روشن می کند. انسان جهان است و جهان انسان. آدم اصغر و آدم اکبر یا عالم کبیر و عالم صغیر نیز مورد بحث در این عین است و نیز در اینکه کدام یک عالم اکبر است بحث می کند. در بدایت انسان مختصر عالم است و آنچه در عالم به تفصیل آمده، در انسان به اجمال و بالقوه موجود است. پس عالم کبیر عالم خارج ما سوی الله است و انسان عالم صغیر و در نهایت و قوس صعود و عروج انسان مربی عالم و سمت پدری نسبت به عالم پیدا می کند؛ لذا عالم آدم صغیر و انسان آدم کبیر است. نکته قابل ذکر در تطابق عالم و آدم

طرح آن در کتاب‌های عرفانی است که صاحب تمهید القواعد در آن آورده است؛ چنان‌که دیگر عرفا نظیر محیی‌الدین به آن پرداخته‌اند و نمونه‌های عالم را در انسان معرفی کرده‌اند.

چون آدم را فرستادیم بیرون جان خویش بر صحرا نهادیم
بالاترین کلام در این است که هم عالم و هم آدم ظل حق تعالی قرار داده شده‌اند و از اسمای ذات و صفات حکایت می‌کنند.

عین چهل و نهم در سعادت نفس است. طبیعی است که نیازمندی به زمان و مکان و ماده از عوامل محدودکننده انسان‌اند. رهایی از عوامل مزبور و احوالات انسانی که از این عوامل در جان انسان نشسته است، اهمیتی بسزا در رهایی و اطلاق انسان دارد. پس سعادت در دلدادگی به طبیعت و جمع مال و منال و قدرت و ثروت نیست، بلکه رهایی از این تعلقات است. انسان با رهایی از آنها به عالم مجردات پیوسته و همانند عقل فعال تفصیل گردیده و «کن» او همانند «کن» حضرت حق تعالی خصلت ایجاد پییدا می‌کند و در رسیدن به نعمت‌های الهی نیاز به ابزار مادی ندارد.

در این عین از صاحبان تصرف در عالم خبر می‌دهد و تصرف به هم را انزل تصرفات می‌داند و در نهایت تصرف به همّت را بالاتر از آنها می‌داند و حتی تمایل انسان کامل بدون سخن و اراده‌ای را منشائی برای تغییرات و تحولات می‌داند. این باب را گسترش داده، مباحث فراوانی را به شیرینی طرح کرده است. طالبان تفصیل به این عین مراجعه نمایند.

در عین پنجاهم از یکی از مقامات انسان‌های راه‌یافته پرده‌برداری می‌کند؛ یعنی انشای ابدان مثالی و ظهورات کامل در عالم. معنای ابدان نیز از همین باب است که ایشان بدل خویش ساخته و با آن در عالم خارج به کارها و افعال مورد نیاز خلق رسیدگی می‌نمایند.

اگر انسان در زمانی که در بدن عنصری است، بتواند انشای ابدان

بنماید، خواه ابدان مثالی که در عوالم مثالی به مآذب خویش برسد و خواه ابدان عنصری که به کمک حاجتمندان روانه کند، طبیعی است که بتواند وقتی به عوالم عالی رحلت کرد، به عوالم مادون بدل بفرستد. پس در هر عالمی مطابق آن عالم حاضر شده و امورات خلایق را رسیدگی می‌نمایند. سپس نمونه حضرت الیاس را می‌آورد که در فصوص الحکم ابن عربی از آن به عنوان «فص حکمة ایناسیة فی کلمة الیاسیة ...» نام برده شده است.

شیر مردانند در عالم مدد آن زمان کافغان مظلومان رسد

بانگ مظلومان ز هر جا بشنوند آن طرف چون رحمت حق می‌روند

مراجعه به این عین کام هر جوینده‌ای را شیرین می‌کند.

در عین پنجاه و یکم از رؤیا سخن می‌گوید. رؤیا بابتی از ابواب پیامبری و خبرگیری از عوالم عالیه است. حقایق عالیه با فکر و اندیشه به انسان داده می‌شود. این حقایق کلیه‌اند و از حیث نظری انسان را با عالم آشنا می‌سازند، بالاتر از آن حقایق عینی است که ارباب انواع در عوالم خویش آبتن آن‌اند. وقتی کسی در رؤیا به این حقایق نزدیک شد، معانی مقصود و مطلوب و مربوط به آن به او افاضه می‌شود؛ ولی آن را با قوه متخیله‌اش به صورت اصلی یا به صورت دیگر تأویلی درآورده و متخیله آنها را در خزانه ذخیره می‌کند. با بیداری نائم آنچه مورد ذخیره قرار گرفته، او را به تأمل و عبور می‌دارد. معبر او را به معنای اصلی و مقصود واقعی راهبری می‌کند و عبور می‌دهد.

در عین پنجاه و دوم در باب موت و انقطاع از اغیار است. متوفی حضرت حق تعالی به واسطه قوای عالم است. موت از دیدگاه حکمای الهی تکانیدن دامن از اغیار و رهایی از علاقه به عالم ماده است؛ لذا هیچ جزئی از انسان از دست نمی‌رود، بلکه به تعبیر قرآن توفی می‌شود؛ یعنی تماماً به سوی پروردگار باز می‌گردد و واژه وفات بهترین لفظ برای آن است

و فوت لفظی رذل و نشان دهنده بی توجهی به فرایند رحلت انسان به سوی حضرت باری است.

تعبیر بوعلی از بدن، لباس است که با دوام خودش انسان را به اشتباه انداخته که آیا انسان همین لباس است یا کسی است که لابس او را پوشانده است. روشن است که دور انداختن صور مقیده و گرفتن صور بالاتر در تمام دوران زندگی برای انسان بلکه برای جمیع موجودات بدیهی است. در صیوروت و تکامل پیوسته صور قبلی از بین رفته و صور تازه بر او پوشانده می شود و این فرایند تا عبور از عالم طبیعت و رحلت به ماورای طبیعت ادامه دارد. این رهایی همانند رهایی پروانه از پیلگی و جای گذاشتن شفیره است. گوهر گران روان و جان آدمی از صندوق چوبین رهایی پیدا می کند و بر تارک عوالم عالی قرار می گیرد: «یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی». این عین چشمه ای روح افزا و فواره ای دل انگیز است.

عین پنجاه و سوم در معنای قبر در نشئه دنیا و آخرت است.

آنچه از قبر در اذهان می آید، قبری است که جسد انسان در آن مخفی می شود، لیکن در واقع انسان بر اثر مجالست با عالم طبیعت قیود آن را در خود گرفته و به خاطر حقیقت ادراکی نفس ناطقه آنها را به ادراکی جان فرسا بدل می کند. این ادراکات ناشی از طبیعت قدرت روح را همانند پیله ابریشم مخفی کرده و آن را در آن پیله محبوس می کند؛ قدرت دید و توانایی تصرفات او را ناکارآمد می کند. این قیود طول و عرض عالم برزخ را رقم می زنند و کوتاهی و بلندی آن را معلوم می سازند. هرچه این قیود محکم تر باشد، بیچارگی انسان در عوالم قبر و عوالم برزخی بیشتر می شود و تنگی و ضیق برای او می آورند.

در عین پنجاه و چهارم تناسخ را بررسی می کند.

برخی فرقه‌ها تناسخ را ملکی می‌دانند و برخی ملکوتی. تفصیل آن به این شرح است: چون عده‌ای از اهل هند روح را عقل دانسته و ملابست با ماده و تلطخ به طبیعت او را زمین‌گیر کرده‌اند، می‌گویند اگر کسی بمیرد و علاقه‌ها و تلطخ با ماده در او باقی مانده باشد، به ناچار باید آن علاقه‌ها را پاک کند؛ چراکه به ناچار همه ارواح باید به عوالم خویش بازگردند. عوالم روحانی جایگاه این اوساخ و نجاسات نیست؛ لذا باید بسته به تلطخ و تعلق در عوالم پایین‌تر فرو رود تا درد و رنج عوالم مزبور ریشه تعلقات را از روح بکند و او را پاکیزه سازد؛ لذا اگر از طبقه‌ای مرفه بود، در طبقه پایین‌تر به فقر و فلاکت و بیماری دچار می‌شود و اگر در این طبقات بود، به حیوانات یا نباتات یا حتی به جمادات می‌پیوندد تا پاکیزه شود؛ پس چرخیدن در عالم طبیعت کاری همانند جهنم می‌کند تا پاکیزگی به ارمغان آورده و نفس با پاک شدن به عوالم عالی پرواز کند.

در مقابل الهیون ادله فراوان بر استحاله تناسخ اقامه کرده‌اند که از جمله اجتماع دو نفس در یک بدن یا عدم وفای ابدان برای نفوس و غیره می‌باشد. آن‌گاه جناب استاد می‌فرماید: این قول ناشی از یک قول و رأیی درست است که تحریف آن تناسخ ملکی است که در بالا گفته شد. قول صحیح در تناسخ این است که نفس انسانی بر اثر بساطت و نورانیت با هر چه مواجه شود، همان می‌شود و چون انسان با طبیعت همراز شود و اخلاق عالم طبیعت و شعب آن در وی رسوخ کند، به سان دیگر جانوران که هر کدام جنبه‌ای از طبیعت در آنها رسوخ کرده و از آن برآمده‌اند، انسان نیز صوری همچون صور حیوانات پیدا می‌کند. در این صورت نفس ناطقه انسانی به صور حیوانات در می‌آید. پس تناسخ مسخ انسان ملکوتی به انسان حیوانی است و محدودیت‌های حیوانات او را به عالمی شبیه به عالم حیوانات می‌کشاند. این عالم، عالم ادراکی و از برزخ مثالی محسوب

می‌شود و معنای این کلام تعلق به ابدان حیوانات نیست. پس تناسخ به دو قسم ملکی که هنود (هندیان) می‌گویند و ملکوتی که الهیون می‌گویند، تقسیم می‌شود. قسم اول باطل و از بدفهمی قسم دوم حاصل شده است. لذا

تناسخ نیست این کز روی معنی ظهورات نیست در عین تجلی

عین پنجاه و پنجم در تکامل برزخی است. بحث از اینجا برخاسته است که اگر حرکت بیرون رفتن از قوه به فعل است و موجودات مادی مقرون به قوه‌اند و موجودات مجرد فعلیت محضه می‌باشند، پس تکامل برای موجودی که مجرد است، معنا ندارد.

به همین دلیل تکامل برزخی از دشوارترین مسائل عقلی است. فارابی و بوعلی از راه تعلق نفس به ماده‌ای همانند روح بخاری در باب اصل لذات حسی مثالی خواستند مسئله بهشت و جهنم را حل کنند و آن تعلق به افلاک است که به عقیده قدما ماده‌ای شفاف همانند روح بخاری دارد. طبیعی است که نهایت تلاش ایشان در اصل برهانی کردن ادراک جزئیات است و لذا در باب حرکت تکاملی نفس در عوالم مثالی و برزخی و عقلی راهی ارائه نکرده‌اند. لذا جناب استاد فرمود: گرچه عقل در این وادی پیاده محسوب می‌شود و باید به آیات و روایات و زبان اهل عصمت مراجعه کرد، اما تعلق مزبور که تعلق عام به بدن یا جسم و نه تعلق تدبیری نیز می‌تواند توجیه گر تکامل برزخی باشد.

در اینکه انسان با رهاکردن خرقة بلارها کردن لباس بدن مجرد می‌شود و مجرد فعلیت محضه است و قوه ندارد، روایات و آیات فراوان بر تحولات و چگونگی انسان‌ها در مراتب برزخ و قیامت و نعمت‌های بهشت سخن گفته‌اند؛ لذا عقل از فهم آن عاجز است از قبر تا قیامت و از قیامت تا بهشت یا جهنم را در کتاب‌های خویش آورده‌اند و جناب استاد به تفصیل

از آنها بحث کرده است. در روایات فراوان تجلیات حق تعالی و اولیا بر اهل بهشت و نیز قیامت کبری شاهد صدق بر این تحولات است. جناب استاد این بحث را به نکته ششصدوسی و هفت هزار و یک نکته حواله داده‌اند. در آنجا نیز اظهار عجز از اقامه برهان فلسفی کرده‌اند و تنها کلام بوعلی و فارابی در تعلق برخی نفوس به ماده‌ای همانند روح بخاری را آورده و مفصل شرح کرده‌اند. در هر صورت تا کنون جز وحی برای تکامل برزخی دلیلی یافت نشده است.

در عین پنجاه و هشتم استخلاف صورتی است که روح در بدن در قبر بر جای می‌گذارد و با آن ماده بر طبیعت خود باقی می‌ماند و تغییر نمی‌نماید. شاهد چنین استخلافی پوسیده‌نشدن برخی ابدان نظیر صدوق و اصحاب کهف و برخی از اولیاست که جسد ایشان با مرور ایام به خاک مبدل نشده است، بدون اینکه مومیایی شده باشد یا مواد حافظی در آن وجود داشته باشد. علامه از مرحوم حاجی بعد از نقل کلام ملاصدرا در فصل سوم باب دوم نفس نقل می‌کند که «اگر این خلافت، نبود زیارات اهل قبور وجهی نداشت ...».

در هر صورت طرح این بحث برای حلّ برخی از مواردی است که اتفاق افتاده و خود یا دیگران مشاهده کرده‌اند؛ از جمله آنچه در کتاب خدا از اصحاب کهف نقل شده است.

در عین پنجاه و هفتم از مزاج عنصری و روحانی سخن می‌گوید. بعد از فعل و انفعال عناصر و استقرار بر مزاج اعتدالی نفس بدان متعلق می‌شود. این مزاج و حرارت غریزی متناسب با آن تا زمانی که شایستگی برای تعلق نفس مجرده را دارد، باقی است و بعد از رحلت نفس از آن این مزاج به واسطه انفساخ ترکیب از بین می‌رود. مراد از مزاج روحانی این است که بر اثر مجالست نفس با بدن طبیعی و حواس و قوای بدنی و نیز افعال و رفتارهای

انسانی در انسان ملکاتی پدید می‌آید که بدن مثالی او را می‌سازند، مزاج این بدن متعالی که بر اثر اجتماع ملکات مزبور پدید آمده است، به آن مزاج روحانی می‌گویند.

با ازبین رفتن مزاج جسمانی آن مزاج روحانی باقی و برقرار است تا در تکامل برزخی نفس اعتدال لازم صورت گیرد و به سوی بهشت یا به سوی جهنم رود.

عین پنجاه و هشتم در بیان مراتب انسانی در مرحله برزخ و مشابهت آن با عالم حسی است. بدان که اکنون که قوای حسی ظاهر و باطنی بر ما حکومت دارد، آنچه را در اطراف می‌بینیم یا می‌شنویم، واقعیت پنداشته، بقیه صور خیالی را که از قوه خیال رویده‌اند غیر واقعی می‌دانیم، از باد و طوفان و حرارت و آفتاب متأذی می‌شویم و از بیماری و گرسنگی در زحمت می‌افتیم، حواس ما از این امور منفعل شده و ادراکات ما برای حفظ بنیه انسانی از امور مزبور فرار می‌کند.

در عوالم رؤیا آنچه اتفاق می‌افتد، آنها را واقعی پنداشته، هرگز توهم غیر واقعی بودن از آن نداریم و امور حسی ظاهری در آن زمان از کار افتاده است، لیکن اگر به کلی از این عالم رحلت نماییم و دریافت‌های ما فقط با حواس برزخی باشد، عالم واقع ما و دغدغه‌های ما دغدغه‌های آن عالم خواهد بود.

قبلاً بیان شد که حواس ظاهری از حواس ظاهری از حواس باطنی رویده‌اند و اصل این حواس در آنجا قرار دارد. پس واقعیت‌ها بر اساس عوالم رقم می‌خورند و دغدغه‌های مطابق ظروف و عرصه‌ها شکل می‌گیرند. عین پنجاه و نهم در بیان این است که انسان دارای دو معاد است: معاد جسمانی و معاد روحانی بدان که حکمای یونان و به تبع آنها حکمای مشاء برای معاد روحانی استدلال‌ها و براهین اقامه کرده‌اند؛ لیکن نتوانسته‌اند

برای بهشت و دوزخ موعود ادیان براهینی بیاورند و شیخ فقط از راه تصدیق پیامبر ﷺ به وجود آن اذعان دارد. سرّ آن در مبنای ایشان نهفته است که عوالم را عالم عقلی و عالم جسمی می‌دانند و عالم مثالی را مادی می‌دانسته‌اند؛ لذا از آنجا که عوالم خیالی و برزخی را مجرد نمی‌دانسته‌اند، از اقامه برهان بر آن عاجز مانده‌اند.

مرحوم ملاصدرا مطابق مسلک اشراقی‌ها که به عوالم مثالی ایمان آورده‌اند، به عالم مثال قایل شد و براهینی بر مجرد آن اقامه کرد. این عالم مثال جسدانی و صوری است. هرچند ماده ندارد، طول و عرض و عمق و کیفیت و سایر اعراض را داراست. مرگ به معنای اندراس و ریزش قوای بدنی است و خاکستر عالم ماده از مجرد دور می‌شود؛ اما مجردات هرچند مجرد غیر تام باشد، باقی‌اند؛ لذا عالم جزئی صوری همانند عالم حسی ظاهری ممکن بلکه واقع است. پس او توانسته است بر معاد جسمانی اقامه دلیل کند و آن را از تقلید به تحقیق بکشاند. مراد از جسم حتماً ماده نیست، زیرا ماده در تحقق صورت مجردة شخصی نقشی ندارد.

با فراغت از ماده، صورت مجردة باقی می‌ماند و بدین ترتیب معلوم شد مراد از دو معاد (معاد جسمانی و معاد روحانی) چیست؟ معاد روحانی مورد قبول همه الهیون بود و معاد جسمانی در شرایع و ادیان الهی و نیز فلاسفه صدرایی به اثبات رسیده و قبل از آن فقط از راه تقلید انبیا اعتقاد به آن میسور بود. این عین مطالب شیرینی دارد و به تفصیل از آن بحث کرده است. در عین شصتم از انواع ساعت و قلب و غیره سخن به میان آورده است. این عین در شرح آیه شریفه «یا ایها الناس اتقوا ربکم ان زلزلة الساعة شیء عظیم» است. ساعت پنج قسم است: ساعت لحظه به لحظه که صورتی می‌رود و صورتی می‌آید و حرکت اقتضای تغییرات و تحولات مزبور را دارد. ساعت به معنای دیگر ترک لباس این عالم و رحلت به سوی دار بقاست

که به آن موت طبیعی می‌گویند. ساعت به معنای موت ارادی نیز وجود دارد و ساعت به معنای قیامت نیز آمده است و فنای عارفان نیز ساعت به معنای دیگر است. به عبارت دیگر به زبان قیصری لحظه به لحظه کاروان صورت و حقایق از عدم به وجود می‌آیند و صورت و حقایق موجود از وجود به دار فنا می‌شتابند؛ لذا «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق: ۱۵) و نیز «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمن: ۲) بر آن دلالت دارد. موت طبیعی و موت ارادی و موعود مورد انتظار کل که «أَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا» (حج: ۷) که با طلوع شمس احدیت از مغرب مظاهر خلقیه بر پا می‌شود و نیز فنای عارفان معانی دیگر ساعت است.

بروزان قیامت عرش‌ها و السنه حمد نیز پنج هستند؛ چنان‌که قلب‌ها و ذکر نیز پنج می‌باشند.

در عین شصت و یکم علم و عمل را جوهر می‌داند. همان‌طور که قبلاً بیان شد، انسان در بدایت چیزی نبود جز هیولا که در مسیر تکاملی با صورت مختلف برخوردار کرد و آنها را در خود هضم کرد و ترقی و تعالی پیدا کرد؛ در هر مرتبه عین آن مرتبه گردید؛ در جماد جماد، در نبات نبات و در حیوان حیوان گردید و در ادامه در عقل عقل شد. پس نفس از جهت تکوینی وجودی کش‌دار دارد که از عرش تا فرش گسترده شده است.

حالات آدمی و افعال او نیز به ملکات بدل می‌شوند و ملکات عین ذات او می‌گردند و ثابت شد که انسان جوهر است و لذا همه آنچه را کسب کرده و با آنها متحد شده است نیز جوهر است.

در عین شصت و دوم جزا را در طول عمل دانسته، بلکه عین علم و عمل است. توضیح اینکه عامه بر این اعتقادند که انسان در مقابل کارهایی که انجام می‌دهد، پاداشی جدا از خدای تعالی در وقت خاصی می‌گیرد. پاداش و جزا یا عقاب بعد از پایان به او داده خواهد شد. در این عین بیان

می‌کند که بر اثر مداومت در عبادات جان عبادات که عبارت از ذکر پروردگار باشد، در مصلی و عابد می‌نشینند و او را به خدای تعالی نزدیک می‌کند؛ انسان خود گلستان یا گلخنی خواهد شد.

مراتب اعتقادات به ویژه توحید و کلمه «لا اله الا الله» خود بهشت رضوان است. به مقتضای علم و اعتقاد که با نفس متحد است، گوینده و معتقد به «لا اله الا الله» متحد با حقیقت غیرمتناهی می‌شود؛ لذا در میزان اعتقاد و اعمال هیچ اعتقادی به اندازه «لا اله الا الله» بنده را بالا نمی‌برد و با آن هیچ چیز هم‌آورد نیست. پس درجات موحدان و کسانی که در علوم الهی کار می‌کنند، با عابدان و زاهدان بر اساس معتقدات آنها قابل تعریف است؛ چنان‌که اعمال صالحه نیز نفوس را بالا می‌برد و ملکات صالحه جنبه مثالی او را تأمین می‌نمایند. بهشت برین نصیب کسانی می‌شود که با اعمال صالحه ملکات صالحه در خود ایجاد کرده‌اند و زیبایی و سرور همیشگی را کسب کرده‌اند. تمثیل این ملکات در حیطة وجودی در عوالم مثالی و برزخی جنت فردوس است. در مقابل اعتقادات فاسد و غیر مطابق با خدا نظیر انکار خدای تعالی یا شرک ورزیدن به جناب او که جایگاهی در نظام هستی ندارد، پنجره انسان را به بی‌نهایت می‌بندد و او را به معیشت ضنک و ضیق مبتلا می‌کند؛ چنان‌که اعمال ناشایست ملکات و رذایلی به بار آورده که چهره مصفاى انسانی را به ظلمت و تاریکی و چهره زیبای او را به صور موجودات مبدل می‌سازد. آن‌گاه که «یوم تبلى السرائر» طلوع کند، هر دو فرقه آنچه را بوده‌اند، در خود می‌یابند و آنچه را خویش تصور می‌کرده‌اند، از بین می‌رود.

در عین شصت و سوم در تجسم اعمال بحث می‌کند. اطلاق تجسم اعمال یا تمثیل و تجسد اعمال یا تجسم اعراض از این باب است که اعمال به ملکات تبدیل شده و با انسان در مرتبه اعمال که صور برزخی اوست،

متحد شده است و آیه شریفه «لیس للانسان الا ما سعی و ان سعیه سوف یری» بر همین معنا می شود. ملکات انسانی ناشی از اعمال اوست. چنان که مشاهده اعمال مردم در یادگیری حرفه ها به ما نشان می دهد؛ مثلاً کسی بخواهد مشاقتی یاد بگیرد، ابتدا باید چندان تمرین کند و با حوصله و دقت مشق نماید تا ملکه آن در او قرار گیرد. بعد از آن می تواند بدون اعمال دقت خوش بنویسد. مثال تمرین رانندگی خوب مثالی است که ملکه راندن در نهایت کار بر او آسان شود.

در آیات قرآنی نیز بر خزنه بهشت و جهنم ملائکه اطلاق شده است؛ چنان که در سجود بر آدم ملائکه ساجد حضرت آدم علیه السلام بوده اند، بزرگان و دانشمندان الهی آنها را به قوا و ملکات شرح کرده اند و در قیاسات مرحوم میرداماد رحمته الله نیز ملائکه را به شعوب و ضروب و قبایل و طبقات روحانی و هیولانی و قدسی و جسمانی و علوی و سفلی معنا کرده است. نیز امیرالمؤمنین علیه السلام طوبی را شجره ای دانسته که ریشه اش در بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و شاخه هایش در خانه هر مؤمنی است.

آن گاه در باب تمثیل دفعی ملکات مزبور بعد از رحلت و جا گذاشتن عناصر سؤالی مطرح کرده و آن اینکه چون دار دنیا و عناصر دار تدریجی است، پس از رحلت از دار عناصر حقایق و ملکات باید دفعتاً حاضر شود، چگونه در آیات قرآنی تمثیل آنها تدریجی است، در حالی که باید دفعی باشد.

پاسخ این است که باید بین حصول ملکات و حضور لدی النفس تفاوت قایل شد؛ آن گاه چند واقعه و تمثیل را که برای خود جناب استاد اتفاق افتاده، بیان می کند.

در عین شصت و چهارم بیان می کند که آیا انسان که در این نشئه یک نوع است، آیا در نهایت جنس می شود و تحت او انواع یا خیر؟ مرحوم

ملاصدرا بر اساس اتحاد عقل و عاقل و معقول و نیز تجسم عمل و عامل و معمول به این آیه شریفه «و اذا الوحوش حشرت» رسید و آن را به امر حشر انسان‌ها تأویل برد. پس با اینکه همه انسان‌ها به شکل و صورت انسانی از جمیع حیوانات دیگر ممتازند، وقتی «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» گردد انسان‌ها به صور اعتقادات و اعمال خود در می‌آیند. هر کدام از ملکات سوء او را به شکل صورت برزخی خود در می‌آورد.

در عین شصت و پنجم بیان می‌کند که انسان در نشئه دنیاوی متأثر از حوادث و تغییرات بیرونی است؛ لیکن در نشئه تجردی برزخی تحت تأثیر ملکات حاصله است؛ لذا لذت‌های وی از ناحیه خود او بر می‌خیزد و آلام او از ملکات سوء او نشئت می‌گیرد. پس مقوله لذات و آلام در این نشئه اکثراً انفعالی و در نشئه آخرت قاطبه فعلی است و خود او موجب آنهاست؛ لذا بهشت و دوزخ در انسان است نه انسان در بهشت و دوزخ.

در عین شصت و ششم در باب توانایی خودشناسی و ناتوانی آن بحث می‌کند و حدیث شریف «من عرف نفسه» را واکاوی می‌نماید و بهترین آیه در معرفی این امکان و توانایی آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» است که هم تعریف کرده و هم واگذار به امر ربّ نموده است و آخرین کلام را حدیث امیرالمؤمنین علیه السلام قرار می‌دهد که از غنائم نقل کرده است: حدیث شیرین که مقامات انسان کامل را به خوبی بیان می‌کند.

امتیاز کتاب

شرح العیون نتیجه مطالعات و تحقیق و تفحص در آثار حکمای باستان تا عصر حاضر و نیز حاصل دریافت‌های انبیا و اولیاست که به آزمون عقل و نقل و عرصه دریافت ذوقی جناب استاد نیز درآمده، هر یک از آثار بزرگان فلسفه و حکمت به جنبه‌ای از آن اشاره کرده‌اند، لیکن آن جناب آنها را در

این کتاب عرشی آسمانی در کنار هم قرار داده و به عنوان عوارضی موضوع واحد آنها را مورد بحث قرار داده و به اندازه‌ای که حال و مقال اجازه می‌داد، بسطش داده است. تدریس در عامه و خاصه سخن را جلا داده و آن را چون گوهری درخشان بر تارک اندیشه اندیشمندان و قلب صاحبان قلب نشانیده است.

نکته: با توجه با اینکه برای معرفی این کتاب دو نفر از پژوهشگران دست به قلم شدند، این کتاب به صورت کامل توسط شاگرد ایشان حضرت استاد محمد حسین نائیجی معرفی شده است. در کنار این نوشته به صورت خلاصه‌تر توسط حجت الاسلام والمسلمین دکتر زکوی هم به رشته تحریر درآمده است؛ لذا خوانندگان محترم را به نوشته ایشان جلب می‌کنم:

کتاب شرح العیون فی شرح العیون

حجت الاسلام والمسلمین علی اصغر زکوی
دانشیار دانشکده علوم پزشکی مازندران

مقدمه

جایگاه علم النفس در اندیشه بشری: تاریخ فکر بشر گواه این مدعاست که علم النفس (روان‌شناسی) از دیرباز مورد توجه حکمای اقوام و ملل مختلف بوده و درباره نفس و مسائل مربوط به آن از جمله جاودانگی آن، آرا و عقاید گوناگونی ابراز شده است. مشهورترین فیلسوفان یونان از جمله سقراط، افلاطون و ارسطو به مسئله نفس توجه خاصی مبذول داشته‌اند؛ به طوری که افلاطون در آثار متعددی درباره قدم نفوس، هبوط آنها، تجرّد و بقای آنها و... به بحث پرداخته است. شاگرد وی ارسطو نیز کتابی مستقل

درباره نفس دارد که قرن‌های متمادی مرجع فکری حکمای شرق و غرب عالم بوده است.

نوافلاطونیان که در واقع نوعی بازگشت به افلاطون و تأمل بیشتر در درون داشتند، به مسئله نفس توجه خاصی نمودند؛ به طوری که افلوپین در کتاب تاسوعات (اثولوجیا) درباره نفس و هبوط آن از عالم علوی و اتصال به عالم سفلی سخن گفته است. بدین ترتیب سابقه علم النفس کمتر از سابقه سایر مباحث فلسفی نیست.

به علاوه جاودانگی انسان، از جمله حقایق بلندی است که ادیان الهی از آن پرده برداشته و سفیران الهی از آن خبر داده‌اند. فیلسوفان مسلمان مساعی خویش را به کار گرفتند تا این «خبر عظیم» را با عصای حزم و استدلال تبیین عقلانی کنند.

به تعبیر یکی از نویسندگان معاصر، انسان ذاتاً عقل‌ورز و برهان‌ساز است. او در تمامی زمینه‌های فکر، فرهنگ، فعالیت‌های ذهن و زبان و زندگی خود تا انواع علوم، معارف، فلسفه و همه فعالیت‌های علمی و عقلی خود، حتی تدبیر منزل و تأمین معاش، مدام تعقل می‌ورزد و سراغ برهان می‌رود. فیلسوفان که بنیاد کارشان بر عقل‌ورزی است و در صدد تفسیر و تبیین جهان و هستی بوده‌اند، همواره کوشیده‌اند عقل را جهانی و جهان را عقلانی نمایند؛ از سوی دیگر دین‌داران نیز دوست ندارند باورها و عقایدشان برهانی و عقلانی تلقی نگردد.

اگر حتی تمامی برهان‌های اثبات وجود خدا یا اثبات تجرد نفس و جاودانگی آن نهایتاً نتوانند آن‌طور که باید مدلول خود را ثابت کنند، باید گفت بدا به حال ادله و برهان‌ها، زیرا نقص در دلیل است نه در وجود مدلول.

تجرد نفس و جاودانگی روح، تابع ادله و برهان‌ها نیست؛ زیرا واقعیت

قابل تغییر نیست، چه ادله عقلی و فلسفی بتوانند آن را ثابت نمایند و چه نتوانند. این ادعا به معنای انکار عقلانی بودن آموزه‌های بنیادین و اساسی دین نیست، بلکه شاهدهی است بر محدودیت نسبی عقل بشر. باری با طلوع اسلام و تعالیم آسمانی آن، در پی ظهور کلام و فلسفه اسلامی، نفس به عنوان یک جوهر مجرد و غیرمادی در انسان، مورد توجه عمیق قرار گرفت. متکلمان، فیلسوفان و عارفان الهی بر خود لازم دانستند در این باره به تأمل بپردازند؛ زیرا اعتقاد به روز رستاخیز و حیات بعد از مرگ به عنوان یکی از مهم‌ترین آموزه‌های ادیان الهی از جمله اسلام جز با اثبات وجود نفس مجرد امکان‌پذیر نبود و این اصلی‌ترین عاملی بود که سبب شد مسئله نفس و جاودانگی آن توجه حکیمان مسلمان را به خود معطوف سازد. آنان آثار متعددی در این باره بر جای گذاشته‌اند و هنوز هم مورد توجه خاص متفکران مسلمان اعم از متکلمان و فیلسوفان‌اند.

عارفان نیز کوشیده‌اند با روش خاص خود راز جاودانگی انسان را بگشایند. ادبیات عرفانی ما سرشار از تعابیر زیبا و دل‌انگیز در خصوص بقا و دوام حیات نفس و جان آدمی است. عقل و وحی و شهود دست به دست هم داده‌اند تا گره از اسرار جاودانگی انسان، از طریق اثبات حقیقتی غیرمادی و جاویدان به نام نفس، روح و جان در وجود آدمی بگشایند تا او خود را در سرای طبیعت مسافری ببیند که در انتظار حیات جاودانه و دیدار جمال یار نشسته است. کبوتر جان او روزی قفس تن را خواهد شکست و در فضای لایتناهی قدس به پرواز درخواهد آمد و به لقای پروردگارش خواهد رسید.

اما با ظهور روان‌شناسی جدید و تجربی شدن این علم، آیا هنوز جای بحث فلسفی درباره نفس باقی است یا خیر؟ آیا فلاسفه حق دارند با روش عقلی در این باره به بحث بپردازند یا روش عقلی کارآمد نیست؟

در پی گسترش و تخصصی شدن علوم، علم النفس یا روان شناسی نیز به تدریج به مثابه يك رشته علمى مستقل خودنمایی کرد؛ به ویژه در مغرب زمین بررسی این بخش از دانش، از عهده حکیمان و فیلسوفان خارج شد و به عهده افرادی افتاد که در مورد «دنیای روانی انسان» تفحص می کردند. بدین ترتیب در اوایل قرن ۱۹ میلادی مطالعات مستقلى در زمینه روان شناسی آغاز شد و این مطالعات و تحقیقات ادامه یافت تا اینکه در سال ۱۸۷۹ میلادی با تأسیس اولین «آزمایشگاه روان شناسی» در دانشگاه لایپزیک آلمان، توسط ویلهلم وونت، روان شناسی نیز رسماً به عنوان يك رشته علمى با روشی جدید آغاز به کار کرد و موضوع مورد مطالعه آن عبارت شد از «رفتار انسان و علل به وجود آورنده آن». امروزه این دست مطالعات يك رشته علمى کاملاً تجربی به شمار می آید و براساس مشاهده و آزمایش به مطالعه «رفتار» آدمیان می پردازد.

البته این کار در واقع يك گام به پیش بود که رفتار انسان ها نیز با روش تجربی مورد مطالعه قرار گیرد. اما ظهور روان شناسی به مفهوم جدید آن، به معنای نفی هر گونه بحث فلسفی و عقلی درباره روان و نفس انسانی نیست؛ زیرا روان شناسی جدید تنها با «رفتار» آدمیان سروکار دارد و بیشتر «رفتارشناسی» است و با روح به معنای یک حقیقت مجرد کاری ندارد. این در حالی است که سؤالات عمیق تری درباره نفس انسانی وجود دارد که بشر ناگزیر از بهره گیری از روش تحلیل عقلی - فلسفی است و روش تجربی از پاسخ گویی به آنها ناتوان بوده، نمی تواند نفیاً و اثباتاً درباره آنها نظر دهد. سؤالاتی مانند آیا منشأ رفتارهای انسان، تنها و تنها جسم مادی و اجزای مختلف آن است یا منشأ همه رفتارهای انسان اعم از احساسات و ادراکات او وابسته به يك منشأ غیرمادی و مجرد است؟ آیا توانایی های بی نظیر انسان در امر خلاقیت های علمى، ادراك معقولات کلی و مکانیسم

آن، هنر، خواب‌هایی که از آینده خبر می‌دهند، هیپنوتیزم، تله‌پاتی و غیره را می‌توان با عوامل بدنی، توجیه و تفسیر نمود؟ شخصیت ثابت انسان را با وجود تغییر و تحوّل که در تمامی اجزای بدن اتفاق می‌افتد، چگونه می‌توان توجیه کرد؟ حیات پس از مرگ که از تعالیم عالیه ادیان آسمانی است، چگونه می‌تواند تفسیر عقلانی پیدا کند؟ اگر همه این مسائل با وجود نفس مجرد، تبیین عقلانی و منطقی پیدا می‌کنند، چگونه می‌توان وجود چنین جوهری و همچنین تجرّد آن را اثبات نمود؟ رابطه میان نفس و بدن مادی چگونه است؟ نفس جوهر است یا عرض؟ حادث است یا قدیم؟ فانی یاست یا باقی؟ اگر باقی است، بعد از بدن، دارای چگونه حیاتی است؟ آیا حیوانات و نباتات دارای نفس اند؟ آیا نفس انسانی یک جوهر ثابت است یا دارای حقیقتی متحوّل و متبدّل؟ آیا نفوس انسان‌های معمولی با نفوس انبیا تفاوت جوهری دارد؟ آیا تناسخ ارواح ممکن است؟ آیا بقای نفوس انسانی بعد از فنای بدن، شامل نفوس همه انسان‌ها در هر سطحی از نقص و کمال، می‌شود؟

پرسش‌های فراوان دیگری که پاسخ دقیق و توجیه منطقی آنها هنوز هم روش عقلی و فلسفی می‌طلبند تا با ضمیمه نمودن دستاوردهای روان‌شناسی جدید با نتایج این قبیل مباحث فلسفی درباره نفس انسانی، هرچه بیشتر حقیقت و ذات انسان شناخته شود و با به دست آمدن یک انسان‌شناسی کامل، دیدگاه کلی بشر نسبت به انسان و جهان اصلاح گردد و از شناخت خود به شناخت مبدأ هستی رهنمون شود که حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۲، ص ۳۲ و ج ۶۱، ص ۹۱ و ج ۶۹، ص ۲۹۲ و ج ۹۵، ص ۴۵۶).

علامه حسن زاده با عنایت به نکات فوق‌الذکر به ویژه با عنایت به آیات قرآن و احادیث شریف در ترغیب به معرفت نفس که در مقدمه کتاب

عیون آمده، در مقدمه عربی چاپ دوم بعد از ذکر آیه ۲۰ سوره حشر که خدا فراموشی را علت خود فراموشی دانسته، می فرماید:

«ان من سفه نفسه فهو اظلم الناس بنفسه... : کسی که خویشتن را سفیه بدارد، ستمکارترین مردم به خویشتن است و قطعاً زنده ساختن نفوس انسان‌ها از مرگ نادانی و بیدارساختن آنها از خواب غفلت و بیرون بردن آنها از تاریکی‌ها به روشنایی فقط از شئون سفیران الهی (انبیا و اولیای الهی) و کسانی است که از هدایت آنها بهره برده‌اند».

مؤلف با درک و احساس خلأ وجود یک اثر کامل و جامع و دربردارنده جدیدترین دستاوردها در مسائل متنوع نفس، خلق این اثر را در دستور کار خود قرار داده و به پشتوانه اندوخته‌های علمی و معنوی خویش، این اثر جامع را به جویندگان حقیقت نفس ارائه فرموده است.

معرفی ساختار و محتوای کتاب

این کتاب شرحی است بر اثر دیگری از علامه که در یک کتاب کوچک در شصت و شش عین - به معنای چشمه - تدوین شده بود. این اثر با نام عیون مسائل النفس (چشمه‌های مسائل نفس) در مقدمه کتاب سرح العیون...، در صفحات ۱۱-۱۰۶ به عربی و به ترتیب حروف ابجد تنظیم و درج شده است. سپس از صفحه ۱۰۷ تا آخر کتاب، مؤلف و شارح محترم به تفصیل و با ارائه استدلال‌های فلسفی و مؤیدهای قرآنی و حدیثی به شرح و تفسیر هر کدام از عیون می پردازد.

عین اول در باب اثبات وجود نفس به عنوان یک حقیقت فرامادی و همراه با بدن انسان است و عین آخر در خصوص توانایی بشر در معرفت نفس و در عین حال ناتوانی از معرفت آن است.

روش تحقیق: محتوای اثر بدون تردید یک محتوای فلسفی است؛

بنابراین علامه به روش فیلسوفان با تکیه بر استدلال فلسفی به حل مسائل مختلف نفس پرداخته و به تناسب و به صورت گزینشی از آثار حکما و فیلسوفان گذشته از افلاطون و ارسطوی یونانی گرفته تا حکیمان مسلمان همچون فارابی، ابن سینا و به خصوص ملاصدرا و به عنوان مؤیدات از آیات قرآنی و احادیث معصومان علیهم السلام و اشعار عربی و فارسی بهره برده است.

مخاطبان: با عنایت به روش علامه که مقتضای یک اثر فلسفی است، مخاطبان متن عربی این اثر دانشجویان دانشگاهی و حوزوی علاقه مند و آشنا با اصطلاحات منطقی و فلسفی و ادبیات عرب‌اند و ترجمه آن برای فارسی‌زبانان اهل فلسفه بسیار معرفت‌افزاست. بدون آشنایی با اصطلاحات تخصصی - فلسفی، استفاده از این اثر بسیار دشوار خواهد بود و حتی ترجمه آن نیز از این ویژگی برخوردار است.

سایر آثار با همین موضوع: آیت الله حسن زاده به موضوع معرفت نفس به دلایل پیش‌گفته اهتمام ویژه داشته و آثار دیگری هم در این خصوص تولید کرده‌اند که به قرار زیر است:

- دروس در معرفت نفس، قم: نشر الف. لام. میم، ۱۳۹۲.
- النفس من کتاب الشفاء، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۵.
- دروس شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، نمط سوم، فی النفس (در ۲ جلد)، چاپ دوم، قم: انتشارات آیت اشراق، ۱۳۸۹.
- گنجینه گوهر روان، چاپ سوم، قم: نشر طوبی، ۱۳۹۰.
- چهل حدیث در معرفت نفس، قم: نشر الف. لام. میم، ۱۳۹۰.
- شرح الحکمه المتعالیه، تعلیقات علامه حسن زاده، ج ۶، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۶.
- تکمله در شرح صد کلمه در معرفت نفس، شرح جمشید صاعدی سمیری، قم: نشر طوبی، ۱۳۹۰.

امتیازات این کتاب

۱. جامع بودن در مقایسه با آثار پیشینیان و دربرداشتن و مقایسه آرای حکمای گذشته؛ به تناسب موضوع، علامه به طور گسترده و متبعا از آثار و آرای فیلسوفان یونان مانند افلاطون و ارسطو و فیلسوفان برجسته مسلمان مانند فارابی، ابن رشد، ابن سینا، شیخ اشراق، ملاصدرا، حاجی سبزواری ... و آثار عارفان برجسته مسلمان مانند ابن عربی، قیصری، صدرالدین قونوی، علی بن ترکه، ملاحسینقلی همدانی بهره جسته است.

۲. رویکرد انتقادی به آثار پیشینیان - با عبارت «اقول ...» - و افزودن توضیحات به عنوان تکمیل و تنقیح مباحث - با عبارت «تکمله ...» یا «تبصره ...». این تعابیر که نشان ورود محققانه استاد به مباحث است، فراوان در این کتاب به چشم می خورد.

۳. بهره گیری از آیات قرآنی و شواهد حدیثی فراوان به عنوان مؤیدات بحث.

۴. استفاده از اشعار عربی و اشعار فارسی برگرفته از آثار شاعران عارف ایرانی همچون سعدی، حافظ، مولوی، عطار، شبستری و ...

۵. ورود به بحث دشوار تکامل برزخی و اثبات آن به روش استدلال عقلی و کلامی.

۶. جامعیت به معنای طرح همه مسائلی که درباره نفس مطرح شده است: از اثبات وجود آن گرفته تا رابطه نفس و بدن، تکوین جنین و ظهور نفس در آن، قوای نفس، تجرد نفس، مقامات اربعه انسان، اثبات قوه قدسیه نفس، سعادت نفس، رؤیا و ماهیت آن، تناسخ، تکامل برزخی و تجسم اعمال.

۲. النور المتجلی فی الظهور الظلی

سعید نصیری

پژوهشگر در حوزه فلسفه اسلامی

- موضوع: فلسفه
- نویسنده: حسن حسن زاده آملی
- ناشر: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
- محل نشر: قم - ایران
- سال نشر: ۱۴۱۷ق

مقدمه

حکما در دو مقام از علم بحث کرده اند:

مقام اول: بحث از اینکه علم از چه مقوله ای است.

مقام دوم: تحقیق درباره وجود ذهنی.

در مقام اول: اکثر حکما علم را از مقوله کیف (کیفیت نفسانی) دانسته اند و معتقدند حقیقت علم هیئت عارضه قارالذات در نفس است که قابل قسمت و نسبت نیست. برخی علم را از مقوله فعل معرفی کرده اند و معتقدند حقیقت علم تأثیر تدریجی نفس است به روی امور خارجی. برخی علم را از مقوله انفعال شمرده، بر این باورند که حقیقت علم تاثر و پذیرش نفس از امور خارجی است. برخی نیز مانند امام فخر رازی علم را از مقوله اضافه دانسته، می گویند: حقیقت علم اضافه و نسبت خاصی است بین نفس ناطقه و معلوم خارجی. صدرا و پیروانش نیز حقیقت علم را هیچ یک از این چهار مقوله ندانسته، معتقدند: حقیقت علم، ظهور و وجود یافتن حقایق و ماهیات است. بنابراین به نظر صدرا، علم از سنخ وجود است؛ نه از مقوله جوهر است نه از مقوله عرض.

مقام دوم در مورد حصول علمی اشیا و وجود ذهنی آنها در نفس، دو دیدگاه کلی بین حکماست:

گروه اول: به کلی منکر چنین حصول و وجود ذهنی اند و علم را از مقوله اضافه می دانند و بر این باورند که هیچ حد و رسم و اثری از اشیای خارجی در نفس حاصل نمی شود؛ بلکه نفس اضافه مخصوصی با معلوم خارجی پیدا می کند که آن را علم می خوانند.

گروه دوم: آنانی که اثبات وجود ذهنی می کنند. این گروه از حکما اختلاف بسیاری در کیفیت حصول اشیا در ذهن دارند. برخی معتقدند اشیا به ذات ماهیت خودشان در نفس حاصل می شوند؛ برخی نیز بر این باورند که شبحی از اشیای خارجی در ذهن می آید (مقدمه اقتباس از کتاب حکمت الهی مرحوم الهی قمشه ای، ص ۱۳۲-۱۵۲).

این کتاب مشتمل بر یک فاتحه در تحریر موضوع کتاب و سه فصل و یک خاتمه است. فصل اول دربرگیرنده ۱۲ اصل از اصول و قواعد کلی فلسفی است که در فهم و تنقیح بحث وجود ذهنی دخالتی بسزا دارند. فصل دوم در بیان ادله هفت گانه ای است که وجود ذهنی را اثبات می کنند. فصل سوم در بیان هفت اشکالی است که بر وجود ذهنی وارد شده و نیز جواب از آن اشکالات است که منبع اصلی بیان اشکالات و پاسخ های آنها کتاب اسفار ملاصدراست و در خاتمه کتاب نیز حضرت استاد مطالب مرتبگی را ذکر کرده است. ایشان این کتاب را در سال ۱۴۱۱ هجری قمری مطابق با چهارم شهریور ۱۳۶۹ هجری شمسی به پایان رسانده اند.

علامه حسن زاده در بیان وجه تسمیه کتاب آورده اند که حقیقت علم نور است و صورت علمی نور متجلی است که در وجود ذهنی تجلی و ظهور کرده است. وجود ذهنی در مقابل وجود عینی خارجی اصیل است.

جایگاه مبحث وجود ذهنی در فلسفه

مسئله وجود ذهنی از شاخه‌های مسائل علم است که جزو مسائل مبنایی فلسفه به شمار می‌رود و کارکردهای مختلفی دارد؛ از جمله باب اتحاد عاقل به معقول و معاد احوال انسان بعد از خروجش از عالم دنیا. هدف اصلی مبحث وجود ذهنی کاوش درباره کیفیت علم به اشیای خارجی و چگونگی مطابقت علم با حقیقت خارجی است که ملاک صحت علم است. مقصود اصلی در بحث وجود ذهنی، رسیدن به این مطلب است که اشیا بذواتها در ذهن وجود پیدا می‌کنند نه شبیح و نقوش آنها. استاد حسن زاده بر این باورند که در علم حصولی حقیقت شیء خارجی ادراک می‌شود؛ بدین گونه که نفس ناطقه انسانی بر وزن عین خارجی صورتی را انشا و ایجاد می‌کند که جنبه حکایتگری از عین خارجی دارد. علامه توضیح می‌دهند که قایلان به وجود ذهنی بر این باورند که یک ماهیت و حقیقت ارادی اعتباری از وجودی است وجود خارجی که همین وحدت ماهیت و حقیقت ملاک مطابقت وجود ذهنی با وجود عینی و ملاک صحت علم است؛ بنابراین اختلاف بین موجود عینی با موجود ذهنی به وجود است نه به ماهیت مقدمه که در این مقام بحث کرده‌اند؛ بحث از اینکه علم از چه مقوله‌ای است، تحقیق درباره وجود ذهنی مقام اول اکثر حکما علم را از مقوله کیف کیفیت نفسانی دانسته و علم را هیئت عارضه غارضات.

معرفی و تکریم کتاب

کتاب النور المتجلّی فی الظهور الظلّی (تحقیق اُتیق حول الوجود الذهنی) نوشته استاد حسن زاده آملی، در ۱۶۸ صفحه به زبان عربی.

این کتاب مشتمل بر یک فاتحه در تحریر موضوع کتاب است و سه فصل و یک خاتمه دارد.

فصل اول که دربرگیرنده ۱۲ اصل است، شامل اصول و قواعد کلی فلسفی است که در استنباط بحث وجود ذهنی به آنها نیاز می‌شود.

فصل دوم در بیان ادله هفت‌گانه‌ای است که بر اثبات وجود ذهنی آورده شده است.

فصل سوم در بیان هفت اشکال وارد شده بر وجود ذهنی و جواب آن اشکالات است؛ منبع اصلی این اشکالات و پاسخ‌ها کتاب اسفار ملاصدراست.

در خاتمه کتاب استاد مطالب مهمی را که این رساله دربرگیرنده آنهاست، در قالب ۴۹ مطلب بیان نموده‌اند.

استاد این رساله را در شب یکشنبه چهارم صفر ۱۴۱۱ مطابق با چهارم شهریور ۱۳۶۹ به پایان رسانده‌اند.

علامه حسن زاده در وجه تسمیه کتاب آورده‌اند که حقیقت علم، نور است و صورت علمی، نور متجلی است که در وجود ذهنی، تجلی و ظهور کرده است؛ بنابراین وجود ذهنی، ظهور ظلی برای صورت نوری علمی است و ازین روی ظهور ظلی، وجود ذهنی و وجود غیر اصیل به یک معنا هستند در مقابل وجود عینی خارجی اصیل.

محتوای کتاب

استاد حسن زاده آملی قبل از بیان ادله اثبات وجود ذهنی در فصل دوم کتاب به بیان ۱۲ اصل در فصل اول کتاب می‌پردازند که این اصول برگرفته از کلمات حکما به ویژه ملاصدرا برای اثبات وجود ذهنی است.

اصل ۱: وجود اصیل است و یک حقیقت واحده ذات مظاهریا ذات

مراتب است و مجعول بالذات وجود است نه ماهیت. حقیقت وجود دارای صورت ذهنی نیست و آنچه از وجود در ذهن است، درحقیقت مفهوم وجود است که وجهی از وجوه وجود است نه کنه و حقیقت وجود و جنبه حکایتگری از وجود دارد نه اینکه خود وجود باشد؛ پس وجود از موطنی به موطن دیگری منتقل نمی‌شود و وجود خارجی همواره خارجی و وجود ذهنی همواره ذهنی خواهد بود.

اصل ۲: وجود فصل حقیقی است و حقیقتش فوق مقوله است؛ یعنی نه جوهر است نه عرض.

اصل ۳: گاهی برای یک ماهیت و مفهوم واحد اتحاد و اطواری از وجود و ظهور است؛ پس یک ماهیت می‌تواند در نشئات مختلفی ظهور و بروز داشته باشد بدون اینکه وجود از موطنی به موطن دیگر منتقل شود. بنابراین اختلاف بین موجود عینی و موجود ذهنی به وجودشان است نه ماهیتشان. اصل ۴: اصطلاح ماهیات بین فلاسفه همان اعیان ثابتة در اصطلاح عرفانی است که از آن دو با صور علمیه نیز تعبیر می‌کنند.

اصل ۵: در کیفیت حصول اشیا در ذهن است. برخی قایل به اشباح شده‌اند. بنا بر اعتقاد این گروه آنچه در ذهن از اشیا خارجی حاصل می‌شود، شبی‌ها و سایه‌هایی از آنان است که یک نوع حکایتی از اشیا خارجی می‌کنند.

اصل ۶: حمل در قضایای حملیه بنا بر این که محمول، نفس مفهوم موضوع باشد، از نظر ذات و ماهیت حمل ذاتی اولی، وگرنه حمل شایع صناعی است؛ به بیان دیگر در حمل محمول بر موضوع در قضیه اگر بر اتحاد مصداقی بین موضوع و محمول، اتحاد مفهومی هم باشد، به آن محمول اولیه ذاتی گویند، وگرنه حمل شایع صناعی نامند.

اصل ۷: حمل شایع صناعی به اعتبار اینکه موضوع در قضیه به گونه‌ای

باشد که یک سری افراد قطعی و محقق در خارج داشته باشد، به آن حمل بتی گویند، مانند انسان کاتب و اگر موضوع قضیه افراد محقق در خارج نداشته باشد، بلکه افرادش تقدیری و فرضی باشد، به آن غیر بتی می‌گویند؛ مانند اجتماع نقیضین محال است.

اصل ۸: خداوند نفس ناطقه انسانی را به گونه‌ای خلق کرده که مثالی برایش بوده باشد، از نظر ذات و صفات و افعال؛ به بیان دیگر انسان خلیفه الهی است. اما شباهت انسان به خالقش از نظر افعال، بدین گونه است که همان طور که خداوند خلق می‌کند هر آنچه خواهد، اختیار می‌کند هر آنچه اراده کند، انسان نیز در مملکت وجودش این طور است. با توجه به این اصل وجود ذهنی همان وجود پدیدآمده از نفس است که آثار وجود خارج از آن صادر نمی‌شود.

اصل ۹: نفس ناطقه انسانی با کمک گرفتن از قوایش با خارج مرتبط شده، سپس همانند صور خارجی با قدرت ملکوتی اش در ذات خویش انشا و ایجاد می‌کند.

اصل ۱۰: حکایت و حکایتگری صورت ذهنی از وجود عینی در معنای وجود ذهنی ملاحظه و معتبر شده است؛ به بیان دیگر وجود ذهنی ماهیت و صور حقیقی شیء است هنگامی که با خارج مقایسه شود.

اصل ۱۱: بین عالم عقل و عالم حس عالم دیگری واسطه است به نام عالم مثال منفصل که از آن تعبیر به عالم مثال اعظم، عالم خیال، خیال منفصل و هور قلیا می‌کنند. خیال منفصل در مقابل خیال متصل و مقید است که برای انسان است و نسبت خیال منفصل نسبت نهرهای کوچک به نهرهای بزرگ است که از آن منشعب می‌شود.

غرض از بیان اصل ۱۱ دفع این توهم است که صورت خیالی، متحقق در صقع نفس ناطقه نیست؛ بلکه در عالم مثال منفصل متحقق می‌شوند و

تنها نفس با کمک از قوایش با عالم مثال منفصل مرتبط شده، آن صورت را در عالم مشاهده می‌کنند.

اصل ۱۲: تعقل عبارت است از اتحاد وجودی جوهر عاقل با معقولش، بلکه مطلق ادراک اعم از حسی، خیالی و عقلی است؛ اتحاد وجودی جوهر مدرک (ادراک‌کننده) با مدرکش (ادراک شده).

در فصل دوم کتاب استاد حسن زاده بعد از تقریر ۱۲ اصل، هفت دلیل برای اثبات وجود ذهنی اقامه می‌کند که شش دلیل از کتاب اسفار ملاحظه‌را و یک دلیل هم از ابتکارات خود ایشان که با تعبیر (اخری من الواردات التی رزقنا) بیان می‌کنند.

ایشان در اقامه دلیل هفتم از این مطلب استفاده می‌کنند که طلب مجهول مطلق محال است؛ به این بیان که طالب هر چیزی ابتدا باید آن چیز را تصور کند، هرچند به صورت اجمالی؛ پس برای مطلوبی که هنوز وجود خارجی اش اثبات نشده، یک نحو ثبوتی است و آن در ذهن است.

استاد علامه همچنین یادآور می‌شوند که ادله بر وجود ذهنی در حقیقت ادله بر صورت علمیه‌اند نه محاکات صورت علمیه از خارج و وجه تسمیه صورت علمیه به وجود ذهنی به این اعتبار است؛ اما از آن جهت که ادله، دلالت بر اثبات صورت علمیه‌ای می‌کنند که جنبه حکایتگری از خارج، متفرع بر آن صورت است، به آن ادله‌ی اثبات صورت علمیه، ادله وجود ذهنی هم می‌گویند، از باب اطلاق اسم مسبب بر سببش.

استاد در فصل سوم کتاب، هفت اشکال وارد بر وجود ذهنی را که ملاحظه‌را در اسفار آورده همراه جواب، نقل می‌کنند و در ضمن مطالبی از خودشان در تکمیل و توضیح بیان می‌کنند. در خاتمه هم، استاد مطالب مهم کتاب را در قالب ۴۹ مطلب بیان می‌کنند.

امتیاز کتاب

امتیاز بزرگ این کتاب نسبت به گفتار دیگر فلاسفه در باب وجود ذهنی در این است که علامه در اثبات وجود ذهنی و ملاک تطابق صور ذهنی با صور عینی، تمرکز بر این مطلب دارند که صور علمیه انشای نفس اند و قیامشان به نفس، قیام فعل به فاعل است نه حال در نفس؛ به بیان دیگر رابطه نفس با صور علمیه ایجاد شده در آن، اضافه اشراقیه است و اگر صور علمیه را نفس به وزان اعیان خارجی ایجاد کند، به لحاظ همین جنبه حکایتگری، علم حصولی و وجود ذهنی نام دارد.

این دیدگاه در مقابل فلاسفه مشاء است که بر این باورند صور علمیه در ذهن به واسطه تجرید و تقشیر نفس از اشیای خارجی حاصل می‌شوند و شیخ اشراق که معتقد است صور خیالیه فعل نفس نیستند، بلکه این صور عالم مثال منفصل اند و نفس به کمک قوایش با آن صور ارتباط برقرار می‌کند و آن صور را در عالم مثال منفصل می‌بیند.

بنا بر تعبیر استاد حسن زاده نحوه خلقت قوه خیال در انسان که مطابق با خلقت عالم مثال در نظام هستی است، چنین است که به این وجود جامع کونی و نسخه جامع هستی (انسان) داده که می‌تواند عین ماهیت خارجی را در قالب وجود ذهنی در عالم صغیر انسانی خود انشا کند که مطابق باشد با ماهیت وجود خارجی در عالم کبیر کیانی که همین نحوه خلقت قوه خیال که جنبه حکایتگری از خارج دارد، ملاک صحت تطابق واقعیت ذهنی با واقعیت خارجی را رقم می‌زند.

بر همین مبنا، استاد، عدم ترتب آثار خارجی بر وجودات ذهنی را موجب ضعیف بودنشان از وجودات خارجی به طور مطلق نمی‌داند؛ زیرا

معتقد است وجود ذهنی (علم) از جوهر نفس است و نفس فوق طبیعت است.

یکی دیگر از ویژگی‌های این کتاب آن است که در این کتاب ۵۲ اثر ذکر شده است که ۱۱ اثر آن از آثار خود مؤلف است که تنوع موضوعات کتاب‌های مرجع، حکایت از گستردگی احاطه علمی علامه بر علوم مختلف دارد.

۳. کتاب «الجعل»

دکتر حسن عبدی

دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم ع

و عضو انجمن معرفت‌شناسی حوزه علمیه قم

• نویسنده: علامه حسن حسن‌زاده آملی

• ناشر: انتشارات قیام

• محلّ نشر: قم

• سال نشر: ۱۳۶۸ش

• نوبت چاپ: اول

مقدمه

علامه حسن‌زاده آملی در مقدمه این کتاب با اشاره به اینکه بحث جعل از مباحث مهم حکمی است، تصریح می‌کند که این کتاب را برای اشاره به نکات مهم بحث جعل به رشته تحریر در آورده‌اند تا برای اهل علم و حکمت مفید واقع گردد. فایده‌ای که این اثر برای اهل علم و حکمت دارد، این است که با مطالعه آن، اصالت وجود و نادرستی اصالت ماهیت بیش از پیش آشکار می‌گردد.

جایگاه و اهمیت اثر

جعل یکی از مسائل مهم فلسفی است که از نوآوری های حکمای اسلامی است. هرچند در مباحث فلسفه پیش از دوران فلسفه اسلامی مسئله «علیت» مطرح شده بود، مسئله جعل مورد التفات قرار نگرفته بود. پرسش اصلی در این مسئله آن است که پس از اثبات وجود نوعی جعل در نظام هستی، این «جعل» به چه چیزی تعلق گرفته است؟ در فلسفه و حکمت اسلامی پاسخ های مختلفی به این پرسش داده شده و نزاع و بحث علمی چنان درباره آن بالا گرفته که برخی به نگارش رساله ای مستقل در این زمینه دست یازیده اند. از جمله آثاری که در این زمینه به رشته تحریر در آمده است، می توان به این موارد اشاره کرد: یکی از این آثار رساله اصالت جعل نوشته صدرالمتألهین است. ملاصدرا در این رساله به تفصیل به بررسی ابعاد مختلف مسئله جعل پرداخته و تلاش کرده است مسئله جعل را بر اساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت حل کند. راه حل صدرالمتألهین این است که ملاک در تعلق جعل، وجود رابط و فقر وجودی است. این رساله در سال ۱۴۰۰ با ترجمه علی بابایی توسط انتشارات مولی برای بار پنجم تجدید نشر شده است. برخی به راه حل صدرالمتألهین این اشکال را وارد کرده اند که با توجه به اینکه وجودات ممکنه عین الربط به وجود واجب اند، این سخن از وجود هیچ گونه حکمی را بر نمی تابد و اگر به مجعول بودن آنها حکم شود، چنین حکمی «تبعی» خواهد بود (ر. ک: سیدروح الله خمینی، تعلیقات بر فصوص الحکم، ص ۲۸۸). البته اگر علیت را در نظر حکمت صدرایی بر اساس تجلی و تشان تفسیر کنیم، جعل به معنای تجلی ظهورات از حضرت حق خواهد بود.

یکی دیگر از آثار مرتبط با بحث جعل کتاب هستی از نظر فلسفه و

عرفان نوشته سید جلال الدین آشتیانی است. البته این رساله به مباحث دیگری نیز می‌پردازد که یکی از مسائل آن مسئله جعل است. یکی از آثار گران سنگ رساله‌ای است که مرحوم علامه حسن زاده آملی به خامه خرد خویش قلمی کرده است.

گزارش محتوای کتاب

در ادامه مروری داریم بر محتوای این رساله:

مقدمه: این رساله مختصر مشتمل است بر سه محور اساسی در بحث جعل. محور اول، بیان دیدگاه حکمای متعالیه درباره جعل است. محور دوم اشاره به سخنان اهل توحید در زمینه جعل است و در محور سوم نقل برخی روایات مربوط به جعل. بنابراین می‌توان گفت که این رساله مختصر جامع برهان، عرفان و قرآن در مبحث جعل است که این رویه هماهنگ با روش‌شناسی مرحوم علامه حسن زاده آملی است.

مؤلف محترم در طلیعه سخن به توضیح جایگاه مبحث جعل در هندسه مباحث حکمی می‌پردازد. به اعتقاد ایشان بحث جعل از یک سو در ادامه بحث اصالت وجود و ناظر به مسئله «صدور اشیا» است و از سوی دیگر از شاخه‌های بحث علت و معلول است. مؤلف محترم ابتدا اشاره می‌کند که در مبحث جعل شاهد شکل‌گیری دو سخن ادبیات فلسفی هستیم؛ بخش نخست که قسمت زیادی از مباحث را تشکیل می‌دهد، با مذاق حکمت مشاء تدوین شده است. بخش دوم که مقدار اندکی از مباحث را شامل می‌گردد، بر اساس ذوق حکمت متعالیه و اهل عرفان تدوین شده است. در این رساله، عمدتاً به بخش دوم پرداخته می‌شود. مطالب این بخش، مشتمل بر یازده مطلب است.

۱. **مطلب اول:** یکی از نخستین ثمرات بحث اصالت وجود، در مباحث

الهیات تفسیر دقیق مسئله صدور اشیا است.

نویسنده محترم در آغاز به تفاوت بحث «اصالت وجود» و «اصالت تعلق جعل به وجود» اشاره می‌کنند. بر اساس نظر مؤلف محترم، بحث اصالت وجود از نظر منطقی بر بحث اصالت تعلق جعل به وجود مقدم است؛ زیرا بحث اصالت وجود ناظر به مقام «تحقق» است. بعد از فراغت از اصالت وجود در مقام، تحقق و پس از پذیرش «عدم جواز ترجیح بدون مرجح»، «ردّ اولویت ذاتیه» و «ردّ بخت و اتفاق» می‌توان این مسئله را مطرح کرد که آیا جعل به وجود تعلق گرفته است یا به ماهیت.

ممکن است ادعا شود که میان اصالت وجود در تحقق و اصالت وجود در جعل ملازمه وجود دارد؛ ولی پاسخ این است که چه بسا کسی به اصالت وجود در تحقق قایل شود، ولی در مقام جعل، معتقد باشد که جعل به اتصاف ماهیت به وجود تعلق گرفته است نه به وجود. افزون بر اینکه پرداختن به نقد و بررسی دیدگاه‌ها در مسئله اصالت وجود در تحقق، ما را از پرداختن به بررسی اقوال در مسئله جعل بی‌نیاز نمی‌کند. از همه اینها که بگذریم، مادام که اصالت وجود در تحقق ثابت شود، تعلق جعل به وجود ثابت نشود، همچنان مسئله خلقت حل نشده خواهد بود. درحقیقت مسئله اصالت وجود مقدمه‌ای است برای رسیدن به اثبات واجب الوجود؛ چه اینکه حکیم تلاش می‌کند حتی از راه تبیین نحوه وجود اجسام نیز وجود خداوند سبحان را اثبات کند. از این رو گاهی تألیف هیولا و صورت را نشانه‌ای بر وجود آفریننده‌ای مدبّر و قیوم عالم جسمانی می‌شمارد و زمانی تألیف اجسام از اجزای صغار صلبه را نشانه وجود موجود جامع مدبّر می‌داند و ترکیب اجسام از ماهیت و وجود را گواه وجود جاعل تعالی می‌شمارد؛ چه اینکه زمانی نیز وجود نظم در عالم جسمانی را گواه وجود ناظم مدبّری می‌داند و گاهی وجود حرکت‌ها را نشانه وجود محرک بدون حرکت می‌شمارد.

اما حکیم متأله صدیق کسی است که خدا را از راه غیرخدا نمی شناسد و غیر او را سرابی بیش نمی شمارد. بر پایه این دلیل، اساساً وجود همان حضرت حق است و از این رو جعل به «وجود» تعلق نگرفته است و ماهیت جز در ظرف ذهن تحقق ندارد. اگر از دریچه اذهان به ماهیات نگریسته شود، دارای حدود خواهند بود و اگر منظر وجود بدان‌ها نگریسته شود، جز وجود چیزی نخواهد بود.

محقق قوشچی در توضیح مقصود محقق طوسی در تجرید الاعتقاد به سه قول در مسئله جعل اشاره می‌کند: الف) تعلق جعل به ماهیات ممکنه اعم از ماهیات بسیطه و ماهیات مرکبه؛ ب) عدم تعلق جعل به ماهیات ممکنه اعم از ماهیات بسیطه و ماهیات مرکبه؛ ج) تعلق جعل به ماهیت مرکبه و عدم تعلق جعل به ماهیات بسیطه.

مؤلف محترم اولاً این شرح محقق قوشچی را در توضیح مرام مصنف محقق ناتمام می‌داند؛ زیرا جمع میان کلمات محقق طوسی در شرح اشارات و موارد دیگر گواه آن است که از نظر محقق طوسی جعل به وجود تعلق گرفته است و اگر در مواردی سخن از تعلق جعل به ماهیات به میان آمده است، از آن حیث بوده است که ماهیات مذکور پیش از تعلق جعل، متصف به وجود شده‌اند. ثانیاً معتقد است اقوال سه‌گانه به یک قول باز می‌گردد؛ چه اینکه قایل به تعلق جعل به ماهیت، معتقد است جعل به ماهیت موجوده تعلق گرفته است، منکر تعلق جعل به ماهیت نیز در واقع قایل به تعلق جعل به ماهیت موجوده است و قایل به تفصیل نیز با انکار تعلق جعل به ماهیات بسیطه در صدد تأکید بر این نکته است که جعل به ماهیت موجوده به همراه همه اعراض آن تعلق می‌گیرد و چنین نیست که اعراض دارای جعل مستقلی باشند. شاهد این سخن مطلبی است که محقق طوسی درباره عدم تعلق دو جعل یکی به جنس و دیگری به

فصل مطرح کرده است، بلکه جنس و فصل با هم متعلق یک جعل قرار می‌گیرند. علامه حلی در این قسمت به خوبی از عهده شرح دیدگاه مصنف برآمده است.

۲. **مطلب دوم:** واژه «جعل» از مصدر جعل است که دو کاربرد دارد: الف) کاربرد دو مفعولی؛ دو مفعول آن هرچند از نظر مفهومی با هم متغایزند، در خارج به یک مصداق موجودند که از آن به جعل مرکب تعبیر می‌شود. ب) کاربرد یک مفعولی؛ به معنای خلق به کار می‌رود که از آن به جعل بسیط یاد می‌شود.

۳. **مطلب سوم:** در پاسخ به این پرسش که بر اثر جعل چه چیزی حاصل می‌گردد، سه دیدگاه مطرح شده است: الف) ماهیت مجعول بالذات می‌شود؛ ب) محصول جعل عبارت است از اتصاف ماهیت به وجود؛ ج) وجود مجعول، نتیجه و ثمره جعل است.

دیدگاه مختار آن است که قول سوم درست است با این تفسیر که جعل عبارت است از ظهور حضرت حق در مظاهر و تجلیات خود. چه بسا قایلان به دو قول نخست نیز همین معنا را در نظر داشته‌اند؛ اما تعابیر آنان چندان رسا در مقصود نبوده است.

۴. **مطلب چهارم:** جعلی که به ذات شیء تعلق می‌گیرد، همان جعلی است که به ذاتیات شیء تعلق می‌گیرد؛ چه اینکه جعلی که به شیء تعلق می‌گیرد، همان جعلی است که به عوارض شیء تعلق می‌گیرد؛ بنابراین ذات و ذاتیات و نیز شیء و عوارض آن دارای دو جعل نیستند. توضیح آنکه رابطه میان ذات و ذاتیات و نیز رابطه میان شیء و عوارض آن رابطه «ضروریه» است؛ در حالی که جعل به امری تعلق می‌گیرد که «امکانی» باشد. بنابراین امور ضروریه واجد جعلی مستقل از جعل موضوع امکانی خود نیستند. اینک برخی ادعا کرده‌اند جعل به ماهیات تعلق می‌گیرد، سخن درستی

نیست؛ اما اینکه تصوّر کنیم جعل به وجود تعلق می‌گیرد نیز خالی از ابهام نیست؛ بلکه مفهوم «وجود» اخصّ اوصاف اشیاست و فراگیرترین مفهوم است و مفهوم وجود تعبیر است که از آن برای اشاره به آنچه متن اعیان را پر کرده است، استفاده می‌شود. چه بسا برای اشاره به متن اعیان، تعبیر «حقّ» مناسب باشد. به هر حال هر چیزی «ظهور» حقیقت وجود است و از این رو جعل عبارت است از تجلّی حقیقت وجود و ظهور آن. بنابراین اگر گفته می‌شود جعل به وجود تعلق گرفته است، باید به این معنا تفسیر گردد.

۵. مطلب پنجم: برخی ضمن مجعول شمردن ماهیات به جعل بسیط،

وجود را امری اعتباری دانسته‌اند. عاملی که باعث گشته چنین بپندارند، این است که اگر ماهیات را غیرمجعول بدانیم، لازم خواهد آمد که ماهیات بی‌نیاز از جاعل و خالق باشند. از جمله کسانی که به این نگرش گرایش دارند، صاحب قسبات مرحوم میرداماد و صاحب شوارق الالهام مرحوم فیاض لاهیجی است. محقق سبزواری در ریشه‌یابی این سخن، خاستگاه آن را در سخنان شیخ اشراق می‌داند که اعتباری بودن وجود را مطرح کرده است. ابوحامد ترکیه در قواعد التوحید و نوّه او ابن ترکیه در تمهید القواعد و شرح آن به نقل و نقد سخنان شیخ اشراق در اعتباری بودن وجود همّت گماشته‌اند. صدرالمতألهین نیز به ردّ دیدگاه شیخ اشراق پرداخته است.

۶. مطلب ششم: قایلان به تعلق جعل بسیط به ماهیات خود به سه دسته

تقسیم شده‌اند: الف) عدّه‌ای در واجب الوجود، وجود را عین ذات و در ماهیات، وجود را زاید بر ذات شمرده‌اند. این عدّه هرچند سودای توحید در سر داشته‌اند، از این جهت که وجود را در ماهیات زاید بر ذات شمرده‌اند، ره به بیراهه پیموده‌اند، چه اینکه صاحب قسبات تصریح می‌کند که همه وجودات از عوارض ماهیات‌اند. اما آنچه می‌فرماید وجود مطلق، مشترک میان همه موجودات است، باید گفت اگر مقصود مفهوم وجود باشد که

مفهوم وجود غیر از حقیقت خارجی وجود است و اگر حقیقت عینی وجود باشد که چگونه می‌توان آن را از عوارض ماهیات دانست؟ ب) عده‌ای آنچه را که جاعل است و واجب بالذات است، همان وجود بحت و صرف است. البته نباید پنداشت که وجود زاید بر ماهیات است و وجود از ماهیات انتزاع می‌گردد؛ بلکه ماهیات منسوب به وجودند. برخی همچون محقق دوانی این دیدگاه را ذوق تآله نامیده است. البته مخفی نماند که تآله حقیقی اقتضا می‌کند که جعل عبارت باشد از تجلی حضرت حقّ به صورت مظاهر. بر این اساس وجود فقط ذات احدی حضرت حقّ است و سایر امور چیزی جز نسب و احوال او نیستند. ج) عده‌ای معتقدند مجعول عبارت است از ماهیات مجهوله الکنه. آنان ماهیات را ظلال و سایه ماهیت واجب‌الوجود دانسته‌اند و برخی از آنان این قول را به افلاطون و پیشینیان نسبت داده‌اند، در حالی که این نسبت درست نیست.

۷. مطلب هفتم: بر پایه یکی از اقوال مطرح در مسئله جعل، جعل بسیط به اتصاف ماهیت به وجود تعلق گرفته است. محقق لاهیجی به این قول تمایل داشته است. توضیح این دیدگاه آن است که حقیقت جعل یک امر بیشتر نیست، اما عقل می‌تواند همین امر را به دو امر تحلیل کند: ماهیت که موصوف است و وجود که صفت است؛ سپس در ذهن ماهیت موصوف را متصف به وصف وجود لحاظ کند. محقق لاهیجی با تأثیرپذیری از صدرالمتألهین بر اساس این دیدگاه سخن شیخ‌الرئیس را تفسیر می‌کند که «ما جعل الله المشمشة مشمشة بل اوجدها». محقق سبزاری این دیدگاه را دیدگاه غیرمحققان از حکمای مشاء دانسته است. درباره این قول باید گفت که صدرالمتألهین وجود را موصوف در نظر می‌گیرد؛ در حالی که محقق لاهیجی بر پایه اصالت ماهیت، ماهیت را موصوف در نظر گرفته است. به هر حال باید گفت حکمای مشاء اعمّ از محققان و غیرمحققان،

وجود را اصیل می‌شمارند و معتقدند ماهیات زمانی تحقق پیدا می‌کنند که وجود به آنها ضمیمه گردد.

۸. **مطلب هشتم:** همان‌گونه که در میان قایلان تعلق جعل به ماهیت اختلاف نظر وجود داشت، در میان قایلان تعلق جعل به وجود نیز اختلاف نظر وجود دارد. دست کم سه دیدگاه در این زمینه به چشم می‌خورد:

دیدگاه اول: دیدگاه حکمت مشاء مبنی بر تعلق جعل به وجود و اطلاق وجود به نحو تشکیکی. حکمای مشاء به ویژه محقق طوسی معتقدند وجود اصل در تحقق است و ماهیت امری اعتباری است. موجودات حقایق متباین و مختلف‌اند. وجود مطلق عام، نسبت به وجودات خارجی متباینه، عارض لازم است. جعل به وجود تعلق می‌گیرد و وجود هم به صورت مشکک بر مصادیق آن حمل می‌گردد. تشکیک نیز عارض بر وجود عام است. از میان موجودات خارجی واجب‌الوجود صرف فرد است و عاری از هر گونه ترکیب. سایر موجودات - که همان موجودات امکانی‌اند - مرکب از وجود و ماهیت‌اند. حکمای مشاء برای پرهیز از انکار علیت به این اعتقاد گرایش پیدا کردند که ماهیات حقایق متباین‌اند.

نگرش حکمت مشاء در مسئله جعل دارای اشکالاتی است؛ از جمله ناتوان از تبیین علم حضرت حق به جزئیات علی سبیل الجزئی است؛ در تبیین نحوه ربط کثیر به واحد ناتوان است؛ در توضیح و توجیه نحوه صدور کثیر از واحد دچار اشکال است. اشکال دیگر نحوه تبیین سنخیت در رابطه علیت میان ممکنات است؛ در حالی که ممکنات، حقایق متباین شمرده می‌شوند. اشکال دیگر در تبیین نحوه تحقق ممکنات در خارج است. اشکال بعدی ناتوانی از تبیین نحوه رابطه وجود با سایر امور است.

دیدگاه دوم: دیدگاه حکمت متعالیه مبنی بر تعلق جعل به وجود فقری و تشکیکی بودن وجود.

بر اساس مبانی حکمت متعالیه، حقیقت وجود یک حقیقت عینی دارای مراتب شدید و ضعیف است.

دیدگاه سوم: دیدگاه اهل حق مبنی بر تعلق جعل به مظاهر.

اهل حق و عرفان معتقدند وجود یک حقیقت واحد شخصی است که دارای مظاهر و تجلیات مختلف است. البته مظاهر وجود دارای شدت و ضعف اند. دین حقیقی همین نگرش اهل عرفان است. توحید قرآنی نیز همین مطلب است و باید خداوند را بر این نعمتش شکرگزار کرد.

تفاوت تشکیک نزد حکمای مشاء و حکمای متعالیه در این است که در نظر حکمای مشاء تشکیک در مطلق خارج محمول است و تشکیک خارج از صمیم شیء است و بر آن حمل می شود (تشکیک عامی). تشکیک نزد صدرالمتألهین به این نحو است که یک حقیقت است که دارای مراتب شدید و ضعیف است (تشکیک خاص). تشکیک عامی به توطی باز می گردد و واقعاً تشکیک نیست.

تفاوت تشکیک نزد صدرالمتألهین و نزد عرفا به این صورت است که نزد صدرالمتألهین آنچه مقول به تشکیک است، خود حقیقت وجود است؛ ولی در نظر عرفان آنچه مقول به تشکیک است، نه حقیقت وجود بلکه مظاهر وجود است.

اگر اشکال شود که بر اساس وحدت شخصی وجود، تمایز خالق و مخلوق چگونه تبیین می گردد؟ پاسخ این است که بر اساس تعیین احاطی حضرت حق بر مظاهر است. توضیح آنکه تعیین بر دو گونه است: الف) تعیین تقابلی و آن در مواردی است که هنگامی که صفتی بر شیء ثابت گشت، مقابل آن صفت بر شیء مقابل ثابت خواهد بود. ب) تعیین احاطی و آن به این گونه است که شیء به لحاظ احاطه و جمعش غیر را در بر می گیرد و اساساً مقابلی وجود ندارد تا تعیین تقابلی مطرح شود. تعیین

احاطی حضرت حقّ از همین قسم دوم است؛ زیرا اساساً در مقابل حضرت حقّ چیزی «وجود» ندارد.

البته باید توجه داشت که در میان کلمات حکمای مشائی نیز در مواردی اشاره به توحید قرآنی به چشم می‌خورد، مانند آنچه شیخ الرئیس در کتاب المباحثات بیان کرده است.

عده‌ای نیز مانند ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری مشترک معنوی بودن وجود را نفی کرده‌اند تا از درافتادن به دام تشبیه میان خداوند و خلق در امان باشند. بنا بر اعتقاد آنان وجود، مشترک لفظی است و در هر ماهیتی به معنای همان ماهیت است. این سخن نافی اصل سنخیت خواهد بود که از لوازم اصل علیت است.

۹. **مطلب نهم:** مطلب نهم این است که آیا بسائط مجعول‌اند؟ پاسخ این است که با توجه به اینکه جعل به مظاهر وجود تعلق می‌گیرد، همه مظاهر وجود متعلق جعل‌اند، خواه بسیط باشند خواه مرکب.

۱۰. **مطلب دهم:** وجود فقری که فیض حضرت حقّ است، ربط محض و فقر نوری است. وجود فقری مظهر اسمای الهی است.

۱۱. **مطلب یازدهم:** انتساب موجودات فقری به حضرت حقّ بر اساس «ارتباط فقری» است. از این ارتباط فقری گاهی به اضافه اشراقی نیز تعبیر شده است. تعبیر «اشراقی» در مقابل، تعبیر «مقولی» است.

خاتمه: مناسب است در خاتمه بحث سخن برخی از اهل عرفان در توضیح معنای جعل نقل شود. همچنین مناسب است به برخی روایات وارد در این زمینه توجه شود. یکی از این روایات این است: «برایش گفته نمی‌شود که او کجاست، زیرا که او کجائیت را قرار داده؛ یعنی مکان را او مکان قرار داد و جعل کرد و گفته نمی‌شود برایش که او چگونه است، زیرا که او کیفیت را کیفیت جعل کرد و قرار داد و خدای سبحان

ماهیت را آفرید، اول چیزی که خداوند آفرید، نور بود». و الحمد لله رب العالمین.

امتیاز اثر

- آنچه این اثر را از آثار دیگر متمایز می‌سازد، مواردی است از جمله:
۱. استقصای اقوال در مسئله و شرح هر کدام از آنها؛
 ۲. توجه به ادله‌ای که اصحاب هر کدام از اقوال مطرح کرده‌اند؛
 ۳. توجه دقیق و تفصیلی به رابطه مسئله جعل و مسئله اصالت وجود و بیان ابتنا مسئله جعل بر مسئله اصالت؛

غرض از نگارش اثر

با توجه به اهمیتی که مسئله جعل در میان مسائل معارف اسلامی دارد که از یک سو با مسئله اصالت وجود مربوط است و از سوی دیگر با رابطه ممکن با واجب، غرض از نگارش این اثر تبیین این مسئله بوده است.

۴. کتاب «اتحاد عاقل به معقول»

دکتر حسن عبدی

دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام و عضو انجمن

معرفت‌شناسی حوزه علمیه قم

• نویسنده: حسن حسن‌زاده آملی

• ناشر: انتشارات بوستان کتاب

• محل نشر: قم

• سال نشر: ۱۳۸۶ش

• نوبت چاپ: اول

مقدمه

اصل «اتحاد عاقل به معقول» اصل مهمی است که درک بسیاری از معارف الهی و روایات اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام بر آن مبتنی است. یکی از کتب مرحوم علامه حسن زاده کتاب اتحاد عاقل به معقول است که به شرح و تفسیر این اصل مهم عقلی و فلسفی می پردازد. این کتاب تحریر دروسی است که جناب استاد علامه حسن زاده از سال ۱۳۵۵ هجری شمسی به مدت دو سال در شهر آملی در حضور تعداد محدودی از شاگردان و طالبان حکمت ارائه کرده است. علامه حسن زاده آملی خود در بیان وجه تألیف این اثر فرموده‌اند: «از آن رو که حکیمان گفته‌اند: نفس را مشغول بدار وگرنه او تو را مشغول می‌کند، دأب راقم سطور این بود که هرگاه تعطیلی حوزه علمیه تهران یا قم اقبال می‌نمود، در شهرش، بلد طیب آمل، به انبساط بساط درس و بحث با تنی چند از خواص صاحب دل متمتع بود و به برکات آن ذوات محترم خیر مآل و نفوس شایسته به کمال، از این مآدبه الهی مآنده‌هایی عاید این کمترین می‌شد که چند رساله در فنون موضوعات به سلک تحریر درآورد و از آن جمله، همین صحیفه است که نموداری از آن محضر است، تا چه قبول افتد و چه در نظر آید. شروع تصنیف و تدریس آن، در ۱۳۵۵/۹/۲۹ شمسی بود و در مدت دو سال به پایان رسید. در سیر علمی، حق مقتدا و برهان متبع است نه قول این و آن؛ هرچند در این رساله، اقوال اعظام متوغلین در حکمت متعالیه و معارف حقه الهیه را به عنوان تأیید و تسدید نقل کرده‌ایم و از انفاس قدسی آنان استمداد نموده‌ایم و به ظاهر در کنار سفره آنان نشسته‌ایم، ولی

بر در شاهی، گدایی نکته‌ای در کار کرد

گفت بر هر خوان که بنشستم خدا رزاق بود

غرض از تألیف کتاب

غرض از تدوین این رساله، تحقیق در یکی از مهم‌ترین مسائل علمی فن اعلی یعنی علم الهی و ما فوق الطبیعه است که عبارت از اتحاد عاقل به معقول است و نیل بدان، طریقه‌ای اقوم در وصول به معرفت نفس است که اساس همه خیرات و سعادات و قطب جمیع مباحث حکمیه و محور تمام مسائل عقلیه و نقلیه و معرفت آن، اشرف معارف است. مرجواز فیاض علی الاطلاق اینکه مستعدین را معدی تام بود.

استاد، با نقل و بررسی آرای کسانی که بحث اتحاد عاقل به معقول را پروراندند یا به نحوی درباره آن ابراز نظر کرده‌اند، تحقیق جامعی را درباره مسئله مزبور ارائه می‌کند؛ آن‌گاه به فروعی که خود نسبت به برخی از مسائل اصل‌اند ولی از مسئله اتحاد عاقل به معقول منشعب‌اند، اشاره کرده، در مورد هر کدام بر حسب مقام، به بحث و تحقیق می‌پردازد.

کسی که به عمق دروس کتاب دست یابد، خواهد فهمید که جزا، نفس عمل است و آدمی، بهشت و جهنم را از این نشئه با خود می‌برد و نیز به این نکته خواهد رسید که علم و عمل عرض نیستند، بلکه هر دو جوهر و انسان‌سازند و همچنین خواهد دانست که ملکات نفسانی هر کسی، مواد صور برزخی اوست و آدمی هیچ‌گاه بی بدن نیست، جز آنکه بدن‌ها در طول هم‌اند و تفاوتشان به کمال و نقص است و خلاصه کلام آنکه تصدیق خواهد کرد که طلعت دل آرای دین و قرآن و روایات در پس پرده‌هایی ضخیم که در جهالت‌ها و غفلت‌ها ریشه دارند، پنهان مانده و خود را هنوز هم که هنوز است به کسی جز تعدادی اندک، نشان نداده است.

پاره‌ای از مطالب مطرح‌شده در کتاب اجمالاً عبارت است از: تنقیح موضوع در اتحاد عاقل به معقول؛ ریشه‌های تاریخی بحث؛ علم، جزء هیچ

یک از مقولات نیست؛ حقیقت نفس ناطقه در کتاب الهی؛ در معنای «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء»؛ بیان و برهان ابن سینا در اتحاد عاقل به معقول؛ در تجرد نفس ناطقه؛ نفس انسان، مثال ذات باری تعالی است ذاتاً، صفتاً و فعلاً؛ نحوه حصول صور معلومات در نفس؛ معنای علم حضوری؛ احق امور، پیروی از حق است؛ هر صورت عاری از ماده، علم است؛ اقوال مختلف در حقیقت ابصار؛ نقد نظریه قدم نفوس بشری؛ حشر برزخی ارواح؛ کلام فیض در اینکه صورت جهنم، صورت اعدام و نقایص دنیا است؛ انسان، با عمل خود محشور است و ...

وزارت ارشاد جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۳۶۴ این کتاب را به عنوان کتاب سال جمهوری اسلامی معرفی کرد. این کتاب مشتمل بر یک مقدمه و بیست و سه درس است که مرور آن چنین است:

گزارش محتوای کتاب

۱. **مقدمه:** مؤلف محترم در مقدمه کتاب با اشاره به اهمیت تربیت نفس سخنانی از بزرگان فلسفه مانند ارسطو و ابن سینا و نیز روایاتی از اولیای دین در این زمینه نقل می‌کند. در ادامه به وجه تألیف کتاب و زمان تألیف آن اشاره می‌کنند.

۲. **مطالب:** این بخش، مشتمل بر بیست و سه درس است:

درس اول: مؤلف محترم در درس اول، نخست به توضیح معنای حکمت متعالیه می‌پردازد و در ادامه جایگاه اصل اتحاد عاقل به معقول در حکمت متعالیه را مورد توجه قرار می‌دهند. به نظر او هر چند اصطلاح اتحاد عاقل به معقول رواج دارد، ولی این اصل در حقیقت اتحاد مُدرک به مُدرک است و اعم از اتحاد عاقل به معقول، متوهم به متوهم و حاس به محسوس است. ریشه‌های این بحث به دوران قبل از اسلام باز می‌گردد. در

ادامه، مؤلف محترم به بیان دیدگاه شیخ‌الرئیس در مسئله اتحاد عاقل به معقول می‌پردازد. در پایان درس بحثی با عنوان فنای نفس در عقل بسیط مطرح می‌شود.

درس دوم: در این درس مؤلف محترم به نقدهایی می‌پردازد که صدرالمتألهین بر دیدگاه شیخ‌الرئیس وارد کرده است. نخستین اشکال ملاصدرا به شیخ‌الرئیس این است که رسیدن عقل بالقوه - که جوهر نفس ناطقه انسانی است - به مرتبه عقل بالفعل مستلزم «انقلاب در ذات» است؛ در حالی که شیخ‌الرئیس - و عموم مشائیان - انقلاب در ذات را انکار می‌کنند. این اشکال بر اساس نظریه حرکت جوهریه نفس وارد نیست. البته اگر شیخ‌الرئیس قایل به اتحاد عاقل به معقول باشد، لازم است بر پایه این مبنا به اشکال مذکور پاسخ دهد؛ ولی چنین پاسخی در آثار شیخ‌الرئیس به چشم نمی‌خورد؛ از این رو چه بسا بتوان گفت که شیخ‌الرئیس اتحاد عاقل به معقول را قبول نداشته است.

یکی دیگر از اشکال‌ها به دیدگاه شیخ‌الرئیس در باب فعلیت یافتن عقل بالقوه این است که لازم می‌آید با فعلیت یافتن هر نفس ناطقه بالقوه، فردی به فهرست مفارقات محضه افزوده شود، در حالی که طبق مبانی شیخ‌الرئیس ازدیاد عدد مفارقات محضه محال است. اگر شیخ‌الرئیس به اتحاد عاقل به معقول باور داشت، می‌بایست از این اشکال دفاع کند.

یکی دیگر از اشکال‌ها به دیدگاه شیخ‌الرئیس در باب فعلیت یافتن عقل بالقوه این است که بر اساس مبانی شیخ‌الرئیس هر آنچه عاری از ماده باشد، نوع منحصر به فرد خواهد بود. از آنجا که نفس در آغاز تولد عاری از ماده است، لاجرم نوع منحصر به فرد خواهد بود، در حالی که افراد ماهیت نوعی انسان متکثر است. حال اگر شیخ‌الرئیس به اتحاد عاقل به معقول باور داشت، لازم بود به این اشکال پاسخ دهد.

در دفاع از شیخ‌الرئیس می‌توان گفت که او نفوس ناطقة انسانی را حادث روحانی می‌داند که با حدوث ابدان حادث می‌شوند و به لحاظ تعدد مزاج‌ها در بدن‌های مختلف متعدد می‌شوند؛ بنابراین چنین نیست که نفوس ناطقة انسانی بدون دخالت ماده متعدد شوند.

بنا بر مطالب پیش‌گفته کسی که قایل به اتحاد عاقل به معقول است، در بسیاری از دیدگاه‌های رایج در حکمت تجدید نظر می‌کند، از جمله اینکه نفس «فوق مقوله» است.

درس سوم: نقل شده است که افلاطون قایل به قدم نفوس ناطقة انسانی است. این سخن چند اشکال دارد: اولاً با توجه به مجرد بودن نفوس و عدم تعلق آنها به ماده، نباید این نفوس، کثیر باشند؛ زیرا منشأ کثرت تعلق به ماده است. ثانیاً عارض شدن «تعلق به ماده» بر نفس از مصادیق تناسخ محال است. ثالثاً لازم می‌آید چون عاری از قوه‌اند، واجد علم نشوند و علوم آنها یا ذاتی باشد یا تذکار باشد.

درس چهارم: ابن‌سینا به اقوال در باب نفس اشاره کرده است و ملاصدرا هم ضمن اشاره به اقوال، آنها را تأویل کرده است. طبق نظر حکمای مشاء نفس جوهر مجردی است که حادث به حدوث بدن است. این نفوس بر حسب ذات خود، عقول بسیط و مجردند و آخرین مراتب جواهر عقلی‌اند. نفس در بدو فطرش عاقل، عقل و معقول است و ذات خود را تعقل می‌کند. هر یک از نفوس انسانی دارای وحدت عددی‌اند. مشائیان متأخر معتقدند نفس با حدوث بدن حادث می‌شود و اهل عرفان و ملاصدرا معتقدند نفس به حدوث بدن حادث می‌شوند. براهین ملاصدرا بر جسمانیة الحدوث بودن نفس، استحاله تناسخ را نیز نشان می‌دهد. وجه اینکه ادله مذکور استحاله تناسخ را هم اثبات می‌کند این است که «به محض مفارقت نفس از یک بدن، نفس به حالت تجرد می‌رسد و تعلق امر مجرد به بدن مادی دیگر، با

تجرد آن منافات دارد». ممکن است گفته شود مشابه همین اشکال در باب معاد جسمانی نیز مطرح می‌شود، پاسخ این است که در معاد جسمانی اساساً قطع تعلق نفس به بدن مطرح نیست.

درس پنجم: به نظر حکمای مشاء هر عاقلی معقول است؛ اما تنها آن دسته از معقول‌ها عاقل اند که قائم به ذات خود باشند. بنابراین هر موجود مجرد قائم به ذات خود، هم عاقل است و هم معقول. حال سؤال این است که به چه دلیل «صور مجردة معقولة برای اشیای مادی خارجی که قائم به نفس هستند»، پس از زایل شدن ماده، عاقل نیستند؟ پاسخ این است که قوام به ذات خود ندارند. مؤلف محترم در ادامه اقوال فلاسفه و عرفا دال بر اتحاد عاقل به معقول را نقل می‌کنند و در پایان بر این باورند که از آنجاکه عرض در مرتبه بعد از جوهر محقق می‌گردد و لازم است جوهر در جوهر بودن خود تمام باشد تا قبول عرض کند، بنابراین نمی‌توان عرض را تمام کننده، فعلیت جوهر دانست.

درس ششم: مؤلف محترم در ابتدای این درس اشاره می‌کند که بیش از هفتاد برهان بر تجرد نفس در رساله‌ای گرد آورده است و در ادامه اذعان می‌کند که طرح مبسوط مباحث علم النفس از سوی صدر المتألهین انجام گرفته است. صدر المتألهین در تبیین پدیده مرگ آن را زوال برخی اوصاف می‌داند نه زوال ذات؛ از این رو موت، تفریق است نه اعدام. اساساً نفس از سنخ ملکوتیان است و به اذن الهی، اقتدار بر انشا دارد و منشئات او قائم به ذات اوست؛ از این رو «نفس انسانی ذاتاً، صفتاً و فعلاً» (مثال) باری تعالی است. از این رو «من عرف نفسه عرف ربه» دال بر این است که معرفت نفس رقیقه معرفت رب است. در ادامه مؤلف محترم شواهد متعددی از کلام صدرا، سخن عارفان و روایات اهل بیت علیهم السلام بر این مطلب نقل می‌کند.

درس هفتم: در ابتدای این درس ضمن اشاره به اصالت وجود، سخن ملاصدرا در این زمینه نقل می‌شود. در ادامه اذعان می‌شود که مشائیان قایل به حقایق متباینه بودن موجودات اند و عرفا قایل به وحدت شخصی وجود و کثرت شئون و مظاهر؛ اما در حکمت متعالیه مسئله تشکیک وجود مطرح می‌شود نه تشکیک در مظاهر؛ از این رو نگرش حکمت متعالیه با نگرش عرفا تفاوت دارد. در حکمت اشراق هم به رغم آنکه اعتباری بودن وجود مطرح شده است، نفس و مافوق آن «انیات صرفه» شمرده شده‌اند. در میان حکما تنها میرداماد است که به صراحت قایل به اصالت ماهیت شده است و ملاصدرا نیز هرچند در ابتدا پیرو استاد خویش بود، در ادامه درباره این دیدگاه تجدید نظر کرد و اصالت وجود را مطرح ساخت.

درس هشتم: این درس به مسئله حرکت جوهری می‌پردازد. حرکت عبارت است از خروج از قوه به فعل به نحو تدریجی. حکمای قبل از ملاصدرا حرکت در چهار عرض را مطرح می‌کردند: این، کیف، وضع و کم. آنان به دلیل عدم وجود موضوع و عدم بقای نوع، حرکت در جوهر را محال می‌شمردند؛ اما با توجه به اینکه موضوع حرکت در جوهر، امر ثابت و سیال است و وحدت شخصی مبهمه امر متحرک، ثابت است، دو اشکال مذکور رفع می‌گردد و مانعی برای حرکت در جوهر باقی نمی‌ماند. حال که حرکت در جوهر ثابت شد، این مطلب اصل مهمی در مسئله اتحاد عاقل و معقول است؛ زیرا نفس از ابتدای تکون از نقطه صورت منطبقه در جسم آغاز می‌کند و با حرکت جوهری خود تا مرتبه عقل بسیط سیر می‌کند و به این شیوه اعتلای وجودی پیدا می‌کند.

درس نهم: رابطه نفس ناطقه با منشآت خود، اضافه اشراقی است. البته باید توجه داشت که نفس دارای سیر استکمالی است. در این سیر

استکمالی دو بحث قابل طرح است: (۱) اگر نفس در مرتبه ضعیف وجود باشد، البته باید توجه داشت که ادراکات نفس یا نسبت به امور فوق نفس است، یا نسبت به امور ادنی از نفس. نفس، نسبت به علم به امور ادنی از نفس، مظهر است نه آنکه صور محسوسه در آلات ادراکی حلول کنند. نفس، نسبت به علم به امور فوق نفس، مظهر است. در هر دو صورت نفس با علوم خود، متحد است. (۲) اگر نفس در مرتبه قوی وجود باشد، نسبت به امور ادنی از خود، مظهر است و نسبت به امور فوق خود، آنها را شئون وجودی خود قرار می دهد. از آنجاکه علم از سنخ وجود و نحوه‌ای از وجود است، خارج از مقولات ماهوی قرار دارد. روایاتی هم دال بر نور یک پارچه بودن نفس وارد شده است.

درس دهم: اقسام متصور برای اتحاد عبارت است از: (۱) یکی شدن دو موجود مستقل و ممتاز درهویت. (۲) یکی شدن دو مفهوم متغیر که این قسم به دو گونه قابل تصور است: الف) مفهومی با مفهوم مغایر خود یکی شود، ب) وجود واحدی مصداق دو مفهوم مغایر باشد. (۳) متحد شدن دو ماهیت مختلف. (۴) صدق مفاهیم متغیر بر یک مصداق واحد. (۵) اتحاد یک موجود با موجود دیگری که در طول آن قرار دارد و استکمال آن محسوب می شود. (۶) اتحاد شیء موجود با مراتب و شئون وجودی خود. بر اساس نگرش ملاصدرا نحوه اتحاد نفس با علوم و ادراکات از میان اقسام فوق، قسم پنجم است.

درس یازدهم: ملاصدرا ادله‌ای بر اثبات اتحاد عاقل به معقول ارائه کرده است. به نظر او صور اشیا بر سه قسم است: (۱) صورت مادی؛ (۲) صورت مجرد تام؛ (۳) صورت مجرد ناقص. ماده مانع از اتحاد است، پس صورت مادی فاقد اتحاد است. صورت مجرد تام دارای شرایط اتحاد است و صورت مجرد ناقص هم دارای تجرّد مثالی است و قابلیت اتحاد را دارد.

در مورد صورت مادی نیز چون این صورت دارای مرتبه تجردی در عالم بالاست، نفس قادر است با مرتبه تجردی آن اتحاد بیابد. بنابراین اتحاد نفس با صورت مادی بدان معنا نیست که نفس با اشیای مادی متحد گردد.

درس دوازدهم: در این درس با اشاره به سخنان اسکندر افرویدی دمشقی بیان می‌شود که اتحاد نفس با صور عقلی خود از باب اتحاد ماده و صورت نیست.

درس سیزدهم: در این درس، اشکالات محقق سبزواری بر برهان تضایف بر اتحاد عاقل به معقول بررسی می‌شود. محقق سبزواری معتقد است برهان تضایف بر اثبات اتحاد عاقل و معقول از این جهت که تنها «ثبوت معیت در مرتبه» را ثابت می‌کند و «اتحاد وجودی» را اثبات نمی‌کند، ناتمام است. اشکال جناب استاد - به تبع پاسخ ملاصدرا به فخر رازی - به این اعتراض محقق سبزواری این است که از آنجا که محور استدلال «وجود معقول بالذات» است نه «ماهیت معقول بالذات» یا «مفهوم معقول بالذات»، برهان تمام است.

درس چهاردهم: محقق سبزواری به رغم اعتراض به برهان تضایف در شرح منظومه، در حواشی خود بر اسفار تلاش کرده است برهان تضایف را تکمیل کند. او تلاش می‌کند از طریق طرح «اضافه اشراقی» و تفسیر تضایف در این مسئله بر اساس اضافه اشراقی نسبت به تکمیل برهان اقدام کند و این نکته را هم می‌افزاید که انصاف این است که مقصود ملاصدرا هم از برهان تضایف، صرف تضایف از باب «تقابل» نیست.

درس پانزدهم: جناب استاد در این فصل نخست به توضیح این نکته می‌پردازد که اتحاد عالم و معلوم همان اتحاد عاقل و معقول است. در اتحاد عالم و معلوم در قلمرو علم به خود اختلافی نیست؛ اما در سایر معلومات،

برخی مانند محقق سبزواری بر اساس تکمیل دلیل تضایف و نیز سایر ادله، مطلق اتحاد عاقل و معقول را می‌پذیرد. از جمله ادله محقق سبزواری این است که بر اساس نصوص معتبر دینی تبدلات اخروی انسان‌هاست، در حالی که اگر این‌گونه تبدلات را بر اساس «بدن» صرف تجزیه و تحلیل کنیم، بعد از مفارقت نفس از بدن، مجرد حاصل شده است و زمینه تبدلات وجود نخواهد داشت؛ در حالی که باید گفت «حقیقت یک شیء بر اساس صورت آن است»؛ از این رو تبدلات اخروی بر اساس حقیقت انسان که همان نفس است، می‌باشد و تبدلات هم با نفس متحد است. در ادامه به برخی برهان‌های محقق سبزواری بر اثبات اتحاد عاقل و معقول اشاره شده است که مبتنی بر مباحث وجود ذهنی است.

درس شانزدهم: در این فصل ابتدا به برهان شیخ‌الرئیس بر اتحاد عاقل و معقول پرداخته شده است. در ادامه به اشکالی از سوی ملاصدرا به استدلال شیخ‌الرئیس اشاره شده است که نکته اصلی اشکال به این نکته باز می‌گردد که ملاصدرا مراد از «عقل هیولانی» در استدلال شیخ‌الرئیس را «پایین‌ترین مرتبه عقل هیولانی» تفسیر کرده است و چه بسا بتوان گفت این تفسیر از کلام شیخ‌الرئیس دقیق نیست؛ از این رو استدلال شیخ‌الرئیس تمام است.

درس هفدهم: در این درس به دیدگاه فروریوس درباره اتحاد عاقل و معقول پرداخته شده است و از باب مقدمه و با توجه به ارجاع مطالب به کتاب اثولوجیا، مباحثی درباره استناد این کتاب به ارسطو یا فلوطین مطرح شده است. در پایان مباحث این‌گونه ذکر شده است که استناد مطالب اثولوجیا به فلوطین خالی از تردید نیست. مباحث کتاب اثولوجیا بر اساس «میمر» تنظیم شده است که به معنای اشاره است. پس از نقل عبارتی از گفتگوی ارسطو و اسکندر، به بیان دیدگاه اهل عرفان مانند

محلّی الدین بن عربی و قونوی درباره اتحاد عاقل و معقول اشاره می‌شود. سپس برهانی از افضل الدین کاشانی بر اثبات اتحاد عاقل و معقول اقامه می‌شود.

درس هجدهم: در این فصل مطالبی از استادان درباره اتحاد عاقل و معقول مطرح می‌شود. ابتدا مرقومه‌ای از میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی نقل شده است؛ سپس چندین مطلب از علامه شعرانی، مطلبی از الهی قمشه‌ای نقل شده است که به انحای مختلف اتحاد عاقل و معقول را تقریر کرده‌اند.

درس نوزدهم: در این فصل به بررسی مفیض صور علمیه پرداخته شده است. در ادامه به نظریه مثل اشاره می‌شود و مخالفت شیخ الرئیس با آن مطرح و ارزیابی می‌شود. در ادامه با تمسک به سخنان حکیمان به توضیح نحوه افاضة صور علمی بر نفوس ناطقه پرداخته می‌شود.

درس بیستم: در این فصل به بررسی حرکت جوهری و نقش آن در اتحاد عاقل و معقول پرداخته شده است. در ادامه به دیدگاه افلاطون مبنی بر ذاتی بودن معرفت پرداخته شده است. در پایان تلاش شده است دیدگاه افلاطون به گونه‌ای تفسیر شود که با مبانی حکمت متعالیه سازگار گردد.

درس بیست و یکم: در این فصل به بحث مراتب عالم و برازخ نفوس پرداخته شده است تا میزان تجرد عوالم مذکور و نقش آن در بحث اتحاد عاقل و معقول ترسیم گردد. در این فصل روایات متعددی در زمینه برزخ انسان‌ها مطرح شده است. در پایان این فصل مطالب مفصلی درباره تجسّم اعمال و تبیین فلسفی آن بر پایه مبانی حکمت متعالیه مطرح شده است.

درس بیست و دوم: در این درس به بررسی انحای مختلف ادراک پرداخته و اذعان شده است که ادراک به حسب قوای مختلف، گوناگون است. بر

این اساس حقیقتی مانند «لذت» به عین ادراک کمال وجود کمال محقق می‌گردد. این مطلب بر اساس اینکه علم حقیقتی فوق «مقوله» است، قابل تبیین است. بر این اساس می‌توان جنّت و جهیم را نیز تحلیل کرد و از این رو برخی گفته‌اند جهنم صورت دنیا است از آن حیث که دنیا است.

درس بیست و سوم: در این فصل در ضمن بیست و چهار تبصره به استخراج لوازم و توضیح برخی ابعاد مسئله اتحاد عاقل و معقول پرداخته شده است. در تبصره نخست، به بررسی حصول عالم بر پایه اتحاد عاقل و معقول پرداخته می‌شود. در این فصل به این نکته هم توجه شده است که حقیقت انسان بر اساس علم و عمل او ساخته می‌شود.

امتیاز کتاب

تا زمان نگارش این اثر، کتاب یا مقالت مستقلی در باب اتحاد عاقل به معقول نگارش نیافته است و این کتاب از جهات متعدّدی بر آثار مشابه برتری دارد. از جمله موارد امتیاز این اثر می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. اشتغال اثر بر برخی مکتوبات حکمای معاصر که پیش‌تر منتشر نشده است، مانند مکتوبات علامه شعرانی.

۲. اشتغال اثر بر شرح برخی عبارات مشکل و معقد حکمای اسلامی مانند ملاصدرا.

۳. توجّه تفصیلی به ابعاد مختلف مسئله اتحاد عاقل به معقول که در اثر دیگری مشاهده نمی‌شود.

۴. دفاع از براهین ملاصدرا بر اتحاد عاقل به معقول در برابر اشکالات وارده.

۵. توجّه همزمان به آیات و روایات مربوط به بحث و ذکر برخی آیات و روایات که در منابع دیگر نیامده است.

۵. ادله‌ای بر حرکت جوهری

دکتر ذوالفقار ناصری

دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران

پژوهشگر فلسفه در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

- موضوع: فلسفه
- نویسنده: حسن حسن‌زاده آملی
- ناشر: قم: نشر الف، لام، میم.
- چاپ: تلاش
- نوبت چاپ: اول
- محل نشر: ایران - قم.
- سال نشر: سال ۱۳۸۰ ش.

مقدمه

حرکت جوهری یکی از اصول بسیار مهم در نظام حکمت صدرایی است که بر مبنای حکمت متعالیه تبویب و تنظیم گردیده و با تلاش‌های خلاقانه ملاصدرا و پیروانش تحوُّلی شگرف در فلسفه الهی به وجود آورده است. کتاب ادله‌ای بر حرکت جوهری اثر خامه‌ علامه حسن‌زاده آملی دربارهٔ بیست و یک دلیل بر حرکت در جوهر طبیعی در فلسفه اسلامی است. امتیاز این کتاب سترگ آن است که تمام ادلهٔ حرکت جوهری را به اختصار و ایجاز در یک کتاب گردآوری کرده و به تفصیل به تبیین آنها پرداخته و در عنوان‌هایی خاص به ویژگی‌های خاص هر برهان را برشمرده است. این کتاب مشتمل بر یک دیباچه شامل عنوان برهان‌ها و بیست و یک دلیل بر حرکت در جوهر طبیعی است که در ۱۳۶ صفحه متن اصلی کتاب

تقديم شده است. اين ادله كه به روش و سبكي دلنشين تقرير شده، از آثار ملاصدرا اقتباس شده و با بيان دقيق استاد حسن زاده آملی تقرير يافته است. حضرت استاد پس از تقرير برخى از اين برهان‌ها، لطيفه خاص آن برهان را در مطلبى با عنوان «گلبن» و نتيجه نهايى آن را در مطلبى با عنوان «گلبرگ» ارائه کرده‌اند.

وجه تسميه

کتاب دربارهٔ بيست و يك دليل بر حرکت در جوهر طبيعى در فلسفه اسلامى است و لذا به ادله‌اى بر حرکت جوهرى مسمّى شده است.

امتیاز کتاب

امتیاز اين کتاب سترگ آن است كه تمام ادله حرکت جوهرى را در يك كتاب گردآوری کرده و به تفصيل به تبیین آنها پرداخته است و در عنوان‌هاى مانند گلبن و گلشن به ویژگی‌هاى خاص هر برهان اشاره شده است.

ساختار و محتوای کتاب

این کتاب مشتمل بر يك ديپاچه و بيست و يك دليل بر حرکت در جوهر طبيعى است و در يك مقدمه و متن اصلى كتاب تقديم شده است. اين ادله كه به روش و سبكي دلنشين تقرير شده از آثار ملاصدرا اقتباس شده و با بيان دقيق استاد حسن زاده آملی تقرير يافته است. حضرت استاد پس از تقرير برخى از اين برهان‌ها، لطيفه خاص آن برهان را در مطلبى با عنوان «گلبن» و نتيجه نهايى آن را در مطلبى با عنوان «گلبرگ» ارائه می‌دهد؛ برای مثال گلبرگ يا نتيجه برهان اول اين است كه «عالم طبيعت يکپارچه

حرکت است؛ بر خلاف ماورای عالم طبیعت که عاری از نقص و قوه و استعداد است».

مؤلف عالی‌مقام در انتهای کتاب آورده‌اند: «تجییر و ترصیف این رساله کریمه در شب یکشنبه شانزدهم شهرالله المبارک ۱۴۱۷ هجری قمری، مطابق ۱۳۷۵/۱۱/۷ هجری شمسی در بلده طیبه قم به پایان رسیده است «دعویهم فیها سبحانک اللهم و تحتیهم فیها سلام».

جایگاه و ضرورت مبحث حرکت جوهری در فلسفه اسلامی

حرکت جوهری مسئله‌ای بسیار مهم در حکمت اسلامی متأخر و از اصول بنیادین حکمت صدرایی است که بر مبنای حکمت متعالیه تبویب و تنظیم گردیده و با تلاش‌های خلاقانه ملاصدرا و پیروانش تحوّل شگفت در فلسفه الهی به وجود آورده است؛ از این رو پرداختن به دلایل این مبنای فلسفی، یعنی حرکت در جوهر ضرورت دارد.

ادله حرکت جوهری

این ادله که معظم براهین بر حرکت جوهری هستند، در این کتاب سترگ در بیست و یک برهان فلسفی تدوین و تألیف یافته‌اند که تقدیم می‌شود:

۱. برهان «علیت جوهر و معلولیت اعراض»: اعراض منبعت از موضوعاتشان که طبایع جوهریه‌اند، از شئون و معلولات آنهایند و همواره سیال و در تغییر و تبدل‌اند، ناچار حرکت چنین معلولی مستلزم حرکت علت و موضوعش هم هست؛ زیرا محال است که موضوع اعراض تابعه، ثابت باشد؛ یعنی فاعل قریب و مباشر حرکت که همان طبیعت جوهر متحرک است، باید متجدّد باشد.

۲. برهان «ما بالعرض ينتهي الي ما بالذات»: عرض در مقابل جوهر وجود نفسی استقلالی ندارد؛ بلکه وجود نفسی عرض عین وجود تعلقی او به وجود موضوعش است، لاجرم حرکت در اعراض باید به حرکت در ذات منتهی شود.

۳. برهان «تابعیت اعراض در وجود و همه آثار و احکام از جوهر»: اعراض طبیعی منبعث از متن جوهر طبیعی، همان گونه که در وجودشان تابع وجود جوهرند، در همه احکام و صفاتشان مانند تجدد، حدوث و تغیر و تبدل وجودیشان نیز تابع جوهرند؛ پس ذات جوهر طبیعی نیز در حرکت و تجدد است.

۴. برهان «انقلاب ماهیت عرض به جوهر»: با انکار حرکت در جوهر لازم می‌آید که عرض از حقیقت عرضیت خود خارج شود و به جوهر منقلب گردد و حال آنکه انقلاب ماهیت بالضروره محال است.

۵. برهان «حرکت تکاملی طبایع»: حرکت جوهری خروج تجددی و تجربیدی از قوه به فعل است؛ یعنی حرکتی استکمالی به طور ایس فوق ایس و لبس فوق لبس است. حرکت در جایی متصور است که شیء بالفعل واجد صورتی و فاقد صورتی دیگر باشد تا از حالت بالقوه به حالت بالفعل برسد؛ زیرا اگر در هر دو، صورت فعلیت داشته باشد حرکت معقول نیست. حرکت تکامل است و معنای تکامل این است که شیء از مرحله نقصان به کمال رسد؛ بنابراین حرکت جوهری تکامل وجود طبیعی است که در هر آن طبیعت جوهر در تغیر و تجدد است و در عین حال شخصیت آن محفوظ است. صورت نوعیه بسیطه هر یک از عناصر با حدوث و عروض صورت محصله نوعیه بسیطه دیگر بر وی، استحاله می‌شود که یا خلع و لبس است و یا کیفیت صرفه قویه آن به حدوث کیفیت مزاجیه زایل می‌شود؛ یعنی طبیعت بسیطه محصله، ماده و محل شیء دیگر نمی‌شود، مگر پس از زوال طبیعتش.

هر یک از طبایع عناصر صورت جوهری دارند و جوهر مبدأً مباشر حرکت است و حرکت بذاتها متجدد است و مبدأً مباشر متجدد بالذات باید بالطبع متجدد باشد؛ پس هم جوهر در حرکت است و هم طبایع اشیای طبیعی به سوی ملکوت اعلی متوجه‌اند:

همه هستند سرگردان چوپرگار پدیدآرنده خود را طلبکار
همه می‌کوشند تا به کمالی برسند و خود را مانند کامل‌تر از خود سازند؛
غیر از واجب‌الوجوب که کامل است و غایه‌الغایات و منتهای همه حرکات
است.

گلبن: جمیع مادیات در صراط تجرّدند و سراسر هویت وجودی عالم طبیعت با حفظ وحدت اتصالی در حرکت جوهری و تغیر طولی استکمالی است و تنها امر ثابت اصل قانون حرکت است؛ پس عالم جسمانی یک قافله است که به سوی کمال مطلق رهسپار است.

انسان تحت تدبیر متفرد به جبروت از مرتبه هیولانیت درجه به درجه از جمادی به نباتیت و از آنجا به حیوانیت و پس از آن به انسانیت می‌رسد و از آنجا در اثر تکامل دو قوه نظری و عملی، انسانی عقلی، ملکوتی و لاهوتی می‌گردد.

بنا بر آنچه گذشت، همه قافله‌های جواهر مادی از هیولای اولی و صور طبیعی عناصر و اجرام آن به طبایع و سرشتشان به شوق فطری به سوی ملکوت اعلی و جمال مطلق در حرکت‌اند. مطابق این برهان تکاملی طبایع، نبات قبله جماد و حیوان قبله نبات و انسان قبله حیوان و عقل قبله انسان است و در یک مسیر تکاملی استکمالی آن‌فان هر دانی به سوی عالی در حرکت است.

۶. برهان «سنخیت بین علت و معلول»: علت و معلول مسانخ یکدیگرند؛ یعنی معلول مناسب با علتش است؛ یعنی اگر معلول موجود ثابت یا متجدد

است، علت آن نیز باید موجود ثابت یا متجدد باشد. دانستیم که اعراض منبعث از متن طبایع جوهری معلولات آنهایند؛ پس بنا بر لزوم سنخیت میان علت و معلول، اعراض یعنی کم و کیف و ... در حال حدوث و تحوّل اند، علت آنها یعنی جوهر طبیعی موضوع آنها نیز باید در حرکت و حدوث و تحوّل باشد.

گلبرگ: علامه طباطبایی در نه‌ایة الحکمه این برهان را اوضح براهین در حرکت جوهریه دانسته است.

۷. برهان «وضع و محاذات»: فعل جسم و جسمانی بدون وضع و محاذات (تأثیر و تأثر) مخصوص میان فاعل و منفعل صورت پذیر نیست؛ زیرا هر موجودی که در وجودش نیازمند به ماده است، در ایجادش هم نیازمند بدان است؛ پس در فعلش باید با منفعلش وضع و محاذات مخصوص داشته باشد؛ بنابراین صورت نوعیه طبیعت مادی موجود در صورت جسمیه لذاتها علت آثار طبیعی در خود آن صورت جسمیه نمی‌تواند بوده باشد؛ لاجرم جمیع صفات لازمۀ صورت جسمیه به جعل صورت طبیعت بدون تخلخل وضع با او هستند؛ زیرا اگر طبیعت لذاتها فاعل در صورت جسمی اش (قابل) باشد، لازم آید که هر یک از فاعل و قابل قائم بالذات باشند تا وضع و محاذات بین آن دو تحقق یابد و حال اینکه آن صورت نوعیه طبیعت مادی که فاعل در این صورت جسمیه قابل است، هر دو یک حقیقت خارجی اند. اگر این طبیعت (قوه جسمانی فاعل) بدون وساطت صورت جسمیه، فاعل بوده باشد، خلاف فرض لازم آید (طبیعت مادی مجرد فرض شود)؛ و اگر ماده دیگری برای این طبیعت صورت نوعیه فرض شود، تسلسل لازم آید.

نتیجه اینکه حرکت نسبت به جوهر طبیعی این چنین است که جاعل به جعل واحد (ایجاد طبیعت)، ایجاد حرکت می‌کند و در نتیجه حرکت ذاتی طبیعت جوهر جسمانی است.

گلبِزگ: ملاصدرا در رسالهٔ حدوث، این برهان را با عبارت «أَنَّ الطَّبِيعَةَ إِذَا وَجَدَتْ فِي الْجِسْمِ فَلَیْسَتْ تَفِیدُ شَیْئاً فِیْهِ لِذَاتِهَا» آورده است.

۸. **برهان «تشخیص شیء به وجود است»:** در نظر مَشَاء و بسیاری از قدما مناط تشخیص جوهر به عرض است؛ ولی در حکمت متعالیه ملاک تشخیص شیء خود وجود است و دیگر احوال علائم تشخیص وی اند؛ مثلاً حرکت از علائم است و پس حرکت نحوهٔ وجود طبیعت است. توضیح بیشتر اینکه هر جوهر جسمانی هم طبیعت سیال متجدد راد و هم امر ثابت مستمر باقی (حرکت متوسطیه) که بسبب این امر ثابت به آن طبیعت سیال، بسبب روح به جسد است؛ مانند نسبت روح انسانی به طبیعت بدنش که روح مجرد، باقی و ثبت است و طبیعت بدن آن فآن در تغییر و تبدل است و به تجدّد امثال صور و وحدت صنع آن محفوظ است.

گلبن: نخست اینکه این برهان در تعلیقه بر اسفار به نام «مفاتیح الاسرار لسلاک الاسفار» آمده است؛ دوم اینکه در طبیعت جوهری، حرکت لازم لاینفک وجودی ماده است، نه عارض آن که جهان ماده یک واحد حرکت است. مغز هم یم واحد حرکت است و به حکم حرکت در هر آن غیر آن چیزی است که در آن پیشین بوده است؛ ولی صورت علمیه ثابت است؛ یعنی حیثیت علم، حیثیت ثبات و بقاست و اگر علم هم مادّی بوده باشد، هیچ صورت علمی نباید تحقق یابد؛ چون ماده پیوسته در تغییر و تبدل است و صورت علمی است که مجرد از ماده و احکام آن است؛ سوم اینکه پیش تر معلم ثانی، ابونصر فارابی نیز تشخیص شیء را به وجود دانسته است.

۹. **برهان «وصول به غایت»:** اگر در جواهر عالم طبیعت، هیچ حرکتی نبوده باشد، حق وصول به غایت برای قافلهٔ موجودات طبیعی تحقق نمی یابد. تالی باطل است، لاجرم مقدّم آن نیز (عدم حرکت در جوهر) باطل است.

گلبن: سرّ اینکه نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاست، آن است که جسم جامد به حرکت جوهری تحت تدبیر متفرد به جبروت نطفه و علقه و مضغه می شود و به مقام خیال و عقل مجرد می رسد و روحانی می شود و به عقل فعال (روح القدس) می پیوندد؛ یعنی نفس به سبب تبدلات ذاتی جوهری اش به وجدت حقّ حقیقه ظلیّه می رسد و کون جامع می شود.

- شیخ الرئیس با اینکه در جایی می فرماید: «کمال العالم الکوئی أن يحدث منه انسان»، تعجب است که چگونه به حرکت در جوهر و جسمانیة الحدوث بودن نفس مستبصر نشده است؛ با اینکه سرانجام به اتحاد عاقل به معقول هم اذعان کرده است.

- گلبیرگ: استادم علامه شعرانی می فرماید: «عالم همیشه در تجدّد است؛ زیرا که طبیعت مبدأ قریب حرکت است و علت حرکت باید متجدد باشد...؛ بنابراین عالم غایتی دارد که به تکمیل از هیولی اولی و اتحاد به صور بسیطه و مرکبه حیوانیه و انسانیه و عقلیه ب مراتب عالیه و فنای محض می رسد: «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص: ۸۹).

- معاد جسمانی مخصوص به نفس انسانی نیست؛ بلکه شامل حیوانات و نبات و جماد و افلاک و شیاطین هم می شود؛ زیرا تمام اجسام در جرمات تجدیدی رو به غایتی می روند.

۱۱۰ و ۱۲. برهان «ربط متغیر به ثابت» و برهان «ربط حادث به قدیم»: نحوه وجود طبیعت جوهر، وجود متحرک و متجدد و سیال بالذات است؛ یعنی وجود اصل در تحقق است و حرکت و تجدّد ذاتی هویت طبیعت جوهری است و این وجود که ذات سیال دارد، خود مجعول است و این گونه نیست که حرکت جداگانه مجعول باشد؛ پس آن حقیقتی که ربط به جاعل دارد، وجود است که اصل در تحقق است.

گلبن: توجه به واقعیت مجعول بودن وجود متجدد بالذات بسیار مهم است

و ارتباط آن با با توحید صمدی (وجود مساوق با حق تعالی) نیازمند دقت نظر است و برای فهم آن باید به سرّ و حقیقت تشکیک خصی وجود صمدی پی برد: «إِنَّ الوجود فی ذاته حقیقة واحدة بسیطة لا اختلاف فیها إلا بالتقدم والتأخر والکمال والنقص ...» (ملاصدرا، اسفار، ج ۴، ص ۱۶۷)؛ بنابراین برای تبیین ربط حادث به قدیم یا متغیر به ثابت، باید گفت که تخلف معلول از علت سیال جایز نیست؛ و چون علتّ سیال است، لازم می‌آید جمیع معالیل آن نیز به متحرک باشند؛ نتیجه اینکه طبیعت که صورت نوعیه جوهریه است و اعراض شئون وجودی آنهایند، ناچار باید بالذات متجدد باشد؛ یعنی به وجود و هویتش متجدد باشد نه به ماهیتش. و لازم به ذکر اینکه تجدد ذاتی هویت و وجود طبیعت است و ذاتی هم غیرمعلل است.

- مشاء و صاحب اسفار هر دو می‌گویند امر قدیم و ثابت است و خلق حادث و متغیر؛ جز اینکه مشاء حرکت دوری سرمدی فلکی را رابطه و واسطه بین قدیم و حادث متغیر و بابت می‌دانند و ملاصدرا جوهر طبیعی مبدع متغیر بالذات را.

- با این توضیحات، مسئله دشوار حدوث عالم و ربط حادث به قدیم حل شد؛ ولی همچنان عقل در ادراک کیفیت خلقت عاجز است.

- همان‌طور که حکیم سبزواری می‌گوید: اگر حرکت در ذات جوهر نباشد، انسداد باب عطا رقم می‌خورد که باطل است: «الطبع المتبوع للأعراض أن یثبت و یکن قاراً فینسَدُ باب العطاء» و البته این لطیفه خود برهانی دیگر بر حرکت در ذات جوهر است.

۱۳. برهان «خروج شیء از قوه به فعلیت به عدم امکان کون و فساد، بلکه به نحو حرکت تدریجی جوهری است»: تغییر و تبدّل صور نوعیه عنصری مادی و مرکبات آنها از صورتی به صورتی دیگر، مورد قبول همه حکماست. مشاء این تبدّل و تغییر را به نحو کون و فساد می‌دانند که متعاقب یکدیگر بر هیولی

وارد می شوند که صورت جوهری جدید کائن می شود و صورت پیشین فاسد می گردد. قیالان به کون و فساد آنرا دفعی و نه تدریجی می دانند؛ اما ملاصدرا می گوید اساساً هرگونه تغییری (کون و فساد) مساوی با خروج از قوه به فعل است و این خروج جز به نحو تدریج امکان ندارد؛ بنابراین حرکت یک امر تدریجی اتصالی است؛ نه اینکه از قطعات گسیخته و پیوسته ترکیب شده باشد.

۱۴ و ۱۵. برهان «جسمانیة الحدوث بودن نفس ناطقة انسانی»: مشاء فصل اشتقاقی را مقوم نوع و محصل جنس می دانند و تمایز جنس و فصل را به تحلیل ذهنی می دانند، نه خارجی؛ پس لازم می آید نفس محصل جسم نامی و متحد با وی در وجود، جسم نامی باشد؛ با اینکه نفس را مجرد و جسم را مادی می دانند؛ اما بنا بر جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس که بر محور حرکت در جوهر است، نفس یک هویت ممتده از فرش تا فوق العرش است که عالیة فی دنوها و دانیة فی علوهاست؛ در مرتبه طبع، طبع است و در مرتبه خیال، خیال و در مرتبه عقل، عقل.

اشکال قیالان به روحانیة الحدوث بودن نفس آن است که بنا بر این نظر، لازم می آید که نفس را متطور در اطوار و منقلب در شئون بدانیم و این تطور و انقلاب جز با جسمانیة الحدوث بودن نفس صورت نمی گیرد؛ یعنی منکر آن باید مدعن بدان باشد.

- گلبنه: وحدت نفس ناطقة انسانی فوق وحدت عددیه است؛ یعنی نفس از حرکات جوهری و استکمالات ذاتی صاحب وحدت حقه ای می گردد که ظلّ وحدت حقه حقیقیه وجودیه الهیه خواهد بود؛ به گونه ای که طبیعت و بدن جسمانی آن نازل ترین مراتب و قلب او عرش الرحمن می شود. البته همین مطلب هم خود دلیل مستقلى بر حرکت در جوهر طبیعی است.

- ملاصدرا در جای جای اسفار (به ویژه جلد سوم و هشتم) به حدوث جسمانی و حرکت جوهری نفس و ارتقای آن اشاره کرده است.

- برهان «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس»، یکی از معانی باطنی آیه «یوم تبدل الارض غیر الارض» می‌باشد.

۱۶. **برهان «استحاله علوم در حرکت نفوس منطبعه»:** همان گونه که محسوس بالذات به حکم اتحاد حس و حاس و محسوس، از ماده طبیعی تقشیر می‌شود و یک مرتبه مجرد می‌یابد و پس از آن به درجه بالاتر به مقام مجرد برزخی خیال ارتقا می‌یابد و به حکم اتحاد ادراک و مدرک و مدرک، خیال و متخیل اتحاد وجودی می‌یابند و پس از آن رتبه، به تجرید قوی‌تر به مجرد عقلانی می‌رسد که اتحاد عقل و عاقل و معقول خواهد بود؛ همچنین متصورات نفوس منطبعه که صور جواهر مفارقه مبادی آنهایند، این صور در آن نفوس استحاله یعنی اشتداد وجودی می‌یابند و از ضعف به قوه و کمال می‌روند که درحقیقت همان استکمال وجود نفوس است که موجب حرکت متن جوهر طبیعت بدن می‌شود.

گلبن: این برهان درحقیقت به همان برهان «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس» بر حرکت جوهر طبیعی بر می‌گردد.
- این برهان در نیل به مطلب عالی «اتحاد عاقل به معقول» نقس بسزایی دارد.

۱۷. **برهان «اتحاد عرضی با عرض»:** اعراض محمول بالضمیمه به حسب وجود خارجی‌شان که ظهورات موضوعاتشان می‌باشند، درحقیقت عرضیات‌اند که اتحاد عرضی با عرض است؛ مثلاً بیاض خارجی خود ایض است؛ زیرا که موضوع بیاض باید به بیاض ایض بوده باشد. خود بیاض به ایض بودن سزاوارتر است و صیغه مشتق فقط به لحاظ و اعتبار صحت حمل و نعت غیر بودن است، نه اینکه در صیغه مشتق اخذ ذات معتبر باشد؛ پس عرض و عرضی بالذات متحدند؛ یعنی عرض و عرضی بذات و حقیقت واحدند و به اعتبار لابلشروطیت و بشرط لائیت مختلف. و اعراض محمول

بالضمیمه دامنه وجودی جواهرند و با آنها اتحاد وجودی دارند؛ یعنی یک وجود است که متعین و مشخص بدین اعراض است؛ نه اینکه وجود من حیث هو جوهر یا عرض باشد؛ بلکه جوهر و عرض دو ماهیت موجود به وجود واحد در خارج اند، لاجرم تبدل در اعراض عین تبدل در عرضیات است و تبدل در عرضیات به مقتضای حمل عین تبدل در معروضات جوهریه است.

۱۸. برهان «اتحاد عرض با موضوع»: عرض با موضوع در خارج اتحاد وجودی دارند؛ یعنی دو ماهیت موجود به وجود واحدند که موضوع جوهری متعین و مشخص به اعراض است؛ لاجرم تبدل در اعراض عین تبدل معروض آنهاست؛ یعنی جوهر طبیعی که موضوع عرض است، در حرکت و تبدل و تغیر است و هوالمطلوب.

۱۹. برهان «اثبات حقیقت زمان به طریق الهی»: زمان به هویت و وحدت اتصالیه اش مقدار حرکات است و به عروض انقسام وهمی بدان عدد حرکات است و این هویت اتصالیه، جوهر مادی است؛ یعنی زمان مقدار تجدّد طبیعت جسمیه است که از جهت وجود و دوام و وحدت اتصالیه اش محتاج به فاعل مدیم خود است؛ فاعلی که متبری از ماده و علایق آن است؛ نیز از جهت حدوث و انصرام و کثرت تجدّدی محتاج به قابل امکان و قوه وجود خود است؛ قابلی که متوغل در ماده و علایق آن است که همان طبیعت جسمیه است.

گلبن: دانستیم که عالم طبیعت از حرکت جوهری آناً فأناً حادث به حدوث تجدّدی است. حکمای مشاء عالم طبیعت را حادث به حدوث ذاتی، نه زمانی می دانند؛ ولی ملاصدرا عالم خلق افزون بر آنکه حادث به حدوث ذاتی است، به علّت حرکت جوهریه حادث به حدوث زمانی نیز می باشد؛ چون عالم خلق در هر آن حادث به حدوث حرکت جوهریه است. بنا بر آنچه گذشت، زمان طبیعی بعد تدریجی موجود جسمانی است و اینکه حرکت تجدّد وجود است و زمان کمیت و مقدار این حرکت است؛

پس مبدأ فرض زمان، حرکت جوهر اجسام است که حرکت در جوهر مساوی با وجود تدریجی است؛ از این رو جسم دارای چهار بُعد طول و عرض و عمق و زمان است.

۲۰. برهان «مبدأ قریب حرکت، طبیعت جوهر جسمانی است»: مشاء قایل اند که مبدأ حرکت میل است؛ ولی ملاصدرا طبیعت جوهر جسمانی را مبدأ هر حرکت می‌داند؛ چه حرکت ارادی باشد و چه طبیعی و چه قسری و چه در طبیعت فاسد و چه در طبیعت صحیح.

۲۱. برهان «تجدد امثال»: در حقیقت حرکت جوهری از تجدد امثال نشئت گرفته است. حکمای متأله از قدیم به تجدد امثال در وجود اعم از مفارق و مقارن اذعان داشته و دارند و روشن است که تجدد امثال در وجود مثبت حرکت در جوهر طبیعی نیز می‌باشد.

۶. دروس معرفة النفس

دکتر علی اکبر علیزاده

دکترای مذاهب کلامی

محقق پژوهشگرده فلسفه و کلام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

• موضوع: فلسفه

• نویسنده: حسن حسن زاده آملی

• ناشر: انتشارات الف لام میم

• محل نشر: قم

• سال نشر: ۱۳۹۶

مقدمه

استاد حسن زاده معرفت نفس را همان روان شناسی و خودشناسی

می‌دانند که اقرب طرق به ماورای طبیعت و صراط مستقیم خداشناسی است. ایشان انسان را بزرگ‌ترین جدول بحر وجود و جامع‌ترین دفترغیب و شهود و کامل‌ترین مظهر واجب‌الوجود می‌دانند که اگر این جدول درست تصفیه و لایروبی شود، مجرای آب حیات و مجلای ذات و صفات می‌گردد. ایشان معتقدند انسان کاری مهم‌تر از خودسازی ندارد و آن مبتنی بر خودشناسی است.

معرفی و تکریم کتاب

این کتاب مشتمل بر ۱۵۳ درس از استاد است که دربارهٔ موضوع معرفت نفس در ۷۵۲ صفحه نگارش یافته است. افتتاح آن پنجشنبه سوم محرم ۱۳۵۳ هجری شمسی بود و شاید پایان آن طبق تاریخی که در ابتدای دست‌نوشته‌شان است، نهم بهمن ماه ۱۳۶۱ باشد.

جایگاه مبحث

معرفت نفس ناطقه انسانی قطب قاطبه معارف ذوقیه و محور جمیع مسائل علوم عقلیه و نقلیه و اساس همه خیرات و سعادات است و به بیان مولی امیرالمؤمنین علی علیه السلام «معرفة النفس انفع المعارف».

هدف اصلی از مبحث

انسان بزرگ‌ترین جدول بحر وجود و جامع‌ترین دفترغیب و شهود و کامل‌ترین مظهر واجب‌الوجود است. این جدول اگر درست تصفیه و لایروبی شود، مجرای آب حیات و مجلای ذات و صفات می‌گردد. این دفتر شایستگی لوح محفوظ شدن کلمات نوریه شجون حقایق اسما و شئون رقائق ظلّیه آنها را داراست.

ساختار و محتوای کتب

استاد در صد و پنجاه و سه درس سیر مراحل ابتدایی معرفت نفس را بیان می‌کنند و از خداوند سبحان توفیق ادامه و تکمیل آن را در مراحل بعدی طلب می‌نمایند.

شیوه و برنامه استاد این بود که هر گاه از حوزه علمیه تهران یا قم به آمل می‌آمدند، با دوستانی که در آنجا بودند، چند حلقه تدریس و تحقیق داشتند. این دروس معارف عقلی و اصول علمی که چشمه‌هایی از منبع حیات لایزالی و گوهرهایی از خزاین وسایط فیض الهی است، اثری است که از برکت محفل آن تشنگان آب زندگانی به رشته نوشته درآمد.

در درس اول به این نتیجه می‌رسند که هرچه هست تنها وجود است و عدم هیچ است و هیچ، هیچ است و هرچه پدید می‌آید از وجود است و هستی‌ها را گوناگون یافته و برخی را از دیگری برتر، بالاتر و بالاتر می‌دانیم. اصل ۱: هر چه هست وجود است.

در درس دوم به این اشاره دارند که نیرویی در ماست که بدان نیرو تمیز می‌دهیم و می‌یابیم.

اصل ۲: هر پدید آمده از وجود پدید آمده است.

در درس سوم و چهارم نتیجه می‌گیرند که حقیقت و واقعیتی داریم و حقیقت و واقعیت همه چیزها هستی است و پندار سופسطایی نادرست است.

اصل ۳: نیرویی داریم که در می‌یابد و تمیز می‌دهد.

اصل ۴: سرای هستی بی حقیقت و واقعیت نیست.

در درس پنجم به این نتیجه می‌رسند که چون از هستی بگذریم، نیستی است و نیستی در خارج نیست و واسطه‌ای میان وجود و عدم نیست و گفتار حالی‌ها گفتاری تباه است.

- اصل ۵: حقیقت و واقعیت هر چیز، هستی است.
 در درس های ششم و هفتم و هشتم به این نتیجه می‌رسند که هستی‌ها با هم بی‌پیوستگی نیستند.
- اصل ۶: واسطه‌ای میان وجود و عدم نیست.
 اصل ۷: هستی‌ها با هم بی‌پیوستگی نیستند (بلکه هستی‌ها با هم پیوستگی دارند).
- اصل ۸: آنچه اتفاقی نیست، هدفی دارد و رفتار او بیهوده نیست.
 در درس نهم به دنبال چگونگی وابستگی هستی‌ها با یکدیگرند.
- اصل ۹: هر آنچه از حرکت به کمال می‌رسد، آیینی دارد.
 در درس دهم با مثال‌هایی که می‌زنند، خواننده بیشتر و بهتر به وابستگی بسیاری از هستی‌ها پی می‌برد و می‌گویند: دوستان دانش‌پژوه و دانش‌پرورم، این سرای هستی یک کتابخانه بزرگ است و این همه هستی‌ها هر یک کتابی از این کتابخانه‌اند که حتی یک خط خطا و یک کلمه ناروا در آنها پیدا نمی‌شود.
- اصل ۱۰: علم وجود است.
 در درس یازدهم درباره حرکت و متحرک سخن می‌گویند.
- اصل ۱۱: حرکت در چیزی است که فاقد کمالی باشد.
 در درس دوازدهم می‌گویند که دانستیم که متحرک در حرکت خود به سوی کمالی می‌رود. بنابراین حرکت فرع بر احتیاج است.
- اصل ۱۲: موجودی که کمال مطلق است، حرکت در او متصور نیست.
 در درس سیزدهم نتیجه می‌گیرند که در سرای هستی آنچه هست، در نهایت کمال و خوبی و خیر و زیبایی است.
- در درس چهاردهم نتیجه می‌گیرند که در نظام هستی پیدایش هر چیز به طور حتم و وجوب است و بودنش در گشتن کارخانه عظیم وجود و

اداره شدن آن ضروری و لازم است و هیچ دستی نمی تواند آن را بردارد و هیچ خرد و دانشی آن را زشت و ناپسند نمی یابد و بدگفتن و بددیدن از دهن ها و از دیده هایی است که به قول ناصر خسرو از نکو محضران نکو محضری نگرفته اند.

در درس پانزدهم نتیجه می گیرند که هیچ موجودی در حد ذات خود شر و بد نیست، بلکه خیر و خوب هم است.

در درس شانزدهم می گویند درسرای هستی هیچ موجودی در حد خود نه ناقص است و نه شر و سخن از نقص و شر به قیاس و نسبت پیش می آید.

در درس هفدم می گویند در مورد بحث خیر و شر دانستیم که هر موجودی در حد خود خیر محض است و تا قیاس به میان نیاید حرف شر به میان نمی آید. پس چه بهتر که امروز تصمیم بگیریم که دیگر دهان به ژاژخایی و بیهودگی باز نکنیم. شاید با دهان بستن دری باز شود و جایزه ای گران مایه به ما بدهد. همین که از شیوه نابخرادن پرهیز شود خود جایزه ای بزرگ است.

در درس هیجدهم با توضیح درباره دو خط موازی و غیر موازی نتیجه می گیرند که توازی به تدریج حاصل نمی شود و در یک آن حاصل شده است.

در درس نوزدهم در ادامه درس قبل به دنبال پاسخ این سؤال اند که مخرج متحرک از نقص به کمال کیست؟

در درس بیستم و بیست و یکم پرسش و پاسخ را ادامه می دهند و سرانجام می گویند به موجودی رسیدیم که آن حقیقت ذات هر فرد انسان است و آن گوهری که به لفظ «من» بدان اشاره می کنیم، موجودی غیر از بدن است و به بود چنین موجودی که حقیقت ماست، یقین حاصل کردیم.

در درس بیست و دوم می گویند: در اثبات آن گوهر به نام «من» به دلیلی

تجربی از راه تفکر پیش رفتیم. خلاصه آن این بود که انسان در حال تعمق و تمعن فکری از بدن غافل می شود و به خود شاعر؛ پس این جز آن است. در این درس دلیل تجربی دیگری می آورند که از ابتکارات ابن سیناست و آن را بعینه در دکارت فرانسوی نیز می یابیم.

در درس بیست و سوم می گویند که در دو درس پیش جنبشکی کرده و به ذات خود آگاهی یافته ایم. باید جستجو کنیم و روش پرسش و کاوش پیش گیریم تا ببینیم او چگونه گوهری است و وابستگی او به بدن چگونه است. در درس بیست و چهارم در ادامه اصول پیشین بقیه اصول را بازگو می کنند:

اصل ۱۳: حرکت فرع بر احتیاج است.

اصل ۱۴: هرچه که غایت و کمال متحرکی است، برتر و فراتر از آن متحرک است که حرکت ناقصی به سوی کاملی است؛ پس موجودات را درجات و مراتب است.

اصل ۱۵: اگر سلسله موجودات منتهی به موجودی شود، باید آن موجود غایت غایات، کمال کمالات و نهایت و منتهای همه هستی ها باشد و مادون او همه محتاج او و در وی حرکت متصور است.

اصل ۱۶: هر موجودی در حد خود تام و کامل است. تام و اتم و کامل و اکمل از قیاس پیش می آید.

اصل ۱۷: هیچ چیز در حد خود تام و در عالم خود شر و بد نیست؛ ولی قیاس و نسبت به این و آن که به میان آمد، سخن از شر و بد به میان می آید.

اصل ۱۸: نطفه، مربی، اجتماع و معاشر از اصولی اند که در سعادت و شقاوت انسان دخلی بسزا دارند.

اصل ۱۹: حرکت خارج شدن موضوعی است از فقدان صفتی و کمالی به سوی وجدان آن کمال و صفت به طور تدریج و وجود هر جزء بعد از جزء

دیگر. به طور خلاصه حرکت عبارت است از خروج شیء از قوه به فعل تدریجاً.

اصل ۲۰: برای متحرک باید مخرجی باشد که وی را از نقص به در برد و به کمال رساند.

اصل ۲۱: ما با حرکت در حرکت و در جهان حرکتیم.

اصل ۲۲: کتاب و آموزگار از وسایل و معادات اند. دانش دهنده دیگری است.

اصل ۲۳: آن گوهری که به لفظ «من» و «انا» و مانند اینها بدان اشارت می‌کنیم، موجودی غیر از بدن است.

این اصول، عصارهٔ مطالب بیست و سه درس پیش است. استاد در ادامه می‌گویند اکنون لازم است در مخرج متحرک از نقص به کمال و نیز در حقیقت آن گوهری که با واژهٔ «من» به آن اشاره شد، پردازیم.

در درس بیست و پنجم یادآور می‌شوند که ما گوهری به نام نفس و کالبدی به نام بدن داریم و هر یک از ما یک شخص و یک هویت هستیم و در عین حال نفس و بدن داریم و هیچ کس نمی‌گوید که من دو کس هستم.

در درس بیست و ششم استاد برخی از احوال طاری (عارض) بر انسان را تذکر می‌دهند تا کم‌کم بتوان از عنوان این گونه مسائل و دانستن آنها انتقادهای علمی و سیرهای معنوی پیدا کرد. نتیجه اینکه بدن به عنوان بدن، شأنی از شئون حقیقت شخصیه و هویت واحدهٔ انسان است و جمیع آثار بارز و ظاهر در بدن همه از اشراقات و افاضات نفس است.

اصل ۲۴: انسان از مرتبهٔ نفس تا مرحلهٔ بدنش یک موجود مشخص ممتد است؛ به عبارت دیگر انسان موجود ممتدی است که از مرحلهٔ اعلا تا به انزل مراتبش همه یک شخصیت است.

اصل ۲۵: جمیع آثار بارز از بدن، همه از اشراق و افاضه نفس است. در درس بیست و هفتم متذکر می‌شوند همین که نفس انسانی یا حیوانی از بدنش قطع علاقه و ارتباط کرد، بدن، جمادی بیش نیست؛ پس باید حس، حرکت، فهم و شعور، همه، از آن گوهر نفس بوده باشد. در درس بیست و هشتم می‌گویند که از میان همه موجودات صاحب قوا و استعداد، انسان از همه باهوش‌تر و زیرک‌تر است و هیچ مناسبتی با آنها ندارد.

در درس بیست و نهم اشاره دارند به اینکه نفس غیر از بدن است و قوای فعاله در انسان همه اطوار و شئون وجودی اویند و فعل همه آنها یعنی فعل او. پس در حقیقت عامل مؤثر در انسان همان نفس ناطقه است و همه قوا تحت فرمان اویند و نسبت به نفس، وجودی ظلی دارند.

در درس سی‌ام در پی این هستند که نفس خود کجایی است؟ به حکم فکرت و فطرت هر معطی کمال باید واجد آن کمال باشد، لذا کسی که نفس ناطقه را از قوه به فعل می‌کشاند، باید دارای همه کمالات انسانی باشد. آن کس که مخرج است، نه تنها خود باید واجد آن کمال باشد، بلکه باید قاهر و غالب بر نفس باشد.

اصل ۲۶: آن گوهری که بالفظ «من» و «انا» و مانند آن بدان اشاره شد، به نام‌های گوناگون خوانده می‌شود، همچون: نفس، نفس ناطقه، روح، عقل، قوه عاقله، قوه ممیزه، روان، جان، دل، جام جهان‌نما، جام جهان‌بین، ورقا و طوطی؛ ولی آنچه در کتب حکمت و السنه حکما رواج دارد، همان پنج نام نخست است.

اصل ۲۷: بدن مرتبه نازله نفس است.

اصل ۲۸: آن‌گاه کالبد بدن نفس است که نفس در او تصرف و بدان تعلق داشته باشد و آثار وجودی اش را در او تحقق ببخشد.

اصل ۲۹: نفس را هر دم در کشور وجودش شئون بسیاری است که هیچ شأنی او را از شأن دیگر باز نمی‌دارد.

اصل ۳۰: در میان انواع موجودات صاحب قوا، استعداد، هوش و بینش، انسان را که با آنها می‌سنجیم، می‌بینیم که وی از همه آنها با هوش‌تر و زیرک‌تر است؛ پس جوهر انسان از جنس جواهر آنها برتر و شریف‌تر است. اصل ۳۱: نفس ناطقه بسان درختی است که جمیع قوای او شاخه‌های اویند.

اصل ۳۲: قوه مصوره به تنهایی صورت‌گر نطفه نیست.

اصل ۳۳: فاقد شیء معطی آن به دیگری نتواند بود؛ به عبارت دیگر معطی کمال، خود باید اولاً واجد آن باشد.

در درس سی و یکم و سی و دوم اشاره دارند که طلب مجهول مطلق محال است. انسان به دنبال چیزی می‌رود که علم اجمالی به آن دارد؛ آن‌گاه در علم تفصیلی آن جهد می‌کند. انسان هرچه کمال می‌یابد، به اصلی نزدیک‌تر می‌شود و بدان تقرب پیدا می‌کند و هرچه بیشتر پیش می‌رود، تشابه و سنخیت بیشتر به آن اتصال پیدا می‌کند. نتیجه دوم اینکه انسان هرچه عالم‌تر و کامل‌تر می‌شود، به اصلی که علم و کمال است، نزدیک‌تر می‌شود و بدان تجانس و تشابه زیادت می‌کند و تقرب می‌جوید و به رنگ آن در می‌آید.

در درس سی و سوم می‌گویند آن مخرج علاوه بر اینکه خود صاحب آن کمال است، باید مسلط و قاهر بر آن ناقص نیز باشد و با وی ارتباط داشته باشد تا بتواند وی را به فعلیت برساند. باید بین وعای علم با علم سنخیت باشد.

در درس سی و چهارم گویند: سخن در ماهیت و حقیقت علم است تا جوهر و ذات علم و هویت وعای او دانسته شود؛ لکن بحث درباره علم و

رسیدن به کنه حقیقت او کار آسانی نیست؛ لذا پرداختن به مباحث سهل‌تر به صواب نزدیک‌تر است. نتیجه اینکه ظرف علم از جنس ظرف آب و نان نیست و بین علم و ظرف علم یک نحو سنخیت خاصی است؛ یعنی چنان‌که علم کلی از اوصاف موجودات محسوس ما می‌آست، ظرف آن هم مانند خود علم از آن اوصاف می‌آست.

اصل ۳۴: طلب مجهول مطلق محال است.

اصل ۳۵: از آنجایی آمادیم که اول کار بود؛ زیرا چون علم می‌آموزیم،

پیش‌تر می‌رویم.

اصل ۳۶: فکر حرکت نفس ناطقه است از مطلب به مبادی و دوباره از

مبادی به مطلب.

اصل ۳۷: وعای علم وعایی است که به خلاف همه ظرف‌ها هرچه

علم در آن بیشتر قرار گیرد، گنجایش او بیشتر می‌گردد و برای تحصیل علوم بالاتر و بیشتر آماده‌تر می‌شود.

اصل ۳۸: علم را با وعای آن یک نحو سنخیت است.

در درس سی و پنجم گویند که انسان دارای وعایی است که با علم

سنخیت دارد؛ یعنی با هم متشابه و متجانس‌اند و آن را وعای علم نامیدیم.

در مورد لفظ «وعای علم» از شش جهت پرسش وجود دارد که در این درس

به یکی از آنها می‌پردازند.

در درس سی و ششم می‌گویند بحث درباره علم و وعای علم پایان یافت و

دانستیم که وعای علم غیر از بدن است و بدن را طبیعت گویند و از آنها به عالم

طبیعت، ماده و عالم جسمانی تعبیر کنند. پس ظرف علم از ماورای طبیعت است.

در درس سی و هفتم ابتدا به اصول ۳۹ و ۴۰ اشاره می‌کنند.

اصل ۳۹: نفس ناطقه و مخرج او از نقص به کمال هر دو از موجودات

ماورای طبیعت‌اند.

اصل ۴۰: انسان بهترین طریق بلکه تنها طریق برای پی بردن به جهان هستی است.

در این درس به ماده و صورت و به معنای قوه و فعل اشاره می‌کنند و فرق ماده نخستین و دوم را بیان می‌کنند که هرچه برای خود صورت فعلیه نوعیه دارد و ماده برای صورت‌های دیگر است، آن را ماده دوم گویند. ماده نخستین صورت نوعیه ندارد و در آنها نهفته است.

در درس سی و هشتم رأی ذیمقراطیس را از شفای بوعلی می‌آورند و دانسته می‌شود که اجزای ذیمقراطیسی جواهر فرد و دارای طول، عرض و عمق‌اند و نقاط هندسی نیستند. همچنین دانسته می‌شود که بعضی از قایلان به جزء آن را به هیچ وجه قابل انقسام نمی‌دانند. اینان را مثبتین جزء گویند.

در درس سی و نهم گویند که خواهجۀ طوسی در شرح فصل نخستین اشارات گوید که نزد اصحاب، اجزا را چهار حکم است: اجزا اجسام نیستند؛ تألیف می‌شوند؛ اصلاً قابل قسمت نیستند و در ترتیب اجزا، جزء میانگی حاجب دو جزء طرفین خود است. خلاصه قایلان به جزء، جزء را به هیچ وجه قابل قسمت نمی‌دانند و این رأیی ناصواب است. سپس از ملا احمد نراقی فرزند ملامهدی نراقی از کتابش با عنوان «خزائن» دلیلی بر مبنای مثبتین نقل می‌کنند و در ادامه تعلیقۀ خودشان را در این مقام می‌آورند.

در درس چهل و چهارم درباره اختلاف اشکال اجزای ذیمقراطیس بحث می‌کنند.

در درس چهل و یکم پس از جمع‌بندی اقوال و آرای مادیون، اصول و امهات گفتار آنان را می‌آورند و در ادامه به قوا و نظر فرقه دیگری از مادیین قایل به اتفاق را که بوعلی در شفا آورده، نقل می‌کنند که قولشان مقابل قول ذیمقراطیس و پیروان اوست. آن‌گاه درباره واژه بخت بحث می‌کنند.

در درس چهل و دوم اشاره دارند که بختی که مادی می‌گوید، با بخت

غيرمادى فرق دارد. در اين درس ابتدا دربارهٔ مفاد اسلوب و روش گفتار شيخ كه مى‌گويد ديمقراطيس جهان را بكليته از بخت مى‌داند و جزئيات آن را به اتفاق نمى‌داند، بحث مى‌كنند و در ادامه آراى مادى و غيرمادى را نقل مى‌كنند و به بحث مى‌پردازند.

در درس چهل وسوم ابتدا مى‌گويند كه انحصار عناصر به چهار قسم خاك و آب و هوا و آتش صحيح نيست. علاوه بر اينكه هريك از اين چهار تا مركب اند، بلكه اتم‌ها نيز مركب اند. آن‌گاه چند اصل از اصول آراى ماديون را مى‌گويند و بعد با چند پرسش از آنها بحث را خاتمه مى‌دهند. در آخر اصل ۴۱ و ۴۲ را مى‌آورند.

اصل ۴۱: مادى قايل به موجودى حقيقى و واقعى به نام ماده است، بر خلاف سوفسطايى كه قايل به حقيقتى نبود.

اصل ۴۲: مادى، ماده را موجودى ازلى، ابدى و وجود آن را واجب بالذات مى‌داند.

در درس چهل و چهارم در ادامهٔ بحث مادى‌انگاران كه جز ماده نمى‌شناسند و حيات، روح، علم، عقل و نظاير آنها را قبول دارند، ولى همه را از تركيب ماده مى‌دانند، در تعقيب گفتارشان سخنى چند دربارهٔ عقل، علم، روح و امثال آن مى‌گويند و به نقد آن مى‌پردازند.

در درس چهل و پنجم در ادامه بحث به نقد مادى‌انگاران پرداخته، سرانجام مى‌گويند كه با افكار و آراى عمدهٔ آنها آشنا شديم و پرداختن بيش از اين در نقل اقوال آنها اتلاف وقت است. بهتر است پرسش‌ها و مباحثى پيش آوريم تا حقيقت آشكار شود.

در درس چهل و ششم ضمن بيان معناى قوه و فعل، مى‌گويند اين انسان است كه قابل است بالقوه به هر كمالى برسد و تا آن علم را فرانگرفته است، او را عالم بالفعل نتوان گفت، بلكه عالم بالقوه است.

در درس چهل وهفتم به بیان برهانی دیگر در اثبات صورت علمیّه موجود مجرد از ماده و عاری از قوه مقابل فعل می پردازند.

در درس چهل وهشتم می گویند که با دو برهانی که از دو درس گذشته آوردیم، نتیجه می گیریم که صورت کلیّه علمیّه یعنی علم به آن حیث که علم است، حقیقتی است جز ماده و حتی عارض بر ماده هم نیست. پس هیچ اندامی از پیکر آدمی جای علم نیست.

در درس چهل ونهم می گویند: صورت کلیّه علمیّه را در کتب فلسفه صورت معقوله، عقلیه و معقول گویند و دارنده آن را عاقل و عقل و قوه عاقله و فعل عاقل را که ادراک صورت معقوله است، تعقل می گویند. در میان موجودات، تعقل فقط فعل انسان است. از طریق برهان نتیجه حاصل می شود که صور معقوله، فعلیت محض و مبرای از ماده، احوال و اوصاف ماده اند و موطن تحقق آنها نیز موجودی از همان سنخ یعنی مجرد از ماده و اوصاف ماده است.

اصل ۴۳: هر صورت معقوله، فعلیت محض و مبرای از ماده و اوصاف و احوال ماده است.

اصل ۴۴: وعای تحقق صور معقوله، موجودی مبرای از ماده و اوصاف و احوال ماده است.

در درس پنجاهم سخن در این است که همه معلومات ما صور و معانی کلیه نیستند؛ بلکه یک سلسله معلومات دیگر هم هست که باید بدانها نیز آشنا شویم و درباره طرف ثبوت آنها هم کاوش کنیم.

در درس پنجاه و یکم می گویند تا کنون نتیجه گرفتیم که سه قسم موجود واقعی حقیقی داریم: یکی ماده مجرد، دیگر صور علمیّه عقلیه و سوم صور خیالیّه که درباره اینها توضیح بیشتر می دهند.

در درس پنجاه و دوم درباره خیال بحث می کنند.

در درس پنجاه و سوم ابتدا خلاصهٔ درس‌های سی و سوم تا سی و هفتم را بیان می‌کنند و سپس اصل ۴۵ را بیان می‌کنند.

اصل ۴۵: هر یک از قوهٔ خیال و صور خیالی را تجرد برزخی است. در ادامه می‌گویند: حالا ببینیم که این قوهٔ خیال که وعای صور خیالی است، حقیقتی ورای نفس یعنی روان انسانی است یا شعبه‌ای و شاخه‌ای از آن است. خلاصهٔ درس اینکه هر فرد انسانی یک شخص است؛ یعنی او را یک هویت است که تمام قوای مملکت وجودش همه شئون همان هویت واحدهٔ اوست و تمام آثار وجودی انسان از یک حقیقت منبعث می‌شود، اگرچه مظاهر آن متعدد و متکثر است.

اصل ۴۶: هر یک از نفس ناطقه و مخرج او از نقص به کمال موجودی ورای ماده‌اند.

در درس پنجاه و چهارم می‌گویند: سخن ما این است که هر متحرک در حرکت خود به سوی چیزی می‌رود که فاقد آن است و آن چیز غایت و غرض اوست. دانستیم که خزانهٔ علم موجودی عاری از ماده و ورای طبیعت است. پس مردم دانسته یا ندانسته به سوی ماورای طبیعت در حرکت‌اند و غایت علمی همه امری است بیرون از زمان و مکان.

در درس پنجاه و پنجم می‌گویند که تا کنون چند دلیل اقامه کردیم که روح انسانی خواصی دارد که موجودات طبیعی را آن خواص نیست و وی را مسیر استکمالی است که ماده و مادیات نمی‌توانند مکمل او باشند، بلکه مکمل او نیز موجودی است ورای طبیعت، یعنی نفس ناطقهٔ انسانی و مخرج او از نقص به کمال.

در درس پنجاه و هشتم می‌گویند که چند دلیل آوردیم که نفس ناطقه ورای طبیعت است. در این درس دلیل دیگری را ذکر می‌کنند (راه انحلال و اشتداد یا ضعف و قوت).

در درس پنجاه و هفتم دلیل دیگری از ابن مسکویه در کتاب طهارة الاعراق ذکر می‌کنند که نفس ناطقه موحودی و رای طبیعت است (ادراک نفس ذاتش به وسیله نفس ذاتش).

در درس پنجاه و هشتم دلیل ابن مسکویه در کتاب طهارة الاعراق را بیشتر توضیح می‌دهند.

در درس پنجاه و نهم می‌گویند که قوه متخلیه از شئون نفس و همیشه آگاه است.

در درس شصتم اشاره‌ای به بحث‌های گذشته می‌کنند و گفتار دو تن از دانشمندان (سنایی غزنوی و سعدی) را نقل و تحلیل می‌کنند.

در درس شصت و یکم درباره بدن مثالی از قول مولوی بحث می‌کنند.

در درس شصت و دوم دلیل ابن مسکویه را در اثبات نفس ناطقه انسانی با شرح و بسطی بیشتر تقریر و تحریر می‌کنند (قبول و عدم قبول اشکال و صور). در درس شصت و سوم درباره تجرد نفس ناطقه از ماده و احکام آن سخن می‌گویند.

در درس شصت و چهارم دو پرسش مطرح کرده، پاسخ می‌دهند: یکی اینکه همان طور که نفوس ناطقه کثرت دارد، شاید عقل مفارق هم متعدد و متکثر باشد. دوم اینکه خزینه علوم بودن آن موجود به نام عقل چگونه است؟

در درس شصت و پنجم دو پرسش قبل را در ضمن تمثیل به نفس ناطقه توضیح می‌دهند.

در درس شصت و ششم درباره تجرد برزخی خیال است.

در درس شصت و هفتم به ادامه بحث تجرد برزخی خیال می‌پردازند.

در درس شصت و هشتم در ادامه دلایل بر اثبات تجرد برزخی قوه خیال، چند دلیل دیگر می‌آورند.

در درس شصت و نهم خلاصه‌ای از دروس گذشته را بیان می‌کنند.
در درس هفتادم به ادامهٔ دلیل درس شصت هفتم می‌پردازند.
در درس هفتادویکم به تقریر دلیلی در تجرد نفس ناطقه و تجرد برزخی خیال می‌پردازند.

در درس هفتادودوم دلیلی بر تجرد برزخی قوهٔ خیال و صور خیالی اقامه می‌کنند.

در درس هفتادوسوم می‌گویند: چندین دلیل آوردیم که روان انسان موجودی غیرمادی است. در این درس دلیل دیگری در تجرد نفس ناطقه می‌آورند که در طهارة الاعراق ابن مسکویه نقل به ترجمه می‌کنند.
در درس هفتادوچهارم دربارهٔ اینکه نفس موجودی غیرطبیعی و از ماده و احکام آن عاری و پس از ویرانی خانهٔ تن باقی است، برهان دیگری می‌آورند.

در درس هفتادوپنجم دلیل تجربی بر تجرد نفس ناطقه می‌آورند که از استاد علامه میزا ابوالحسن شعرانی استفاده کردند.

در درس هفتادوششم پس از تمجید از استاد الهی قمشه‌ای می‌گویند در این گفتهٔ او دقت کنید که فرمود: «این همه کتاب‌ها که نوشته شد، دلیل بر تجرد نفس است». در ادامه از خواجه نصیرالدین طوسی تمجید می‌کنند و به آثار او اشاره دارند و در پایان دلیل ابوعلی مسکویه را با تقریر استاد شعرانی می‌آورند و توضیح می‌دهند.

در درس هفتادوهفتم به بیان این مطلب می‌پردازند که انسان جوهری است ذاتاً مدرک، قائم به خود و مغایر با بدن محسوس.

در درس هفتادوهشتم ابتدا به تمجید از انقلاب اسلامی می‌پردازند و در ادامه دربارهٔ نفس ناطقهٔ انسانی و مخرج او از نقص به کمال، بحث را ادامه می‌دهند.

در درس هفتادونهم دلیل دیگری می‌آورند بر اینکه انسان فقط همین جسد نیست، بلکه حقیقت دیگر به نام نفس است و افعال انسانی از آن حقیقت و رای جسد صادر و نازل می‌شود.

در درس هشتادم دلیل دیگری می‌آورند بر اینکه نفس عاری از اوصاف طبیعت و نشئه مادی است و جوهری و رای عالم طبیعت است.

در درس هشتادویکم به جمع‌بندی دروس گذشته می‌پردازند و توضیح بیشتر می‌دهند.

در درس هشتادودوم به تفصیل گفتار شیخ‌الرئیس می‌پردازند و توضیح بیشتر می‌دهند.

در درس هشتادوسوم دلیلی دیگر بر اینکه نفس از نشئه‌ای غیر از عالم اجسام مادی است، اقامه می‌کنند. در درس هشتاد و چهارم درباره مطالب بلندی که در درس‌های اخیر گفتند، مقداری بحث می‌کنند و آن مطالب بلند عبارت‌اند از اینکه نطفه، تخم حیات است و از ماده مجرد یعنی از مرده زنده می‌روید. لاجرم مخرجی می‌باید که از مرده زنده به درآورد و آن استعداد را از نقص به کمال و از قوه به فعلیت رساند.

در درس هشتادوپنجم ضمن جمع‌بندی دروس اخیر، جواب سؤال درس پیش را تعقیب می‌کنند. در پایان به تقریر مطالبی که بحث کردند و باید به صورت اصل عنوان شوند، می‌پردازند.

اصل ۴۷: هر فرد انسان یک شخصیت و هویت دارد که جمیع قوای او شئون همان هویت واحده اوست و همه آثار وجودی اش از آن منبعث می‌شود؛ اگرچه مظاهرش متکثر است.

اصل ۴۸: هر متحرک در حرکت خود به سوی چیزی می‌رود که فاقد آن است تا از حرکت واجد آن شود و آن غایت و غرض اوست.

اصل ۴۹: شیئیت شیء به صورت آن است نه به ماده اش.

اصل ۵۰: تنویم مغناطیسی و نوم، هر دو از یک اصل منشعب‌اند و آن در حقیقت انصراف و تعطیل حواس ظاهره از تصرف و دست درکار بودن به این نشئه طبیعت است.

اصل ۵۱: نفس ناطقه در همه حال از خویشتن آگاه و مدرک ذات خود و به خود داناست و هیچ یک از حواس این چنین نیست.
اصل ۵۲: علم، انسان ساز است.

اصل ۵۳: قوه متخیله از شئون نفس است و مجرد برزخی دارد و در خواب و بیداری، بیدار و آگاه است و دستگاه عکاسی و صورت‌گری نفس ناطقه است.

اصل ۵۴: نفس ناطقه و مخرج او از قوه به فعل عاری از ماده و احکام آن‌اند؛ یعنی هر دو از عالم غیب‌اند و صرف حیات‌اند و حیات همان شعور و آگاهی است.

اصل ۵۵: اشباحی که در عالم رؤیا می‌بینیم مطلقاً پدید آمده از انشا و ایجاد نفس و قائم به اویند و همه ابدان مثالی برزخی‌اند.

اصل ۵۶: همه آثار وجودی انسان اطوار ظهورات و تجلیات نفس است و قوام بدن به روح و تشخص وحدت و ظهور آثارش از اوست.

اصل ۵۷: سعادت این است که نفس انسان در کمال وجودی‌اش به جایی برسد که قوام خود به ماده نیاز نداشته باشد، در عداد موجودات مفارق از ماده درآید و بر این حال دایم و ابد باقی بماند.

اصل ۵۸: روح انسان خواه در مقام خیال باشد و خواه در مقام عقل، پس از ویرانی بدن تباه نمی‌شود.

اصل ۵۹: همه مدرکات انسان و رای طبیعت است.

اصل ۶۰: هر چه بلاوضع است، ممکن نیست در چیزی که با وضع است، حاصل شود.

اصل ۶۱: صورت علمیه مطلقاً کلی، وجودی مجرد و عاری از ماده است، ظرف تقرر و تحقق او با او مسانخ و علم، وجودی نوری قائم به خود است.
 اصل ۶۲: اسناد افعال صادره از انسان به بدن، اعضا و جوارح مادی وی به مجاز است و حقیقتاً به نفس اسناد می‌یابند.

اصل ۶۳: آنچه را انسان ادراک کرده، درصقع ذات خود یافته است و آن معلوم بالذات اوست و اشیای خارجی که به نحوی از انحا به واسطه و اعداد قوا و آلات ادراکی خود با آنها تعلق و ارتباط یافته که از این ارتباط به کسب علم نایل شده، معلوم بالعرض اند.

اصل ۶۴: ماده تقدّم علی بر نفس ناطقه ندارد، بلکه معدّد حدوث اوست که نفس حدوداً جسمانی و بقائاً روحانی است.

اصل ۶۵: هر یک از حواس، واسطه و معدّد نفس برای ربط و تعلق به خارج اوست و کار هر یک احساس محسوس مخصوص است و لاغیر که اصلاً نمی‌دانند محسوس خارجی است یا نه و این حکم کار نفس است. در درس هشتاد و هشتم به این پرسش می‌پردازند که در طبیعتی مثلاً به نام نطفه انسانی، استعداد و قوه انسان شدن تعبیه شده است، آیا در این مطلب انکار و اعتراضی است؟

در درس هشتاد و هفتم مطلب مذکور در درس پیش را توضیح و تفسیر می‌کنند.

در درس هشتاد و هشتم به ادامه مطالب درس اخیر می‌پردازند مبنی بر اینکه طبیعت مرده حیات می‌یابد؛ یعنی موجودی که قوه محض است، به فعلیت می‌رسد و نفس حدوداً جسمانی و بقائاً روحانی است و محدث آن، وجودی است که از مرده زنده به در می‌آورد.

در درس هشتاد و نهم درباره اینکه هر یک از حواس شبکه و وسیله صید معارف برای انسان اند که با کتاب عالم طبیعت از طرق حواس آشنا می‌شود و معرفت پیدا می‌کند.

در درس نودم در بازگشت به گفتار ابن سینا و آوردن تنبیهی از او می‌گویند که از مطالب و تراجم در این درس و درس گذشته نتیجه می‌گیرند که نفس ناطقه غیر از بدن و مدرک ذات خود به نفس ذات خود است و هیچ گاه از ذات خود غافل نیست. در ادامه به توضیح آن می‌پردازند.

در درس نودویکم می‌گویند روح انسانی را حاکم و حکم جمیع ادراکات حواس شناخته‌ایم و به گفتار ابن سینا بر می‌گردند و به فصلی دیگر از او می‌پردازند.

در درس نودودوم دو مطلب تحصیل می‌کنند: یکی اینکه امکان ادراک معنا بدون اینکه لفظی برای او بوده باشد و دیگر اینکه الفاظ برای معانی اعم وضع شده‌اند نه برای آنچه ذهن ما بدان‌ها انس گرفته و به آنها متبادر می‌شود.

در درس نودوسوم برای آشنایی بیشتر به گفتار دکارت در باره سخن او بحث می‌کنند.

در درس نودوچهارم در ادامه درس قبل به بحث و کاوش درباره برخی مطالب دکارت می‌پردازند.

در درس نودوپنجم دنباله درس قبل است.

در درس نودوششم ابتدا اصول را ادامه می‌دهند.

اصل ۶۶: مرگ فقط قطع علاقه نفس از طبیعت و ماده بدن است نه تباهی و زوال نفس.

اصل ۶۷: آنچه مانع صورت شیء از عقل و عاقل شدن و همچنین معقول بالفعل گردیده است، ماده است که شیء مذکور در آن موجود است.

اصل ۶۸: استدلال از فعل بر فاعل که استدلال از معلوم بر علت و در اصطلاح برهان آن است، استدلال ناتمام و ناقص است؛ لذا اثبات نفس خود توسط انسان به واسطه فعل نفس، محال است.

اصل ۶۹: الفاظ برای معانی اعم وضع شده‌اند و روزه‌هایی به سوی معانی حقیقی‌اشیایند نه مبین و معرف واقعی آنها؛ اعنی معانی را آن چنان که هستند، نمی‌شوند در قالب‌های الفاظ درآورد که هر معنا را در عالم خودش حکمی خاص و صورتی خاص است. در ادامه درباره حیات سخن می‌گویند. در درس نودوهفتم و نودوهشتم در ادامه بحث حیات سخن می‌گویند و به کلام بزرگان در این موضوع می‌پردازند.

در درس نودونهم به جمع‌بندی دروس گذشته در باب عقل، حد نفس، مقصود از «تمام و کمال جسم طبیعی بودن نفس»، کمال اول و ثانی، جسم تعلیمی و کلام سبزواری در دلیل شیخ اشراق در تجرد نفس می‌پردازند.

درس صدم جمع‌بندی بحث نفس، نفس در حکمت متعالیه، ابیاتی از ملای رومی، نفس ناطقه انسانی، ماهیت و ماهیت اجرام، عناصر و موالید است.

در درس صدویکم به دنبال درس قبل در فوق تجرد بودن نفس ناطقه انسانی بحث می‌کنند.

در درس صدودوم به سخنی که به تشبیه و تمثیل از خواجه نصیر طوسی در شرح فصل پنجم نمط سوم اشارات در مزاج و حافظ آن و جامع عناصر پیش کشیده و طی درجات و مقامات نفس ناطقه بیانی دارد، به ترجمه فارسی بیان می‌کنند.

در درس صدوسوم به این بحث که نفس ناطقه انسانی را مقام فوق تجرد است، به قوای نظری نفس، عقل هیولانی، بالفعل، مستفاد و فعال، شأنیت نفس که دانای به همه اشیاست، می‌پردازند.

اصل ۷۰: دار آخرت عین حیات است و موجودی که ذاتاً حی است، محال است که ضد خود را بپذیرد؛ یعنی محال است که موت بر او عارض شود یا خواب و بینگی بر او دست یابد.

اصل ۷۱: موجودی که حدوث بر او صادق نیست، موجودی ازلی و ابدی است که هیچ گاه فنا و زوال در او راه ندارد.

اصل ۷۲: جسم آلی، جسم زنده است؛ یعنی صاحب نفس است و نفس مبدأ حس و حرکت به اراده است و به تعبیر اعم که شامل نفوس ارضیه شود، نفس کمال اول جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه است.

اصل ۷۳: ناظم امور عالم مطلقاً یعنی تشکیل دهنده و به نظام آورنده آن عقل است؛ یعنی موجودی که فعلیت محض، عین حیات، علم، قدرت، مبدأ حیات و هر گونه کمال و محیط به اشیا از جمیع جهات آنها و عالم به آنها پیش از تحقق آنهاست، هم علت موجودات است و هم نهایت مطالب.

اصل ۷۴: ظرفه مطلقاً، چه در حسیات و چه در معنویات باطل و محال است.

اصل ۷۵: تشکیک بر مبنای مشاء در ماهیت راه ندارد.

اصل ۷۶: نور اسفهد را که نفس ناطقه است، مقام فوق مجرد است؛ یعنی او را مقام معلوم و حد یقف نیست که در نتیجه وحدت عددی ندارد.

در درس صد و چهارم درباره حدوث جسمانی نفس، حواس، اینکه انسان یک حقیقت و هویت ممتد از طبیعت تا مجرد است نه عقل بدون نفس و نه نفس بدون عقل است، ترجمه رساله موجز و مفید فارابی در اثبات مفارقات، امکان ذاتی و استعدادی و مفارقات می پردازند.

در درس صد و پنجم درباره مطلب دیگر از رساله فارابی در اثبات عقول فعاله به براهین وی می پردازند.

در درس صد و هشتم پس از تمجید فارابی از ابن خلکان و ابن سینا به سه مطلبی که فارابی در پایان رساله اش می آورد، می پردازند.

در درس صد و هفتم برهان اول از چهار برهان فارابی را در رساله اش بر مفارق بودن نفس ناطقه انسانی، یعنی مجرد بودن آن از ماده، احکام و عوارض آن، می آورند و به آن می پردازند.

در درس صدوهشتم به برهان سوم فارابی می‌پردازند.
 در درس صدونهم به برهان چهارم فارابی می‌پردازند.
 در درس صدودهم به مطلب سوم از سه مطلبی که فارابی در پایان رسالهٔ اثبات مفارقات داشتند، می‌پردازند.
 در درس صدویازدهم به دنبالهٔ درس پیش به بیان دیگری از گفته‌های فارابی می‌پردازند.
 در درس صدودوازدهم دنبالهٔ درس پیش است.
 در درس صدوسیزدهم به بیان استاد بزرگوارشان علامه شعرانی در مجرد و بقای نفس بعد از فناى جسم پراخته، سه قول در چگونگی لزومی که بین مقدمات قیاس و نتیجه است، نقل می‌کنند.
 در درس صدوچهاردهم قول دیگری را در کیفیت لزوم بین مقدمات قیاس و نتیجه عنوان می‌کنند و به مطالب دیگر قیاس می‌پردازند.
 در درس صدوپانزدهم به مطالب دیگر قیاس می‌پردازند.
 در درس صدوشانزدهم به بیان اجمالی مقدمات قیاس‌های دیگر، به ترتیبی که در صناعات نام برده‌اند، می‌پردازند.
 در درس صدوهفدهم می‌گویند در صناعات خمس فی الجمله بحث کرده‌ایم، اکنون به لحاظ صورت آن، اعنی اشکال اربعه می‌پردازیم.
 در درس صدوهجدهم به بحث قیاس اقترانی می‌پردازند.
 در درس صدونوزدهم ابتدا به بیان جواب دیگر به اشکال دور که ابوسعید ابوالخیر بر شکل اول داشت، می‌پردازند و در ادامه جواب دیگری از قطب رازی در شرح مطالع عنوان می‌کنند.
 در درس صدویستم می‌گویند: در درس صدودوازدهم در حجت و اقسام آن اشاراتی رفت، اکنون قدری آن را توضیح می‌دهیم و پس از آن در شرط دیگری که برخی در شکل اول گفته‌اند، بحث می‌کنیم.

در درس صدویست و یکم به شرایط انتاج شکل دوم می‌پردازند. در درس صدویست و دوم در دنباله تعریف و غرض منطق توضیحاً سخنی می‌گویند و در ادامه به بیان انتاج ضرب‌های شکل ثانی می‌پردازند. در درس صدویست و سوم می‌گویند: در بیان انتاج ضروب شکل ثانی و بیان ضروب اشکال دیگر و در مطلق استدلال، نیازمند دانستن تناقض، عکس مستوی و عکس نقیض هستیم و باید به طور خلاصه به شرح آنها بپردازیم. در درس صدویست و چهارم می‌گویند: از چند درس گذشته دانستی که حکم باید کلی باشد تا قانون کلی برای محصل حقایق به دست آید. چون این را دانستی در بیان انتاج شکل ثانی دانستی که ضروب آن چهار است و در ادامه به بیان آنها می‌پردازند.

در درس صدویست و پنجم به بیان چهار شکل قیاسات کلیه می‌پردازند و شرایط انتاج شکل سوم را بیان می‌کنند.

در درس صدویست و ششم به بیان دو شرط انتاج شکل سوم از رساله فاضل اثیرالدین مفضل که در علم منطق به زبان فارسی دارند، می‌پردازند و در ادامه به دلیل نتیجه لازم الصدق این شکل را که مطلقاً جزئی است، می‌پردازند و بیان خواجه را در اساس (ص ۲۰۳) می‌آورند.

در درس صدویست و هفتم به توضیح نظر عمده‌شان در دروس گذشته درباره اینکه از راه معرفت نفس ناطقه انسانی می‌توان به ماورای طبیعت راه یافت، می‌پردازند و از اشعار شبستری و آیات قرآن مدد می‌گیرند.

در درس صدویست و هشتم به شرح صحیفه نفس ناطقه انسانی پرداخته، می‌گویند که در صد درس گذشته عمده نظر ما معرفت نفس بود. سخن شیخ بهایی را از کشکول می‌آورند و می‌گویند که از براهینی که در تجرد نفس ناطقه آورده‌ایم، دانستی که مذهب حق همان چهاردهم است که نفس جوهر روحانی است.

در درس صدویست و نهم به تعریف و توضیح روح بخاری می پردازند که انزل مراتب و آغاز است و به روح القدس و روح الله می انجامد. در درس صدوسی ام به توضیح روح و نفس می پردازند و دو تبصره می آورند.

در درس صدوسی و یکم درباره همان موضوع تبصره دوم که نسبت روح با بدن و معنا با لفظ است، می پردازند.

در درس صدوسی و دوم در ادامه بحث معرفت نفس، سخنی از کندی از رساله حدود و رسوم اشیا او در حد فلسفه می آورند و به توضیح آن می پردازند.

در درس صدوسی و سوم در ادامه تفسیر فلسفی و عرفانی از حد فلسفه که «الفلسفة معرفة الانسان نفسه» می گویند: نظیر این تعریف از حیث بلندی و ارزشمندی مطلبی است از ابن سینا در آخر فصل ششم مقاله سوم الهیات شفا که می گوید: «قال بعضهم: ان الانسان يكيلى كل شىء» و سپس به توضیح آن می پردازند.

در درس صدوسی و چهارم به توضیح «الانسان يكيلى كل شىء» می پردازند.

در درس صدوسی و پنجم درباره اینکه انسان مکیال هر چیز است، نتیجه می گیرند که تشخیص هر فرد به یک نحو هویت وجودی اوست که منشأ آثار صادر از اوست و آن هویت وجودی صورت فعلیت اوست که مصداق حقایق صادق بر اوست.

در درس صدوسی و ششم به معنای دیگری از اینکه انسان کیل هر چیز است، می پردازند.

در درس صدوسی و هفتم روایتی را از امیرالمؤمنین که در اواخر دفتر پنجم کشکول شیخ بهایی است، نقل می کنند و به توضیح آن می پردازند.

در درس صدوسی وهشتم در ادامه تعلق نفس با بدن و تعلق و ارتباط نفس به اشیای خارج از خود مطالبی را می‌گویند.
در درس صدوسی ونهم از اواخر جلد دوم کشکول شیخ بهایی نقل می‌کنند و درباره آن توضیح می‌دهند.

در درس صد و چهلم از صحیفه کامله سجادیه با شرح عربی با عنوان ریاض السالکین با قلم صدرالدین معصوم حسینی معروف به سید علیخان مطالبی به غایت مفید در تجرد نفس ناطقه و بقای آن پس از انصراف از بدن است که استاد آن را نقل به ترجمه می‌کنند و درباره آن توضیح می‌دهند.
در درس صد و چهل و یکم به دنباله درس پیش می‌پردازند و سخن علامه شیخ بهایی را در اربعین در بیان قول امام صادق ع ارائه می‌دهند.

در درس صد و چهل و دوم می‌گویند: شیخ بهایی در ضمن همان حدیث اربعین بیاناتی دارند که ترجمه برخی از آن را که به قلم شاگردش ابن خاتون عاملی از اربعین استادش است و به فارسی ترجمه و شرح کرده‌اند، تقدیم می‌دارم. آن‌گاه به توضیح آن می‌پردازند.

در درس صد و چهل و سوم جواب شیخ بهایی را از پرسشی که سید فاضل درباره انسان پرسید، می‌آورند و درباره آن توضیح می‌دهند.

در درس صد و چهل و چهارم می‌گویند: از مصادر و مآخذی که ذکر کرده‌ایم، دانسته شد که اعظم علمای اسلام قایل به تجرد نفس ناطقه از ماده و احکام ماده‌اند و رأی ائمه دین نیز همین است. در ادامه تفسیر قاضی بیضاوی را در تفسیرش از آیه ۱۵۵ بقره می‌آورند و به توضیح آن می‌پردازند.

درس صد و چهل و پنجم ادامه درس پیشین است.

در درس صد و چهل و هشتم روایتی از مصباح الشریعه از باب الرعایه نقل می‌کنند و به توضیح آن می‌پردازند؛ آن‌گاه قسمتی از گفتار یکی از حکمای انبیا ق را به مناسبت درس از محبوب القلوب دیلمی نقل به معنا می‌کنند

و توضیح می دهند و در پایان مقاله استادشان علامه رفیعی قزوینی را در
تقریر مراتب قوای عملیه نفس نقل می کنند.

در درس صدوچهل وهفتم به بیان قصایدی درباره مسائل نفس از بزرگان
جهان دانش نقل می کنند و می گویند: دوست دارم به مضامین عالیّه این قصاید
آگاهی یابیم. آنگاه از قصیده معروف عالم ربانی میرفندرسکی که چهل ویک
بیت است و هر بیت آن بییتی از حکمت، بیت اول را می آورند و توضیح می دهند.
در درس صدوچهل وهشتم بیت دوم از قصیده معروف عالم ربانی
میرفندرسکی را می آورند و توضیح می دهند.

در درس صدوچهل ونهم به دنباله بیان بیت دوم می پردازند و در خاتمه
ابیاتی از ملای رومی را به مناسبت مقام نقل می کنند.

در درس صدوپنجاهم به توضیح ابیات ملای رومی می پردازند و از
سبزواری از شرح مثنوی وی برخی از مطالب بلند را ذکر می کنند.
در درس صدوپنجاه ویکم ابیاتی از فارابی و ابن سینا می آورند. در ادامه
توضیحاتی درباره افلاطون، ارسطو، شیخ اشراق و مرحوم شعرانی می دهند.
در درس صدوپنجاه و دوم از قطب شیرازی در شرح مقاله ثالثه قسم اول
حکمت اشراق سهروردی در مثل افلاطونیه مطلبی به عربی می آورند و آن را
توضیح می دهند.

در درس صدوپنجاه و سوم به شرح و توضیح مثل الهیه می پردازند. در پایان
کتاب صفحات ۷۲۵-۷۵۲ فهرست موضوعی آورده شده است.

امتیاز کتاب

امتیازات ویژه این کتاب به شرح ذیل است:

۱. انسان کاری مهم تر از خودسازی ندارد و آن مبتنی بر خودشناسی
است و این کتاب آن را فراهم می کند.

۲. در این کتاب دروس معرفت نفس که همان روان‌شناسی و خودشناسی است و اقرب طرق به ماورای طبیعت و صراط مستقیم خداشناسی است، تدریس می‌شود.

۳. استاد خلاصه هر درس را در یکی دو جمله در قالب یک اصل بیان می‌کنند و این به خواننده فرصت می‌دهد در نتیجه‌گیری سریع‌تر منتقل شود.

۴. قلم شیوا و روان یکی دیگر از امتیازات این کتاب است.

۵. همچنین به کارگیری اصطلاحات زیبا و دلنشین استاد این کتاب را از کتاب‌های دیگر متمایز می‌کند.

۷. شرح اشارات و تنبیهات، نمط چهارم: فی الوجود و علله

دکتر علی اکبر علیزاده

دکترای مذاهب کلامی

محقق پژوهش‌کنده فلسفه و کلام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

- موضوع: فلسفه
- نویسنده: حسن حسن‌زاده آملی
- ناشر: انتشارات مطبوعات دینی
- محل نشر: قم
- سال نشر: زمستان ۱۳۸۶
- به اهتمام: سیدعلی حسینی

مقدمه

کتاب شریف اشارات و تنبیهات از کتب مهم درسی حوزه‌های علمیه در رشته فلسفه اسلامی به طریق مشاء بوده و هست؛ از این رو همواره مورد

توجه و اهتمام استادان فن و مدرسان عالی قدر و طلاب علوم عقلی قرار داشته و دارد. کتاب شرح اشارات و تنبیهات، نمط چهارم فی الوجود و علله ابن سینا را استاد ابوالفضایل علامه حسن زاده آملی که مشتمل بر متن، شرح و دروس نمط چهارم کتاب اشارات و تنبیهات است، در مباحث معقول بر مبنای حکمت مشاء شرح کرده است. از آنجا که شرح‌های قبل از خواجه مانند شرح فخر رازی بیشتر به جرح متن کتاب اشارات و تنبیهات پرداخته بود تا شرح آن، جناب خواجه اقدام به شرح کاملی که بیانگر مقصود ماتن بوده باشد، کرده است. ابن سینا در ورود به هر مطلبی که چندان نیاز به اقامه برهان و استدلال نبوده، مصدّر به «تنبیه» کرده و مطالبی را که باید بر آن استدلال شود، به «اشاره» تعبیر کرده است. لکن با تأسی از نسخه حضرت استاد عنوان «فصل» نیز آمده است، اگرچه این عنوان «فصل» در شرح‌های محقق طوسی و فاضل شارح نیز در ضمن مباحث یافته می‌شود.

معرفی و تکریم کتاب

این کتاب در یک مقدمه و ۲۹ فصل، مشتمل بر متن، شرح و دروس نمط چهارم کتاب اشارات و تنبیهات از مباحث معقول بر مبنای حکمت مشاء در ۲۷۹ صفحه نوشته شده است. ماتن کتاب ابوعلی سینا، شارح خواجه نصیرالدین طوسی و مدرس کتاب جان جانان آیت الله حسن زاده آملی (رضوان الله تعالی علیه) است.

هدف اصلی کتاب

تأکید بر فراگیری علوم معقول، تأکید بر تحصیل مراتب یقین (علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین و برد الیقین) است که با علم و آگاهی تمام، به دور از هر گونه شائبه تقلید به طمأنینه نهایی نایل شدن و مخاطب

به خطاب «یا ایته‌ها النفس المطمئنه» است که حصول نفس مطمئنه همان و مخاطب به خطاب «ارجعی الی ربک راضیه مرضیه» همان که حق سالکان کوی حقیقت است.

ساختار و محتوای کتب

این کتاب مشتمل بر یک «مقدمه» (صفحه ۱۵-۲۶)، «النمط الرابع فی الوجود وعلله» (صفحه ۲۷-۳۲) و ۲۹ فصل (صفحه ۳۳-۲۵۴) و نمایه (صفحه ۲۵۵ تا آخر) است. مقدمه از سیدعلی حسینی آملی است (صفحه ۱۵-۲۴). پیش از فصل اول صفحه ۲۵-۳۲ تحت عنوان «النمط الرابع فی الوجود وعلله» ابتدا توضیحی کوتاه در مورد نمط چهارم می‌دهد و با عناوینی چون «بیان عنوان حقیقت هستی (موضوع بحث علوم عقلی)»، «حق، صمد است»، «سخنی در حقیقت جعل که جعل چیست و جاعل کیست و مجعول کدام است؟»، «در معنای علل وجود» و «مراتب تشکیک» آن را به پایان می‌رساند.

تذکر: در کل فصل‌ها ابتدا کلام ابن‌سینا و خواجه و فاضل شارح را به عربی آورده و توضیح داده است.

فصل اول: این فصل که مصدّر به «تنبیه» است، یعنی حاوی مطلبی است که نیازی به تجسم و تکلف و اقامه برهان ندارد؛ زیرا اصل هستی را کسی انکار نمی‌کند، مگر سوفسطایی؛ لذا هشدار می‌دهد که تنبیه کافی است. بعد از تنبیه قایلان به واقعیت دو گروه شدند: دهری و الهی. در ادامه بعد از تفسیر هر کدام با عناوین ذیل فصل را ادامه می‌دهد: «ابطال تسلسل برای هدایت عالم دهری کافی نیست»، «تمجید حضرت امام صادق علیه السلام از معلم اول»، «راهی از محسوسات به معقولات و ماورای طبیعت»، «طریق طیران عقل»، «طهارت سرّ، راهی به عالم عقل»، «تعقل با تعلق جمع نمی‌شود»،

«در بیان مفهوم وهم»، «اثبات امور غیر محسوس از راه علم به محسوس». در ادامه متن عربی خواهی بود که می‌آورد و آن‌گاه ترجمه استاد را که می‌گویند شیخ در صدد آگاهی دادن به فساد قول کسی است که گمان کرده وجود محدود به امور محسوس و آنچه در حکم محسوس است، می‌باشد و با عناوین ذیل فصل را ادامه می‌دهند: «حکومت عقل بر همه قوای ادراکی، راهی به سوی ملکوت»، «قوای نظری و عملی دو بال پرواز به سوی کمال انسانی»، «اثبات وجود طبایع از راه وجود محسوسات»، «اعتراض بر گفتار شیخ رئیس» و «جواب اعتراض».

فصل دوم: این فصل مشتمل بر «وهم و تنبیه» است که اشکالی بر کبرای قیاس فصل قبل و جواب آن است. در توضیح «وهم» با عنوان «اقسام تمایز» به توضیح آن می‌پردازد. بعد عبارت کتاب را با دو عنوان «انسان موجودی معقول است» و «اثبات موجود مجرد از راه مجرد علم و عالم» توضیح می‌دهند.

فصل سوم: این فصل را با «تنبیه» و عناوین «قوه حس و وهم محسوس نیستند» و «طبایع کلی و اوصاف غیر محسوس در انسان» توضیح می‌دهند. فصل چهارم: این فصل با عنوان «تذنیب» که به معنای ادامه بحث است، آغاز می‌شود و با عناوین «سراسر صنع دلدارم بهشت است»، «اطلاقات حق» و «دستور علمی از علامه طباطبایی رحمته الله علیه» به توضیح فصل می‌پردازند.

فصل پنجم: این فصل با «تنبیه» آغاز می‌شود و با عناوین «وجه حصر علل به اربعه»، «وعای تحقق ماهیت، ذهن است»، «علت و معلول مباین از یکدیگر با توحید صمدی سازگار نیست» و «تشبیه خط و سطح در مثلث به ماده و صورت» به توضیح فصل می‌پردازند.

فصل ششم: این فصل با عنوان «تنبیه» آغاز می‌شود که بیان مراتب

سه گانه مطالب (ما، هل، لِم) است و با عناوین «معلول، وجودی مستقل از علت دارد» و «فرق علل وجود و علل ماهیت» به توضیح فصل می پردازند. فصل هفتم: این فصل با عنوان «اشاره» به اینکه علت فاعلی با معلول خود «مع» وجودی دارد، آغاز می شود و با عناوین زیر به توضیح فصل می پردازند: «محبت طرفینی حق و خلیفه حق (آدم)» و «قوام ماهیت به جنس و فصل اوست» و «هر متحرکی محتاج به حافظ و جامع است» و «کیفیت تعلق علل به یکدیگر» و «پیوند ماده و صورت راهی به سوی ماورای طبیعت» و «علت غایی، علت فاعلیت فاعل» و «فرق معلول مبدع و معلوم محدث» «معرفت نفس راهی به سوی معرفت ربّ» و «تفکیک بین علت تامه و معلول، معقول نیست» و «اعتراض فاضل شارح بر کلام ماتن» و «جواب خواجه از اشکال فخر رازی سریان عشق در ماده کائنات» و «ظهور و تجلی اسمای الهی به اعتدال مزاج است».

فصل هشتم: این فصل با عنوان «اشاره» در اثبات علت اولی و اینکه علت اولی، علت فاعلی است، آغاز می شود و استاد علامه با عنوان «فقط عقل، اول مخلوق است» به توضیح فصل می پردازند.

فصل نهم: این فصل با عنوان «تنبیه» دربارهٔ تحریر برهان صدیقین آغاز می شود و با عناوین «مراتب برهان صدیقین در کتب عقلی» و «برهان صدیقین امری تشکیکی است» و «نفس الامر» و «تقسیم موجود به واجب الوجود و ممکن الوجود» به توضیح فصل می پردازند.

فصل دهم: این فصل با عنوان «اشاره» به این مطلب که «هر ممکن الوجودی، واجب الوجود بالغیر است» به توضیح فصل می پردازند. فصل یازدهم: این فصل با عنوان «تنبیه» آغاز می شود و با عناوین «اثبات واجب الوجود بالذات به بطلان دور و تسلسل»، «معیت وجودی قیومی علت تامه با معلول»، «تفاوت علیت علت تامه و علت ناقصه»،

«در معنای فیض»، «طرح فاضل شارح در بیان مطالب این فصل»، «نکته سامیه» و «مناقشه‌ای از فخر رازی»، «جواب خواجه از مناقشه فخر رازی» و «دور باطل است» این فصل را توضیح می‌دهند.

فصل دوازدهم: این فصل با «اشاره» آغاز می‌شود و با عنوان کلی «احتیاج ممکنات به علت ایجاد» و عناوین جزئی «کل مجموعی و کل افرادی» و «اقسام ترکیب» به توضیح مطالب فصل می‌پردازند.

فصل سیزدهم: این فصل نیز با «اشاره» آغاز می‌شود و با عنوان کلی «هر علت مجموعه‌ای اولاً علت آحاد است» و عناوین جزئی «برداشت فخر رازی از متن کتاب» و «جواب خواجه از برداشت فاضل شارح» و «خواجه عبارت کتاب را تفسیر می‌کند» به توضیح مطالب فصل می‌پردازند.

فصل چهاردهم: این فصل نیز با «اشاره» آغاز می‌شود و با عنوان کلی «هر مجموعه‌ای لامحاله دارای طرف خواهد بود» و عناوین جزئی «اذن الله تکوینی در سراسر تأثیرات امکانی جاری است»، «انسان کامل خلیفه الله است» و «این مقدار بحث با عالم مادی کافی نیست» به توضیح مطالب فصل می‌پردازند.

فصل پانزدهم: این فصل نیز با «اشاره» آغاز می‌شود و با عنوان کلی «طرف عالم وجود باید واجب الوجود باشد» و عناوین جزئی «کلمات الهی نقاد ندارد» و «از ابطال تسلسل، ابطال دور نیز استفاده می‌شود» به توضیح مطالب فصل می‌پردازند.

فصل شانزدهم: این فصل با عنوان «اشاره و فی بعض النسخ تنبیه» آغاز می‌شود و با عنوان کلی «بیان مقدمه‌ای در توحید واجب الوجود» و عنوان جزئی «مراتب و انحاء تعین و تمایز» به توضیح مطالب فصل می‌پردازند.

فصل هفدهم: این فصل نیز با «اشاره» آغاز می‌شود و با عنوان کلی «مقدمه دوم در توحید واجب الوجود» و عناوین جزئی زیر به توضیح مطالب

فصل می‌پردازند: «اقسام سبب»، «بین علت و معلول سنخیت است»، «سیر و سلوک عرفانی هر کس به قدر سعۀ وجودی خودش مقدور است»، «فرق بین وجود شیء و صفات آن»، «کلامی از شیخ در نص بر اصالت وجود»، «اضطراب فاضل شارح»، «نصیحت به اهل قلم و بیان»، «داستان: غذای نفس طیب»، «مهم‌ترین ریاضت‌ها»، «در معنای سکینه و وقار»، «تأکید بر حفظ قداست لباس روحانیت»، «پنداری از فخر رازی که باعث اضطراب وی شد»، «ضرورت حضور استاد»، «بیان شیخ در توحید صمدی قرآنی»، «منشأ غلط فاضل شارح»، «وجود به اشتراک معنوی و به تشکیک بر مصادیق خود حمل می‌شود»، «تشکیک در ماهیت نیست»، «وظیفه شارح در شرح کتاب»، «تشکیک در وجود به اعتبار مکاتب سه‌گانه»، «در فلسفه مشاء وجودات را حقایق متباینه می‌دانند»، «منشأ اختلاف مراتب وجود است نه ماهیت»، «ممکنات به تمام جهت از واجب نازل نشوند»، «تصفیه فکر و تطهیر باطن زمینه‌ساز توحید صمدی قرآنی»، «طرح شبهات فخریه»، «اولین شبهه»، «جواب شبهه اول»، «جواب شبهه دوم»، «تعجب صدرالمتألهین از فخر رازی»، «معرفت حقیقت وجود از دو طریق امکان دارد»، «تبصره: بعضی از بزرگان عرفان را برهانی کردند»، «قرآن و عرفان و برهان از یکدیگر جدایی ندارند»، «شبهه سوم»، «جواب شبهه سوم»، «شبهه چهارم فخر رازی»، «جواب از شبهه چهارم»، «اعتراض فخر رازی به ماتن»، «جواب اعتراض» و «اعتذار خواهی از تفصیل و تطویل بحث».

فصل هجدهم: این فصل نیز با «اشاره» آغاز می‌شود و با عنوان کلی «استدلال بر توحید واجب الوجود» و عناوین جزئی زیر به توضیح مطالب فصل می‌پردازند: «تعین به تشخص منتهی می‌شود»، «واحدیت و احدیت»، «تفصیل اقسام»، «مأئده عام و خاص الهی»، «معیت قیومی با وحدت عددی سازگار نیست»، «در صورت تفتیش و تحقیق اختلافی بین

فِرَق نیست»، «وجوب و امکان و امتناع از اوصاف اعتباری عقلی اند»، «دشواری تعبیر از متن واقع و حقیقه الحقائق با الفاظ رایج»، «شبهه معروف از فخر رازی»، «معرفت طبیعت به دو تعبیر»، «عدم مطلق و عدم مضاف» و «وجود، طبیعت نوعیه نیست».

فصل نوزدهم: این فصل با «فائده» آغاز می شود و با عنوان کلی «هر طبیعت نوعیه ای منحصر در فرد است» و عناوین جزئی «وجه امکان تکثیر طبیعت نوعیه»، «کلام حقی از فاضل شارح»، «بازهم کلامی ناموزون فخریه» و «جواب اعتراض فاضل شارح» به توضیح مطالب فصل می پردازند.

فصل بیستم: استاد علامه در این فصل که مشتمل بر «تذنیب» و عنوان «نتیجه مباحث توحیدی» به توضیح مطالب فصل می پردازند.

فصل بیست و یکم: این فصل نیز با «اشاره» آغاز می شود و با عنوان کلی «مقام احدیت واجب الوجود» و عناوین جزئی «تعبیر به احد و واحد از ضیق لفظ و تفخیم است»، «مدبر کشور هستی "الله" است»، «هو" اسم اعظم است»، «تفسیر وحدت وجود»، «گذری به دفتر دل»، «اقسام ترکیب»، «سؤال مقدر»، «تقریر برهان به سور سالبه کلیه»، «برداشت و فهم فخر رازی از عبارت متن کتاب» و «اعتراض خواجه بر فاضل شارح» به توضیح مطالب فصل می پردازند.

فصل بیست و دوم: این فصل نیز با «اشاره» آغاز می شود و با عنوان کلی «ماهیت حضرت حق (سبحانه و تعالی) عین انیت اوست» و عناوین جزئی «تذکر (مبنای حکماء مشاء در توحید با توحید صمدی قرانی سازگار نیست)»، «هلاکت دو طایفه در مورد شخصیت حضرت امیر المؤمنین علیه السلام» و «همین مطلب در مورد همه موجودات هم می آید» به توضیح مطالب فصل می پردازند.

فصل بیست و سوم: این فصل را با عنوان «تنبيه» و عنوان کلی «در اینکه

حق (سبحانه و تعالی) جسم و جسمانی نیست» به توضیح مطالب فصل می پردازند.

فصل بیست و چهارم: این فصل نیز با عنوان «اشاره» آغاز می شود و با عنوان کلی «نفی ترکیب در حق (سبحانه و تعالی) به حسب ماهیت» و عناوین جزئی زیر به توضیح مطالب فصل می پردازند: «طرق سیرالی الله به عدد انفاس خلاق»، «توحید در فلسفه مشاء»، «فرق تعین و تشخص»، «تمایز تقابلی و تمایز محیطی و محاطی»، «تصور ماهیت در سه وعاء»، «راه های ارتباط به خارج (مراحل تحصیل علم به حقائق اشیا)، «تعریف به حد و رسم»، «بسائط تعریف به حد ندارند»، «دسترسی به حقیقت اشیا در غایت اشکال است»، «طریق معرفتی فوق طور عقل»، «اثر طهارت»، «شبهه ای از فخر رازی» و «جواب خواجه از اشکال فخر رازی».

فصل بیست و پنجم: این فصل با عنوان «وهم و تنبیه» آغاز می شود و با عنوان کلی «طرح شبهه ای که جوهر، جنس واجب الوجود باشد» و عناوین جزئی «تحلیل کلام شیخ رحمته الله علیه» و «طرح ارتباط مباحث» به توضیح مطالب فصل می پردازند.

فصل بیست و ششم: این فصل نیز با «اشاره» آغاز می شود و با عنوان کلی «واجب تعالی ضد ندارد و دو وجه در معنای ضد» و با عنوان جزئی «وجه دوم و اصطلاح خواص در معنای ضد» به توضیح مطالب فصل می پردازند. فصل بیست و هفتم: این فصل با عنوان «تنبیه» آغاز می شود و با عنوان کلی «اول - تعالی - تعریف به حد ندارد و قابل اشاره نیست مگر به شهود و عرفان عقلی» و عناوین جزئی «اشاره عقلی بر دو قسم است»، «مشاهده حضور هر کس به قدر حیطه و سعۀ وجودی خودش است»، «شیخ صدوق رحمته الله علیه روایات باب رؤیت را نقل نکرد»، «نکته سامیه» و «دفاع از شخصیت ماتن در قول به وحدت شخصی وجود» به توضیح مطالب فصل می پردازند.

فصل بیست و هشتم: این فصل نیز با «اشاره» آغاز می‌شود و با عنوان کلی «علم واجب - تعالی - به ذات خویش و ماسوای خویش» و عناوین جزئی «چهار ملک حامل عرش الهی و انسان کامل حامل همه اسمای حسناى الهی است»، «انحای تعلق» و «ماده خارجی و ماده عقلی» به توضیح مطالب فصل می‌پردازند.

فصل بیست و نهم: این فصل با عنوان «تنبیه» آغاز می‌شود و با عنوان کلی «بیان مراتب برهان صدیقین» و عناوین جزئی زیر به توضیح مطالب فصل می‌پردازند: «ملاحظه اولیای الهی به سطح فهم مخاطب»، «همت بلند در فهم کلام اولیای الهی»، «تشکیک در برهان صدیقین بر مبنای مراتب ایمان بالله - تعالی - است»، «برهان متکلمین تام نیست»، «استدلال حکمای طبیعی الهی بر اثبات واجب - تعالی -»، «مراحل تجلیات حق - سبحانه - در مظاهر»، «استدلال حکمای مشاء بر اثبات واجب - تعالی -»، «ترجیح مرام شیخ بر مرام متکلمین و طبیعیین»، «در معنای صدیق».

در پایان نمایه‌های آیات، روایات، اشعار (فارسی - عربی)، اصطلاحات، اعلام، امکانه و منابع و مآخذ آورده شده است.

امتیاز کتاب

از آنجاکه شرح‌های قبل از خواجه مانند شرح فخر رازی بیشتر به جرح متن کتاب اشارات و تنبیهات پرداخته بود تا شرح آن، جناب خواجه اقدام به شرح کاملی کرده که بیانگر مقصود ماتن بوده است.

این کتاب پایه و اساس خوبی برای رسیدن به حقایق اسلامی است. همچنین از آنجاکه این کتاب از دروس حضرت استاد همراه با متن تصحیح شده از روی نسخه مصحح حضرت ایشان است، برای اینکه

مأدبه‌ای عام و فایده‌آن تام باشد، تمام تعلیقات معظم له آورده شده است. اگرچه مواردی از تعلیقات در ضمن دروس هم یافت می‌شود، اما اگر مطلبی در ضمن دروس انشا نشده باشد، بعد از ذکر آن در پاورقی با عنوان مقرر مشخص شده است.

علامه طباطبایی می‌فرمود: برای تمرین و ممارست در اقامه برهان و سیر استدلال، کتب شیخ رئیس روش فکری خوبی است؛ لذا اگر به نظم منطقی بحث‌های نمط‌ها توجه شود، به این حقیقت اذعان می‌شود که شیخ به ابتدایی‌ترین و عامی‌ترین بحث جواهر اجسام اطراف خود توجه می‌دهد که عبارت است از: «تجوهر اجسام». سپس به جهات و حدود اجسام پرداخته و بعد از بحث از جسم و حدود آن به عالم مجردات و نفوس روی آورده که عالم وجود، منحصر در عالم جسم و جسمانیات نیست و از راه اثبات نفوس مجرد و غیر مادی پا به عرصه اثبات وجود واجب نهاده که مورد بحث این دروس است.

تذکر: این دروس را آقای سیدعلی حسینی آملی از روی نوارهای ضبط‌شده دفتر خیر نهاد تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم پیاده کرده است. ایشان در مقدمه کتاب ابتدا درباره ماتن، شارح و مدرس توضیحاتی می‌دهند و در ادامه به اختصار به «جایگاه مباحث معقول در علوم حوزوی» می‌پردازند و در آخر «ویژگی‌های کتاب» و «تذکر چند نکته» مقدمه را در تاریخ ۱۳۸۴/۴/۲۸ به پایان می‌رسانند.

ابن سینا در ورود به هر مطلبی که چندان نیاز به اقامه برهان و استدلال نبوده، مصدر به «تنبیه» کرده و مطالبی را که باید بر آن استدلال شود، به «اشاره» تعبیر کرده است. لکن با تأسی از نسخه حضرت استاد عنوان «فصل» نیز آمده است، اگرچه این عنوان «فصل» در شرح‌های محقق طوسی و فاضل شارح نیز در ضمن مباحث یافته می‌شود.

۸. دروس اشارات و تنبیهاات ابن سینا- نمط نهم «مقامات العارفین»

حمید کارجو

سطح چهار حوزه علمیه قم، مدرس مدعو دانشگاه فرهنگیان قم

• نویسنده: حسن حسن‌زاده آملی

• ناشر: مطبوعات دینی

• محل نشر: قم

• سال نشر: سال ۱۳۸۳ ش

مقدمه

کتاب اشارات یک دوره فشرده منطق و فلسفه از طبیعیات و مباحث نفس و الهیات و بسیاری از مسائل عرفانی در قالب استدلال و برهان است و شروح متعددی بر آن نگاشته شده است. وزانت علمی و جایگاه مهم این کتاب سبب شده است مورد اهتمام اندیشمندان مسلمان قرار گیرد و از دیرباز تا کنون در حوزه‌های علمیه مورد تدریس و توجه قرار گرفته، بزرگان به تشریح این کتاب پردازند. از جمله کسانی که در دوران معاصر، متصدی و متکفل تدریس این کتاب بودند، علامه حسن‌زاده آملی است. ایشان بر اساس شرح خواجه نصیرالدین طوسی بر کتاب اشارات ابن سینا به تدریس این کتاب پرداخته و کتاب حاضر توسط شاگردان علامه از جلسات درسی ایشان مورد اقتباس قرار گرفته است.

معرفی کتاب

این کتاب حاوی بیست و هفت فصل است. مرحوم علامه متناسب با فصول کتاب «نمط نهم ابن سینا» - از طریق الهام‌گیری از کتاب شرح

خواجه نصیرالدین طوسی بر نمط نهم ابن سینا - به تشریح سخنان ایشان در خصوص مقامات عارفین پرداخته است.

جایگاه و هدف اصلی کتاب

هدف از خلقت انسان، سیرِ اِلَى اللهِ و وصول به مقام قرب است. تحقق این هدف، همواره نیازمند ترسیم راه سیر و سلوک است. این مسیر، صراطی بس دشوار و صعب العبور است که بدون استمساک از راهنمایان الهی و رهپویانی که این مسیر را طی کرده‌اند، امکان پذیر نیست. ترسیم مقامات سیر و سلوک که برای سالک حاصل می‌گردد، نقشه‌ای روشن است که می‌تواند سالک و رهپویان را به هدف اصلی واصل گرداند.

ابن سینا در نمط نهم درباره مقامات، معارج و مدارج انسانی بحث می‌کند. اهمیت این نمط در انسان‌شناسی و سلوک اِلَى اللهِ سبب شده است این نمط از نگاه بزرگان، بهترین و مهم‌ترین باب اشارات باشد. این نمط به کسانی که دل در گرو وصول به خداوند دارند، مدد می‌رساند که مقامات سیر را کسب کرده، به درجات عالیّه انسانی واصل گردند.

ساختار و محتوای کتب

به صورت کلی روش تدوین در کتاب حاضر بدین صورت است که متناسب با ساختار کتاب «نمط نهم ابن سینا» مطالب این کتاب نیز به فصول مختلفی تقسیم شده است. بدین ترتیب فصول این کتاب موازی با فصول بیست و هفت‌گانه کتاب «نمط نهم ابن سینا» و «شرح خواجه نصیرالدین طوسی» از سخنرانی‌های مرحوم علامه در قالب بیست و هفت فصل، اقتباس و به صورت مکتوب در آمده است. بنابراین ساختار و محتوای کتاب حاضر بدین قرار است:

فصل اول: در این فصل مرحوم علامه بعد از تقسیم عرفان به عرفان نظری و عملی و تبیین مراد از آنها به تبیین مقامات اختصاصی اهل عرفان و بروز حقایق، مشاهدات و ابتهاجاتی که برای عارف حاصل می‌گردد و همچنین داستان «سلامان و ابسال» که توسط ابن سینا نقل شده است، پرداخته است. علامه بعد از آنکه این داستان را به نقل از ابن سینا بیان می‌کند، از آنجا که مراد و منظور از «سلامان و ابسال» دارای ابهام است، تلاش کرده است که مطابق با نقل فخر رازی، ابن عربی و خواجه نصیرالدین طوسی، مراد از «سلامان و ابسال» را روشن نماید.

فصل دوم: در این فصل علامه، مطابق عبارت شیخ به تعریف زاهد، عابد و عارف پرداخته است. بر این اساس زاهد کسی است که از متاع دنیا و طبیات آن اعراض می‌کند و عابد نیز کسی است که فزون‌تر از واجبات رو می‌آورد. عارف نیز کسی است که فکر خود را متوجه عالم قدسی کرده تا نور حق پیوسته بر باطنش بتابد. از نگاه ابن سینا و علامه هر یک از این سه عنوان می‌تواند به صورت دوتایی یا سه‌تایی در یک شخص جمع گردد؛ به این معنا که شخصی زاهد و عارف یا زاهد و عابد یا عابد و عارف یا عارف و زاهد و عابد باشد.

فصل سوم: در این فصل علامه به تفاوت عبادت عابد و زاهد با عبادت عارف از نگاه ابن سینا و تشریح آن پرداخته است. از نگاه ابن سینا و علامه، غرض و مقصود عبادت عابد و زاهد یکی بوده و هر دو مقصودشان کسب آخرت است؛ در حالی که زهد و عبادت عارف، نوعی ریاضت کشیدن و ورزش دادن عقل به هدف تبعیت سایر قوا از عقل و جلوگیری از سرکشی آنهاست. در نتیجه مقصود نهایی عارف آن است که با تمام وجودش در سلک عالم قدس درآید.

فصل چهارم: مقصود اصلی ابن سینا و علامه در این فصل، اثبات نبوت

به صورت عقلی است. بر این اساس وی بر این اعتقاد است که از آنجا که انسان موجودی مدنی است و نبود قانون سبب ایجاد هرج و مرج می شود، وجود قانون ضرورت پیدا می کند؛ از سوی دیگر قانون گذاری نیز ملازم به وجود شارع است که مورد قبول همگان است که به وسیله معجزه فعلی و قولی محقق می گردد؛ همچنین شارع علاوه بر معجزه، برای جلوگیری از مخالفت با شرع، باید برای نیکوکار و بدکار پاداش و کیفر مقرر نماید تا از پایمال شدن حقوق دیگران جلوگیری شود.

علامه در این فصل بعد از تبیین جایگاه معجزات قولی به ذکر چند اشکال از فخر رازی بر عبارت ابن سینا و پاسخ خواجه نصیر به اشکالات فخر رازی و همچنین اعتراضی از ناحیه خواجه نصیر بر فرمایش ابن سینا پرداخته، بدین صورت فصل حاضر را به پایان می رساند.

فصل پنجم: در این فصل غرض عبادی عارف تبیین شده است و مطابق با دیدگاه ابن سینا، عارف ذات حق را برای خود ذات حق می خواهد و هیچ چیزی را بر معرفت حق ترجیح نمی دهد. بر این اساس حق را به خاطر خود حق به سبب آنکه شایسته پرستش است - نه به خاطر پاداش و درک نعمت های آخروی - مورد عبادت قرار می دهد. علامه در این فصل نیز چند اشکالی که از ناحیه برخی افراد به این اصل طرح گردیده است، ذکر کرده و به جواب از آن اشکالات پرداخته است.

فصل ششم: در این فصل ابتدا علامه می فرماید: هر چند عابد و زاهد حق تعالی را برای رسیدن به بهشت یا نعمت ها واسطه قرار می دهند، از آنجا که پایه فهمشان در همین اندازه است، مشمول رحمت خداوند قرار گرفته، نباید به آنها طعنه و اعتراضی داشت؛ همچنین ابن سینا نیز لذت زاهد و عابد را ناقص اما لذت عارف را لذت کامل و متفاوت از لذت های زاهد و عابد می داند.

علامه در این فصل به لطایفی در کلام ابن سینا نیز تصریح می‌کند: ناقص بودن لذت‌های حسی؛ تشبیه عاجز لذات حقیقی به کور؛ اجباری بودن زهد غیر عارف و کم‌همتی زاهد. سپس ایشان این بخش را با این مطلب که هر یک از زاهد و عارف - به سبب آنکه خداوند عادل است - به مطلوبشان می‌رسند، پایان می‌بخشد.

فصل هفتم: ابن سینا از این فصل تا آخرین فصل (فصل بیست و هفتم) نمط نهم به تبیین منازل و مراحل سلوک عارفان پرداخته است. از نگاه ایشان، اولین منزل و مرحله سلوک عارف «اراده» است که منظور از آن اراده حیوانی نیست، بلکه منظور حرکتی عقلانی است که به علم یقین برهانی یا اطمینان و سکون نفس در سایه ایمان به وجود می‌آید. بر این اساس در این منزل از بین مبادی اراده حیوانی (ادراک، شوق، عزم و قوه فرمانبردار در عضلات)، هر چند ادراک وجود دارد، اما شوق و عزم در هم ادغام شده و مورد چهارم نیز منتفی است؛ زیرا حرکت در این مرحله، عقلانی بوده و کاری به اعضا ندارد.

فصل هشتم: علامه مطابق با عبارت ابن سینا، دومین مرحله سلوک را «ریاضت» می‌داند. ایشان هدف از ریاضت را سه امر می‌دانند: اول، دور ساختن غیر حق از سر راه؛ دوم، مطیع ساختن نفس اماره در برابر نفس مطمئنه تا اینکه قوای تخیل و وهم به سوی توهمات سازگار با عالم قدسی منصرف گردد؛ سوم، تلطیف روح و باطن برای قبول کردن آگاهی و تنبیه. ایشان امدادگرانی را برای تحقق هر یک از اهداف سه‌گانه معرفی می‌کنند. از نگاه ابن سینا و علامه، زهد حقیقی امدادی جهت تحقق هدف اول است و اموری از جمله عبادت همراه با فکر، مناجات با لحن سوزناک، شنیدن موعظه از واعظ تزکیه‌یافته نیز در تحقق هدف دوم یاری‌رسان‌اند. غرض سوم نیز می‌تواند با فکر و عشق لطیف حاصل گردد. علامه در بخش

پایانی این فصل، به صورت مفصل این امور را که به کمک تحقق اهداف سه‌گانه می‌آیند، تشریح می‌کند.

همچنین علامه در این فصل، بعد از تشریح متن ابن سینا، کلامی از شیخ عبدالرزاق در تلطیف روح بیان کرده و همچنین ماهیت ریاضت را از نگاه خواجه نصیر معنا می‌نماید. سپس ایشان به ذکر اقسام ریاضت پرداخته، ریاضت را دارای دو قسم «ریاضت عقلی» و «ریاضت سمعی یا عملی» (عبادات شرعی) می‌داند. از نگاه علامه غرض نهایی و اصلی ریاضت، رسیدن به کمال حقیقی یعنی لقاء الله است. ایشان بعد از بیان غرض اصلی ریاضت، نفوس را به دو بخش «نفس مکتفی» و «نفس معمولی» تقسیم کرده، تفاوت آن دورا در این می‌داند که نفس مکتفی خودکفاست و برای وصول به خداوند، نیاز به معلم ندارد؛ اما نفس معمولی جهت وصول به خداوند نیازمند معلم است.

فصل نهم: وقت. سالک بر اثر اراده و ریاضت به جایی می‌رسد که با عالم اله سنخیت پیدا کرده، خلساتی از اطلاع نور حق به او دست می‌دهد. بر این اساس عارف بسته به ظرفیت و استعدادش، خلسات و جاذبه‌های مختلفی را درک کرده، از آن لذت می‌برد. از نگاه عرفا سالک دارای اسفار اربعه است: سیر من الخلق إلى الحق؛ سیر من الحق إلى الحق بالحق؛ سیر من الحق إلى الخلق؛ سیر من الخلق إلى الخلق بالحق.

ابن سینا مرحله اول (سیر من الخلق إلى الحق) را دارای سه درجه می‌داند. هر یک از این درجات مراتب مختلفی دارند. از نگاه ایشان مراتب درجه اول عبارت است از وقت، توغل و استیفاز که به ترتیب برای سالک حاصل می‌گردد. ایشان در این فصل به تبیین مرتبه «وقت» به عنوان اولین مرتبه از نخستین درجه (سیر من الخلق إلى الحق) و در فصول بعدی به بیان مرتبه توغل و استیفاز پرداخته است. علامه نیز موازی این ساختار، به تشریح آنها در فصول می‌پردازد.

در مرتبه «وقت» هنوز سالک «ابن الوقت» است و وقت بر او حاکم است و این وضع در «وقت» برایش پیش می‌آید، سپس کم‌کم وقت را زیر پا می‌گذارد؛ به این معنا که «ابوالوقت» می‌شود. اول «ابن الوقت» است، سپس که بالا می‌آید و محیط بر زمان و مکان می‌شود، «ابوالوقت» می‌گردد و آن وقت به طی الأزمان و طی الأرض دست می‌یابد و چنین انسانی، الهی و ربوبی، ابوالاوقات و ابوالازمان و ابوالامکنه می‌گردد.

فصل دهم: توغّل. علامه در این فصل به تشریح مرتبه دوم از درجه اول یعنی «توغّل» می‌پردازد. «توغّل» به معنای فرورفتن است. هرچند در مرتبه «وقت» بر اثر ریاضت، گاه‌گاهی حالت اتصال به سالک دست می‌دهد؛ اما در مرتبه «توغّل» سالک در غیر حالت ریاضت نیز اتصال به او دست داده، کم‌کم آن حالت برای وی ملکه می‌گردد. بدین ترتیب هرچه می‌بیند، برای او یک امر معنوی تداعی شده، به جانب قدس روی می‌آورد؛ به گونه‌ای که نزدیک به این می‌شود که حق را در همه چیز مشاهده کند.

فصل یازدهم: استیفاز. مرتبه سوم نیز «استیفاز» است. استیفاز از «وفز» به معنای سبک گیرآوردن است. از آنجا که سالک در این مرتبه هنوز قوی نشده و رشد کافی نکرده است، هنگام اتصال، غواشی، بی‌تابی و اضطراب‌هایی او را در بر می‌گیرد؛ به گونه‌ای که اگر کسی کنار او باشد، این اضطراب و بی‌تابی را متوجه می‌شود؛ اما هنگامی که ریاضت ادامه یابد و سالک رشد کند، دیگر هیچ حالتی او را ناآرام و بی‌قرار نمی‌کند و راهنمایی می‌شود که این حالات را بیوشاند؛ به طوری که مردم حالات او را احساس نکنند.

فصل دوازدهم: انقلاب. بعد از سپری شدن درجه اول، نوبت به درجه دوم می‌رسد که این درجه نیز دارای سه مرتبه انقلاب، تغلغل و مشیت است. در این فصل ابن سینا مرتبه «انقلاب» را تبیین کرده و علامه نیز به تشریح آن پرداخته است. منظور از «انقلاب» آن است که ریاضت سالک او

را به جایی می‌رساند که «وقت» او به آرامش دل و سکینه تبدیل می‌گردد. مخطوف نیز مألوف گردیده، هرچند قبلاً گاه‌گاهی می‌آمد، اکنون به صورت همیشگی می‌آید. بدین ترتیب سالک از بهجت و سرور آن بهره‌مند گردیده، زمان رفتن آن نیز اندوهگین و حیران می‌شود.

فصل سیزدهم: تغلغل. علامه در این فصل به تبعیت از بیان ابن سینا به تشریح دومین مرتبه از درجه دوم پرداخته است. در مرتبه تغلغل وقتی که سالک در معارف حق فرو رفته و قوی می‌شود، ظهور آن کم می‌شود و دیگر نمی‌توان به زودی او را شناخت. او با اینکه در پیش شماست، غایب است و با اینکه در پیش شما ایستاده است، در حال کوچ و مسافر است.

فصل چهاردهم: مشیت. بعد از تغلغل، مرتبه «مشیت» مرتبه سوم درجه ثانیه است. سالک در مرتبه تغلغل، هنوز اقتدار، سلطه و قوت روحی لازم را پیدا نکرده بود؛ ولی وقتی از این مرتبه بالاتر رفت، به جان، «مشیه الله» می‌شود. در مقام تغلغل، حالات عرفانی، گاه‌گاهی بر اثر معارفه برای سالک میسر می‌شد؛ اما در این مقام تدریجاً به جایی می‌رسد که هر وقت بخواهد، برای او میسر می‌گردد.

فصل پانزدهم: تعریج. علامه در این فصل به تبیین و تشریح مرتبه تعریج که اولین مرتبه درجه سوم است، می‌پردازد. هنگامی که سالک از مرتبه «مشیت» عروج می‌کند، به هرچه می‌نگرد، چیز دیگری در آن می‌بیند. نگاه‌های سالک اگرچه به انگیزه عبرت نباشد، باز این تداعی در آن نگاه‌ها وجود دارد. بدین ترتیب سالک از دنیای دروغین به دنیای راستین تمایل پیدا کرده، آنجایی می‌گردد؛ در حالی که غافلان گرداگرد او را گرفته‌اند.

فصل شانزدهم: تردد. مطابق با آنچه ابن سینا در این مرتبه ذکر می‌کند، در مرتبه «تردد» سالک سرّ و حصه وجودی او آئینه جلا یافته و صاف و

بی غبار می‌گردد. از آنجاکه در این رتبه، حق در خود اوست، گاهی نظری به حق و گاهی نظر به خود دارد و هنوز مردّد است. از این جهت است که این مرتبه را «تردد» نامیده‌اند.

فصل هفدهم: وصول. علامه در این مقام به تبیین و تشریح گفتار ابن سینا در مورد مرتبه «وصول» پرداخته است. سالک با ریاضات به حدی می‌رسد که نفس از او دست برداشته و ایجاد مزاحمت برایش نکرده و حالات ملکوتی برایش ملکه شده است. بدین ترتیب وی به مرتبه «وصول» می‌رسد. در این مرتبه سالک، خودش را نمی‌بیند و فقط حق را می‌بیند و اگر خودش را هم ببیند، از این لحاظ که او ناظر است می‌بیند نه اینکه از جهت زینت دیدن باشد. به تعبیر دیگر در مرتبه «تردد»، سالک گاهی ناظر به خود بود و گاهی ناظر به حق؛ اما اکنون ناظر به خودبودن از او گرفته شده است. بر این اساس در مظاهر، آیات و جمال خدا را می‌بیند و اینجاست که وصول به وقوع می‌پیوندد.

فصل هجدهم: علامه در این فصل به توضیح سخن ابن سینا در خصوص التفات به غیر حق می‌پردازد. ابن سینا در این رابطه می‌گوید: التفات و توجه به آنچه سالک از آن منزّه و دور است، خود، سرگرمی و مشغول شدن به غیر حق است؛ همچنین توجه سالک به اینکه نفس را مطیع خود سازد نیز نوعی عجز و ناتوانی است. شادمانی و خرمی به سبب زینت دادن نفس به لحاظ اینکه نفس خود است نیز حیرت و سرگردانی است. بنابراین روی آوردن به سوی حق، رهایی است. علامه نیز به تشریح این سخنان ابن سینا می‌پردازد.

فصل نوزدهم: علامه در این فصل مطابق با بیان ابن سینا، به تبیین مقامات عارفان پرداخته است. ایشان تمام مقامات عارفان را در این فصل جمع نموده است. از نگاه ایشان، مشهور بین اهل ذوق آن است که انسان

ناقص تنها از طریق تخلیه و تحلیه کامل می‌گردد. تخلیه (ترکیه) نیز دارای درجات تفریق، نفض، ترک و رفض است که عرفان از این درجات شروع می‌گردد. علامه در این فصل اجمالاً درجات تخلیه را نیز تبیین کرده است. سالک هنگامی که وجودش را از ما سوی الحق تخلیه نمود، به درجات مقام تحلیه می‌رسد. بدین ترتیب صفات حق در وی جمع گردیده و سپس همه کثرات را به صورت وحدت دیده و جز حق، شیئی را در عالم نمی‌بیند. در نهایت سالک در این حالت وقوف داشته و مقامات عارفان را اکتساب نموده است.

فصل بیستم: در این فصل علامه چند عبارت از ابن سینا را توضیح می‌دهد. از جمله مطالبی که در این فصل ارائه شده است، عبارت است از: الف) هدف از تحصیل عرفان، لقاء الله است نه آنکه خود عرفان مورد نظر باشد؛ بنابراین اگر کسی عرفان را برای عرفان بخواهد، این خود حجاب اکبر بوده و موحد نخواهد بود؛ زیرا همراه حق غیر حق را اراده کرده است. ب) شرط شناخت حقایق عالم، حرکت به سمت وصول است نه شنیدن اثر دیگران.

ج) عبارات و الفاظ قاصر از انعکاس حقیقت درجات عرفانی هستند. بنابراین سرّ و حقیقت را آن طور که هستند، نمی‌توانند بیان نمایند. د) در عرفان علم الیقین و برهان کافی نیست، بلکه در عرفان، عین الیقین لازم است.

ه) عارف گاهی همراه با تمثل، به نظاره حقایق می‌نشیند و گاهی نیز بدون صورت و تمثل، از طریق قوه خیال، حقایق را درک می‌نماید. فصل بیست و یکم: در این فصل، علامه به تبعیت از ابن سینا به ذکر اوصاف عارف می‌پردازد. از نگاه ابن سینا و علامه، عارف شادمان و شکفته است و به سبب تواضعش با تمام افراد اعم از کودکان، بزرگسالان، مشهوران،

غریبه‌ها و... به صورت یکسان نگاه می‌کند؛ زیرا در هر شئی حق را می‌بیند و همگان را مانند اهل رحمت می‌داند که به باطل مشغول گشته‌اند. از نگاه وی صفت شادمانی و برخورد یکسان با همگان، سبب ایجاد صفت و خلق جدیدی به نام رضا برای عارف می‌گردد.

فصل بیست و دوم: علامه در این فصل به تبعیت از متن ابن سینا به توضیح حال عارف قبل از وصول و بعد از وصول می‌پردازد. به اعتقاد آنان تا زمانی که عارف به وصول نرسیده است، جزر و مد و فراز و نشیب دارد. حادثه و واقعه‌ای برایش پیش می‌آید که گاهی نمی‌تواند ادامه دهد. اما زمانی که واصل می‌گردد، دیگر التفاتی به غیر حق نداشته، تمام توجهش به حق می‌باشد. بر این اساس متوجه اتفاقات و صدهای اطراف نیز نمی‌گردد و بدین ترتیب فرحان و شادمان نیز خواهد بود.

فصل بیست و سوم: در این فصل نیز علامه به شرح متن ابن سینا در مورد اوصاف عارف پرداخته است. از صفات عارف آن است که اهل تجسس و خبرگیری از مردم نیست؛ بلکه او همواره به عیوب و حیثیات خود دقت دارد؛ همچنین زمانی که با منکری مواجه می‌شود، خشم او را فرا نمی‌گیرد، بلکه با رفق و نرمی امر به معروف و نهی از منکر می‌کند. از دیگر صفات او نیز آن است که هنگامی که معروف بزرگی نصیبش می‌شود، از روی غیرت نزد خود نگه داشته، آن را نزد نااهل بازگو نمی‌کند.

فصل بیست و چهارم: در این فصل نیز به برخی دیگر از صفات عارف از جمله شجاعت، جود، صفح و نسیان پرداخته شده است. بر این اساس عارف دلیر و نترس است؛ زیرا هیچ ترسی از مرگ ندارد. اهل جود و بخشش است؛ زیرا محبت باطل از دل او بیرون شده است. اهل گذشت و عفو است؛ زیرا نفس او بزرگ‌تر از آن است که ذلت و خواری بشری بتواند دل او را جریحه‌دار کند؛ همچنین کینه‌ها را زود فراموش می‌کند؛ زیرا او فقط مشغول حق است.

فصل بیست و پنجم: علامه در این فصل به تبیین و تشریح سخن ابن سینا در مورد اختلاف عرفا در همت پرداخته است. از نگاه ابن سینا، عرفا به سبب اختلاف خواطر و انگیزه‌های عبرت‌انگیز، دارای همت‌های متفاوت‌اند. بر این اساس زندگی دشوار و راحت نزد عارف یکسان بوده، چه بسا زندگی دشوار را انتخاب نماید؛ همچنان‌که گاهی بوی ناخوشایند را بر بوی عطر آگین ترجیح می‌دهد.

فصل بیست و هشتم: در این فصل، علامه مطابق با عبارت ابن سینا، به احوال عارف هنگام اتصال به عالم قدس می‌پردازد. از نگاه ابن سینا و علامه چه بسا عارف در حال اتصال به عالم قدس از هر چیزی که در این عالم است، غافل شود و در این هنگام او در حکم کسی است که تکلیف ندارد نه آنکه تکلیف نداشته باشد.

فصل بیست و هفتم: در این فصل پایانی نیز سخن ابن سینا تشریح شده است. مطابق با گفته ابن سینا، وصول به حق مقامی بس عظیم است که هر کس نمی‌تواند به آن راه یافته، واصل این مقام گردد. بر این اساس حقایقی که عارف واصل به آن می‌رسد، زمانی که تبیین می‌گردد، برای آدم نادان و ناآشنا حرف‌های خنده‌دار است؛ اما برای اهل تحصیل مایه پند و اندرز می‌باشد. بنابراین هر کس سخنان مربوط به این فن را بشنود و خوشایندش نباشد، باید خویشتن را متهم سازد.

امتیاز کتاب

بر کتاب اشارات و تنبیهات ابن سینا شرح‌های مختلفی نوشته شده است. بر این اساس نمط نهم این کتاب، یعنی مقامات العارفین نیز توسط بزرگان شرح‌های مختلفی به نگارش درآمده است. از مهم‌ترین این آثار می‌توان «شرح نصیرالدین طوسی»، «شرح فخر رازی» و «شرح ابوالبرکات

بغدادی» را برشمرد. در این سه کتاب همه فصل‌های کتاب اشارات و تنبیهات ابن سینا از جمله «نمط نهم» تشریح شده است. از آنجا که از دیرباز کتاب‌های خواجه نصیرالدین در حوزه‌های علمیه مورد توجه علما و طلاب بوده است، همواره آثار خواجه تدریس و تشریح گردیده است. بدین ترتیب از جمله آثار خواجه که توسط فرهیختگان در حوزه‌های علوم دینی تدریس شده است، شرح خواجه بر نمط نهم ابن سینا است. از جمله کسانی که در دوره‌های متأخر، متصدی و متکفل تدریس این کتاب بوده‌اند، علامه حسن‌زاده آملی است. بر این اساس کتاب حاضر، شرح کتاب خواجه نصیرالدین است که در کلاس‌های درس علامه حسن‌زاده آملی تدریس و توسط شاگردان ایشان بازنویسی شده است. این ویژگی یکی از نقاطی است که این کتاب را از سایر شرح‌هایی که بر کتاب نمط نهم نوشته شده است، متمایز می‌کند؛ به این معنا که از نقاط تمایز این کتاب با سایر کتاب‌های مشابه آن است که این کتاب مجموعه‌ای از سخنرانی‌های مرحوم علامه در مورد نمط نهم ابن سینات که بر اساس شرح خواجه توسط علامه حسن‌زاده آملی در کلاس درس ارائه شده و به وسیله شاگردان به صورت مکتوب جمع‌آوری و در قالب کتاب درآمده است.

آثار تفسیری

۱. انسان و قرآن

حجت الاسلام والمسلمین دکتر مرتضی عبدی چاری
عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

- موضوع: تفسیر
- نویسنده: حسن حسن زاده آملی
- ناشر: انتشارات الزهرا
- محل نشر: تهران
- سال نشر: ۱۳۶۹ش

مقدمه

انسان شناسی یکی از مهم ترین دانش های الهی و از کهن ترین علوم بشری است که در حوزه معارف بشری و دینی تأثیر بسزایی دارد. تحلیل چستی انسان شناسی بر پایه پیشینه، تعریف، ضرورت و انواع آن صورت می پذیرد. مطلب قابل توجه اینکه انسان شناسی دارای انواع فلسفی، دینی، علمی، عرفانی و اخلاقی است. هر یک از انواع انسان شناسی گرفتار بحران هایی است و تنها انسان شناسی دینی است که هیچ بحرانی در حوزه آن راه نیافته است. انسان همیشه دنبال یافتن منشأ پیدایش خود بوده و به

همین منظور افسانه‌ها و داستان‌های فراوانی نیز ساخته و پرداخته است. انسان‌شناسی در مشرق‌زمین بر خلاف عالم غرب بیشتر قالبی مذهبی و دینی داشته است. علت توجه به شناخت انسان به آیات ۳۱-۳۳ سوره بقره بر می‌گردد که خداوند از انسان به عنوان خلیفه الهی نام برده است؛ از این رو باید از طریق شناخت حقیقت انسانی، توانایی‌ها، کمال و سعادت واقعی و راه وصول به آن را به دست بیاورد. محمد باقر صدر می‌گوید: او مسجود فرشتگان واقع شد و دیگر افراد انسانی نیز موظف‌اند در جهت خلافت الهی گام بردارند.^۱ بر همین اساس تأکیدهای فراوانی در متون اسلامی در مورد شناخت انسان وجود دارد. امام علی علیه السلام در مواردی متعدد این مسئله را گوش زد می‌کند و می‌فرماید: «غایت معرفت این است که انسان خودش را بشناسد»،^۲ «من تعجب می‌کنم از کسی که دنبال گمشده خود می‌گردد؛ ولی خودش را گم کرده است و دنبال خودش نمی‌گردد»^۳ و «هر کس خودش را نشناسد، از راه نجات دور می‌شود و در گمراهی و جهل گرفتار می‌آید».^۴

اندیشمندان اسلامی آثار فراوانی درباره شناخت انسان تألیف کرده‌اند، به خصوص عارفان اسلامی. کتاب‌هایی مانند تمهید القواعد، شرح فصوص قیصری، فتوحات ابن عربی، مصباح الانس و... از این قبیل است. همچنین فیلسوفان اسلامی مانند بوعلی سینا و ملاصدرا نیز بخشی از آثار فلسفی خود را به مبحث شناخت انسان اختصاص داده‌اند.

۱. محمد باقر صدر؛ خلافت انسان و گواهی پیامبران؛ ترجمه جمال موسوی؛ ص ۱۱ (تهران: روزبه، ۱۳۹۵).

۲. عبدالواحد آمدی؛ غررالحکم و درر الکلم؛ ج ۲، ص ۴۵ (بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۷ق).

۳. همان، ص ۳۶.

۴. همان، ص ۲۳۲.

خسروپناه درباره انسان شناسی در علم فلسفه این طور مطرح می‌کند: انسان شناسی فلسفی بر اساس ماهیتی که دارد، انسان کلی را مورد نظر قرار می‌دهد؛ چراکه ماهیت شناخت فلسفی، شناخت مفاهیم کلی است و فیلسوف دنبال امور جزئی و شخصی نیست؛ لذا فلسفه در بخش انسان شناسی هم به دنبال شناخت ماهیت انسان به صورت قضیه حقیقه است. این نوع معرفت، همه انسان‌های گذشته و حال و آینده را مصادیق موضوع خود می‌داند و روش آن، تعقل و بهره‌مندی از عقل است. فلاسفه‌ای چون سقراط، افلاطون، ارسطو، ابن سینا، فارابی و ملاصدرا از منادیان این دانش شمرده می‌شوند. در این نوع انسان شناسی مسائلی از این قبیل مطرح می‌شود:

(الف) آیا انسان علاوه بر بدن، ساحت دیگری چون نفس دارد؟

(ب) در صورت تعدد ساحت‌های وجودی وی، کدام یک از آنها حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد؟

(ج) تعریف نفس و ادله وجود و مجرد آن چیست؟

(د) رابطه نفس و بدن چگونه است؟

(ه) کدام یک از نفس و بدن در آفرینش مقدم هستند؟ و...^۱

معرفی و تکریم کتاب

استاد علامه خود در بیان چگونگی تألیف این کتاب چنین فرموده‌اند: «آنچه که ما را در تألیف کتاب انسان و قرآن کمک فراوانی کرد، دو مفتاحی بود که یکی را از جناب استادم آیت‌الله حاج شیخ محمدتقی آملی رحمته‌الله و دیگری را از جناب استادم آیت‌الله میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی رحمته‌الله»

۱. همان، ۲۲۳-۲۲۱. عبدالحسین خسروپناه؛ کلام جدید با رویکرد اسلامی؛ ص ۲۲۱-۲۲۳ (قم: نشر معارف، ۱۳۸۲).

دریافت داشتم. اما آنچه را که از مرحوم حاج شیخ محمدتقی آملی گرفتیم، این است: روز جمعه‌ای بود رفتیم خدمت ایشان، عرضه داشتم آقا جان من قریب دو سال است که راجع به لیلۃ القدر روایاتی را جمع آوری می‌کنم، در این مسیر برایم مشکلاتی پیش آمده که مهم‌ترین آنها عبارت است از اینکه روی چه اساسی لیلۃ القدر، از هزار ماه بهتر است، در حالی که همه ما می‌دانیم شب چیزی نیست جز بودن زمین در سایه خودش؟ آن جناب فرمودند: «در آن حدیثی که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: جده من فاطمه زهرا علیها السلام لیلۃ القدر است»، تأمل بفرمایید. در اثر این اشاره که جناب ایشان فرمودند، يك حالت هیمنانی به من دست داد. از خدمتشان که مرخص شدم، پیش خود گفتم: چرا ایشان لیلۃ القدر نباشند، در حالی که یازده قرآن ناطق از این لیلۃ القدر متولد شدند؟ اما آنچه را که از مرحوم رفیعی قزوینی دریافت داشتیم، مقاله‌ای است در بیان لیلۃ القدر و مراتب آن که از نسخه دست خط مبارک ایشان استنساخ کردیم».

جایگاه مبحث

حضرت علامه در عین حال که فضای فلسفی و عرفانی را در این کتاب مطرح می‌کند، به تفسیر سوره قدر با نگاه انسان‌شناسی پرداخته است؛ لذا جایگاه این کتاب در علم تفسیر با گرایش فلسفه و عرفان قرار می‌گیرد.

ساختار و محتوای کتب

این کتاب به خلاف کتاب‌های دیگر فصل‌بندی کلاسیک ندارد؛ اما تمام مطالب بیان شده به صورت پیوسته و دارای عنوان مرتبط به هم می‌باشد؛ به عبارت دیگر این عناوین به صورت الکلام یجر الکلام آمده و به مناسبت عناوینی مطرح شد. حضرت استاد در این نوشته مطالبی را

درباره هیئت، تفسیر، عرفان و فلسفه با محوریت قرآن و انسان بیان می‌کند. این عناوین به شرح ذیل می‌باشد:

قرآن چون خداوند سبحان بی‌پایان و نو و تبیان کل شیء است: ایشان با استناد به آیات و روایات، بی‌پایان بودن قرآن و زبان فهم بودن انسان را در راسخان فی‌العلم می‌دانند و معتقد است آنها می‌توانند به درستی قرآن را درک کنند.

قرآن و تحدی: حضرت استاد ضمن اشاره به عدم تحدی‌پذیری قرآن دارد و می‌فرماید: قرآن بدون اینکه هیچ اصطلاحی از اصطلاحات فنون علوم را به کار برده باشد، بلکه به صورت طبیعی و سیاق عرفی و عادی عربی مبین تکلم فرموده است و مع ذلک برای تحدی برای ابد است. سپس ایشان آیات تعدی (سوره اسرا آیه ۸۸، سوره هود آیه ۱۳-۱۴ و سوره بقره آیه ۲۴-۲۵) را به ترتیب بیان می‌کند و در ادامه می‌فرماید: قرآن با توجه به عدم تعدیل‌پذیری آن، طوری نازل شده که ناشناس و معروف، شخص عالم و شخص عامی، شخص بادیه‌نشین و شهرنشین، هر یک به مراتب قدر خود از آن بهره می‌گیرند و از این سفره بی‌بهره نمی‌مانند. در انتها به مطالب ریاضیات در قرآن و همین‌طور مواقیت پنج‌گانه صلاة را بیان فرمودند و در راستای ریاضیات و به مناسبت از کلمات بزرگانی مثل ابوریحان بیرونی و شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا درباره زوال نهار و قبله و ... پرداخته است تا عظمت قرآن را در بیان مطالب فلکیه ثابت کند.

علم حجاب است: در این قسمت ضمن تکرار و بیان اینکه همه از سفره قرآن بی‌بهره نمی‌مانند، اشاره به آیه ۴ سوره ابراهیم، «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ» این آیه را حجاب قلب می‌داند و سپس اشاره می‌کند که العلم حجاب الله اکبر است و سپس به مناسبت از شیخ‌الرئیس در کتاب اشارات فصل پنجم مطالبی از مقام عارفان بیان می‌کند.

قرآن، عرفان و برهان از هم جدایی ندارند: استاد ضمن اشاره به عدم جدایی قرآن و عرفان و برهان می‌فرماید: سپس به بیان ملاصدرا درباره برهان حقیقی و شهود و کشفی با یکدیگر و سپس به راه اقتنای معارف قرآن پرداخته و اشاره می‌کند: معرفت صحیح را دو طریق هست: یکی طریق برهان نظری و دیگری طریق عیان کشفی. ایشان برای استدلال خود از ابن عربی و قیصر و صدرالدین قونوی و... استدلال می‌کند؛ سپس استاد بعد نقل از علمای مختلف درباره دو طریق می‌فرماید: در راه کسب معارف هم منطق و برهان می‌باید و هم شهود و عرفان. از این رو عرفان و برهان توأمان اند که از یک پستان شیر می‌خورند. اگر مقدمات برهان صحیح باشد، در رأی خود معصوم‌اند.

مکتوب جناب میرداماد به یکی از معاصرانش: حضرت علامه در این قسمت می‌فرماید: بی‌طوف نیست که به مناسبت پیش‌آمدن سخن، مکتوب جناب میرداماد رحمته الله علیه به یکی از اهل یا نا اهل زمانش عنوان شود. این نامه در فوائد رضویه مرحوم محدث قمی نیز نقل شده است. علامه بعد از بیان این نامه به صورت تبصره نکته‌ای را بیان می‌کند:

تبصره از آنکه جناب شیخ فرمود: «قصد المشائین بالثلب... وان الدرایه لیست الا عند القدماء الاوائل»، راقم حدس می‌زند که این همان مطلبی باشد در وحدت شخصی وجود که عارفان اهل تحقیق بدان رفته‌اند و قول به تشکیک وجود و تباین را بدان نحو که از ظاهر قول مشاء مستفاد است، انکار دارند و همین قایلان به وحدت شخصی وجود می‌گویند: محققان از قدمای مشاء در اعتقاد به توحید بر همین مبنای قویم عارفان اهل تحقیق بوده‌اند و متأخرین از مشاء قایل به تشکیک و تباین شده‌اند؛ چنانکه صائِن الدین علی بن ترکه در چند جای تمهید القواعد بدان تصریح نموده است که "ذهب المتأخرون من المشائین الی ان الحقیقة الواجبة هی الطبیعة الخاصة الی هی فرد من افراد الوجود المطلق و مقابل للوجودات الخاصة

الممكنة الخ". ما این حدس را سخت راسخ و ثاقب و مصیب می بینیم و در رساله انه الحق به خصوص در رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم به تفصیل و مستوفی در این موضوع مهم توحیدی بحث نموده ایم». در انتها می فرماید: و آن که (شیخ الرئیس) فرمود: «نخست تظاهر به حکمت می نمودند الخ»، آری آنان ابتدا به ممشای متأخرین از مشاء بودند و چون توحید آنان را تنزیهی عین تشبیه یافتند و همچنین در امهات مسائل حکمیّه متعالیه آرای آنان را ناتمام دیدند، مستبصر شدند و به قول حق قایل شدند؛ چنان که خود شیخ رئیس در مسئله اتحاد عاقل به معقول و مسئله تجرد برزخی خیال و مسئله تجرد برزخی نفوس حیوانات عجم که هر یک را در جای مربوط به خودش عنوان کرده ایم.

موازین پنج گانه علوم و عقاید: علامه در ادامه سخن قبلی خودش به بیان موازین پنج گانه علوم و عقاید می پردازد و می فرماید: ۱. میزان تعادل، ۲. میزان تلازم، ۳. میزان تعاند و میزان تعادل به سه قسط تقسیم می شود: میزان اکبر، میزان اوسط و میزان اصغر که جمعاً پنج میزان می شود. ۱ سپس هر یک از این موازین را به صورت کامل توضیح دادند.

قرآن مادبة الله (قرآن سفره خداست): علامه می فرماید: قرآن سفره رحمت رحیمیّه الهیه است که فقط برای انسان گسترده شده است. طعام این سفره غذای انسان است که به ارتزاق آن متخلق به اخلاق ربوبی می گردد و متصف به صفات ملکوتی می شود و مدینه فاصله تحصیل می کند و هیچ کس از کنار این سفره بی بهره بر نمی خیزد.

علامه دو اصل استکمال و تکمیل را سرمایه سعادت و وظیفه انسان

۱. اعلم ان الموازین الواردة فی القرآن فی الاصل ثلاثة: میزان التعادل و میزان التلازم و میزان التعاند. لكن میزان التعادل ینقسم الی ثلاثة اقسام: الاکبر و الاوسط و الاصغر، فیصیر الجمیع خمسة و تفصیلها و بیان کل منها و کیفیة استنباطها من القرآن المجید مذکورة هناك.

معرفی کرده است و خداوند این دو اصل را در سوره مبارکه عصر اختصاص داده است. سپس به کلام استادش علامه طباطبایی و خواجه نصیرالدین طوسی در تفسیر این سوره با سرتیتر «تفسیر سوره عصر» به بیان محقق خواجه نصیرالدین طوسی استفاده می‌کند.

مقام معلم: حضرت استاد بعد از بیان تفسیر سوره عصر از زبان خواجه نصیرالدین طوسی به مقام معلم و تعلیم پرداخته، می‌فرماید: معلم مظهر اسم شریف محیی است که نفوس مستعد را به آب حیات علم احیا می‌کند. علم از زبان مترجمان اسرار قرآن به آب حیات تفسیر شده است؛ چه آب مایه حیات اشباح و علم مایه حیات ارواح است. سپس روایاتی از حضرات معصوم علیهم‌السلام و سخنان بزرگوار درباره مقام معلم و تعلم بیان می‌کند.

ادب انبیا و اولیا علیهم‌السلام با حق - سبحانه: ایشان در این قسمت می‌فرماید: قرآن را مادبۀ الله شناخته‌ایم به هر دو معنای مأدبه: یکی اینکه سفره پرنعمت و برکت الهی است و دیگر اینکه ادب‌آموز و ادب‌کننده است. اکنون به عنوان مزید بصیرت از ادب انبیا و اولیا با خدای سبحان اشارتی می‌نماییم. در انتهای این قسمت نکته بسیار آموزنده‌ای را مطرح نمودند که حیف دیدم در این مقال آورده نشود: آدابی که شارع تعالی در کینونت هیئات مصلی، در حالات قرائت و قنوت و قیام و قعود و رکوع و سجود و تشهد و درود دستور داده است، نیکوترین هیئات ادب عبد عابد در پیشگاه مولای معبود است؛ بلکه مطلقاً آداب هیئاتی که برای انسان مراقب فرموده است، چنین است و همچنین است آداب مصاحبت و معاشرت و محاورت با خلق خدای سبحانه که حضور و مراقبت عندالله ایجاب می‌کند مراعات ادب را در هر حال و در هر جا و با هر کس و بحث توقیف بودن اطلاق اسما بر باری تعالی در اصطلاح متشرعه، از محدثین و متکلمین، از همین مراعات ادب مع الله پیش آمده است و ما را در توقیفیت اسماء رساله‌ای جداگانه است و انسان آن‌گاه به حقیقت عبدالله است

که عندالله است و آن‌گاه به حقیقت انسان است که انس او به خدای سبحان است و چون بدین موهبت عظمی نایل آمد، خلق را مظاهر اسما و صفات او می‌یابد و حقیقت توحید ذاتی و صفاتی و افعالی در رواق دیده یکتا بینش به منصفه ظهور و شهود می‌رسد. تیار که را خواهد و میلش به که باشد.

پس از آن چند حدیث غرری با درجات آیات قرآن بیان فرمودند.

آیات قرآن، درجات بهشت و انسان: حضرت علامه هر یک از این سه مورد را به وسیله آیات و روایات به ترتیب و به صورت جداگانه توضیح می‌دهد و جایگاه قرآنی و روایی آنها را مطرح می‌کند. ایشان تنها قرآن را طرفدار حقوق بشر می‌داند و برای فرموده خود، دلایل قرآنی و روایی مطرح می‌کند.

فرق بین قرآن و فرقان: حضرت علامه بعد از بیان طرفداری قرآن از حقوق بشر به بیان فرق بین قرآن و فرقان می‌پردازد و می‌گوید قرآن در صقع عرش رحمان همان قلب انسان است؛ چراکه به تأیید روایات «قلب المؤمن عرش الله الاعظم» است. حضرت علامه به اعتلای انسان به فهم خطابات محمدی می‌پردازد. ایشان بعد از بیان مقدماتی از روایات و آیات و بیان اینکه خداوند به خودش درباره خلقت انسان فرموده «فتبارک الله احسن الخالقین»، انسان را ذاتاً و صفاتاً و افعالاً به صورت خود آفریده و او را شاهدی بر هر غایب گردانیده، وگرنه چگونه به حقایق هستی راه می‌یافتیم. ایشان بعد از بیان قرآن و شب قدر مقاله‌ای از حضرت آیت الله حاج میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی در تفسیر سوره لیلۃ القدر و فقرات این سوره خصوصاً قسمت شب قدر و اسرار آن و همین طور روح و روح القدس بیان می‌کند و در پایان هم به احادیث غرری از اسرار سوره قدر می‌پردازد و در خاتمه به مناسبت چند نکته علمی از سوره قدر بیان می‌کند.

بعد از بیان تفسیر سوره قدر حضرت علامه درباره رابطه مباحثی که در این رساله نوشته شده، می‌فرماید: امهات مطالبی که تحریر گردیده است،

عاقلمنصف رادر صورت تدبرو تعقل آنها حجت بالغه است که همواره قرآن با انسان کامل و واسطه فیض قرین است که لیلۃ القدر و یوم الله و منزل الیه تنزیل الملائکه و الروح فیها باذن ربهم من کل امر می باشد و هرگز از یکدیگر جدا نمی شوند که تکویناً افتراق شان از یکدیگر محال است و روایات مأثور از خاتم صلی الله علیه و آله درباره عترت که مروری در جوامع فریقین و مورد اتفاق آنان است، معاضد این حکم محکم الهی و این اصل علمی اعتقادی در نظام عنایبی تکوینی اند؛ مثل حدیث متواتر «انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی لن یفترقا حتی یردا علی الحوض» و نظائر آن که متظافر و متواترند.

و از آنچه تقدیم داشته ایم معلوم گردیده است که قرآن و روح القدس و عترت از یکدیگر جدائی ندارند. ما در این مسائل در رسائل امامت و انسان کامل و نهج الولایه بحث نموده ایم.

حضرت علامه در انتهای کتاب دو نکته را بیان می کند: نکته اول درباره کتاب شریف کافی و نویسنده آن است و دوم سخنی با ابن ابی الحدید.

امتیاز کتاب

مجموع مطالب این کتاب همان گونه که از نامش پیداست، گرد دو محور دور می زند: الف) قرآن، ب) انسان. حضرت استاد در محور نخست از عظمت و بی نهایتی قرآن از مراتب و درجات قرآن و از اینکه قرآن کتاب برهان و عرفان است و اینکه قرآن مآذبه الله است و مطالبی از این دست، به تفصیل بحث می کند؛ آن گاه کم کم به محور دوم بحث یعنی بحث از انسان کامل به عنوان حامل و ظرف قرآن منتقل می شود و با بررسی و بیان مطالبی و ارائه ادله و شواهدی، ضمن فصول و مراحل اثبات می کند یکی از مصادیق بلکه اهم مصادیق لیلۃ القدر که قرآن در آن نازل شده است، بنیه طیبۃ محمدی صلی الله علیه و آله و آنانی است که وارث او و از مصادیق انسان کامل اند.

آثار هیئت و نجوم

در قرآن کریم حدود صد و پنجاه آیه در باب نجوم و کیهان‌شناسی آمده است. اهمیت و ارزش آن از دیدگاه حضرت حق تعالی این است که بندگان صالح خویش را چنین می‌ستاید: «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَتَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (آل عمران: ۱۹۱). یا در هشداری به عظمت آسمان‌ها می‌فرماید: «أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاوَاتُ بَنَاهَا» (نازعات: ۲۷).

هر کس در معرض آیات قرآنی قرار گیرد و دغدغه‌های قرآن در خاطر او قرار گیرد، در وادی دانش نجوم و ستاره‌شناسی قرار می‌گیرد. اگر در عرصه تکالیف و عبادات ورود کند، به ناچار در باب اوقات عبادات و اوایل ماه‌ها و استهلال و نیز شناخت آیات آسمانی خسوف و کسوف به دامن علم هیئت فرود می‌آید. دانشمندان مسلمان از همان ابتدا در این باب ورود کرده، دانش گذشتگان را در باب هیئت و ریاضی و ستاره‌شناسی به دامنه علوم اسلامی افزودند و از اولین علمی است که در بین مسلمانان ریشه دوانید و جایگاه والایی پیدا کرد. این دانش بعد از سال ۳۰۰ و ۴۰۰ هجری و نیز در قرن هفتم با ورود خواجه طوسی به آن عظمت و شکوهی رسید که هرگز در گذشته به آن سطح نرسیده بود. رصدخانه‌های مراغه از سمرقند و دیگر بلاد اسلامی و کتاب‌های زیج ایلخانی، الغ بیگ و غیره این دانش را به اوج خویش رسانیدند. این علوم قریب به یک

هزاره در بین مسلمانان راه یافته و رشد کرده و به بلوغ رسید. غربی‌ها بعد از دوره رنسانس ابتدا با ترجمه آثار اسلامی و سپس با رشد و تکامل آن رهبری این علوم را در دست گرفتند. کشورهای اسلامی به واسطه حوادث گوناگون سیاسی و اجتماعی دچار رکود و عقب ماندگی شدند. حوزه‌های علمیه که عهده‌دار این دانش بودند نیز دچار عقب ماندگی و پس رفتگی شدند تا به کلی علوم به جز اندکی از فقه و اصول در حوزه‌ها باقی نماند. حوزه‌ها در ایران از دوره رضاخان به بعد برای بقا تلاش می‌کردند تا خورشید انقلاب اسلامی از باختر دمید و بار دیگر دمیدن صبح صادق را نوید داد. جناب استاد حسن زاده آملی که آخرین بازمانده از سلسله دانشمندان اسلامی است که یکی از عریق‌ترین علوم اسلامی را از دیرباز به دوش می‌کشید، وارد قم شد و تلاش کرد بر توهم بطلان علوم فلکی و هیوی که در عرصه خیال حوزویان ریشه دوانید، ترک بیندازد و مقدمه شکستن آن را فراهم آورد. او تلاش کرد بنمایاند که ریاضیات و هیئت با تغییر و دگرگونی اعصار تغییر نمی‌کند. هم‌اکنون نیز حوزه علمیه توانایی آن را دارد در عرصه علوم هیئت و ریاضی پیشتاز شود و ریشه‌های آنها را در میراث دانشمندان اسلامی بیابد؛ چرا که عرصه حساب و ریاضی قدیم و جدید نمی‌شناسد؛ تفاوت روش‌ها در رسیدن به اوقات عبادات و هلال موجب نمی‌شود ما میراث گذشتگان را به بهانه کهنگی به دوری بیفکنیم. ایشان در این باب آثار فراوانی را بر جای گذاشتند. اگر تمدن اسلامی در گاهواره ایران بخواهد دوباره بر پایه‌ها و اساس خود قرار گیرد، به ناچار از همان جایی که از آن فاصله گرفته، باید شروع کند. ملل اسلامی نمی‌توانند تمدن مادی محور غرب را در جوامع خود عملیاتی کنند. تضاد در اساس و ریشه‌ها مانع از بالیدن و نموآن در جامعه اسلامی می‌شود؛ مگر اینکه جوامع اسلامی هم غربی شوند. در این صورت علم خواه در آمریکا تحصیل شود و خواه در ایران تفاوتی نخواهد داشت؛ همان گونه که علوم غرب محور در تخریب ریشه‌های انسانی جوامع

سرعتی محیرالعقول داشت، این جوامع هم همان راه تباهی را طی خواهند کرد. استاد حسن زاده آملی در صدد بود ریشه‌ها را به دست دهد و دانشمند قرآنی تربیت کند تا وقتی به آسمان می‌نگرد، بگوید: «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا» و با طهارت و عشق به عالم بنگرد و با شور به علوم نگاه کند و بگوید: ورق زدن هر صفحه از کتاب وجود و فهم هر جهت از اسرار هستی، غوطه‌ور شدن در علم حضرت حق تعالی است و هنگامی که کتاب دانش را دست می‌زند، بدون وضو به آن دست نزند. اگر این نگاه به دانش پایه جامعه اسلامی قرار گیرد و دانشمند فیزیکدان و منجم هیوی و پزشک الهی اساس اجتماع را بسازند و پیشتازان حرکت جامعه اسلامی به سوی سعادت باشند و با شروق نور جامعه خسته و درمانده انسانی را حیاتی دوباره ببخشند و پایه‌های تمدن اسلامی را زنده کنند. علم هیئت و نجوم جناب استاد باید در این راستا ارزیابی شود.

۱. معرفه الوقت و القبلة

حجت الاسلام والمسلمین استاد محمد حسین نائیکی

شاگرد حضرت علامه

- عنوان کتاب: معرفه الوقت و القبلة
- موضوع: هیئت و نجوم
- پدیدآور اصلی: علامه حسن حسن زاده آملی
- ناشر: مؤسسه نشر اسلامی
- محل نشر: قم
- سال نشر: ۱۳۶۴ش

مقدمه

از آنجاکه شناخت وقت و قبله و آنچه مربوط به آن است، مبتنی بر

شناخت برخی مسائل هیوی، مانند استداره ارض، دوایرصغار و عظام، ارتفاع کواکب، انواع ظل و ... و شناخت برخی مسائل علم جغرافیا، مانند معرفت طول و عرض بلاد، شناخت نسبت بلاد به مکه مکرمه (زادها الله شرفا) و ... و شناخت طریقه به کارگیری آلات نجومی، مانند اسطرلاب، ربع مجیب، کره، زرقاله، قطب نما و ... و شناسایی برخی کواکب، مانند، ستاره قطبی، شعرای یمانی و ... است، حضرت استاد در این دروس، ابتدا، به تنقیح امور یاد شده پرداخته و سپس راه‌های قبله‌یابی شناخت وقت را توضیح می‌دهد و حد و حدود کاربرد هر کدام از آنها را گوشزد می‌نماید.

جایگاه مبحث

در آموزش علم هیأت‌های فراوانی به کار رفته است. کتاب فارسی هیأت قوشجی و سپس کتاب چغمینی به نام ملخص در هیأت و سپس تذکره خواجه در گذشته متداول بود. جناب استاد در این عصر برای آشنایی طلاب و دانش‌پژوهان این کتاب را به رشته تحریر درآورد تا با زبانی امروزی طلاب با آن مباحث دشوار آشنا شوند. حسن ترتیب و رهایی قلم و عمق مطالب سر رشته بسیاری از علم هیأت را به دست طلاب می‌دهد؛ ضمن اینکه ریشه علم کره و حساب آسمانی را که مثلثات است، به خوبی و با براهین هندسی به دست می‌دهد.

هدف اصلی مبحث

هدف از معرفی اصول و پایه‌های علم هیأت به دانشجویان این است که آمادگی برای ورود به استخراج از زیج‌ها را پیدا نمایند و نیز توانایی رصد ستارگان و سیارات و چگونگی استفاده از آلات رصدی و اهداف ارساد را دریابند. کسانی که بر این کتاب تسلط یابند، مواریت و زحمت

الهی ریاضی دانان و هیوی ها و منجمان را دریافته، توانایی مراجعه به آثار ایشان را پیدا می‌کنند. درس های مختلفی که به طور منظم مطالب هیأت را به دانشجویان می‌آموزد و در هر مبحث از کتاب های درسی کمک می‌گیرد و هر کجا مربوط به مطلبی فقهی بود، در آن به تفصیل ورود کنند و اطراف بحث را چندان می‌کاود که ابهامی در آن باقی نماند؛ چراکه فهمیدن طلوع فجر از روایات و تدریب در اوقات صلوات و هلال ماه ها عرصه ای وسیع در کتاب های فقهی پیدا کرده و کسانی که در فقه و در هیأت خبیرند، می‌توانند از عهده آن به خوبی برآیند و ایشان در این باب شگفتی آفرین اند.

ساختار و محتوای کتب

مقصود از معرفی کتاب معرفة الوقت والقبلة به قلم استاد علامه حسن زاده املی رحمته الله که در سال ۱۳۶۴ هجری شمسی در مؤسسه نشر اسلامی چاپ و منتشر شد، تعلیم طالبان علم هیأت از طریق تدریجی دروس برای استخراج وقت و قبله است. این کتاب طالب را توانا می‌سازد که با روش هایی که در این کتاب ارائه شده، به معرفت وقت و قبله دست یابد. استاد علامه در ابتدا قصد داشتند. کتاب تحفة الاجله سردار کابلی را شرح کنند، چون شرح از حدود اصل بیرون رفت، آن را تألیف مستقلی قرار داد.

جناب استاد در مقدمه اشاره می‌کند که این راه را از استاد علامه شعرانی آموخته است و آنها را در این دروس ارائه داده است. این دروس در ضمن تدریس جناب استاد آرام آرام تألیف شده است. مبانی این دروس را در ابتدا بیان می‌کند و آن کروییت زمین است. علم هیأت از بدو پیدایش مبتنی بر کروییت زمین بود و دانشمندان این علم از چند هزار سال قبل محاسبات فلکی خود را بر این اساس گذاشته بودند. زمین به عنوان پایگاه محاسب

ساکن فرض می‌شود و افلاک به عنوان مدارات برای حاسب متحرک فرض می‌گردد. در این روش هم اکنون نیز در رصدخانه‌ها مفروض است. ابزار شناخت و اندازه‌گیری منجمان و عالمان هیوی علوم ریاضی به ویژه هندسی کروی است. شناخت دوائر عظام و صغار و اعظم کواکب، ارتفاع کواکب به ویژه خورشید نسبت آن به آفاق شهرها و شناخت اضلال طولی و عرضی برای دانستن وقت و قبله ضروری است. ضمن اینکه تحصیل علم مثلثات کروی و اعمال جیب (سینوس) و ظل (کسینوس) و دگر قواعد هندسی ضرورت دارد.

علم جغرافیا و معرفت طول و عرض بلاد و نسبت آنها به مکه برای دریافت جهت آنها و نیز علم به آلات رصدی نظیر اسطرلاب و ربع فجیب و کره و زرقاله و رخام و حک و قطب نما نیز برای رسیدن به سمت قبله لازم است؛ چنان‌که جایگاه برخی کواکب در آسمان نیز برای طالب این علم لازم است؛ چراکه در برخی اخبار و عبارات فقها و نیز برخی راه‌های تعیین قبله به آن نیازمندیم.

جناب استاد برای بیان مقاصد خود از تعریف جسم و پیدایش خط مستوی و منحنی و سطوح مستوی و منحنی شروع می‌کند تا آرام آرام به درس دوم رفته، از زاویه مستوی و مجسم سخن می‌گوید و زاویه قائمه و خطوط متوازیه و دایره و مرکز و شعاع و تر را در درس دوم معرفی می‌نماید.

درس سوم از ویژگی‌های دایره و تقسیم آن به سیصد و شصت درجه و تقسیم درجات و ثوانی بحث می‌نماید و نیز از زاویه و مقدار آن که کمان یا قوس است، بحث می‌کند و چگونگی پیدایش اندازه‌گیری زاویه را در اندازه‌گیری درجات دایره ذکر می‌نماید. زاویای مرکزی دایره از حاده تا قائمه و از قائمه تا نیم دایره معرفی شده و از همین جا به معرفی سینوس می‌پردازد و سینوس یا جیب خط عمودی است که از یک طرف خطی که

از مرکز دایره به محیط خورده است، رسم می شود بر شعاعی که طرف دیگر این زاویه است، فرود می آید و کسینوس یا تمام جیب از محل فرود عمود بر خطی که از مرکز دایره به محیط خورده، حساب می شود. پس کسینوس یا تمام جیب از محل فرود عمود تا مرکز دایره است که رأس زاویه مزبور است. به عبارت دیگر تمام جیب یا کسینوس مساوی تمام زاویه مزبور است.

نکته مهم دیگر سهم است؛ عمودی که از نصف قوس به نصف وتر فرود می آید، سهم قوس نام دارد. طبیعی است که اگر این عمود از وتر عبور کند و به مرکز برسد و از آنجا به محیط طرف دیگر برود، خود قطر دایره محسوب می شود؛ لذا سهم قوس جزئی از قطر می باشد.

سهم به جیب معکوس در قبال جیب مستوی که با او ذکر شده موسوم است. اگر یک ضلع زاویه مزبور که از مرکز به محیط خورده ادامه پیدا کند و به بیرون برود. آن گاه از همین خط عمودی بر آن شعاعی که خود ضلع دیگر زاویه است، در محل تماس با محیط دایره فرود آید، به آن خط عمود ظل یا تانژانت می گویند. نام دیگر آن خط مماس است و به تمام آن تمام ظل یا کتانژانت گفته می شود.

درس چهارم سینوس و کسینوس یعنی جیب و تمام جیب و نیز تانژانت و کتانژانت یعنی ظل و تمام ظل را در شکل معرفی می کند و سپس نکته ای بس مهم را بیان می کند و آن اینکه مثلث قائم الزاویه مفتاح مسائل هندسی است و تمام اشکال به آن بر می گردند. همه اشکال مثلثات مسطحه به زاویه مسطحه و در مثلثات کروی به زاویه قائمه در کره بر می گردند.

بعد از آن کره را معرفی و کره متحرکه که را در آن قطبین و مرکز شکل می گیرد، ذکر می کند. سپس دایره عظیمه و دایره صغیره را معرفی می نماید. دایره عظیمه در هیأت مدار محاسبات است و دوائر صغیره در محاسبات دخالتی ندارد. محور دایره عمود بر دوائر متوازیه صغار است.

دوائر عظیمه وقتی همدیگر را قطع می نمایند، فصل آنها خط راست و مازّه بر مرکز است و اگر تقاطع بر آنها قائمه باشد، از قطب های همدیگر عبور می کنند.

در درس پنجم بیان می کند که طناب مساحی آسمان دوائرند که با احکام دوائر یعنی مثلثات حل می شوند. سپس به بیان مثلثات در سطوح مستوی پرداخته، آن را راهی برای بیان مثلثات در کره قرار می دهد. در همین جا بیان می کند که شعاع را شصت حساب می کنند و امروزه آن را یک می گیرند.

چنان که در میان علمای اسلام ابوالوفاء بوزجانی و بیرونی شعاع یعنی نصف قطر را واحد گرفته اند. در مثلثات امروز سینوس و دیگر روابط را بر اساس نصف قطر واحد می گیرند و قدما آن را شصت به حساب می آورند. در درس ششم چگونگی شکل گیری جداول سینوس ها و کسینوس ها و اساس آن را ذکر می کند. اگر شما بخواهید برای به دست آوردن سینوس هر زاویه، از موبایل استفاده کنید، چگونگی فرمول هایی که دستگاه آن را به کار می گیرد، جواب شما را در صفحه نمایش می دهد. در این درس گفته شده است در گذشته جداول جواب شما را می دادند. آن جداول در محیط قائم الزاویه محاسبه می شده، سپس در آنجا ثبت می شدند. چگونگی به دست آوردن آن در این درس گفته شده است.

همان طور که گفته شده است، اساس سینوس در گذشته با شعاع شصت محاسبه شده و بعد از آن هر درجه به شصت دقیقه و هر دقیقه به شصت ثانیه و بعد از آن هر ثانیه به ثانیه و غیره تقسیم می شود؛ لیکن امروز در جداول مرسوم آن را به یک بدل کرده و از اعشاری استفاده می شود. اولین کسی که آن را به اعشار بدل کرده است، علامه شیخ تقی الدین محمد بن زین الدین معروف متوفای ۹۹۳ هجری مطابق با ۱۵۸۶ میلادی در جریده

الدرر و خریدة الفکراست و اروپایی‌ها بعد از آن به جداول لگاریتمی بدل کرده‌اند؛ ولی فاضل مشهور اروپایی یوحنا نیپیر (۱۶۱۷-۱۵۵۰م) می‌باشد. آن‌گاه چگونگی جداول طبیعی و کیفیت استفاده از آن را آموزش می‌دهد. چگونگی تبدیل شصت‌گانه قدما به اعشاری متأخرین در آن ذکر شده است.

نکته جالب بیان لگاریتم و تسهیل ضرب‌ها به عباراتی اندک است. نیز در این درس جذریا قوه و مجذور یا قوه ثانی و نیز اصطلاحات مال و کعب و کعب المال و مال الکعب است که برای کسانی که اصطلاحات دوره اسلامی را طالب‌اند، مفید است. نیز چگونگی تبدیل جداول امروزی به جداول ستینی بیان شده است.

در درس هفتم روشن می‌کند که محمد بن جابر بن سنان بتانی معروف به بطلموس عرب قوس دائره را به جای تقدیر قوس به وتر به نصف قوس تقدیر کرد؛ یعنی به جیب (سینوس) مبدل نمود؛ چراکه بطلموس در اعمال ریاضی اوتار را به کار می‌برد و اوتار قوس‌ها را در جداول با اجزای قطر دائره حساب می‌کرد؛ یعنی با عدد صدویست درجه کار می‌کرد؛ ولی متأخران جیب یعنی سینوس‌ها را که نصف اوتار است، با اجزای نصف قطر بین شعاع که شصت درجه است، به کار گرفته‌اند. همین فرایند سبب تحولی شگرف در احتساب شده، کار را برای منجمان راحت نمود. در همین درس چگونگی تطور جیب و لفظ هندی آن بحث مفصل نموده و درس را پایان برده است.

در درس هشتم از ظل تانژانت و معنای لغوی آن بحث کرده و از ظل مستوس و ظل معکوس سخن به میان آورده است.

در درس نهم از ظل شاخص و وقت زوال که کمترین سایه برای شاخص ثبت می‌شود، سخن به میان می‌آورد. توضیح اینکه دو دائره عظیمه منطقه

البروج و معدل النهار در دو نقطه همدیگر را قطع و تنصیف می‌کنند. یک نقطه را که خورشید به آنجا برسد بهار می‌شود، اعتدال بهاری و نقطه دیگر را اعتدال پاییزی نامیده‌اند. بعد از آن آفتاب از معدل النهار زاویه می‌گیرد تا به نهایت برسد و آن اندازه میل کلی یعنی حدود بیست و سه درجه و بیست و هفت ثانیه است. این نقطه انقلاب تابستانی یا اول تابستان است. خورشید حدود نود درجه یا نود دور این فاصله را می‌پیماید. در ایران به مرکزیت تهران که در سی و چهار درجه قرار دارد، خورشید تا قریب به ده درجه به سمت رأس می‌آید و سپس بر می‌گردد و به طرف جنوب رفته تا نهایت ارتفاع در موقع ظهر پنجاه و شش درجه فاصله می‌گیرد؛ یعنی در اول زمستان خورشید به هنگام ظهر ارتفاعی به اندازه سی و چهار درجه دارد و بعد از آن به سوی افق می‌رود و غروب می‌کند. پایه شناخت برخی راه‌های سمت قبله و نیز زوال ظهر شناخت ظل شاخص می‌باشد.

وقتی آفتاب به نصف النهار هر بلد برسد، شاخص، کمترین سایه را دارد و در برخی بلاد که خورشید به بالای سر آنها می‌رسد، کلاً سایه شاخص منعدم می‌شود و اگر دیواری به اندازه قامت به محاذات نصف النهار کشیده شود آن دیوار در همه بلاد سایه ندارد و با آن ظهر معلوم می‌شود. در این درس اصطلاح ظل اصابع را که با مقیاس مستوی به دوازده جزء تقسیم می‌شود یا سایه مقیاس به هفت جزء تقسیم می‌گردد و برخی به سی و شش و برخی شش و نیم تقسیم می‌کنند، ذکر می‌نماید.

در درس دهم چگونگی پیاده شدن مقیاس و ظل آن را بیان کرده، آن را به ظل به معنای تانژانت بر می‌گرداند و آن را در دائره بیان کرده و چگونگی بازگشت معنای ظل مقیاس و ظل هندسی (تانژانت هندسی) را به خوبی نشان می‌دهد. طبیعی است سطح زمین و افق و تشکیل قائم الزاویه به واسطه شاخص در عرصه این دائره مقصود فوق را برآورده می‌کند.

درس یازدهم برای تحصیل ظل و تمام ظل یعنی تانزانت و کتانزانت از دایره هندسی سنگ تمام می‌گذارد و چگونگی ضرب ستینی قدما را با جدول ضرب ستینی نشان می‌دهد؛ چنان‌که چگونگی ضرب مزبور را به زبان امروز می‌آموزد.

نیز اشاره می‌کند که چگونه معادلات مثلثاتی شکل می‌گیرد و دلیل هندسی آن را بیان می‌کند. در درس دوازدهم چگونگی استنباط عالمان مسلمان از شکل مغنی سینوس و کسینوس و تانزانت و کتانزانت را بیان می‌دارد.

احتساب قضایای هیوی با شکل مغنی کاری دشوار زمان بر بوده، استنباط قوس‌های مثلثاتی به واسطه سینوس و غیره کار را بسیار آسان نموده است.

از دیدگاه ابوریحان اولین کسی که به این مهم رسید امیر ابونصر علی بن عراق بوده است؛ چنان‌که ابوالوفا بوزجانی و ابومحمود حامد بن خضر خجندی نیز ادعای استنباط آن را دارند. خواجه طوسی در این باب کتابی به نام کشف القناع فی شرح برهان القطع (نام صحیح آن کشف القناع عن اسرار شکل القطع) دارد.^۱

در درس سیزدهم از نسبت‌های شش‌گانه‌ای که در قطاع سطحی و کروی لازم است، سخن به میان می‌آورد؛ ولی اختصار آن در دوره اسلامی برای استنباط مجهولات از نسبت‌های چهارگانه‌ای است که از مثلث قائم‌الزاویه استفاده می‌شود؛ لذا حساب‌های کروی مثلثاتی آسان‌تر گردیده است.

در درس چهاردهم از فروع شکل مغنی و نیز از شکل ظلی اصلی و فروع آن بحث می‌نماید.

۱ - نگارش شرحی بر این کتاب دارد که امید دارد به چاپ برسد.

در درس پانزدهم به تفاوت بین مسائل ریاضی هیوی و احکام نجومی می‌پردازد. در مسائل ریاضی امور یقینی مورد استفاده‌اند و بر اساس هندسه به دست می‌آیند؛ ولی در علم احکام نجومی که پیش‌بینی‌های حوادث طبیعی را برعهده دارد، از قواعد ظنی از چگونگی ترتیب سیارات بهره می‌برد؛ لذا بین این دو نباید خلط کرد. درست است که بطلموس ادعا کرده که کواکب بر اساس مزاج‌های شان، دارای آثاری‌اند و مثال آن خورشید و ماه هستند که در تغییر فصول و تحولات طبیعی کره زمین مؤثرند، لذا پیش‌بینی‌ها نیز بر اساس قواعد این چنینی و نیز مطابق تجربه گذشتگان شکل گرفته است؛ اما چون ادعای فهم همه اموری که در حوادث این سویی مؤثرند، نادرست است؛ لذا ادعای اصابت به واقع نیز نادرست است.

جناب استاد از دیدگاه روایات و آیات موضوع فوق را به تفصیل بحث کرده و به اجمال آن را پذیرفته و تفصیل آن را مورد خدشه قرار داده است. ایشان فرموده است: «این فقیر تقویم را در علم هیأت و علم احکام از سال ۱۳۳۷ تا ۱۳۴۵ استخراج می‌نمود و آن را منتشر می‌کرد و بین این دو نوع نیز در تقویم فرق می‌گذاشت تا بر مردم مشتبه نگردد. بالاخره تصمیم گرفت تا فقط تقویم هیوی را استخراج کند و تقویم را بدون احکام منتشر می‌کرد و چون مردم طالب احکام نجومی بودند و تقویم را بدون آنکه از احوال سال و وقایع و اوضاع آن خبری نمی‌داد طالب نبودند، لذا از استخراج تقویم سر باز زد؛ چراکه در سال باید سه ماه طاقت فرسا را برای آن صرف می‌کرد؛ کاری که فقط یک سال به کار می‌آمد - که تقویم پارینه ناید به کار - در حالی که کار انسان باید برای همیشه باقی بماند. در ضمن برخی حوادث ناگوار نیز اتفاق افتاد که باعث شد ما از استخراج آن تن‌زنیم ...».

بعد از آن بیان می‌کند که برخی از مردم این سنخ را با سنخ استخراجی

که پایه ریاضی دارد، اشتباه گرفته و حکم علم احکام را به علم ریاضی هیوی تسری دادند.

آن‌گاه وارد نقل از کتب فقهی شده و سپس در انتها به بیان حدیث کذب منجمان می‌پردازد که مراد منجمانی است که قایل به تأثیر استقلالی افلاک اند.

این درس به تفصیل به این موضوع پرداخته و خود مقاله‌ای جدا به حساب می‌آید که اطراف بحث را کاویده است.

در درس شانزدهم از کرویت ارض و ادله بر آن و نیز احتساب قطر زمین و دایره عظیمه سخن به میان آورده است و در ادله چگونگی تحصیل مساحت زمین توسط بنی موسی شاکر سخن به میان آورده است.

در درس هفدهم به حرکت و سکون زمین پرداخت و بیان کرد که ادله بر حرکت زمین از طرف گالیله و کپرنیک در دوران جدید و در ارسطرخس ساموسی در دوران قدیم و فیثاغورس حکیم که در مجسطی ادله آن توسط بطلموس و نیز نظام‌الدین نیشابوری و شیخ رئیس و محقق طوسی رد شده است، آن‌طور که کرولنلینو نیز آنها را نقل کرده است، حتی بر اساس حرکت زمین ابوسعید سجزی اسطرلابی ساخته است.

در هر صورت از دیدگاه کسی که سیارات و خورشید و ماه و ستارگان را رصد می‌کند، زمین باید ساکن فرض شود و حرکت آنها نسبت به زمین محاسبه شود که تا امروز در رصدخانه‌ها در جریان است.

در درس هیجدهم معنای فلک را مدار گرفته و اینکه فلک به معنای کره توپر کاربرد ریاضی ندارد و در علم طبیعی از آن سخن می‌گویند.

در درس نوزدهم از دوائر صغار و عظام سخن گفته و درس بیستم منطقه البروج به دوازده برج تقسیم شده است. حمل، ثور، جوزا، سرطان، اسد و سنبله، میزان، عقرب، قوس، دلو، جدی و حوت بروج مزبورند. طبیعی

است که مجموعه‌های دوازده‌گانه ستارگان هر کدام با توهّم به یکی از این صور استناد دارند و در آسمان می‌توانیم بروج را در راستای منطقه بیابیم. دیگر مجموعه صور ستارگان در دیگر بخش‌های آسمان قرار دارند. این تقسیم‌بندی بروج تاریخی چند هزارساله دارد.

در درس بیست‌ویکم دایره میل که از جزئی از منطقه البروج و قطب شمال و جنوب می‌گذرد و میل جزء منطقه از معدل را نشان می‌دهد و اگر از کوکبی بگذرد، نام این قوس را که از کوکب تا معدل النهار است، بعد کوکب می‌گویند، تمام یا تمام بعد کوکب تا قطب است. در سطح همین دایره روی کره زمین عروض بلاد و نیز معلوم می‌شود و از بلاد تا قطب تمام عرض بلاد است. میل ثانی نیز قوسی است که نقطه‌ای از سطح معدل تا منطقه را به هم وصل می‌کند. عروض کواکب با همین دایره سنجیده می‌شود؛ یعنی وقتی این دایره از کوکب عبور کرده، به قطب منطقه برسد، قوسی از این دایره بین منطقه البروج و نقطه کوکب را عرض کوکب می‌گویند. دو نکته مهم در این درس بیان توالی است که حرکت فلک از مغرب به مشرق است و خلاف توالی که حرکت شبانه‌روزی از مشرق به مغرب است. کواکب و مه و خورشید در حرکت خاصه خود از مغرب به مشرق یعنی به توالی حرکت می‌کنند؛ ولی حرکت شبانه‌روزی از مشرق به مغرب به خلاف توالی است. مبدأ طول کواکب از نقطه اعتدال ربیعی است و مبدأ طول بلاد از دید امروزی‌ها از گرینویچ واقع در لندن است و به احتساب قدما از ده فرسنگی به طرف غرب دریای انگلستان یعنی جزائر کاناری است.

خلاصه در این درس پنج دایره متوهّم است که عبارت‌اند از معدل النهار و فلک البروج و ماره به اقطاب اربعه و دایره میل و دایره عرض که دو تای اخیر به صورت نوعی در تمام دوائر تحقق پذیرند.

در درس بیست‌ودوم ششمین دایره را به نام دایره افق معرفی می‌کند

که هر نقطه به عنوان مرکز روی سطح زمین تا نود درجه به دایره عظیمه محیط بر زمین را افق می‌گویند. افق خود به حسی و حقیقی و ترسی تقسیم می‌شود. دایره افق بین آنچه از آسمان که به چشم می‌آید و آنچه از دید مخفی است، فاصله می‌اندازد. افق حقیقی کره زمین را به دو بخش ظاهر و خفی تقسیم می‌کند و نیز معدل النهار را به دو نقطه قطع می‌کند. نقطه طرف مغرب، نقطه مغرب و طرف مشرق، مشرق نام دارد. این دو نقطه مطلع اعتدالین و مغیب اعتدالین نام دارد و هر گاه در سال شمس به این دو نقطه روز و شب برابر می‌شوند، اولی در اعتدال ربیعی و دومی اعتدال فریضی نام دارد. خط واصل بین این دو نقطه خط مشرق و مغرب و خط اعتدال و استوا نام دارد. دوائر موازیه با آن مقنطرات نام دارد. مقنطرات ارتفاع در بالای افق و مقنطرات انحطاط در تحت افق قرار دارند. همین دایره افق با منطقه نیز در دو نقطه برخورد می‌کند. نقطه شرقی طالع و وتد طالع و نقطه غربی غارب و سابع وتد آن است. به اول طالع و به دوم غارب می‌گویند. سعه مشرق اقصر قوس از منطقه یا کوکب تا نقطه مشرق است و همان جاتا مغرب سعه مغرب نام دارد. در ادامه جناب استاد بیان می‌کند که اگر دایره افق از دو قطب معدل بگذرد، قطب استوایی و حرکت آن دولابی است و اگر افق عین معدل شود، گردش فلک برای بلادی که در قطب هستند، رحوی و در دیگر بلاد حمایلی است. از همین جا معلوم می‌شود که بلادی نسبت به خورشید ماه‌هایی را در روز و ماه‌هایی را در شب می‌گذرانند. نصف تفاوت بین دو روز استوایی و دیگر بلاد تعدیل نهار است.

در درس بیست و سوم هفتمین دایره عظیمه به نام نصف النهار را شروع می‌کند؛ عظیمه‌ای که به دو قطب معدل النهار و سمت رأس و قدم یعنی دو قطب افق می‌گذرد. نصف النهار دایره‌ای است که شرق و غرب را از همدیگر نسبت به هر بلاد جدا می‌سازد و زوال ظهر موقعی است که

خورشید از این دایره از طرف مشرق به طرف مغرب رود. نصف النهار هر بلاد به بلاد دیگر متفاوت است. هر روز ظهر وقتی خورشید به آن برسد، ارتفاعش اعظم از دیگر ارتفاعات در آن روز است. حتی در بلادی که همیشه روز است، اعظم ارتفاع آن است که در طرف رأس می‌گذرد و اصغر ارتفاعات در جانب مخالف آن است.

بدان که خورشید شش ماه صاعد است و آن از جدی است تا اول سرطان و بعد از آن هابط است تا دوباره به جدی برسد.

درس بیست و چهارم به دایره اول الصوت می‌پردازد و آن دایره‌ای است که از سمت رأس و قدم که قطب‌های دایره افق اند تا قطب‌های نصف النهار که از سمت رأس عبور می‌کند، امتداد دارد.

به این دایره دایره مشرق و مغرب نیز می‌گویند. این دایره شمال و جنوب را برای هر بلاد معلوم می‌کند. اگر کوکبی روی این دایره قرار گیرد، سمت ندارد؛ زیرا همین دایره مبدأ سمت است. فلک به این دوائر به هشت قسم که چهار در ظاهر و چهار در خفی است، تقسیم می‌شود.

دایره عظیمه نهم دایره وسط سماء رؤیت است که به آن دایره عرض اقلیم رؤیت و دایره انحراف منطقه از افق نیز می‌گویند. این دایره از دو قطب افق یعنی سمت رأس و سمت قدم و دو قطب منطقه البروج عبور می‌کند و فلک بروج را به دو بخش ظاهر و خفی تقسیم می‌کند.

عرض اقلیم رؤیت قوس واقع بین منطقه و دایره افق از جانب اقرب است و از همین قوس ارتفاع قطب ظاهر منطقه و انحطاط قطب خفی استفاده می‌شود.

دایره دهم دایره ارتفاع است که از نقطه مفروض در سطح کره و از سمت رأس و قدم می‌گذرد.

در درس بیست و پنجم بین برج و صورت فرق می‌گذارد؛ چراکه اولین

باری که منطقه البروج به این اسامی بروج جمل و ثور و جوزاء ... و غیره نام گذاری شد، هر کدام از این صور فلکی به همدیگر سی درجه را شامل می شوند. اکنون که دو هزار سال از آن تاریخ می گذرد، مجموعه کواکب یک برج یعنی سی درجه یا بیشتر از آن مکان اولیه حرکت کرده اند؛ چرا که کواکب هر شصت تا هفتاد سال یک درجه را طی می کنند؛ لذا هم اکنون این دو یعنی بروج و صور بر هم منطبق نیستند. پس هرچند در ابتدا به خاطر صور فلکی این اسم بر این بروج نهاده شده است، اکنون همان درجات سی گانه به آن اسم مسما هستند؛ هرچند بر صورت انطباق ندارد. آن گاه استاد از دیدگاه روایات و فقها در باب قمر در عقرب که آیا برج است یا صورت، بحث می کند.

در درس بیست و ششم از عروض بلاد سخن به میان می آورد. دایره استوا یا معدل النهار مبدأ عرض بلاد است و تا قطب معدل النهار که نود درجه است، بلد روی کره زمین دارای عروض یک تا نود می شوند. بلاد بر اساس گردش شمس در تابستان و زمستان و رسیدن به سمت رأس آنها یا خیر و یا قرارگرفتن در قطب و نزدیک به آن تقسیم می شوند.

در درس بیست و هفتم و بیست و هشتم تقسیمات بلاد و چگونگی تابستان و زمستان و فصول دیگر را در این بلاد بررسی می کند و نیز رسیدن شمس به سمت رأس در بلاد استوایی تا میل کلی و نیز در دیگر بلاد بررسی می شود. بلندی و کوتاهی شبانه روز زیر سر گردش شمس در دو طرف میل کلی است.

درس بیست و هشتم در بلندی دو روز برای بلاد قریب به قطب است که از 66° درجه مدارات ابدی الظهور شروع می شود تا به عرض 90° می رسد که قطب شمال یا جنوب است. در آنجا تمام سال فقط یک شبانه روز وجود دارد، شش ماه روز و شش ماه شب است. هرچند از شصت و شش تا آنجا

بستگی به عروض بلاد و طول روزها از یک شبانه روز تا چند ماه متفاوت است و همچنین در زمستان شب این طوری است.

در همین درس طلوع شمس از مغرب را بررسی می‌کند و نیز زمان نوشتن موضع از این کتاب را بیان می‌کند و آن شانزدهم جمادی الاولی ۱۳۸۶ هجری قمری یعنی ۱۳۸۶/۵/۱۶ می‌باشد.

درس بیست و نهم در باب تحصیل مقدار عرض بلاد است و روش‌های به دست آوردن عروض بلاد را ذکر می‌کند. عام‌ترین تحصیل آن غایت ارتفاع به علاوه میل در صورتی که میل درجه شمس در طرف قطب خفی از معدل باشد و اگر میل در جهت قطب ظاهر باشد، میل را در غایت ارتفاع که در طرف قطب خفی است، کم می‌کنیم. در هر دو صورت حاصل آن را از ربع کم می‌کنیم، عرض بلد حاصل می‌شود و اگر میل و غایت ارتفاع هر دو در جهت قطب خفی باشند، میل را بر غایت ارتفاع اضافه می‌کنند و آنگاه از ربع کم می‌کنند، عرض بلد حاصل می‌شود.

در درس سی‌ام انتقاص میل کلی را بیان می‌کند. میل کلی که بیست و سه درجه و بیست و شش دقیقه و سی و شش ثانیه در سال نوشتن این کتاب یعنی ۱۳۸۶ هجری قمری است، هر ساله تقریباً به اندازه نصف ثانیه کم می‌شود و اگر ادامه پیدا کند، طی ۱۸۶۰۰۰ سال منطقه البروج بر معدل منطبق می‌گردد. در این زمان یخ‌های قطب آب می‌شود و جهان زیر آب می‌رود تا دوباره به طرف جنوب و شمال زاویه پیدا کند و دریاها به واسطه یخ‌زدن قطب‌ها عقب نشسته و جانوران خشکی که دوباره پدید آیند. نکته‌ای حائز اهمیت در زمینه سمت یابی قبله در روز ششمین درجه از جوزا (۳۵° ۶') یا بیست و سومین از سرطان (۳۱° ۳۴' ۲۳) در زمانی که شمس به بالای سر مکه رسیده، به طرف آفتاب بایستیم، قبله است.

در درس سی و یکم از تحصیل میل کلی گفتگو می‌کند. تحصیل آن

هنگامی که خورشید در انقلابین و در غایت ارتفاع است، میسر می شود، آن گاه راه های دیگری برای آن بیان می نماید.

در درس سی و دوم از طول بلاد و عرض آنها بحث می کند و تفاوت آنها را با طول و عرض کواکب ذکر می کند. مبدأ عرض بلاد از دایره استواء است و دایره عظیمه ای که مبدأ آن دایره معدل از سمت رأس گذشته و به قطب برود، استحصال می شود؛ یعنی قوسی که بین معدل النهار و سمت رأس است، عرض بلاد می باشد. در درس سی و سوم از طول بلاد سخن می گوید. طول بلاد با دایره معدل النهار است و مبدأ آن نزد قدما منتهای آبادی از جانب غرب بین جزائر «قناری» و «هرو» است و به آن جزیره سعدها نیز می گویند. بین آن جزایر و ساحل ده درجه فاصله است؛ لیکن بعد از غرق شدن این جزایر در آب مبدأ ساحل گرفته و امروز مبدأ طول گرینیویج است. چنان که قدما می هند منتهای آبادی از جانب شرق به نام کنک دژ را مبدأ طول گرفته اند. در هر صورت دایره معدل النهار و استوای ارضی مدار طول بلاد است از مبدأ تا هر کجا که بلاد در محاذات آن قرار داشته باشند، طول آن بلاد محسوب می شود؛ به عبارت دیگر دایره ای که از سمت رأس بلاد و قطبین بگذرد و از معدل النهار عبور کند، یعنی نصف النهار هر بلاد با معدل النهار برخورد کند، نقطه برخورد محل طول آن بلاد محسوب می شود و قوس این نقطه تا مبدأ طول، طول این بلاد محسوب می شود.

البته هر کدام از صاحبان زیج مسقط الرأس خود را مبدأ طول قرار داده اند؛ لذا در زیج بهادری بلاد صاحب گنج مبدأ طول قرار دارد. محاسب باید آن را به طول متعارف که مبداش امروز گرینیویج است، بدل کند. قدما قسمت معمور زمین را همین صد و هشتاد درجه از مبدأ غرب تا منتهی الیه از جانب شرق می دانستند، اکنون هم شرقی و هم غربی مبدأ طول مسکونی است.

در درس سی و چهارم اشتباهات قدما را در طول و عرض بلاد بیان می‌کند. علت آن راه تعیین عروض و اطوال است؛ چراکه از راه خسوفات یا ارتفاع قمر اندازه آن را معلوم کرده‌اند؛ ضمن اینکه برخی از آلات رصدی آنها به دقت امروزی‌ها نبود؛ لذا اشتباه در محاسبه اطوال و عروض شده است و چون طول و عرض بلاد برای یافتن سمت قبله لزوم است، لذا اشتباه در آن باعث اشتباه در سمت قبله است. آن‌گاه قصه قبله مردم آمل را که تا آن زمان به طرف جنوب نماز می‌خواندند و وقتی سمت صحیح قبله را که سی‌ونه درجه و پنجاه دقیقه به طرف غرب تمایل داشت، ابراز کرد، سفهای قوم گفتند: «ما ولأهْمُ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا».

قبلاً بیان کرده‌ایم که مبدأ عرض کواکب منطقة البروج است؛ قوسی دایره‌ای که از منطقه عبور کرده و به کوکب رسیده و به قطب‌های منطقه بگذرد، دایره عرض کوکب است. مبدأ قوس عرض کوکب از منطقه و منتهای آن نقطه کوکب مزبور است.

طبیعی است که هر کوکب که روی منطقه باشد، عرضی ندارد؛ لذا خورشید عرضی ندارد. طول کوکب یا تقویم کوکب قوسی از منطقه است که مبدأ آن اول برج حمل است و منتهای آن محل کوکبی که روی منطقه قرار دارد؛ پس اگر شمس باشد، محل جرم شمس منتهای طول است و اگر کواکب دیگر که روی منطقه قرار ندارند، باید دایره‌ای فرض کرد که از آن کواکب گذشته و از قطبین منطقه بگذرد و محل کوکب را در منطقه معلوم نماید. پس از اول حمل تا آنجا تقویم یا طول کوکب است.

خلاصه اینکه ۱. مبدأ عروض بلاد معدل النهار است. ۲. مبدأ عروض کواکب دایره منطقة البروج می‌باشد. ۳. مبدأ طول از گرینویچ به قول متأخران و به قول قدمای یونانی جزائر قناری و به قول هندیان گنگ دژ بود؛ ضمن اینکه گاه صاحبان زیج مرصد خود را مبدأ طول قرار داده‌اند.

جناب استاد در درس سی و پنجم برای تعیین سمت قبله بحث صورت فلکی دب اصغر و ستاره معروف در آن یعنی جدی را دنبال می‌کند، با اینکه جدی به فتح اول و سکون ثانی است، لیکن برای تمایز آن مرز برج جدی جیم را مضموم و دال را مفتوح نمود و به آن جُدی گفته‌اند، با اینکه ستاره جدی یک درجه و چهارده دقیقه از قطب حقیقی فاصله دارد، مع الوصف به آن ستاره قطبی گفته‌اند. پس اگر غایت ارتفاع و غایت انخفاض در کلمات فقها آمده، مراد همین است که ستاره برای حساب باید در نصف النهار قرار گیرد و کسانی که در آن آفاقی قرار دارند که در مسیر نصف النهار مذکور است، با آن قبله خود را معلوم نمایند؛ چنان‌که در روایت فرموده که اهل عراق در زمان غایت ارتفاع جدی را خلف منکب ایمن قرار دهند.

در درس سی و ششم به بیان اختلاف بلاد در طول روز می‌پردازد. همان‌طور که قبلاً بیان شد، در خط استوا روز و شب مساوی‌اند؛ ولی در دیگر بلاد طول روز با اختلاف عروض متفاوت می‌شود. هر گاه خورشید در بلاد شمالی قرار گیرد، روزها بلند شده تا به آنجا که ایام و یا ماه یا ماه‌هایی روز می‌شود و شب‌ها کوتاه می‌شود و اگر خورشید به بلاد جنوبی برود، روزها کوتاه و شب بلند می‌شود.

همه آفاقی که در عرض متحدند، طول روز و شب آنها برابر است و جمیع ایام سال نیز می‌توان طول روز و شب را در همه یکسان تعریف کرد. تعدیل النهار تفاوت بین روزهای استوایی و روزهای بلد دیگر را معلوم می‌سازد، اگر تعدیل النهار دو برابر شود، اندازه تفاوت روز استوایی و روز بلد و مزبور معلوم می‌شود.

در درجه اول زیج اندازه این تعدیل با عروض مختلف بلاد بیان شده است. آن‌گاه جناب استاد راهی را برای به دست آوردن قوس تعدیل النهار

معرفی می‌کند: ظل میل اول ضرب در ظل عرض بلاد تقسیم بر ۶۰ می‌شود و برهان آن را پیاده می‌کند.

در درس سی وهفتم از وقت فجر و همسان بودن صبح و شفق پرده بر می‌دارد. فجر روشنایی صبح و شفق روشنایی بعد از غروب خورشید است. چون خورشید بسیار بزرگ‌تر از زمین است، همیشه قسمت بیشتری از وجه زمین روشن است و قسمت کمتر آن تاریک یعنی شب است و لذا ظل زمین به شکل مخروط مستدیر است و اگر آن دو برابر بودند، باید ظل به صورت استوانه‌ای مستدیر می‌بود.

قاعده مخروط مزبور به طرف خورشید است و سهمی آن در صورتی که خورشید به سمت رأس یا سمت قدم برسد، نصف النهار است.

از طرف دیگر هوای کره زمین که با بخار مخلوط است تا بالای جو می‌رود. مخروط ظل قاعده و دایره‌ای دارد که از دایره افق کوچک‌تر است و چون بخار بر زمین احاطه دارد، از این دایره ظلمت یا قاعده مخروط شب بزرگ‌تر است؛ لذا آن مقدار از کره بخار که در مخروط تاریک قرار دارد و تاریک است و آن مقدار که بیرون از آن است، روشن است. در این صورت وقتی خورشید تحت افق قرار دارد در جانب صبح کره بخاری که بیرون از دایره ظلمت قرار دارد، روشن می‌شود. این زمان صبح نام دارد و اگر خورشید در جانب مغرب باشد، کره روشن مزبور شفق نام دارد.

اکنون اگر در طرف صبح این نور را در کره بخار دنبال کنیم، ابتدا وزش نور به طور عمودی است و مخلوط با تاریکی و به طرف آسمان است. بعد از آن قسمت تمام افق را روشنایی می‌گیرد و در عرض افق پخش می‌شود و همین طور نور عریض‌تر شده، سیاهی آسمان را از ناحیه افق به طور عرضی روشن می‌سازد تا کم‌کم سرخ شده و خورشید طلوع می‌کند. آن نور عمود بر آسمان که همانند دم گرگ است، صبح کاذب و نور عریض در سراسر

افق صبح صادق است. در مغرب بر عکس است، بعد از غروب خورشید سرخی و سپس نور سفیدی که سراسر افق را عرضاً پوشانده و در آخر نور به طور عمود به آسمان بلند است و سپس تاریک می شود.

در درس سی و هشتم میان ظل مخروطی زمین در مقابله شمس و تفصیل استدلال درس قبلی است و روشن می سازد که وقتی ما در قاعده داخل این مخروط ظلمانی هستیم و به واسطه اینکه خورشید از زمین بزرگ تر است، این مخروط در بالای زمین جمع می شود؛ پس وقتی خورشید در سمت مشرق قرار می گیرد، نور آن از ناحیه افق خارج به این مخروط می خورد. ما که در قاعده این مخروط قرار داریم، ابتدا نور خورشید را از ورای افق و بالای آن می یابیم. فوراً این نور که در بالاتر از افق به طور کشیده به طرف آسمان است و دلالت بر صبح کاذب دارد و خبر از قرب خورشید می دهد، ولی هنوز افق ما روشن نشده است. بعد که به افق ما می خورد، سیاهی شب به طور گسترده در عرض افق زایل می شود و روشنایی کم کم در عرض افق بالا می گیرد. این صبح صادق است.

جناب استاد بیان می کند که از آنجا که مخروط از دوران مثلث قائم الزاویه پدید آمده و فرضاً مثلث قائم الزاویه که سهمی آن عمود بر قطر دایره که قاعده مخروط است، باشد، وتر آن همان ضلع قائم الزاویه است که طرف افق قرار دارد، یک جانب این خط به رأس مخروط و طرف دیگر به افق و قطر دایره که ضلع زمینی از نزد ناظر است، خورشید بیرون از این مخروط را روشن کرده، پس ضلع وتر حایل بین قسمت ظلمانی و قسمت نورانی است و ناظر که در مرکز دایره قرار دارد، وقتی به این وتر می نگرد، قریب ترین و کوتاه ترین نقطه ای که به دید ناظر می آید، شعاع دیدی است که عمود بر این وتر است و آن در وسط این وتر است. پس ناظر در پگاه و صبح کاذب نور را در بالای افق می بیند نه در محل اتصال خط وتر با افق پس نور بالا

می زند و افق را روشن نمی سازد تا به آن هنگام که خود افق نور بگیرد، آن گاه صبح صادق رخ می دهد و موقع نماز صبح می رسد.

همین قصه در زمانی که خورشید غروب می کند و شفق پدید می آید، اتفاق می افتد. آن هنگام زمان فضیلت نماز عشاء است. بعد از اینکه شفق از افق ناپدید شد، در محاذات مغرب روی وتر مثلث قائم الزاویه مزبور نور به طور مستطیل دیده می شود و سپس هوا تاریک می شود. نکته دیگر رطوبت هوا در راستای افق نیز باعث ظهور نور می شود.

آن گاه جناب استاد مناطق نزدیک به قطب از مسکو به بالا را بررسی می کند و بلادی را که شفق غروب با فلق صبح با همدیگر اختلاط می نمایند، ذکر می کند. این بلاد عرضی بالاتر از شصت و شش درجه دارند که مدارات ابدی الظهور از آنجا شروع می شود. آنجا با روزی بیست و چهار ساعت شروع می شود، یک ماه و بالاخره شش ماه روز می شود و در غیر ایام ابدی الظهور به هنگامی که طلوع و غروب دارند، شفق با فلق درهم می آمیزد.

در درس سی و نهم بیان می کند که ابوریحان بیان کرد که صبح کاذب متعلق حکم شرعی نیست؛ یعنی وقت نماز صبح از آنجا شروع نمی شود و نیز روزه دار امساک را از آنجا شروع نمی کند، بلکه احکام عبادی از صبح صادق شروع می شود تا خیط ایضی افقی با خیط اسود از دایره ظلمت بلادی افق جدا شود. به عبارت دیگر نماز صبح زمانی خوانده می شود که بیاض صبح از سواد لیل از هم باز شناخته شوند و چون ابتدای صبح نور بسیار ضعیف در افق دیده می شود، لذا از آن در قرآن کریم به خیط تعبیر شده است: «حَتَّى يَتَّبِعَنَّ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (بقره: ۱۸۶).

سپس جناب استاد به بحث روایی و فقهی آن پرداخته و روایت عدی بن حاتم که نخ سیاه و سفید بسته بود و رسول خدا ﷺ بیان فرمود که مراد

سفیدی روز از سیاهی شب مراد است و نیز تفسیر آن را در آئمه اطهار علیهم السلام آورده است.

نکته شیرین در این درس وقت نافله وتر است که بین صبح کاذب و صادق است و نماز نافله صبح بعد از آن خوانده می شود. تا ظهور سرخی انجام نشود، باید اول نماز صبح خوانده شود و سپس نافله آورده شود، پس به فجر کاذب هم احکامی تعلق می گیرد.

در درس چهلم بیان می کند که به تجربه اول فجر صبح و آخر شفق غروب زمانی است که خورشید هیجده درجه از افق انحطاط پیدا کند. بعد اختلافاتی که علمای اسلام در اینکه هفده درجه است یا نوزده درجه یا هیجده را بیان می کند.

صاحب تکلمه (خفری) بیان می کند صبح کاذب از هیجده درجه شروع می شود و بعد از شفق مغرب نیز آخرین ستون های نور در هیجده درجه انحطاط شمس دیده می شود. آن گاه کلام طولانی از ریاض المختار نقل می کند و در نهایت نتیجه می گیرد که طلوع صبح کاذب انحطاط شمس در هیجده درجه است و طلوع صبح صادق وقتی است که شمس پانزده درجه زیر افق باشد. بنابراین که هر درجه چهار دقیقه زمانی است، سه درجه دوازده دقیقه زمانی می شود که بعد از اذان باید صبر کرد؛ چرا که اذان بنا بر طلوع فجر کاذب گفته می شود، پس لازم است دوازده دقیقه بعد از فجر کاذب نماز صبح را به جا آورد؛ ضمن اینکه استصحاب لیل نیز چاشنی این حکم است و یقین به تبیین خیط ایض از اسود نیز لازم است. هر چند برای روزه احتیاط آن است که امساک از همان هیجده درجه شروع شود.

در درس چهل و یکم دایره هندیه را معرفی می کند و آن دایره ای است که شاخص به اندازه نصف شعاع در مرکز آن به طور قائم قرار می گیرد؛

شاخص مخروطی که رأس آن تیز باشد. سپس رصد می‌کنند که چه هنگام در صبح سایه شاخص به محیط دایره می‌رسد و نیز صبر می‌کنند، تا بعد از ظهر نیز سایه شاخص به جانب دیگر از محیط دایره برسد؛ آن‌گاه بین دو نقطه خطی کشیده و آن را قاعده مثلثی قرار می‌دهیم که دو ضلع دیگر آن دو نقطه محیط سر سایه به شاخص است. اکنون اگر زاویه رأس مثلث به طریق هندسی تنصیف شود، این قاعده نیز تنصیف می‌شود. محل نصف را به مرکز دایره وصل کرده و ادامه می‌دهند تا هر به دو طرف محیط دایره برسد. این قطر دایره همان خط نصف النهار آن بلد است.

پس آلت ربع مجیب را برای گرفتن ارتفاع شمس معرفی می‌نماید. در درس چهل و یکم چگونگی یافتن نصف النهار را که تازه بیان شد، ذکر می‌کند. در این درس‌ها سه راه را برای شناخت نصف النهار بیان می‌کند.

درس چهل و سوم نیز چهارمین راه را ذکر می‌کند. در درس چهل و چهارم و چهل و پنجم تصحیح عمل به دایره هندیه ذکر شده است. در آن راه پنجم نیز ذکر می‌شود.

درس چهل و ششم و چهل و هفتم راه ششم و هفتم استخراج نصف النهار را بیان می‌کند. در درس چهل و هفتم و چهل و هشتم تا درس پنجاه و چهارم این راه‌ها را به بیست و شش می‌رساند و درس پنجاه و چهارم بعد از ذکر کثرت راه‌های استخراج نصف النهار راهی را نیز از شیخ بهایی در کشکول می‌کند. از درس پنجاه و پنجم به بحث جهت یابی قبله می‌پردازد. از آنجا که نماز واجب است، مقدمات نماز که یافتن جهت قبله است نیز واجب می‌باشد.

سمت قبله دایره‌ای است که از سمت رأس عبور می‌کند و به سمت مکه می‌رسد؛ چنان‌که محل برخورد این دایره با افق نیز سمت قبله را معلوم

می سازد و اگر وتر این دایره عظیمه را در سمت رأس بلاد سمت راست مکه رسم کنیم، خط سمت قبله است.

اگر خورشید به سطح دایره سمت قبله برسد، قوس ارتفاع شمس ارتفاع سمت قبله نام دارد. اگر مصلی در محراب قرار گیرد، خط سمت قبله از موقع سجود و ما بین دو پای او می گذرد. این خط قطعه ای از خط سمت سمت قبله است که سهم این دایره محرابی است و چون نصف النهار از نقطه شمال و جنوب می گذرد، محل تقاطع دایره سمت با آن مقدار انحراف را به حسب زاویه به ما می دهد؛ لذا اگر کسی نصف النهار او با دایره سمت یکی شود، مثل مناطقی از عراق که در طرف اردن قرار دارند، قبله از سمت جنوب انحراف ندارد و سمت جنوب سمت قبله ایشان است.

در درس پنجاه و ششم به تفسیر آیه شریفه «سَقُولُ السُّفَهَاءِ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» تا: «وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ» (بقره: ۱۴۳-۱۵۱) می پردازد. تغییر جهت قبله از بیت المقدس به کعبه - شرفها الله تعالی - هفده ماه بعد از هجرت واقع شده و چون یهود، پیامبر ﷺ را در تبعیت از قبله ایشان سرزنش می کردند، حضرت از این ماجرا غمگین بود و نیمه های شب به آسمان می نگریست و منتظر دستور الهی بود. آن روز نماز ظهر در مسجد بنی سالم به وقت ظهر بین نماز ظهر آیه شریفه نازل شد، مسیر بیت المقدس به سمت شمال بود و پیامبر ﷺ و نمازگزاران نیز به طرف شمال ایستاده بودند، در وسط نماز بعد از دو رکعت جبرائیل نازل شد و روی حضرت را به سمت جنوب برگردانید. مردم نیز به تبع حضرت به طرف مکه روی برگردانید و لذا مسجد مزبور ذوقبالتین نام گرفت. قبل از این دوره اموات مسلمانان به طرف بیت المقدس دفن می شود و بعد از آن طرف مکه قرار گرفت. این مسئله خود امتحانی

الهی بود که مؤمنان با جان و دل پذیرفته و منافقان زبان به اعتراض گشودند. خدای تعالی فرمود: «اینما قولوا فثم وجه الله». مهم‌ترین نکته در این درس چگونگی سمت قبله در وسط نماز است که از معجزات حضرت رسول ﷺ است. بیت المقدس در شمال غربی مدینه قرار دارد و مکه در این هنگام در جانب پشت سر طرف چپ قرار دارد. پس کسی که روی به طرف بیت المقدس سمت مکه را در پشت سر دارد، پس در بین نماز چگونه پیامبر ﷺ توانسته جهت صحیح مکه را مراعات کند. هم‌اکنون این محراب باقی است و نماز به سمت بیت المقدس در آن صحیح نیست، ولی سمت بیت المقدس در آن محفوظ مانده است. شیخ جلیل فضل بن شاذان فرموده است: هر کجا در آن حضرت در طول عمر شریف به طرف مکه نماز خوانده مسلمانان نیز آن را حفظ کرده و به همان سمت نماز خواندند و قبله مزبور از آن تاریخ باقی مانده است و این خود نشان‌دهنده سمت قبله است.

لیکن جناب استاد این کلمه را نقد نفرموده به اینکه تغییر و تحولات ساختاری در مساجد در طول و عرض مکه و مدینه را بررسی کرده و برخی از اعتراضات در باب سمت قبله رسول خدا ﷺ در مسجد النبی ﷺ را بررسی می‌کند و آن را مطابق آخرین تحقیقات دانشمندان می‌داند. این درس از جهت اینکه یکی از معجزات رسول خدا ﷺ را روشن می‌دارد، بسیار مهم است.

درس پنجاه و هفتم در بررسی قبله مراعات جهت قبله یا سمت قبله برای کسانی است که نزدیک یا دورتر می‌باشد.

مباحثی در این درس مطرح شده است؛ از جمله نقل کلمه شیخ طوسی رحمته الله علیه در اینکه عین کعبه برای نزدیک و مسجد الحرام برای کسانی که در حرم‌اند و کسانی که دور از حرم‌اند به حرم قبله آنهاست. پس

استدلال‌های روایی و اشکال علامه را نقل کرده و به اسناد روایات توجه نموده و آنها را بررسی می‌کند و آنگاه نظر شریف خویش را بیان می‌کند به اینکه در آیه به صراحت «قَوْلٍ وَجْهَكَ سَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» برای همه حکم را آشکار کرده است؛ آنگاه بیان می‌کنند که نفس کعبه برای مشاهده و کسانی که در حکم مشاهده هستند و جهت برای دیگران است و بهترین نظر در باب تفسیر جهت همان سمت قبله است که با دائره عظیمه‌ای که در سمت رأس عبور کرده و از مکه بگذرد، تحصیل سمت قبله در درس‌های بعدی مورد کلام واقع خواهد شد و جهت و غیره را از لابه‌لای آنها بیرون کشیده است و از جمله مواردی است که تسلط و احاطه جناب استاد را در فقه بیان می‌دارد.

در درس پنجاه و هشتم چگونگی قبله عراق را که در روایات بیان شده، به بحث می‌گذارد و به تفصیل رساله محقق در جواب از اشکال خواجه نصیر را نقل و بررسی می‌کند.

شیرین‌ترین درس پنجاه و نهم است که بنای محراب مسجد کوفه، حرم عسکریین عليه السلام و دیگر محراب‌های قدیمی عراق و چگونگی تخریب و بنای آن را حکایت می‌کند و نشان می‌دهد امر قبله برای گذشتگان چقدر دشوار بوده است.

درس شصتم بیان می‌کند که دقیق‌ترین راه برای یافتن سمت قبله راه علمای هیأت است و امارات مروی و استنباطات فقها چندان دقت ندارد و تنها برای مضطربین و متحیرین که ظن سمت قبله در آن کفایت می‌کند، ارزش دارد؛ لذا بهتر است در زمینه قبله به خبره که علمای هیأت‌اند مراجعه نمایند. آنگاه تن‌زدن عده‌ای از فقها از مراجعه به خبرای فن را بیان داشته و آن را نقد می‌کند.

درس شصت و یکم راه معروف تحصیل سمت قبله است که جناب

استاد در تقویم خود برای عموم بیان فرموده است و آن رسیدن خورشید دو روز در ایام سال به سمت رأس مکه است. اگر ساعت رسیدن خورشید به نصف النهار مکه به هر بلدی که روز است، در دست باشد یا به عبارت دیگر اول اذان مکه از رادیوی مکه شنیده شود، سپس شخص به طرف آفتاب بایستد یا سایه شاخص را علامت بگذارد، قبله همان خط است و آن دو روز در سال ۱۳۸۵ هجری قمری روز درجه شش و سی و پنج دقیقه از جوزاء و بیست و سه درجه و سی و چهار دقیقه از سرطان است.

قبلاً بیان شد که عرض مکه کمتر از میل کلی است؛ لذا یک بار در زمان صعود و زمان دیگر در زمان هبوط در سمت رأس مکه قرار می‌گیرد. جناب استاد دستورالعمل کسی را که به رادیو اعتماد ندارد، بیان می‌کند؛ یعنی تفاوت طول مکه و بلاد را گرفته و به دقایق زمانی به ازای هر درجه چهار دقیقه بدل می‌کند و اگر طول بلاد شرقی است، مثل ایران بعد از ظهر خورشید به سمت رأس مکه می‌رسد و اگر طول بلاد غربی مکه است، قبل از ظهر خورشید به سمت رأس مکه به اندازه مزبور می‌رسد، پس به دقت می‌تواند سمت بلاد خود را در این دو روز معلوم نماید. نکته این است که طول مکه $۳۹^{\circ} ۵۰'$ می‌باشد و مثال استاد از آمل است که طول بلد آن $۳۲^{\circ} ۵۲'$ می‌باشد، تفاضل دوازده درجه و سی و سه دقیقه می‌باشد و با تبدیل آن به ساعت زمانی به هنگام بعد از ظهر که پنجاه دقیقه و دوازده ثانیه از آن گذشته باشد، روی به سمت خورشید کند، قبله همان است.

در درس شصت و دوم بلادی که روز آنها با روز مکه تفاوت دارد و حتی نزدیک غروب نیز نمی‌توانند خورشید را به هنگامی که در سمت رأس مکه قرار دارند، ببینند، راه یاد شده اجرا نمی‌شود. نکته دیگر راه مزبور فقط در همین دو روز است. در ادامه دلیل هندسی آن را بیان می‌کند.

در درس شصت و سوم راه تحصیل سمت قبله را از طریق رادیو و تلگراف

و دیگر وسائل ارتباط جمعی بیان می‌کند. شگفت این است که برخی از کسانی که از علم هیأت بهره‌ای نبرده‌اند، پیش از خود روش‌هایی را ارائه کرده‌اند که جناب استاد با اشاره از آنها عبور می‌کند و به صاحبان دانش یادآوری می‌کند که هر کس از حریم علم خویش فراتر رود، جهل خویش را برملا ساخته، بلکه جهالت و سفاهت خود را رقم زده است.

در درس شصت و چهارم از راه اسطرلاب در این دو روز و نیز روزهای دیگر به تحصیل قبله می‌پردازد و در آن راه تحصیل سمت قبله را از دایره هندیه به دست می‌آورد و بلاد مختلف را به تفصیل دسته‌بندی می‌کند تا هر کدام چگونه راه سمت قبله را بیابند و بعد بیان می‌کند راه مزبور تقریبی است.

در درس شصت و هشتم تحصیل سمت قبله برای کسانی است که هم عرض‌اند.

درس شصت و نهمم سمت قبله بلادی را که صد و هشتاد درجه با مکه فاصله دارند، بیان می‌کند.

درس شصت و نهم تحصیل سمت قبله از روش دیگری از دایره هندیه است.

درس هفتاد و یکم تحصیل سمت قبله از راه اخراج عمود است که ابتدا باید نصف النهار استخراج شود. آنگاه مثال آمل را می‌آورد و برای به دست آوردن سمت قبله، عمودی از ناحیه غرب بر خط نصف النهار می‌زند. این خط را به اندازه تفاضل طول مکه و طول بلد که دوازده درجه و چهل و دو دقیقه است، مدرج می‌سازد و سپس به اندازه تفاوت ما بین عرض بلد آمل و مکه را که پانزده درجه و سه دقیقه است، به همان درجات مدرج کرده و به هر کجا رسیده، آن را مرکز دایره قرار داده و به شعاع تفاوت عرض مزبور دایره‌ای می‌زند، مرکز دایره را به انتهای درجه خط طول وصل

می‌کند. همین سمت قبله آمل است. توجه دارید که اگر بلدی سمت غربی مکه باشد، باید عمود بر نصف النهار از جانب شرق باشد.

مثال‌های دیگر آن مراکش و عدن و کوری (آفریقا) است.

درس هفتاد و دوم درس مهمی است که یکی از معجزات فعلی رسول خدا ﷺ را بیان می‌دارد. آن حضرت برای پیداشدن زوال و اوقات فضیلت ظهر و عصر دیواری به قامت انسان بنا کرده که در امتداد نصف النهار است و اگر دیوار مزبور در هر بلدی اقامه شود، در زمانی که ظهر می‌شود و خورشید در غایت ارتفاع نسبت به آن می‌رسد، سایه دیوار محو می‌شود. طبیعی است که اوقات فضیلت از روی سایه دیوار مزبور به دست می‌آید. نکته اول: بنای دیوار مزبور باید مبتنی بر استخراج نصف النهار باشد. آن حضرت همان طور که فرمود محراب من بر میزاب خانه خداست و فاصله مکه و مدینه نزدیک به ششصد کیلومتر است، در اینجا نیز بدون استخراج نصف النهار این دیوار را بنا کرده است. این دیوار در گرینویچ و رصدخانه‌های دنیا معروف است و بهترین وسیله برای رسیدن به ظهر حقیقی است.

نکته دوم این دیوار به اندازه قامت انسان است که هفت قدم یعنی هفت پا می‌باشد و اگر خورشید به اول سرطان برسد، به سمت رأس مدینه می‌رسد. در این روز اگر سایه دیوار به اندازه خود دیوار شود، یعنی سایه چهل و پنج درجه شود، وسط حقیقی بین ظهر و غروب می‌شود. این آخر وقت فضیلت است و اگر سایه دو برابر قامت دیوار شود، ارتفاع خورشید از افق بیست و شش درجه می‌شود که آخر وقت فضیلت عصر است. این روز را پیامبر ﷺ اصل و مبدأ احتساب اوقات زوال و فضیلت‌های نماز ظهر و عصر قرار داد تا دیگر مناطق با آن سنجیده شود. نکته مهم دیگر این است که ابوالوفاء بوزجانی هنگامی که به این سازوکار سایه مطلع شد، به حدس دریافت که حضرت ﷺ بین سایه و زاویه ارتباط برقرار کرده است. آن‌گاه متوجه شد که دیوار همانند شعاع

دائره است و سایه آن همانند سایه شاخص باید در نظر گرفته شود تا به اندازه قامت رسید، مثلث قائم الزاویه‌ای تشکیل می‌شود که در این هنگام چهل و پنج درجه می‌شود؛ چون شعاع دائره شصت حساب می‌شود؛ آن طور که قدما حساب می‌کردند؛ اما امروز آن را واحد می‌گیرند.

این سایه در این شاخص به ما زاویه‌ای چهل و پنج درجه داده که قوس مقدر آن نصف قوس نود درجه می‌باشد، پس خواص ظهر و جیب را از این دائره استنباط کرده است.

گرچه اروپایی‌ها به این خط از سایه که سایه شاخص است و به پایه شاخص می‌رسد و با آن مماس می‌شود، خط مماس گفته‌اند، گویا جهت اطلاق ظل را دریافته‌اند؛ پس مسلمانان به تائزانت ظل گفته‌اند اروپایی‌ها بر آن خط مماس اطلاق کرده‌اند و علت اطلاق ظل معلوم شده است که همان خط مماس و سایه شاخص است.

جداول سینوس و کسینوس یعنی جیب و تمام جیب و تائزانت و کتانزانت یعنی ظل و تمام ظل از همین مثلث استخراج شده است. درس هفتاد و سوم در امتداد قبله از بالا سر مکه تا بالای آسمان است. درس هفتاد و چهارم در این است که آیا حجر اسماعیل داخل طواف و جزء کعبه است یا خیر؟

در درس هفتاد و پنجم از هلال‌ها و ماه‌های قمری بحث می‌کند و چون رؤیت هلال ماه بعد را روشن می‌سازد، مبدأ ماه قمری از غروب قرار داده شده است. آن‌گاه تذکر می‌دهد که در جداول زیج حرکت‌های وسطی کوکب را در نظر گرفته‌اند و لذا از ماه‌های دوازده‌گانه محرم را سی روز و صفر را بیست و نه روز می‌گیرند، هرچند ممکن است ماه حقیقی تا چهار ماه سی روز و در سه ماه متوالیاً بیست و نه روز باشد. مستخرج باید از جداول معلوم نماید که در هر سال کدام یک از ماه‌ها سی روز و کدام یک بیست و نه روز است.

آخرین نکته این درس تفاوت سال‌های قمری با شمسی در بیان سوره کهف است به‌نوعی سال و دو ماه و چند روز می‌رسد. همین بیان را امیرالمؤمنین در جواب یهودی بیان کرد؛ چراکه حضرت وقتی از قرآن جواب داد که فرمود «وَلَيْسُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا» (کهف: ۲۵)، یهودی اعتراض کرد و گفت: ما در تورات سیصد سال یافته‌ایم. حضرت فرمود: آن به سال‌های شمسی است و سال‌های قرآنی، قمری است.

در درس هفتادوششم برخی قواعد و ضوابط را بیان می‌کند و از جمله صحیفه‌ای را که استادش علامه شعرانی اختراع کرده تا سمت قبله بلاد با آن معلوم شود، معرفی می‌کند.

در نهایت این درس جداول طول و عرض بلاد را از سردار کابلی در کتاب تحفه الاجلّه نقل می‌کند. ایشان آن را از دانشمندان اروپایی نقل می‌نماید.

۲. دروس هیأت و دیگر رشته‌های ریاضی

حجت الاسلام والمسلمین استاد محمد حسین نائیکی

شاگرد حضرت علامه

- عنوان کتاب: دروس هیأت و دیگر رشته‌های ریاضی
- موضوع: هیئت و نجوم
- پدیدآور اصلی: حسن حسن‌زاده آملی
- ناشر: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم
- محل نشر: قم
- سال نشر: ۱۳۷۱ش

مقدمه

دانش ستاره‌شناسی و چگونگی رصد سیارات و ستارگان دانشی دیرین

و اصیل است که بشر از همان ابتدا به آن توجه داشته است. برای فهم جایگاه زمین در مجموعه عالم هستی، اندیشه ها پیوسته در پیمودن آن در جولان بود. هر تمدنی که در این عرصه ورود پیدا کرد، تحولاتی شگرف را تجربه کرد و منشأ تأثیر در دیگر تمدن ها گردید. هم اکنون نیز این دانش در صدر دانش های دیگر مورد اقبال مردم جهان است. چگونگی ورود در این عرصه خواهان مقدماتی است که در گذشته و حال از آن عبور می کرده اند. در تمدن اسلامی کتاب هایی در این باب مطابق آن عصر در اختیار علاقه مندان قرار گرفت. به اقتضای زمان و برای تسهیل دستیابی به دانش نجوم و هیأت جناب استاد علامه درس هیأت را به رشته تحریر در آورده اند. گرچه جمیع مباحث را در آن نیاورده و به پایان نرسید، طلیعه بسیار زیبایی در ورود به مباحث مزبور است.

معرفی و تکریم کتاب

از آنجا که حوزه علمیه از تمدن اسلامی که جنبه های مختلف زندگی را اداره می کرد، تنها اکتفا به فقه و اصول نموده بود و حوزه از عرصه های مختلف علوم اسلامی به گوشه ای رانده شده بود، طرح مباحث محوری تمدن اسلامی یعنی علم نجوم و ستاره شناسی و نیز ریاضیات اسلامی برای گسترش و وسعت حوزه مطالعات اسلامی ضرورت داشت تا حوزه ها دوباره به مسئولیت اصلی خویش که محور قراردادن دیانت در عرصه مختلف زندگی است، بازگردند و بار دیگر در عرصه ایمان و علم پیشتاز جوامع گردند. علم ستاره شناسی و هیأت چنین هدفی را به منصفه ظهور می رساند.

جایگاه مبحث

کتاب درس هیأت برای دانشجویانی که هیچ سابقه درسی در باب علم

هیأت ندارند، نوشته شده است. این کتاب به عنوان مقدمه ورود به مباحث ریاضی و هیوی دانش ریاضی و هیأت و میانبری است که دانشجویان این عرصه به راحتی می‌توانند در استخراج اوقات و هلال و خسوف و کسوف و نیز رصد ستارگان و جایگاه آن ورود نمایند و نگاه آنها به آسمان به نگاه فنی بدل شود و با آن به مباحث عالی اخترشناسی ورود کند.

هدف اصلی از مبحث

طرح مباحث فراموش شده هیأت و ریاضی است که در حوزه‌ها به کناری نهاده شده بود. استهلال و شناخت اوقات به عنوان پایه عبادات مسلمانان است؛ لیکن این فریضه مهم مورد بی‌اعتنایی قرار گرفت و به دست غریبان سپرده شد. تنفس دوباره تمدن اسلامی مستلزم احیای اجزای آن است. این جزء از تمدن اسلامی اهمیتی شگرف در شناخت ظرفیت‌ها و دامنه‌های آن در گذشته و حال دارد. این کتاب برای معرفی تمدن اسلامی به طلاب و دانشجویان است.

ساختار و محتوای کتب

موضوع: گزارشی از کتاب دروس هیأت و دیگر رشته‌های ریاضی که به قلم جناب استاد علامه حسن‌زاده آملی به رشته تحریر درآمد. چاپ و نشر آن توسط مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی سال ۱۳۷۱ بوده است.

در طلیعه کتاب جناب استاد این کتاب را محصول درس‌های استاد علامه مرحوم شعرانی می‌داند. دروس هیأت جزو درس‌هایی است که به تعبیر جناب استاد در جمع پریشان عده‌ای از طلاب علوم دینی در مسجد معصومیه قم تدریس شده است. قبل از هر درس، نوشته‌های مزبور تنظیم می‌شد و در اختیار طلاب قرار می‌گرفت. آن‌گاه مطابق نوشته‌ها،

درس ها پیش می رفت. چون ایام درسی پنج شنبه ها و جمعه ها بود، به جز عده ای از طلاب که همیشه در درس ها حاضر می شدند، بقیه گاه غیبت می کرده اند. از این جمع به جمع پریشان نام برده است. ادامه این درس ها مواجه با بیماری جناب استاد شد و چون کار سنگینی لازم داشت تا درس ها نوشته و سپس ارائه شود، لذا بعد از اینکه می خواست برنامه درسی را حفظ کند و طلاب را به سطوح عالی برساند، در جلد دوم به برخی رساله هایی که قبلاً نوشته بود، روی آورد و آنها را ضمیمه کتاب نمود و چون این رویه هم نتوانست ادامه پیدا کند، تصمیم گرفت از روی کتاب ملخص در هیأت چغینی آن را ادامه دهد و از نوشتن و ادامه آن که دشوار می نمود، دست بردارد. باز نتوانست ادامه دهد، لذا این دروس را ناتمام گذاشت.

باری مطابق نقل جناب استاد دانشگاهیانی که می خواستند در رشته هیأت و نجوم تحصیل کنند نیز لازم داشتند که این رویه درسی را که در حوزه ها دایر بود مد نظر قرار دهند؛ لذا ایشان که آرزومند پرورش دانشمندان هیوی بود و می خواست این رشته را که در حوزه ها مورد بی اعتنایی قرار گرفته بود، زنده کند، دست به قلم زد و خواست علم هیأت را دوباره زنده کند و نیاز جامعه اسلامی در اوقات نمازها، عبادات و اعیاد به ویژه فطر و عید اضحی به دست جامعه علمی حوزوی برآورده شود. از سال چهل و دو این رشته را با عده ای از طلاب شروع کرد. عده ای از افاضل در درس های آن جناب شرکت می کردند؛ اما آن طور که جناب استاد انتظار داشتند، پیش رفت و این علوم در حوزه رواج پیدا نکرد؛ لذا خود ایشان دست به کار شد و این درس ها را به این شیوه به راه انداخت و اکنون - بحمد الله - این نهال کاشته به دست آن بزرگوار تنومند شده و امید است نیاز جامعه اسلامی را در وقت، هلال، اعیاد، خسوف، کسوف و سایر نیازها برآورده سازد. الهی چنین باد.

جناب استاد ابتدا کره و قطر و دایره عظیمه و صغیره را در درس اول معرفی می‌کند. کره تا به دور خود نچرخد، قطبین و دایره عظیمه در آن توهم نمی‌شود. قطر کره و اصل بین دو قطب آن است که با وجود حرکت کره ساکن اند. قطر از مرکز کره می‌گذرد. بزرگ‌ترین دایره که کمربند کره محسوب می‌شود، نام منطقه و دایره عظیمه دارد و دو نقطه متقابل که در دو طرف قطر قرار دارند، متقاطرنند و دوایر مفروضه موازی دایره عظیمه که در کره با فرض نقطه‌ای به هنگام چرخش ایجاد می‌شوند مدارات نام دارند. درس دوم در باب دایره و تقسیم آن به سیصد و شصت درجه است. دایره ریشه همه اشکال هندسی از جمله مثلث است. اگر در مرکز دایره زاویه‌ای تشکیل شود، مقدر آن کمان روبه‌روی آن به شمار می‌رود و مقدار کمان یا قوس همان مقدار زاویه است که تا سیصد و شصت درجه می‌رسد. متمم هر قوس تا نود درجه به نام تمام آن قوس و تا صد و هشتاد درجه به نام کمال است و زاویه یا مسطحه است یا مجسمه. زاویه مجسمه مثل رأس مخروط مستدیر که از احاطه یک سطح پدید آمده و کنج‌های خانه که از احاطه چند سطح تشکیل می‌شود.

نکته دیگر تقسیم جسم به مرکب و بسیط است و بسیط به عنصری و فلکی تقسیم می‌شود.

اجسام فلکی را اجرام اثیری و علوی و عالم علوی و عنصری را عالم سفلی و عالم کون و فساد می‌نامند.

اگر جسم مرکب مدتی صورت خود را حفظ کند، تام مثل معادن و حیوان و نبات و اگر نتواند صورت خود را حفظ کند غیرتام است، مثل کائنات‌الجو نظیر هاله، دایره، قوس، قزح و ابر.

درس سوم از اقسام حرکت سخن می‌گوید. حرکت فلکی یا غیرفلکی به بسیط و مرکب تقسیم می‌شود. حرکت بسیط متشابه نیز نام دارد. حرکت

بسیط آن است که نقطه مفروضه در زمان مساوی قوس های مساوی طی کند و زاویه مساوی بسازد.

نکته مهم این درس احتساب حرکات اجرام علوی نسبت به زمین است. این همان است که هیوی در استخراج ریاضی به دنبال آن است. وی می خواهد حرکت اجرام فلکی را نسبت به ناظر ساکن در زمین رصد کند و آن را تحت معیار و قاعده درآورد؛ گرچه زمین حرکت کند و آنها ساکن باشند؛ چنان که اساس رصدخانه ها بر سکون زمین و حرکت اجرام فلکی به روی آن است، هرچند در خارج عکس باشد.

درس چهارم از دایره معدل النهار سخن می گوید. کمربند یا منطقه حرکت اولی معدل النهار است و از آن به منطقه فلک اعلی و اعظم و منطقه فلک نهم نیز تعبیر می کنند. دو قطب این کره را قطب عالم می گویند. قطب شمال در نزدیک بنات النعش صغری و نزدیک کوکب جدی است؛ لذا کوکب جدی را کوکب قطبی می نامند.

معدل النهار همه عالم را به دو نیمه می کند: یک نیمه در شمال و نیمه دیگر در جنوب است.

هر شبانه روز یک چرخش معدل النهار است و هر نقطه که روی آن فرض شود، مداری از مدارات بر روی این کره می شود. مداراتی که با چرخش شبانه روزی ایجاد می شود، مدارات یومی نام دارد.

هر شبانه روز یک دور چرخش معدل النهار است که ۳۶۰ درجه است و به بیست و چهار ساعت مستوی تقسیم می شود و هر پانزده درجه فلکی یک ساعت زمانی است و هر درجه چهار دقیقه زمانی است.

درس پنجم دایره منطقه البروج را بررسی می کند. این دایره محل گردش شمس است. شمس با حرکت خاصه خود از مغرب به مشرق روزی قریب به یک درجه طی می کند و در سال، ۳۶۰ درجه می شود. هرچند مجموعه

افلاک هر شبانه روز یک دور آن را به دور زمین می چرخانند، آن طور که مشاهده می شود و رصدی حرکت آن را حساب می کند، این حرکت شبانه روزی به نام حرکت اولی و آن حرکت خاصه شمس حرکت ثانیه است. به اولی حرکت خلاف توالی و به دومی حرکت توالی می گویند.

درس ششم منطقه البروج و مدارات عرضی را بررسی می کند. منطقه البروج همان دایره شمسیه یا منطقه شمس است که وقتی بالا برود و بر فلک هشتم منطبق شود، منطقه البروج نامیده می شود. نقطه تقاطع فرضی منطقه البروج با معدل النهار دو نقطه اعتدال بهاری و اعتدال پاییزی را شکل می دهد. اکنون اگر نقطه ای روی کره ای که منطقه کمربند و دایره عظیمه آن است فرض شود، در صورتی که چرخش کند، یک مدار تشکیل می دهد. این مدارات، مدارات عرضیه نام دارند؛ همان طور که نقطه ای که در معدل می چرخید، مدارات یومی و مدارات میول نام داشت.

درس هفتم اعتدال ربیعی و خریفی را شروع می کند. نقطه ربیعی محل تقاطع معدل و منطقه رأس الحمل نام دارد و آن اول فروردین و آغاز سال شمسی است و نقطه تقاطع دیگر اعتدال خریفی و رأس المیزان نام دارد. خورشید وقتی از نقطه اعتدال ربیعی عبور کند، به طرف شمال می آید و وقتی به نقطه خریف برسد، به طرف جنوب می رود و در آن هنگام از مناطق شمالی فاصله می گیرد.

درس هشتم دایره ماره به اقطاب اربعه است. این قاعده در هندسه بیان شده که هر گاه دو دایره عظیمه برخورد کنند، در دو نقطه با همدیگر تقاطع نمایند نیز اگر دایره عظیمه ای از قطب دایره دیگر عبور کند، آن هم از قطب او عبور می کند و چون دایره ای رسم کنیم که هم از قطب های معدل عبور کند و هم از قطب های منطقه، آنها نیز از دو قطب او عبور می کنند. این دایره که از چهار قطب مزبور عبور می کند، دایره ماره به اقطاب اربعه نام دارد.

این دایره از نقطه انقلاب زمستانی و انقلاب تابستانی یعنی اول جدی در زمستان و اول سرطان در تابستان عبور می کند. این دو نقطه انقلاب تابستانی و انقلاب زمستانی نام دارند.

درس نهم در باب میل کلی است. با تقاطع منطقه و معدل زوایای حاده ای پدید می آید که اندازه آن، حدود بیست و سه درجه و اندی است. این زاویه به نام میل کلی است و چون زاویه برخورد آن دو آرام آرام کم می شود، می گوید میل کلی رو به انتقاص است و مقدار کم شدن یا انتقاص حدود نصف ثانیه فلکی و به تحقیق $0/468$ ثانیه است. نام دیگر آن میل اعظم است.

منطقه البروج به دوازده برج که هر کدام سی درجه اند، تقسیم می شود. از نقطه اعتدال و میلی سی درجه شماره کنیم، نام آن برج حمل است با ثور و جواز مجموعاً نود درجه می شود که ماه های بهارند، ماه های تابستان نیز نود درجه به نام های سرطان، اسد و سنبله است و ماه های پاییز یا خریف میزان، عقرب و قوس و ماه های زمستان نیز دلو، جدی و حوت اند. هر کدام سی درجه اند.

درس دهم دایره میل است. میل هر نقطه از منطقه با معدل یا دایره ای سنجدیده می شود که از آن نقطه در منطقه و معدل النهار و قطب معدل عبور می کند. همان طور که دایره ماره به اقطاب اربعه میل کلی را حساب می کرد، این دایره ها نیز هر کدام میل های جزئی منطقه تا معدل را حساب می کنند و اگر به جای جزئی از منطقه کوکبی را قرار دهیم، قوسی از این کوکب تا معدل بعد کوکب نام دارد.

درس یازدهم دایره عرضی است. دایره عرضی از دوایر عظام است و اجزای معدل یا کوکب را با منطقه می سنجدند؛ یعنی از نقطه ای در کره، خواه کوکب و خواه جزء معدل، این دایره را عبور داده، به قطب معدل گذر می دهیم. قوس حاصل از آن نقطه تا منطقه، عرض کوکب است.

پس این دایره همانند دایره میل است جز اینکه اصل در دایره میل معدل بود و نقاط با آن سنجیده می شدند و اصل در دایره عرض منطقه است. به میل معدل از منطقه که با دایره عرض سنجیده می شود، میل ثانی می گویند؛ چنان که به میل منطقه از معدل میل اول می گفتند.

درس دوازدهم در باب میل و تفاوت میل اول و ثانی است که هر کدام جایگاه خاص خود را دارند و یکی از دیگری کفایت نمی کند.

درس سیزدهم در باب طول کوکب است. مبدأ طول یا تقویم کوکب از حمل است. اگر قوسی از منطقه میان اول حمل تا کوکب، خواه شمس و خواه کوکب دیگر را حساب کنیم، طول آن است. شمس در خود منطقه است. هر چند عرض ندارد، ولی طول دارد. طول شمس روزانه با حرکت قریب به يك درجه به توالی در حال دگرگونی است. کوکب دیگر را با دایره عظیمه روی منطقه می آورند و طول آن را با قوس از منطقه حساب می کنند. در درس چهاردهم کره را به بروج تقسیم می کند. همان طور که تا کنون گفته شد، دو نقطه اعتدال ربیعی و اعتدال خریفی و محل عبور ماژّه به اقطاب اربعه مجموعاً چهار نقطه می شود. این چهار نقطه هر کدام نود درجه از همدیگر فاصله دارند. آن طور که بیان شد، اگر در بین این نقاط نود درجه ای چهار دایره دیگر بگذرانیم و می دانیم هر دایره در دو نقطه با کره برخورد می کند، مجموعاً شش دایره گذرانیده ایم که دوازده نقطه را به ما داده اند. این دوازده نقطه همان نقاط بروج است که هم اکنون اسامی آنها را از حمل و ثور و جوزا تا آخر بیان کرده ایم.

درس پانزدهم در ارقام بروج و کواکب است که برای اختصار از حروف ابجدی استفاده شده است.

در درس شانزدهم دایره افق مورد کلام قرار گرفته است. اگر شما خود را شاخصی فرض کنید که روی زمین ایستاده اید، می توانید فرض کنید، این

خطی که از شما عبور می کند به آسمان و به فلک اقصی برود رفته، از آن طرف به مرکز زمین عبور کند. در این صورت سمت رأس یک قطب و سمت قدم شما قطب دیگر کره ای مفروض می شود. دایره عظیمه این کره افق شماست که از محل ایستادن شما نود درجه از هر طرف فاصله دارد.

در این درس از نقطه مشرق اعتدال و مغرب اعتدال که محل تقاطع افق تا معدل است، سخن به میان می آورد. خط میان مشرق و مغرب را خط مشرق و مغرب و خط اعتدال و خط استوا نیز می نامند.

منطقه و افق همدیگر را در دو نقطه قطع می کنند. نقطه مشرق، طالع و نقطه تقاطع در مغرب غارب نام دارد. اصطلاح سعه مغرب و سعه مشرق نیز در اینجا به عنوان قوسی از دایره افق تا نقطه مشرق یا مغرب معرفی شده است.

دو اثر صغاری که موازی عظیمه در بالای افق هستند، مقنطرات ارتفاع و در پایین مقنطرات انحطاط نامیده می شود. اگر مقنطره ای که مماس سطح ارض باشد، به آن افق حسی گویند.

درس هفدهم افق ترسی را که پایین تر از افق حقیقی است، معرفی می کند. کسی که در قلعه کوه قرار دارد، فراتر از افق حقیقی را می نگرد، این افق ترسی اوست.

در درس هیجدهم افق حسی را به افق رؤیت و افق مرئی و شعاعی معرفی می کند.

در درس نوزدهم افق ترسی را معرفی می کند.

در درس بیستم دایره استوای سماوی را به زمین می آورد و کمربند و عظیمه زمین قرار می دهد؛ یعنی این دایره به محاذات معدل النهار فلک اعلی است که به آن دایره استواء یا خط استواء یا دایره استوای ارضی می گویند. آن گاه آفاق را به دولابی که افق بر دایره استواء عمود است و قطب افق روی

افق قطب استواء قرار دارد و حمایلی که افق به طور حاده با معدل برخورد دارد و رحوی که افق عین دایره استواء است، تقسیم می‌کند.

درس بیست و یکم در باب دایره نصف النهار است. اگر از سمت رأس و سمت قدم دایره‌ای عبور کند و به قطب معدل بگذرد، نصف النهار است. خط نصف النهار و خط زوال و خط جنوب و شمال خط فاصل و مشترک بین سطح دایره نصف النهار و سطح دایره افق است. اگر شمس به این خط برسد، زوال یا ظهر شرعی است.

درس بیست و دوم در باب خط اعتدال و خط زوال است. انواع قطب‌نماها خط زوال و خط جنوب و شمال را نشان می‌دهند. مغرب و مشرق با دایره نصف النهار پدید می‌آید.

درس بیست و سوم در باب وتد السماء و وتد الارض است.

هرگاه بروج را از طالع در مشرق و توالی شماره نمایند، برج چهارم سمت قدم و هفتم جانب مغرب و دهم سمت رأس موقع زوال است. با این بیان معلوم می‌شود که اوتاد اربعه در تسویه‌اللبوت که با آن زایجه درست می‌شود، چگونه است و آن برای طالع سنه و موالید و احکام نجومی به کار می‌آید. در آن زایجه موقعیت آن لحظه‌ای که در جریان است، از لحاظ شمس و قمر و کواکب خمسه و تقویم آنها ثبت می‌شود؛ یعنی در دوازده خانه آن جایگاه سیارات و ماه و خورشید نوشته می‌شود.

درس بیست و چهارم در طالع و شرف و هبوط کواکب است. شرف در علم احکام مورد استفاده است. شرف شمس روز نوزدهم و هبوط آن ۱۸۰ درجه آن طرف تر نوزدهم میزان است و همین طور شرف قمر که در درجه سوم ثور و شرف زحل بیست و یکم میزان و غیره.

درس بیست و پنجم وجه نام‌گذاری نصف النهار را بیان می‌کند. نصف النهار زمانی است که شمس به غایت ارتفاع از سمت رأس و غایت انحطاط از سمت القدم برسد.

مراد از روز و یوم شرعی مابین طلوع فجر ثانی تا زوال حمزه مشرقیه از قَمَّة الرأس است که دال بر غروب شمس می باشد و مقدار شب از غروب شمس تا طلوع فجر ثانی است؛ ولی از نظر هیوی طلوع تا غروب شمس به واسطه نصف النهار نصف می شود.

درس بیست و هشتم در باب معنای فلک در هیأت که همان مدارات و عرض بعد که از خط استواء تا قطب است بحث می کند. بلاد استوایی عرض ندارند و بلاد شمالی و جنوبی خط استواء دارای عرض اند. از مبدأ عرض یک درجه تا نود درجه عرض بلاد است. احتساب عروض بلاد با دایره عرضیه ای است که از سمت رأس عبور کرده، به قطب معدل النهار برسد و از آن طرف به دایره معدل النهار عمود شود.

درس بیست و هفتم دایره ارتفاع است که از دو قطب افق گذشته؛ یعنی از سمت رأس و سمت قدم می گذرد و بر افق عمود می شود. این در دایره تحت الارض انحطاط کواکب را رقم می زند؛ چنان که در بالای ارض ارتفاع را رقم می زند.

درس بیست و هشتم دایره اول السموت یا دایره مشرق و مغرب است. این دایره از دو قطب افق یعنی سمت رأس و قدم گذشته و به دو قطب نصف النهار یعنی دو نقطه مشرق و مغرب می گذرد. سمت کواکب قوسی از افق از تقاطع دایره اول سموت و افق تا تقاطع ارتفاع و افق است. آنگاه سمت های جنوب و شمال و جنوب غربی و شرقی و شمال غربی و شرقی را در شکل نشان می دهد.

در درس بیست و نهم به دایره وسط سماء رؤیت یا دایره عرض اقلیم رؤیت پرداخته شده است و مراد از اقلیم ها و هفت اقلیم را در علم هیأت روشن می سازد.

عرض اقلیم رؤیت یا دایره وسط سماء و رؤیت قوسی است میان

عظیمه‌ای که از سمت رأس و قدم، یعنی دو قطب و نقطه‌ای در آسمان، از قبیل کواکب و غیره گذشته و به قطب‌های منطقه بگذرد و عمود بر افق می‌شود. عرض اقلیم رؤیت قوسی از دایره مزبور بین سمت رأس تا منطقه را گویند.

طالع و غارب محل برخورد منطقه و افق است و نیز این محل برخوردها قطب‌های دایره عرضی یا دایره وسط رؤیت نیز هستند؛ زیرا این دایره هم از دو قطب افق می‌گذرد و هم از دو قطب منطقه؛ لذا محل برخورد آن دو قطب دایره مزبور است.

درس سی‌ام در طول و عرض بلاد است که قبلاً بیان شده است. یعنی عرض بلاد از خط استواء تا قطب خط استواء تا نود درجه می‌رود؛ ولی طول بلاد مبدأیی قراردادی دارد که اکنون گرینویچ است و در گذشته مبدأ آن ده درجه از ساحل غربی آن فاصله داشته است؛ جزایر قناری مبدأ عرض قراردادی قدما بود که هم‌اکنون به زیر آب رفته است. درس سی‌ویکم ادامه درس قبلی است و طریق تحصیل عروض بلاد را تعلیم می‌دهد.

درس سی‌ودوم تا سی‌ونهم باز در تحصیل عرض بلاد و طرق گوناگون آن سخن به میان آورده است.

درس چهلم از طول بعد و مبدأ طول سخن می‌گوید که قبلاً بیان کرده‌ایم، جز اینکه قدمای هند از گنگ دژ مبدأ طول را حساب کرده و اهل زیجات هر کدام رصد خود را مبدأ طول دانسته‌اند و امروزه برای مفاهمه و اتحاد رویه همان گرینویچ مبدأ طول بلاد به شمار می‌رود. این درس تا درس‌های چهل و چهار در این باره است. در درس چهل و چهارم ضمن اینکه در باب طول و عرض بلاد مطالبی دارد، حروف ابجد و اعداد آنها را معرفی می‌نماید؛ زیرا که در کتاب‌های هیوی گذشتگان از آن استفاده شده است

و نیز در آن حروف اختصاری بروج و چگونگی نوشتاری حروف الفبا در کتاب های هیوی معرفی شده است.

درس های چهل و پنجم و چهل و ششم تمرین هایی است که خواننده را به اعمال قواعد گذشته و امی دارد تا در آن تدریب پیدا کند.

درس چهل و هفتم در باب قبه اژین یا وسط زمین است و وسط عالم مسکونی به عقیده قدما را روشن می کند و در درس چهل و هشتم بیان می دارد که کسی از جانب مشرق برای دورزدن زمین برود و در یک دوره گردش خورشید به نقطه اولیه برگردد، یک روز اضافه می آورد و آنکه در جانب غرب برود یک روز کم می آورد؛ مثلاً مقیم پنج شنبه را جمعه می کند، سائر در جهت مشرق روز شنبه به مقام اول برمی گردد و سائر در جهت مغرب هنوز در روز پنج شنبه است؛ چون خورشید برای او غروب نکرده است و با خورشید حرکت کرده است.

درس چهل و نهم قبه الارض و دحو الارض را بیان می دارد و از آن معلوم می سازد که استداره زمین در منطقه بالای قله و تک چاه ها متفاوت است. در بالای قله قوسی که به دور زمین گردد، به دور مرکزی می گردد که شعاعی بیشتر دارد و تک چاه شعاع دایره اش کوچک تر است؛ لذا قوس بالای قله بزرگ تر از قوس بن چاه است.

درس پنجاهم ادامه آن است و در آن بیان می دارد که به عقیده پارسیان وسط معموره وسط طول و عرض معموره است و چون معموره از جزایر خالدات گرفته شود، حدود سیستان نیمروز است که نام قدیمی سیستان است؛ زیرا هم نصف معموره از جهت عرض است و معموره تا ۶۶ درجه عرض جغرافیایی بیشتر نیست و سیستان در عرض سی و سه درجه است؛ چنان که در طول نیز اگر از جزایر خالدات باشد، نصف معموره می باشد. در نهایت این درس بیان می دارد که دحو الارض که بیست و نهم ذوالقعه

برای آن قرار داده شده، به معنای این است که انطباق معدل و منطقه باعث آب شدن یخ‌ها و بالآ آمدن دریاها می‌شود، آب همه جای زمین را می‌گیرد و خشکی از بین می‌رود. آن‌گاه که دوباره منطقه و معدل از همدیگر زاویه گرفتند، سرما و یخبندان در قطب باعث عقب‌گرد آب می‌شود، اولین جایی که از خشکی بیرون می‌آید، حوالی خطوط استواء است که مکه نیز در این حوالی قرار دارد. در این هنگام جانوران بزی دوباره زمین را فرا می‌گیرند.

درس پنجاه و یکم علم هیأت را از علم احکام جدا می‌کند؛ زیرا علم هیأت بر مبنای ریاضی به احتساب مقدار حرکت کرات می‌پردازد؛ ولی علم احکام بر مبنای حدس و تخمین و تجربیاتی که چه بسا عواملی ناشناخته باشد که نتوان آن را تعمیم داد، گاه حکم علم تنجیم یا احکام به علم هیأت سرایت داده می‌شود. در ادامه اقالیم هفت‌گانه زمین معرفی می‌شود.

در درس پنجاه و دوم از ارض قرآنی و کره ارض پرده بر می‌دارد. درس پنجاه و سوم در تحصیل سمت قبله در دو روز هفتم خرداد و بیست و سوم تیر است که اگر کسی به هنگام ظهر مکه، یعنی زمانی که آفتاب در سمت رأس مکه قرار دارد، به طرف خورشید بایستد یا شاخصی بر زمین فرو کند، سایه او در راستای قبله قرار دارد. این طریق مشروط بر این است که بلد در زمانی را که آفتاب سمت رأس مکه است، ببیند؛ یعنی روز باشد و اگر در آن زمان در بلادی باشند که در آن ساعت شب باشد، این راه برای آنها ممکن نیست.

در درس پنجاه و چهارم به اعدل بقاع ارض و در درس پنجاه و پنجم به کروییت زمین پرداخته، موضوعی را که اهالی هیأت از قدیم الایام کروی بودن آن را اساس کار قرار داده‌اند، بیان می‌کند.

درس پنجاه و هشتم نسبت‌های دوایر یازده‌گانه‌ای را که قبلاً بیان شده است، ذکر می‌کند.

درس پنجاه و هفتم: در باب هیأت مجسم خردمندان هیوی برای به سامان در آوردن حرکت های آسمانی و معقول نمودن مدارات سیارات و شمس و قمر ناچار شده اند افلاک نه گانه را به شکلی به جویندگان معرفی نمایند تا بتوانند حرکت و بَطْو و استقامت و رجوع کواکب را به خوبی تصوّر کنند. برای این منظور مدارات را به مجسمات بدل کرده و هر کدام را دارای اجزائی فرض کرده اند. این تخیل به مذاق فلاسفه خوش آمده و تخیل کرده اند که اساس علم ریاضی تجسم افلاک است و لذا این افلاک را توپُر فرض کرده و فیزیک افلاک را از امور موضوعه خود گرفته اند؛ زیرا اهل فن ریاضی از آن خبر داده اند، غافل از اینکه ریاضی دانان برای احتساب خویش چنین فرض کرده اند، وگرنه نه آسمان به دور زمین می گردد و نه افلاک مجسم اند؛ بلکه ریاضی دانان با مدارات شمس و قمر و دیگر سیارات کار می کنند و مراد از فلک در قاموس آنها به معنای مدار است و نیازی به نفوس فلکی در چرخاندن شمس و قمر و دیگر سیارات ندارند. در درس پنجاه و هشتم حرکت و سکون زمین را بحث می کند و بیان می دارد که تا زمین برای رصد ستارگان و خورشید و ماه ساکن فرض نشود، رصد آنها یعنی به دست آوردن مقدار حرکت آنها ممکن نیست، هر چند در واقع حرکت از زمین باشد و نه از آن ستارگان؛ به عبارت دیگر رصدخانه در گذشته و حال بر اساس سکون زمین به حساب حرکات افلاک پرداخته است. قول به حرکت و سکون زمین مربوط به هیوی نیست. حرکت دورانی زمین در گذشته قایلان فراوانی داشته که برخی از آنها اسطرلاب و دیگر آلات رصدی را ساخته اند که مبتنی بر حرکت زمین است، همانند ابوسعید سجزی.

در درس پنجاه و نهم در نظم و نضد ثوابت و سیارات بحث می کند و چرایی اوج و حضیض خورشید و ماه و دیگر سیارات را بیان می دارد و

مرکزیت فلک شمس و دیگر سیارات را که مرکزی متفاوت با مرکز عالم دارند، در بیان اوج و حضيض مؤثر می‌دانند.

درس شصتم از تشریح افلاک مجسمه پرده برداری کرده و فلک خورشید مجسم و فلک خورشیدمداری را معرفی می‌کند و درس بعدی آن بیان افلاک کلی و جزئی است؛ یعنی هر فلک مجسم خود دارای اجزایی است که برای بیان حرکت فلک مجسم ضرورت دارد. در نهایت افلاک را با افلاک جزئی به بیست و چهار فلک می‌رساند. این افلاک در ضمن نه فلک قرار دارند؛ یعنی دو فلک منطقه البروج و فلک اطلسی که افلاک بسیط اند و دیگر افلاک سبعة سیاره که هر کدام به افلاکی جزئی منقسم می‌شوند. در همین درس شصت و یکم از جوزهرات و اوج و حضيض سیارات سخن به میان می‌آورد.

درس شصت و دوم از اختلاف منظر و انکسار نور سخن به میان می‌آورد. اختلاف منظر تا فلک شمس معتبر است و بعد از آن زمین همانند یک نقطه فرض می‌شود و قطر زمین به حساب نمی‌آید و مراد از انکسار نور، شکست نور شمس در زمانی که نزدیک به افق است و آن دیده شدن خورشید به واسطه غلظت رطوبت جو در حوالی افق است؛ مثل آن قاشقی است که در لیوان پر از آب است که محیطی غلیظ تر از هوا دارد. البته نهایت انکسار نور در افق هشت ثانیه زمانی است که بیشتر فلکی‌ها به آن پرداخته‌اند. در این درس مفصل چگونگی ترتیب سیارات را به واسطه رصد و غیره بیان می‌کند. در این درس آلت ذات الشعبتین معرفی می‌گردد. در درس شصت و سوم به قوس سعه مشرق و مغرب می‌پردازد. تعریف قوس مشرق مطابق آنچه از دوایر معرفی شده این است، یعنی باید ابتدا بدانیم که محل تقاطع معدل و افق مشرق و مغرب اعتدال است و چون آفتاب از اعتدال به در آید، از این مشرق و مغرب فاصله می‌گیرد و به سوی

نقطه شمالی در تابستان و به سوی نقطه جنوبی در زمستان میل پیدا می کند. زمانی که خورشید به نقطه رأس السرطان برسد، نقطه طلوع او از نقطه مشرق اعتدال بیشترین فاصله را پیدا می کند و همین طور نقطه مغرب آن از نقطه اعتدال بیشترین فاصله را خواهد داشت؛ پس قوسی از دایره افق که ما بین مشرق یا مغرب اعتدال تا مطلع خورشید در غیر ایام اعتدال قرار دارد، قوس سعه مشرق یا مغرب می نامند. قوس سعه مشرق هر روز تقریباً برابر قوس سعه مغرب آن است. گرچه بلادی که در راستای یک نصف النهار قرار دارند، یعنی طولی واحد دارند، اذان ظهری واحد دارند؛ یعنی خورشید به هنگام زوال روی نصف النهار آنها قرار می گیرد و همه کسانی که در این طول قرار دارند، در یک وقت می توانند نماز بخوانند؛ ولی همین بلاد در غروب و صبح بسیار متفاوت اند؛ بلادی که عرض های بیشتری دارند، در زمستان روزهایی کوتاه تر دارند و در تابستان روزهایی بلندتر؛ یعنی قوس سعه مغرب و مشرق آنها بیشتر از کسانی است که قریب به خط استواء هستند؛ به طوری که کسانی که در خط استواء هستند، روز و شبی مساوی در همه ایام سال دارند.

در درس شصت و چهارم بیان می کند که بلاد دیگر در مقایسه با بلاد استوایی روز و شبی بلندتر یا کوتاه تر دارند، مقایسه آن با روز و شب استوایی تعدیل النهار را به ما می دهد. تعدیل النهار مقایسه یک نصف روز استوایی با نصف روز بلد مفروض است؛ پس قوس سعه مشرق و سعه مغرب در بلاد دیگر در پیدایش این تفاضل دخالت دارد.

آخرین درس جلد اول دروس هیأت و ریاضی در بیان مطالع و طوابع و مغارب و غوارب است. مطالع قوسی از معدل النهار است و طوابع قوسی از منطقه البروج می باشد. هر کدام که اصل قرار داده شود، دیگری را با آن می سنجند؛ پس اگر قوسی از منطقه را در هنگام طلوع در نظر گرفته، آن را با

قوسی از معدل مقایسه کنیم، مطالع قوس طالع به دست می‌آید؛ به عبارت دیگر اگر به دو طرف یک قوس دو دایره عظیمه بگذرانیم که از قطب منطقه بگذرد، هم‌زمان با طلوع این قوس منطقه از افق قوسی از معدل طلوع می‌کند. این قوس معدل مطالع آن قوس است و قوس مزبور از منطقه طوابع است.

پس در این جلد اول اصول اساسی علم هیأت در بیان کره و دوایر عظیمه و هیأت مجسم و تاریخ علمای علم هیأت به زبان فارسی گفته آمد، گرچه کتاب‌هایی به زبان فارسی مثل فارسی هیأت قوشچی وجود دارد؛ لیکن به روانی و شیوایی و جامعیت مباحث در حد و اندازه این کتاب نیست و هم‌اکنون در بین طلاب و افاضل دست به دست می‌شود.

جلد دوم دروس هیأت و دیگر رشته‌های ریاضی

در این جلد که از درس شصت و ششم شروع می‌شود، تعدیل النهار را به عنوان تفاسیل نصف قوس النهار بلاد مائله با نصف قوس النهار خط استواء معرفی فرموده است و در پیرامون آن، کلام علمای فن را آورده، به تفصیل در آن بحث می‌کند.

در درس شصت و هفتم عبارتی از شاهمیر را آورده، نکات و ظرایف آن را بیان می‌دارد و در صدد آشنا کردن طلاب با کتاب‌های گذشتگان است. در نهایت جدول تعدیل زیج‌ها را معرفی می‌کند و در این درس تعدیل بین‌السطرین را آموزش می‌دهد که استفاده از جداول در اعدادی است که در جدول وجود ندارد و این دو عدد مرقوم در جدول قرار دارند.

درس شصت و هشتم چگونگی چهار عمل اصلی در زبان گذشتگان را بیان می‌کند تا طلاب عبارات گذشتگان را در این زمینه بتوانند بفهمند و

شیوه خوب شصت گانی و جمع شصت گانی را یاد گیرند. ضرب شبکه ای شصت گانی به تفصیل در درس شصت ونهم آمده است. در درس هفتم از کهکشان سخن گفته و مطالبی بس شیرین از توهم عوام و غیره در این درس بیان می دارد.

درس هفتادویکم تفصیلی بیشتر در باب تعدیل بین السطرین و نیز ضرب و میزان ضرب به خواننده معرفی می کند و در ادامه در باب روایات کزّ و تلقی فقها از حجم و نظر صحیح و برداشت درست از روایات کزّ را بیان می نماید.

درس هفتادودوم در ساعات شبانه روزی است که به طور متعارف بیست و چهار ساعت متساوی است و به آن ساعات مستوی می گویند. در مقابل آن ساعت معوجه قرار دارد که روز هرچند بلند باشد و شب هرچند کوتاه باشد، هر کدام به دوازده ساعت تقسیم می شوند، پس ساعت مزبور گاه به چهل و پنج دقیقه ساعت مستوی و گاه به هفتاد و پنج دقیقه ساعت مستوی می رسد. پس زمستان و تابستان به لحاظ ساعات معوجه یکسان اند، هرچند ساعت روز تابستانی ممکن است هفتاد و پنج دقیقه باشد.

درس هفتادوسوم در صدد معرفی دایره هندیه است تا با آن زوال معلوم شود؛ به عبارت دیگر با دایره هندیه نصف النهار هر بلد به دست می آید و هنگامی که خورشید به نصف النهار رسید، ظهر آن بلد معلوم می شود. درس هفتاد و چهارم طریق ساختن دایره هندیه را آموزش می دهد.

درس هفتاد و پنجم اندازه مقیاس دایره هندیه است که قول صحیح در آن این است که نصف شعاع دایره باشد.

درس هفتاد و هشتم چگونگی به کارگیری دایره هندیه است.

درس هفتاد و نهم ترسیم دایره هندیه می باشد. این درس ها تا درس هشتادویکم ادامه دارد.

در درس هشتادویکم در باب ظل، یعنی تانژانت، سخن می‌گوید و در ابتدای بحث کتاب ابوریحان به نام افراد المقال فی امر الظلال را معرفی می‌کند.

درس هشتادودوم ظل مبسوط و ظل منکوس را می‌شناساند. اگر شاخص عمود بر زمین باشد، مبسوط و اگر موازی با افق باشد، منکوس است. شاخص ایستاده بر زمین به هنگام صبح سایه‌ای دراز دارد و به هنگام ظهر سایه به کمترین میزان خود می‌رسد یا اصلاً منعدم می‌شود. اما شاخص منکوس که در موازات افق قرار دارد صبح اصلاً سایه ندارد و به هنگام ظهر سایه آن به نهایت درجه خود می‌رسد. درس هشتادوسوم نیز در همین خصوص بحث می‌کند.

در درس هشتاد و چهارم جدول میل شمس در یک سال شمسی در عرض‌های گوناگون را که در زیج‌ها آمده، آموزش می‌دهد و سپس عرض مکه را که در بیست و یک درجه و بیست و پنج دقیقه شمالی است، در زمانی که خورشید به سمت رأس آنها می‌رسد، در نظر می‌گیریم. آن روز یکی هفتم جوزا و دوم بیست و سوم سرطان است. پس سایر بلاد بر همین وزان در نظر گرفته شده است؛ یعنی در این بلاد که از میل کلی جنوبی تا شمالی گسترده شده‌اند، عرض بلد را در نظر گرفته، از جدول معلوم می‌کنیم که خورشید در چه روزهایی به سمت رأس آنها می‌رسد و شاخص سایه ندارد و اگر کسور دارد، ما بین السطرنین می‌نمایم و آن را در جدول پیدا می‌کنیم.

در درس هشتاد و پنجم برهان هندسی اقامه می‌فرماید بر اینکه خط حاصله از دایره هندیه همان نصف النهار است؛ زیرا که اگر کسی ارتفاع ظل و نقصان را فهم نماید و آن را در شاخص دنبال کند، به وضوح می‌یابد که این خط، خط نصف النهار است؛ لیکن براهینی هم بر آن اقامه شده که جناب استاد آنها را با بیان مقدماتی به صورت کاربردی نشان می‌دهد.

درس هشتاد و هشتم در تحصیل سمت قبله از دایره هندیه است. دایره سمت قبله دایره ای است که از سمت رأس و قدم عبور کرده و ماژبه سمت رأس مکه است. نقطه سمت قبله نقطه تقاطع افق بلاد و دایره سمت قبله در جهت مکه است.

قوس سمت قبله قوس ما بین دایره نصف النهار و دایره سمت قبله یا انحراف سمت قبله است. یا به عبارت دیگر قوسی که بین نقطه سمت قبله و نقطه شمال یا جنوب از جانب اقرب قرار دارد، قوس انحراف سمت قبله است. خط سمت قبله خط واصل بین نقطه سمت قبله و مرکز افق است که فصل مشترک بین سطح افق حسی و سطح دایره سمت قبله می باشد. ارتفاع سمت قبله زمانی است که شمس به سطح دایره سمت قبله رسیده باشد. قوس ارتفاع آن ارتفاع سمت قبله است.

اکنون اگر اساس محراب مساجد را قوسی فرض کنیم، پاره ای از خط سمت قبله سهم آن قوس مفروض است و چون مصلی بر آن خط سمت قرار گیرد، در واقع بر محیط دایره ارضیه ای قرار می گیرد که این دایره ارضیه ماژ بین قدیمین و موضع سجود او و وسط بیت الله، یعنی خانه کعبه، واقع می شود.

چون بنا بر این است که خانه خدا از تخوم ارض تا عنان سماء باشد، مصلی بر جهت سمت قبله قرار می گیرد.

اگر کسی متقاطر مکه باشد، یعنی طرف دیگری قطری باشد که مکه در آن قرار دارد، به هر چهار طرف می تواند نماز بخواند و هر گاه مکه و بلد در تحت یک دایره نصف النهار قرار گیرند، اگر بلد در طرف جنوب مثل یمن باشد، به طرف شمال و اگر به طرف شمال باشند، مثل منتهی الیه غربی عراق و فلسطین به طرف جنوب نماز می خوانند.

دیگر بلاد به طرف غرب یا شرق انحراف خواهند داشت. بلاد ایران و

هند به طرف غرب و بلاد مصر و طرف غربی مکه به طرف جنوب شرقی نماز خواهند خواند. به این انحراف قبله می‌گویند.

در درس هشتاد و هفتم تحصیل سمت قبله از دایره هندسیه را با برهان هندسی برای بلاد مختلف بیان می‌کند.

درس هشتاد و هشتم سمت قبله آفاقی است که ما بین طولین آنها نود درجه یا اکثر تا صد و هشتاد درجه را از راه دایره هندیه به براهین هندسی پیاده می‌کند.

درس هشتاد و نهم تحصیل سمت قبله از دایره هندیه است در صورتی که بین الطولین صد و هشتاد درجه باشد و درس نودم در موضوع مقاطر مکه است.

در درس نود و یکم عدم امکان تحصیل سمت قبله با دایره هندیه را بیان می‌کند و آن بلادی است که با مکه در جهت و عرض متحدند و در درس نود و دو در این باره با علامه نراقی و علامه سردار کابلی مباحثه‌ای دارد. درس نود و سوم نیز عدم امکان تحصیل سمت قبله از دایره هندیه در بلادی که نود درجه با مکه فاصله دارند، بیان شده است.

درس نود و چهارم درباره اشکالی است که در سمت نهایی قبله توسط دایره هندیه است. این اشکال بیان تقریبی بودن سمت و نه تحقیقی بودن را روشن می‌سازد.

درس نود و پنجم در تحصیل قبله و نصف النهار با شاخص صفیحی است که با کمک انحرافی که از قبل معین شده، سمت تحصیل می‌شود. درس نود و ششم در نام‌گذاری شاخص صفیحی در قبال شاخص مخروطی است.

شاخص صفیحی دو خطی است که موازی افق است و آفتاب در موقع طلوع سایه‌ای ندارد. اگر ارتفاع آفتاب به نهایت برسد، سایه خط رویین

درست منطبق بر سایه خط زیر آن می شود و زوال به دقت معلوم می شود و با کمک زاویه انحراف می توان سمت قبله را به درستی معلوم کرد.

در درس نود و هفتم قبله مدینه را که معجزه فعلی رسول الله ﷺ است که بدون هیچ آلت رصدی و اعمال قواعد هیوی و نجومی معلوم شده، بیان می کند. محراب رسول خدا ﷺ با توجه به حساسیت مسلمانان در حفظ آن در حوادث مختلف اعصار همچنان حفظ شده و تجدید بنای مسجد مدینه مطابق گزارش های مورخان در آن تأثیری نگذاشته است؛ لذا این جمله که فرمود «محرابی علی المیزاب» در غبار قرون همچنان می درخشد.

در درس نود و هشتم گذشته تاریخی حفظ این اثر را بیان می نماید.

درس نود و نهم معجزه فعلی دیگر رسول خدا ﷺ را که منشأ استفاده قوانین ظل یا تاثرات توسط بوزجانی شده، تشریح می کند.

توضیح اینکه دیوار غربی مسجد مدینه در سطح نصف النهار بنا شده و لذا در کل سال به هنگام ظهر سایه ندارد و به درستی ساعت آفتابی است که زوال ظهر را روشن می کند. در همین درس قصه حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام و اندازه گیری سال را که با شاخص مشخص کرده بود، نقل می کند.

درس صدم از صرف قبله در بین نماز از بیت المقدس به مسجد الحرام است؛ به طوری که حضرت و جمیع مأمومین در بین نماز جابه جا شدند و از آن تاریخ خانه کعبه قبله مسلمانان قرار گرفت.

درس صد و یکم در تحصیل سمت قبله آفاق از طریق اخراج عمود بر خط نصف النهار است. در این روش خط نصف النهار را به اندازه عرض بلد مدرج کرده و سپس عمودی بر رأس و منتهی الیه درجات خط فرود آورده و به اندازه طول بلاد به همان اندازه درجات عرضی مدرج می شود؛ سپس دایره ای به مرکزیت طرف دیگر خط نصف النهار و شعاع مدرج آن رسم کرده و سر دیگر خط عمود را به مرکز وصل نمود. این همان سمت قبله آن

بلد است. پس از طریق استخراج نصف النهار با علم به طول و عرض بلد به راحتی می‌توان سمت قبله را معلوم کرد.

درس صد و دوم تحصیل ارتفاع کواکب و شمس و قمر از ربع مدرّج است. درس صد و سوم تکسیر دایره و تحصیل نسبت قطر به محیط است. در این درس چرایی این نسبت را چنین بیان می‌کند: چون باید در مقایسه دو امر تجانس ملاحظه گردد و بین خط منحنی دایری و خط مستقیم مجانست وجود دارد، برای اینکه به نحوی در حساب این دو، هرچند به تقریب، به هم بدل گردند و دست محاسب در محاسبات باز باشد. عددی که این دو را به هم بدل می‌کند، عدد پی است. می‌دانید که قطر دایره به حساب درجات صد و بیست گرفته شده که سه قطر سیصد و شصت درجه اندازه درجات دایره است؛ لیکن این عدد دقت ندارد و دقیقاً حدود صد و چهارده است. این فاصله بین عدد رسمی قطر که صد و بیست است تا صد و چهارده همان اعشار عدد پی یعنی $3/14$ است.

در درس صد و چهارم در اینکه چرا عدد سیصد و شصت برای درجات دایره در نظر گرفته شده است، بحث می‌کند و بیان می‌کند که این عدد به جهت این انتخاب شده که بر همه اعداد یکان بخش پذیر است، به جز عدد هفت؛ لذا کمترین عددی که چنین ظرفیتی را داشته باشد، همان عدد سیصد و شصت است.

در درس صد و پنجم که در واقع به دنبال تعطیلی یک ساله دایره شده و جناب استاد از فتور بنیت خبر می‌دهد و عذر تعطیلی را ناتوانی مزاج می‌داند، متأسفانه این طلیعه تعطیلی درس شد و بعد از چند درس یعنی صد و یازدهم دیگر استمرار پیدا نکرد و دروس هیأت ناتمام ماند. در هر صورت به دنباله عدد پی و چگونگی آن مباحث شیرینی را عنوان فرموده است.

درس صدوششم عمل بنی موسی شاکر در تحصیل محیط و مساحت کره زمین است. اکنون که با ابزار مختلف می توان ارتفاع کواکب را اندازه گرفت، اگر به اندازه یک درجه ارتفاع کوبی از طرف جنوب به شمال اندازه مسافت را روی زمین به متر یا کیلومتر حساب کنیم و آن مقدار مسافت را در سیصد و شصت ضرب کنیم به متر و یا کیلومتر مقدار محیط دایره زمین به دست می آید و با آن مساحت کل زمین به دست می آید.

درس سیصد و هفتم رساله «کُلُّ فِی فَلَکٍ یَسْبُحُونَ» را که قبلاً نوشته بود، به عنوان درس ارائه می دهد. این رساله ابوابی تحت عنوان فلک دارد. در فلک اول و دوم آن بیان می کند که غرض ریاضی دان در علم هیأت حساب پیمایش ستارگان و سیارات در مدار است و مقصود اصلی او از فلک، فلک مجسم نیست و لذا مدارات افلاک را به عنوان افلاک نه گانه معرفی می کنند. در فلک سوم اطلاقی روایی افلاک بر ملکوت عالم است. خدای تعالی از کلماتی که مردم در محاورات حسی خود به کار برده اند، به تناسب در امر معنوی استفاده کرده است.

فلک چهارم بیان هیأت مجسم برای آموزش دانش آموزان است، وگرنه تجسیم افلاک در علم هیأت مورد کلام نیست و ایشان حرکت ها را روی مدارات حساب می کنند. از فلک پنجم بحث از حرکت و سکون ارض می کند و روشن می سازد که راصد ناچار به فرض سکون کره زمین است تا حرکت ها را نسبت به خود بسنجد. در فلک ششم افلاک مجسم را که برای تسهیل در فهم آنچه در باب حرکات برای متعلم ضروری است، شرح داده و تعداد بیست و چهارگانه افلاک را به طور اجمال شماره می کند.

فلک هفتم باب فلک مجسم و مدارات را همانند باب حرکت وسطی و حقیقی دانسته و هدف استخراج را بیان حرکت حقیقی در زمان های خاص می داند که مستخرجان در حساب به دنبال آن هستند.

فلک هشتم ارض قرآنى و ارض هیوى را مورد بحث قرار می‌دهد. فلک نهم جمع‌بندی است که نکات لازم‌الذکر را در بیست‌وهفت نکته ذکر می‌کند.

در درس صدوهشتم مقدار مسافت یک درجه ارضی و بین طولین را که از ناحیه خسوف قمر به دست می‌آید، کاوش می‌نماید. توضیح اینکه دایره‌ای عرضی که از قطب‌های جنوب و شمال عبور می‌کند، کوچک‌تر از دایره استوایی است که منطقه کره می‌باشد؛ زیرا قطب‌های زمین تطامن و فرورفتگی دارند و لذا یک درجه ارضی با یک درجه طولی متفاوت است.

درس صدونهم تحصیل مقدار طول جغرافیایی بلاد به سه طریق است. اطوال بلاد در گذشته به تقریب بوده و امروزه به تحقیق معلوم مردم جهان است و در این درس جدول طول بلاد را از زیج بهادری می‌آورد. نکته مهم تبدیل طول به ساعت زمانی است که فواصل طولی بلاد هم عرض را می‌توان به زمانی بدل کرد و تفاوت ظهرها و نیز غروب را با آن به دست آورد.

درس صدودهم و صدویازدهم در باب قطب مغناطیسی و قطب جغرافیایی زمین و قطب‌نماست. قطب‌نما از قطب مغناطیسی زمین خبر می‌دهد و نه قطب جغرافیایی و نکاتی‌زا که در پیرامون آن است، به تفصیل بیان می‌دارد.

در درس صدویازدهم به جداول اوقافی نظر کرده، نگاهی اجمالی به علوم دیگر می‌اندازد و دغدغه فراگیری این علوم را به جان متعلمان می‌اندازد. قصه قطب‌نماها و چگونگی پیدایش آن از قدیم‌الایام را بازخوانی می‌کند و به مناسبت از قبله‌نمای رزم‌آرا سخن به میان می‌آورد و قصه ملاقات خود را با او ذکر می‌کند. همین‌جا که روز جمعه هفتم رجب ۱۴۱۳ مطابق یازدهم دی ۱۳۷۱ برابر با اول ژانویه ۱۹۹۹ را آخرین درس قرار

داده و طومار نوشتن این کتاب و به تبع آن کلاس درس را در هم می پیچد و ادامه را به آیندگان می سپارد.

درود و رحمت بی کران الهی بر این مرد سخت کوش و پُرکار باد که با قلم خویش بسیاری از حقایق علوم را در ساحل کلمات قرار داد و با قبول رنج و خستگی، راحتی و آسایش خلق را به ارمغان آورد و چون گوهری درخشان و خورشیدی تابان تاریکی دیجور این عصر را روشن ساخت.

۳. رسائل ریاضی در یازده رساله فارسی

حجت الاسلام والمسلمین استاد محمد حسین نائیکی

شاگرد حضرت علامه

- موضوع: هیئت و نجوم
- نویسنده: علامه حسن حسن زاده آملی
- ناشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- محل نشر: قم
- سال نشر: ۱۳۶۳ش

مقدمه

در علوم مختلف رساله‌ها در معرفی و پیگیری موضوعات جایگاه ویژه‌ای دارند؛ چراکه در چارچوب علوم هر موضوع به اندازه وسعتی که کتاب اجازه می‌دهد، طرح می‌شود و فرصت رسیدگی به همه ابعاد موضوعات در داخل علوم نیست و برای این است که همبستگی موضوعات در علم مراعات شود و با بحث‌های گسترده علوم نظم خود را از دست ندهند، علما موضوعاتی را که مهم می‌دانسته‌اند، به عنوان رساله طرح کرده و آن را به طور مستقل و مفصل بحث کرده‌اند. جناب استاد حسن زاده نیز

مباحثی را که بحثی گسترده‌تر از آنچه در ضمن علوم بود، مورد بحث قرار داد و نکات و ظرایفی را که در ضمن علوم نمی‌توانست بیان شود، در اینجا بیان فرمود. رساله‌های ریاضی در یازده رساله یا دیگر کتاب‌ها به همین جهت جداگانه طرح شده است؛ هرچند مطالب اصلی آن در خود علوم بیان شده‌اند. ظرایف و نکایف و لطایف در رساله‌های مزبور باعث شد جداگانه مورد بحث قرار گیرد.

معرفی و تکریم کتاب

رساله‌های این بخش در کتاب یازده رساله به چاپ رسید. از رساله یازدهم هر کدام مباحثی از مباحثی که در کتاب‌های ریاضی و هیوی مطرح شده، مورد بحث و مذاقه قرار گرفته است. در این مباحث نظام ارزشی مطالب ریاضی مورد نظر بود؛ مثلاً بحثی در باب قبله مدینه یا خط زوال یا نصف النهار از جهت هیوی و ریاضی یک بحث دارد؛ اما نظام ارزشی حاکم بر آن که دلالت بر معجزه رسول خدا ﷺ دارد، کلمه دیگر است. ریاضی‌دان از جنبه اعجاز سخنی نمی‌گوید؛ ولی جا داشت کسی به آن متعرض شود، لذا حضرت استاد آن را مطرح کرده‌اند.

جایگاه مبحث

هر کدام از رساله‌های شش‌گانه در یازده رساله جایگاه خاصی در ریاضیات دارند. میل کلی ملاک احتساب طول و عرض کواکب و اوقات نمازها و هلال ماه است؛ چنانچه رساله ضمن بیان ریشه ظل و تانژانت که سایه دیوار مدینه است که از معجزات فعلی رسول خدا ﷺ است، پایه ریاضیات کروی را بیان می‌کند که با آن آسمان‌ها و سیارات سنجیده می‌شود.

هدف اصلی از مبحث

استاد ضمن بیان ویژگی‌های موضوعات مطروحه و کاوش در آنها خواسته است اعجاز رسول خدا ﷺ را به خوانندگان نشان دهد و در کنار معجزات قولی که قرآن کریم است، به معجزات فعلی پردازد و معجزات باقیه را در معرض و مرآی دید همگان قرار دهد.

ساختار و محتوای کتب

رسائل ریاضی در کتاب یازده رساله فارسی جناب علامه حسن زاده آملی است. یازده رساله به سال ۱۳۶۳ در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی چاپ شده است.

رساله اول تعیین سمت قبله مدینه به اعجاز رسول خدا ﷺ است.

ابتدا تفاوت معجزه فعلی و معجزه قولی را معرفی می‌کند. معجزه فعلی تصرف در ماده کائنات و تسخیر آنها به قوت ولایت تکوینی انسان کامل به اذن الله تعالی است.

معجزات قولی علوم و معارفی است که از حظایر قدس ملکوت بر آنان نازل شده است. سرسلسله معجزات قولی پیغمبر خاتم ﷺ قرآن مجید است که معجزه باقیه آن حضرت است.

معجزات فعلی موقت و محدود به زمان و مکان و زودگذرند و بعد از وقوع عنوان تاریخی و سمت خبری دارند، به خلاف معجزات قولی که در همه اعصار و قرون معجزه‌اند و برای همیشه باقی و برقرار.

اما قبله مدینه طیبه تنها معجزه فعلی باقی رسول الله ﷺ است که بدون اعمال نجومی و قواعد هیوی یا دردست داشتن زیج و دیگر منابع طول و عرض جغرافیایی آن را در غایت دقت و استواری تعیین کرد و به سوی کعبه

ایستاد و فرمود: «محرابی علی المیزاب: محراب من به سوی ناودان خانه کعبه است».

از آنجا که طول مکه ۲۱ درجه و ۲۵ دقیقه و طول آن از گرینویچ ۳۹ درجه و ۵۰ دقیقه و عرض مدینه ۲۵ درجه و طول آن چهل درجه می باشد، پس فاصله طولی مکه و مدینه تنها ده دقیقه است و تقریباً هر دو بلد در یک نصف النهار قرار دارند. پس اگر کسی از مدینه به سوی جنوب متوجه شود، به طرف مکه متوجه شده است. البته ابتدای بعثت در مدینه پیامبر روی به سوی بیت المقدس که عرضی ۳۱ درجه و ۴۷ دقیقه و طولی ۳۵ درجه و ۱۵ دقیقه دارد، نماز می خواند، به هنگام ظهر جبرئیل بعد از دو رکعت روی حضرت را به سوی مکه یعنی درست به طرف مقابل برگردانید.

در ادامه جناب استاد در باب تعیین طول و عرض بلاد و مبدأ آنها بحث می کند. مبدأ عرض دایره استوای ارضی یعنی دایره عظیمه و کمربند زمین است و مبدأ طول به عقیده قدما جزایر خالدات یا جزایر قناری است که ده درجه از ساحل غربی اروپا فاصله دارد.

مثلاً طول مکه بنا بر مبدأیت آن ۶۷ درجه است، در حالی که از گرینویچ طول مکه ۳۹ درجه و ۵۰ دقیقه است و زیج هندی طول مکه را ۷۷ درجه قرار داده است.

لیکن قدما در باب طول و عرض بلاد به مسأله رفتار کرده اند؛ چنان که تفاوت بسیار فاحش بین گفتار آنها وجود دارد. راه پیدا کردن طول از راه خسوف بود و چون خسوف، گرفتگی ماه و نداشتن نور است، ملاک عمل آنها قرار داشت و مسائل مختلفی که در ضبط آن و رساندن به راصد داشت، کار احتساب طول بلاد را دشوار ساخته بود؛ لیکن امروز به واسطه وسایل ارتباط جمعی به راحتی می توان این روش را به کار برد؛ با این همه تعیین زمان دقیق و شروع خسوف برای عامه مردم ممکن نیست؛ لذا باز

همه کس نمی‌توانند به دقت طول بلاد را معلوم نمایند. در ادامه تعیین ظهر حقیقی، دستور رسول الله ﷺ را بیان می‌دارد که رسول خدا ﷺ دستور داد دیوار مسجد مدینه به اندازه قامت انسان بنا نهاده شود. این دیوار در راستای نصف النهار بود که هر گاه خورشید در هر روز به غایت ارتفاع خود رسد سایه دیوار منعدم می‌شود؛ لذا ظهر حقیقی خواهد شد. این طریقه در پیدا کردن نصف النهار، بدون اینکه آن حضرت قواعد هیوی را به کار گیرد، از معجزات آن حضرت ﷺ به شمار می‌رود.

چنین دیواری به عنوان ساعت زوال در همه بلاد برای تعیین ظهر حقیقی می‌تواند پیاده شود؛ یعنی دیواری که در راستای نصف النهار باشد، به هنگام ظهر بدون سایه می‌شود و قبل و بعد از آن سایه دارد؛ به طوری که امروز هم در رصدخانه‌های فرنگستان، مانند گرینیچ و پاریس، چنین دیواری را برای تعیین ظهر حقیقی می‌سازند.

در اول تابستان وقتی سایه به اندازه دیوار شود، آخر وقت فضیلت ظهر و اول وقت فضیلت عصر است و وقتی دو برابر اندازه دیوار شود، آخر وقت فضیلت عصر می‌شود؛ به عبارت دیگر آفتاب به هنگام اول تابستان که به سمت رأس مکه می‌رسد، درست ۹۰ درجه ارتفاع دارد و وقتی سایه به اندازه دیوار شود، ۴۵ درجه ارتفاع دارد و وقتی دو قامت شود، بقیه ۴۵ دقیقه باقی مانده نصف می‌شود.

این اندازه از سایه می‌تواند ملاک بلاد مختلف و در دیگر ایام برای مدینه شود. مراد سایه در سایر بلاد، سایه شاخص است که زیادت بر سایه شاخص مخروطی است که به هنگام ظهر دارد، پس زیادت سایه بر اصل سایه باید به اندازه قامت دیوار شود و وقتی این زیادت به دو قامت رسد، انتهای فضیلت عصر است.

رساله هفتم یازده رساله رساله میل کلی است.

کره به هنگام چرخش دایره‌ای عظیمه دارد که در وسط آن به عنوان کمربند قرار دارد که از همه دوایر دیگر بزرگ‌تر است. این دایره اگر از معدل النهار که برای کل جهان جسمانی است، مطابق زمین و در محاذات زمین قرار گیرد، استوای ارضی می‌شود. دایره عظیمه دیگری وجود دارد که خورشید در مسیر خودش روی آن حرکت می‌کند. اگر توهم برخورد دایره عظیمه استوای ارضی و دایره عظیمه شمسی که منطقه البروجی نام دارد، شود، این دو دایره به زاویه‌ای به اندازه تقریبی ۲۴ درجه همدیگر را قطع می‌کنند. این زاویه باعث می‌شود خورشید پیوسته نسبت به کره زمین در یک دایره نگردد و روش خورشید در زمستان و تابستان گوناگون شود؛ گاه به طرف بلاد شمالی می‌آید و گاه به طرف جنوب می‌رود. وقتی به طرف شمال آمد، تابستان و وقتی به طرف جنوب رفته، زمستان شمالی‌ها می‌شود و تابستان جنوبی‌ها.

در هر صورت زاویه تقاطع این دو دایره میل کلی نام دارد و به طور اجمالی ۲۴ درجه است. این زاویه گاه بیشتر و گاه کمتر می‌شود، اکنون زاویه مزبور رو به کاهش و به اصطلاح هیوی‌ها رو به انتقاص است. بطلمیوس این زاویه را ۲۳ درجه و ۵۳ دقیقه و بیست ثانیه حساب کرده بود و چون هر سال قریب به نصف ثانیه این زاویه کم می‌شود و این تفاوت از آن تاریخ تا کنون این زاویه را کوچک‌تر نموده است.

در زمان مأمون عباسی توسط یحیی بن ابی منصور ۲۳ درجه و ۳۵ دقیقه حساب شده و بنی موسی شاکر در تاریخ ۲۳۷ یزدجردی ۲۳ درجه و ۳۵ دقیقه رصد کرده است. ابوالحسن صوفی در شیراز با آلت حلقه عضدی آن را کمتر از این مقدار یافت.

چنانچه بتانی و بوزجانی و ابوحامد صغانی هر کدام در دوره خود آن را رصد کرده و کمتر از این مقدار مطابق طول زمان یافته‌اند که انتقاص نیم

ثانیه در هر سال را تأیید می‌کند و چون نمی‌توان این تفاوت را بر عهده آلت رصدی گذاشت، در واقع نیز چنین است؛ چنان‌که ابومحمود خجندی در ایام فخرالدوله با سدس فخری میل کلی یا میل اعظم را ۲۳ درجه و ۳۲ دقیقه و یازده ثانیه یافته است. در زمان نیشابوری نیز به گزارش وی میل اعظم در شهر مراغه ۲۳ درجه و نیم می‌باشد؛ یعنی ۲۳ درجه و سی دقیقه یافت شده است و فرنگی‌ها در این زمان (۱۹۰۰م) با دقت آن را ۲۳ درجه و ۲۷ دقیقه و هشت ثانیه و خورده‌ای یافته‌اند (۲۷۸/۲۶° ۲۳°).

اگر این انتقاص ادامه پیدا کند و منطقه منطبق بر استوای ارضی شود، یخ قطب‌ها آب می‌شود و کره زمین را آب بر می‌دارد و رتق اتفاق می‌افتد و فتنه‌های زمانی است که دوباره این دو دایره از هم فاصله یابند.

به حرکت دیگر این دو دایره اقبال و ادبار می‌گویند؛ یعنی نقطه تقاطع نیز در یک جا ثابت نیست؛ بلکه تقاطع این دو دایره در این نقطه نوسان دارد و دایره شمسیه روی دایره استوای ارضی می‌لغزد؛ گاه به طرف عقب و گاه به طرف جلو می‌رود.

در هر صورت مقدار نقصان میل کلی به دقت ۰/۴۶۸ ثانیه در هر سال است و اقبال و ادبار و نوسان فلک البروج روی معدل النهار به حساب ابوعلی حسن مراکشی ۵۴ ثانیه در سال است.

خاصیت میل کلی این است که با آن مطالع فلک مستقیم معلوم می‌شود و سپس مطالع آفاق مائله مشخص می‌گردد، میول جزئیة شمس منوط به شناخت مقدار میل کلی است.

راه تحصیل میل کلی را در کلمات فوق بیان کرده‌ایم. از جمله آنچه در تحریر مجسطی خواهد آمد، آلت اسطرلاب و ربع مجیب است و زمان اندازه‌گیری آن اول سرطان و اول جدی است. این دو نقطه انقلاب تابستانی و انقلاب زمستان را رقم می‌زنند؛ چراکه دایره ماره به اقطاب اربعه در زمان

رسیدن شمس به نقطه انقلاب همان نصف النهار و دایره ارتفاع می‌گردد. در این هنگام قوس واقع بین منطقه و معدل به طریق اقرب میل کلی است و نیز قوس واقع بین قطب معدل و منطقه نیز به اندازه میل کلی است. سپس برهان هندسی بر اعظم بودن میل کلی از دیگر میول را پیاده می‌کند.

در ادامه کاربرد میل کلی در معرفت سمت قبله را معرفی می‌کند؛ آن‌گاه دو روزی را که در سال همه می‌توانند در آن دو روز قبله بلد خود را معین کنند، معرفی می‌نماید.

بدان که خورشید دو بار در سال از سمت رأس مکه عبور می‌کند. اگر در آن ساعت خاص که اذان ظهر مکه محسوب می‌شود، ما به سمت خورشید بایستیم به سوی قبله ایستاده‌ایم یا اگر شاخصی نصب کنیم، سایه شاخص سمت قبله است.

طبیعی است با انتقاص میل کلی و اقبال و ادبار این دو روز در طول زمان اندکی تغییر پیدا می‌کند، آن‌گاه سال تألیف رساله که سال ۱۳۵۵ هجری است، میل کلی ۲۳ درجه و ۲۶ دقیقه و پنجاه ثانیه و چهار ثلثه است. پس اگر کسی در درجه ششم و ۳۵ دقیقه و پانزده ثانیه جوزا و ۲۳ درجه و ۳۴ دقیقه و ۴۵ ثانیه سرطان به طرف شمس بایستد، قبله او همان است.

رساله هشتم از یازده رساله

رساله ظل در باب ظل مستوی و معکوس و مقیاس ظل و ظلم سلم و ظل هندسی (تانژانت و کتانژانت) بحث می‌کند.

ظل از آنجا پدید آمده که شاخص مخروطی اگر روی زمین مسطح نصب شود، به هنگام ظهر، سایه آن به کمترین حدّ خود می‌رسد و چون سایه شاخص به اندازه خود شاخص شود، موقع فضیلت نماز ظهر است

و شاخص به اندازه نصف شعاع می باشد، پس اگر سایه به اندازه دو شاخص شود، شعاع دایره می گردد؛ پس این سایه که در خلاف جهت ارتفاع خورشید است، ظل نامیده می شود. این سایه بر بن شاخص عمود می باشد. اکنون اگر دایره ای به همین شعاع رسم شود، این سایه با دایره مماس می شود؛ لذا این ظل یا سایه شاخص را مماس می گویند و تانژانت ارتفاع شمس نام دیگر آن است و تمام این ظل را کتانژانت نامند. توجه دارید که شاخص و سایه آن، زاویه قائمه دارند. اگر شعاع شمس زا که باعث پیدایش این سایه شده هم رسم کنیم، وتر این مثلث می شود و مثلث قائم الزاویه ریشه مثلثات مسطح و کروی است؛ پس اکنون مثلث درون دایره برای حساب حیب، یعنی سینوس و تمام حیب، یعنی کسینوس آماده است و با آن جمیع روابط مثلثاتی حساب می شود و آنها را در جدول مثلثاتی قرار داده و هر نوع زاویه که مقدر قوسی دارد، حساب می شود؛ توضیح اینکه مثلث قائم الزاویه درون این دایره زاویه مرکزی دارد که یک ضلع آن شاخص و ضلع دیگر شعاع خورشید است، روبه روی این زاویه کمانی یا قوسی قرار دارد که مقدار این زاویه به اندازه مقدار کمان است. پس با دانستن زاویه کمان یا با دانستن کمان مقدار این زاویه معلوم می شود. این شاخص، شاخص مستوی است که آفتاب اگر به سمت رأس آن برسد، سایه منعدم می شود و اگر سایه به اندازه شاخص شود، ۴۵ درجه می شود و مثل قائم الزاویه متساوی الساقین می دهد.

ولی شاخص دیگری داریم که موازی با افق است. وقتی صبح شود، شاخص چون موازی افق است، سایه ندارد و همین طور که خورشید به جانب ظهر در آسمان بالا می آید سایه ایجاد می شود تا به هنگام ظهر برسد، سایه شاخص موازی افق همانند خود شاخص می شود و اگر آفتاب به ۴۵ ارتفاع برسد، سایه این شاخص هم به اندازه شاخص می شود. در

این صورت مثلث قائم الزاویه متساوی الساقین تشکیل می‌شود. در همه این صور باز سایه عمود بر شاخص است.

نکته دیگر: شعاع دایره یعنی شاخص را در دوره اسلامی به شصت جزء تقسیم می‌کرده‌اند و چون سایه آن نیز به هنگام ۴۵ درجه به اندازه شاخص شود، آن نیز به شصت قسم مساوی تقسیم می‌شود. البته شاخص به اندازه قامت انسان باشد، شاخص هفت پا می‌شود؛ زیرا قامت هر انسان به اندازه پای خودش هفت پاست؛ لذا تقسیم هفت جزئی برای شاخص و سایه آن نیز در اسطرلاب‌ها اعمال می‌شود که به آن ظل اقدام گویند و گاه شاخص را به دوازده بخش تقسیم می‌کنند و اگر اندازه شاخص یک وجب باشد و اندازه هر وجب انسان به اندازه دوازده انگشت اوست، این تقسیم شکل گرفته است. اغلب ظل اول را به اجزای شصت‌گانی و ظل دوم را به اصابع و اقدام تقسیم می‌کنند و تقسیمات دیگر نیز در آن دو هست، ولی غالب نیست. اصطلاح اول از اصحاب زیجات و اصطلاح دوم نیز در اسطرلاب‌ها هم به کار می‌رود. ابوریحان بیرونی به جای تقسیم به شصت جزء که به آن اجزای ستینی گفته می‌شود، شعاع را واحد نامید؛ یعنی شاخص را تقسیم به شصت جزء تقسیم نکرد و اجزای شصت را که در جزء آن به دقیقه و ثانیه و غیره تقسیم می‌شده، بعدها در همین شعاع که یک حساب شده، به اعشار بدل شده است، اکنون به جای شصت‌گانی بودن و تقسیم به شصت در جداول سینوس‌ها از اعشار بهره می‌برند. شکل هندسی آنچه بیان شده و چگونگی آن در این رساله بیان شده است.

پس خواننده این رساله بر چگونگی اطلاق مماس بر ظل و نیز پیدایش اصطلاح آن و ریشه سینوس‌ها و کسینوس‌ها و ظل و تمام ظل، یعنی تانژانت‌ها و کتانژانت‌ها آشنا می‌شود و ریشه محاسبات را متوجه می‌شود و از دغدغه لاینحل مثلثات خلاص می‌شود.

در نهایت این رساله صورت ضرب ستینی را به قالب ضرب شبکه قدما نشان می‌دهد که برای آشنایی با زبان چهار عمل اصلی به زبان قدما مفید است.

اکنون که این معانی روشن گردید، معلوم شد اندازه دیوار مسجد مدینه که به دستور پیامبر ﷺ به اندازه قامت انسان بنا نهاده شد، چگونه با کمک خورشید قائم الزاویه درست می‌کرد و پیامبر با سایه آن به هنگامی که به اندازه خود دیوار می‌شد، انتهای وقت فضیلت ظهر را معلوم می‌فرمود و وقتی دو برابر دیوار می‌شد انتهای وقت فضیلت عصر را معلوم می‌کرد. وقتی ابوالوفاء بوزجانی به آن (دیوار مسجد پیامبر) نگاه کرد، سایه دیوار را با زاویه متناسب دید و دایره مثلثاتی را از این قائم الزاویه استخراج کرد و با آن به ظل و تمام ظل، یعنی تانژانت و کتانژانت رسید. همان طور که قبلاً بیان شد، این دیوار به سمت نصف النهار بنا شده است. بوزجانی آن را در شاخص مخروطی پیاده کرد.

رساله نهم یازده رساله تکسیر دایره است

در این رساله تقسیم دایره به 360° درجه را متعرض می‌شود و بیان می‌کند که انتخاب 360° درجه به دلیل روانی محاسبات در سطح دایره است؛ زیرا دایره اصل اشکال هندسی است و محاسبات علمای ریاضی و به‌ویژه هیأت در اشکال گوناگون در نهایت به دایره و کمان مقدر زاویه باز می‌گردد؛ پس عددی که تقسیم به همه یکان‌ها یعنی از یک تا نُه شود، مهم است. این عدد 240° است؛ لیکن کوچک‌تر از آن عدد 360° است که تنها بر هفت بخش پذیر نیست؛ لذا این عدد را برای تقسیم محیط دایره و نیز به عنوان مقدر زاویه به 360° درجه انتخاب کرده‌اند. اما دایره دارای خطی منحنی است که مرکزی واحد دارد. محاسبات

روی خطوط منحنی پیاده می شود و ما در خارج خطوط مستقیم داریم و این دوازده سنخ هم نیستند، چگونه باید خط منحنی را به خط مستقیم بدل کرد. می دانید که اگر یک دایره را به چهار بخش تقسیم کنید، هر قسم از آن نود درجه می شود و زاویه های چهارگانه درون آن قائمه و نود درجه خواهند بود. اکنون اگر ما وترهای این چهار مثلث قائم الزاویه درون دایره را رسم کنیم، یک مربع به ما می دهد، هر وتر در کنار یک قوس نود درجه قرار می گیرد، خط منحنی قوسی از خط وتر بزرگ تر است؛ پس باید کاری کنیم که این خط وتری نزدیک به کمان و قوس قرار گیرد، پس اگر این زاویه مرکزی را به زوایای کوچک تر از نود درجه بدل کنیم در این صورت وتر با کمان نزدیک می شود؛ ولی باز مقداری کمان بزرگ تر از آن می شود. اگر همین طور زوایای مرکزی را کوچک و کوچک تر کنیم، باز مقداری خط کمان از خط وتر بزرگ تر می شود؛ لذا غیاث الدین جمشید کاشانی آن را به شانزده هزار زاویه بدل کرد و در تبدیل آن دو به عددی بسیار کوچک نزدیک شد، اما همیشه فاصله ای بین اندازه کمان و وتر قرار دارد.

اگر دوباره بازگردیم و به آن جمله ای که در رساله ظل بیان شده، توجه کنیم، یعنی شاخصی نصب کرده ایم که به اندازه شعاع دایره باشد و قدما آن را به شصت درجه تقسیم کرده اند و این شعاع دو برابر شود، یعنی قطر به دست آید که ۱۲۰ باشد. اگر ۱۲۰ سه برابر شود، ۳۶۰ می شود؛ پس سه قطر دایره ۳۶۰ درجه می شود؛ لیکن آن مقدار از کمانی که اضافه می آمد به حساب نیامد، پس باید عددی کوچک تر از ۱۲۰ باشد. آن عدد که تقریباً به اندازه محیط دایره شود، عدد ۱۰۴ و خورده ای است. پس اگر این عدد را در ۳/۱۴ ضرب کنیم، قریب به ۳۶۰ می شود. این عدد که ضریب ۱۱۴ و خورده ای است، به عدد «پی» شهرت یافته که برای تبدیل خط منحنی به خط مستقیم مورد استفاده قرار گرفته است.

به عبارت دیگر اگر قطر به ۱۱۴ درجه و شش یازدهم $\frac{6}{114}$ تقسیم می‌شد و نه به ۱۲۰ ما به دقت قریب به تحقیق می‌توانستیم به $\frac{360}{11}$ دست یابیم؛ زیرا ارشمیدس ثابت کرده که محیط هر دایره برابر سه برابر قطر و سبع قطر دایره است. $\frac{1}{\text{قطر}} * 3$ و به عبارت دیگر نسبت محیط به قطر بین $\frac{10}{3}$ قطر و $\frac{10}{3}$ قطر قرار دارد. اکنون اگر $\frac{10}{70}$ را گرفته و مختصر کنیم $\frac{10}{70}$ می‌شود و اگر تجنیس کنیم $\frac{1}{\text{قطر}} * 3$ قطر $\frac{1}{70}$ که در واقع $\frac{1}{7} * 3 = 7$ این عدد می‌شود $\frac{22}{7}$ می‌شود $\frac{154}{7} = 22 = \frac{1}{7} * 3 = 7$. پس $\frac{22}{7}$ عدد ۱۵۴ می‌شود که تقسیم بر هفت ۲۲ می‌شود و نسبت بین هفت که قطر بود و ۲۲ که محیط دایره است، تباین برقرار است و تقسیم $\frac{22}{7} = \frac{3}{14}$ می‌شود که تقریبی است؛ یعنی نسبت محیط به دایره و این عدد به دلیل آنچه در باب تبدیل خط وتر به خط کمان گفته آمد، می‌باشد که همیشه چیزی از کمان باقی می‌ماند که تبدیل به خط مستقیم نمی‌شود و لذا این اعشار به جایی ختم نمی‌شود و تا ابد پیش می‌رود؛ چرا که این دو سنخ یعنی خط مستقیم وتر نمی‌تواند به اندازه کمان خودش شود که در مثال مربع و محیط به طور وضوح روشن شده است.

این رساله تلاش ریاضی دانان را در تکسیر دایره به خوبی روشن کرده است.

رساله دهم از رسائل یازده رساله

در این رساله به ورود مسائل ریاضی به فلسفه اشاره می‌کند و در آن از قضایای هندسی در اثبات تناهی ابعاد عالم جسمانی بحث می‌کند. این بحث بسیار ریشه‌داری است که بشر به اطراف خود می‌نگرد و از خود می‌پرسد آیا این آسمان‌ها به کجا ختم می‌شود؟ آیا می‌توان به آخر عالم رسید و از آن به بعد دیگر هیچ کهکشانی نباشد؟ از این بحث

به تناهی یا عدم تناهی ابعاد جسمانی تعبیر می‌کنند. فلاسفه برای اثبات تناهی از قضایای هندسی استفاده کرده‌اند.

مطلب دیگر در این رساله محاجه یهود با امیرالمؤمنین علیه السلام در اینکه قرآن چرا مدت لبث اصحاب کهف را ۳۰۹ سال دانسته است، در حالی که در کتاب تورات این مدت سیصد سال است؟ حضرت فوراً پاسخ دادند که سال‌های توراتی سال‌های شمسی‌اند و سال‌های قرآنی قمری‌اند؛ لذا ۳۰۹ و خورده‌ای سال قرآنی همان سیصد سال توراتی است. در آن از شکل حماری، یعنی بزرگ‌تری دو ضلع از یک ضلع مثلث بحث می‌کند و مطالب تاریخی آن را به شیرینی بحث می‌کند و حماری را هومری دانسته. هومر شاعری از یونان است و قصه حمار و رسیدن به علف را، از راه یک ضلع و نه دو ضلع، شوخی ریاضی دانان می‌داند.

بحث دیگر شکل قائم‌الزاویه است که مجذور دو ضلع برابر مجذور وتر است و از این شکل که در هندسه به شکل عروس شهرت یافته، بررسی گردیده و ریشه نام مشکل مادر عروس و خانواده عروس را درآورده و می‌گوید باز این اسم تحریف شده و در واقع نام یونانی غورس در کلمات عرب تحریف شده است. در واقع قضیه فیثاغورس به کلمه عروس تحریف شده است؛ زیرا در نسبت به کلمات گاه قسمت اول و گاه قسمت دوم کلمه استفاده می‌شود؛ لذا اصطلاح قضیه فیثاغورس را غورس یا عروس گفته‌اند تا بر طالب علم شیرین گردد.

رساله یازدهم از کتاب یازده رساله

رساله یازدهم در این است که جهان براساس ریاضی خلق شده است و ذره‌ای انحراف و کژی در آن دیده نمی‌شود؛ لذا در سوره ملک آیه سوم خدای تعالی فرمود: «مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوتٍ فَأَرْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن

فُطُورٍ». لذا حدیث امام صادق علیه السلام را بررسی می‌کند که ارسطو را می‌ستاید، زیرا که این جهان را قوسموس نامیده است؛ یعنی خداوند جهان را زیبا آفرید است. در قرآن نیز خدای تعالی خود را «اسرع الحاسبین» وصف فرمود و یکی از اسمای قیامت یوم الحساب نام گرفته است؛ نیز خدای تعالی خود را رفیع الدرجات نامیده که رفیع به اندازه ۳۶۰ درجات محیط دایره است؛ یعنی اگر حساب ابجدی رفیع را حساب کنیم ۳۶۰ می‌شود و نیز «کل فی فلک» را اگر عکس نماییم، کل فی فلک می‌شود که به سیر دوری سیارات اشاره دارد؛ چنان‌که کلمه «شهر» دوازده بار در قرآن آمده است. در نهایت این رساله ریاضیات را برای پرورش اذهان و دوری از سفسطه و مغالطه در اندیشه‌ها مفید می‌داند. دانشمندانی که با خواندن ریاضیات به دیگر علوم رفته‌اند، استقامت فکر و استواری در اندیشه دارند و در پایان فقها را نیازمند علوم ریاضی در تحصیل سمت قبله و اوقات و ارث و اندازه ارش‌ها و غیره می‌داند.

آثار روایی

انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه

حجت الاسلام والمسلمین آقای محمدرضا حیدری نقدعلی
مدیر کل ستاد هماهنگی کانون‌های مساجد استان قم
و مدیر عامل مؤسسه بین المللی آوای توحید

- موضوع: روایی
- نویسنده: حسن حسن زاده آملی
- ناشر: انتشارات قیام
- محل نشر: قم
- سال نشر: ۱۳۷۲ ش

معرفی کتاب

استاد این اثر را در سحر شب سه شنبه ۲۲ شوال المکرم ۱۴۰۰ برابر با ۱۳۵۹/۶/۱۱ شمسی به پایان رساندند. این کتاب مشتمل بر یک مقدمه، یک مدخل و یازده باب تنظیم شده است.

باب اول کتاب درباره این مطلب است که «به چه کسی ولی الله گفته می‌شود؟» و به سخنان ابن عربی در فتوحات در باب ولایت اشاره شده است. در ادامه، بحث ولایت تکوینی و تشریحی بیان گردیده و به سه نمط

آخر اشارات استناد شده است. از دیگر مباحث این باب می‌توان به فضل نبوت و مقام ولایت اشاره نمود.

باب دوم در مورد این مطلب است که «انسان کامل خلیفه الله است» و در ادامه، تعریف اسم، توقیفیت و اشتقاق اسماء، تجلیات اسمائی و غایت حرکت وجودی و ایجاد اسماء، توضیح حدیث اشتقاق، مراد از تعلیم اسماء، جامع اسماء بودن خلیفه الله، مراتب خلیفه الهی و... مورد بحث واقع شده است.

باب سوم در این مطلب است که «انسان کامل قطب زمان است» و از ویژگی آن این است که تعدد در آن راه ندارد.

باب چهارم در مورد این مطلب است که «انسان کامل مصلح بریه الله است» و بقای تمام عالم به بقای اوست.

باب پنجم به بحث در مورد معدن کلمات الهی بودن انسان کامل پرداخته است.

باب ششم در مورد حجت خدا بودن انسان کامل، چگونگی انتفاع از امام غایب در عصر غیبت و دلایل و نمونه‌های حفظ بدن عنصری در عالم ماده بحث شده است.

باب هفتم در مورد این است که انسان کامل عقل مستفاد است. کمالات برای چنین نفوسی بالفعل است و در این مقام اتحاد و فنای نفس در عقل کل واقع شده است و در ادامه می‌فرماید همه موجودات به منزله اعضا و جوارح انسان کامل‌اند.

باب هشتم انسان کامل را ثمره شجره وجود و کمال عالم کون و غایت حرکت وجودی و ایجاد معرفتی می‌نماید.

باب نهم در مورد این مطلب است که انسان کامل توسط روح القدس و الروح یاری می‌شود.

باب دهم در مورد این است که انسان کامل محل مشیت الهی است و در ادامه به بحث در مورد چگونگی تصرف نفوس کامل در عالم خارج، روح و روح القدس، تعداد حروف اسم اعظم، مراتب انبیای رسل و اولیا و ... می پردازد.

باب یازدهم در مورد این مطلب است که انسان کامل صاحب مرتبه قلب است و در ادامه به تعریف قلب، آب حیات بودن علم، بهشت بودن حکمت، زارع بودن معلمان، مجرد بودن ظرف علم، گنجایش قلب، قلب بودن عالم امکان، قلب قرآن و شب قدر و غیره اشاره دارد.

تکریم کتاب

در مورد وجه تسمیه کتاب، بنا بر آنچه از مقدمه کتاب استفاده می شود، آن است که علامه حسن زاده آملی رحمته الله با بیان انواع معجزات (قولی و فعلی)، معجزات قولی معصومان علیهم السلام را برتر از معجزات فعلی آنان دانسته و آنها را مرتبه نازله سرسلسله معجزات قولی یعنی قرآن کریم می دانند. بنابراین نهج البلاغه به عنوان معجزه حضرت امیر علیه السلام است که ظهور جنبه های کمالی آن حضرت در برترین معجزه ایشان یعنی کلام امیر کلام در نهج البلاغه می باشد که تا به حال کسی نتوانسته است شبیه یکی از فزاهای آن کلامی بیاورد که در حد و شأن آن باشد. ایشان در ادامه در عظمت کلام آن حضرت می فرمایند: «کلمات امیرالمؤمنین علی علیه السلام نه فقط از حیث بلاغت نهج البلاغه است، بلکه در جمیع شئون و امور حیات انسانی نهجی قویم و طریقی مستقیم است». ایشان ۱۴۰ مورد از عبارات نهج البلاغه را در اوصاف اولیاء الله و انسان کامل اعم از نبی، رسول، وصی و ولی معرفی می نمایند و بر اساس آن محوریت مباحث کتاب را تبیین جنبه ولایت، عصمت، جامعیت و تبیین مقام و جایگاه انسان کامل است که ظهور اتم و کامل

آن در حضرت امیرالمومنین علی علیه السلام است، قرار می دهند. بنابراین ایشان شایسته دانسته اند که این کتاب را به اسم انسان کامل در نهج البلاغه نام نهند.

جایگاه بحث

بحث از انسان کامل یکی از مسائل مطرح در عرفان نظری است که مبتنی بر مبانی و حقایق اسلام بوده و در مورد خلیفه الهی، محور و قطب عالم و غایت و ثمره درخت وجود یعنی انسان کامل و جایگاه آن در نظام هستی و ... به بحث می پردازد.

هدف اصلی بحث درباره انسان کامل

هدف اصلی اثبات وجوب وجود دائمی انسان کامل در نشئه عنصری است که در این راستا استاد به معرفی انسان کامل، جایگاه، ویژگی ها، مراتب و مقامات انسان کامل به عنوان بالاترین مرتبه در نظام هستی می پردازند که این مهم نقش بسزایی در شکل دهی جهان بینی توحیدی انسان نسبت به نظام هستی دارد.

تقریر محل بحث

بحث از انسان کامل، بحث از اوصاف اولیاء الله اعم از رسول و نبی و وصی و ولی در نهج البلاغه حضرت امیر علیه السلام به عنوان خلیفه خداوند و سخن در مورد خصوصیات و ویژگی های حقیقت ایشان در ابعاد مختلف وجودی و کلام در مورد حقیقتی جامع و کامل است که مظهر اسم جامع و بزرگ ترین تجلی خداوند و خلیفه او در نظام عالم امکان است؛ اوست که واسطه فیض خداوند به نظام هستی بوده و تمام عالم با تمام

وسعتی که دارد، به منزله اعضای وجودی اوست. او از طرف خداوند هم قدرت تصرف در نظام عالم را دارد و هم اذن تکوینی برای تصرف در آن، ولی ادب مع الله انسان کامل او را تسلیم محض الهی قرار داده و خود را از تصرف در نظام عالم بازداشته است، مگر در مواردی که امر الهی در کار باشد.

ساختار و محتوای کتاب

استاد علامه حسن زاده آملی رحمته الله علیه کتاب را با مقدمه‌ای مفصل آغاز می‌کنند و در ابتدای مقدمه در مورد انواع معجزات، به بحث در مورد معجزات قولی و فعلی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام پرداخته‌اند و کلمات این سفرای الهی و حاملان وحی و روایات آل پیغمبر علیهم السلام را بهترین دلیل بر حجت بودن آنها دانسته و این معجزات قولی را برتر از معجزات فعلی ایشان می‌دانند؛ به این علت که «معجزات فعلی موقت و محدود به زمان و مکان و خلق الساعه و زودگذرند و بعد از وقوع فقط عنوان تاریخی و سمت خبری دارند؛ به خلاف معجزات قولی که در همه اعصار معجزه‌اند و برای همیشه باقی و برقرارند»^۱ از جمله این موارد نهج البلاغه حضرت امیرالمومنین علی علیه السلام است.

ایشان در ادامه به بیان جنبه‌های مختلف عظمت حضرت امیر علیه السلام و ابعاد مختلف وجودی ایشان پرداخته، بحث در مقدمه را در اسناد کتاب نهج البلاغه ادامه می‌دهند. ایشان ۱۴۰ مورد عبارت نهج البلاغه را در اوصاف اولیاء الله و انسان کامل اعم از نبی، رسول، وصی و ولی یافته، به برخی از آنها اشاره می‌کنند و این مطالب را به پنج بخش تقسیم بندی می‌نمایند.

۱. حسن حسن زاده آملی؛ انسان کامل در نهج البلاغه، ص ۱۱ (قم: انتشارات قیام، ۱۳۷۲).

استاد در باب اول کتاب در مورد «ولی» الله، سخن را در توضیح لفظی این وصف شروع نموده و بحث را در بیان ویژگی‌ها و اوصاف ولی خدا به بیان میزان تسلط و قدرت او بر نظام عالم اشاره می‌نمایند و در این راستا به بحث در مورد ولایت تکوینی و تشریحی در مورد ولی خدا و انسان کامل به بحث می‌پردازند. ایشان در ادامه به خطبه ۱۵۸ نهج البلاغه اشاره و مقامات حضرت امیر در ولایت را تبیین می‌نمایند.

استاد در باب دوم در مورد خلیفه الله بودن انسان کامل می‌فرماید: بنا بر آیه «انی جاعل فی الارض خلیفه» دانسته می‌شود که لزوم وجود خلیفه «الی یوم القیمه» از امهات و محکمات است و چنان‌که بر معنای مذکور دال است، نیز دلالت دارد که تعیین خلیفه بر امت نیست.

ایشان در بحث از تجلیات می‌فرمایند همه اسماء معرف صفات جمال و جلال خداوندند؛ ولی در یک رتبه قرار نمی‌گیرند و بعضی بر بعضی دیگر برتری رتبه دارند تا به اسم جلاله «الله» که اسم اعظم الهی است منتهی شده و به دور آن طواف می‌نمایند. مظهر این اسم اعظم الهی - که کعبه همه اسمای الهی است - همان انسان کامل است و در زمان غیبت این مظهر اکمل و اتم، همان حضرت ولی عصر و مهدی موعود صلوات الله علیه است.

استاد در باب سوم کتاب به این مطلب می‌پردازند که چون انسان کامل قطب زمان است، در یک زمان، تعدد، انقسام و انشقاق در آن راه ندارد.

در باب چهارم به این مطلب پرداخته شده است که بقای عالم به وجود انسان کامل است؛ به این علت که انسان کامل صورت غایی همه موجودات است؛ لذا از آنجاکه دوام مبادی غایات، دلیل بر استمرار بقای علت غایی است، بقای فرد کامل انسان هم، علت بقای تمام عالم است.

استاد در باب پنجم، انسان کامل را صاحب مرتبه عمائیه معرفی می‌کنند که جمع همه مراتب الهی و وجودی، از عقول و نفوس کلیه و جزئیه تا مراتب طبیعت می‌دانند و در تأیید این کلام به توفیق ناحیه مقدسه در این زمینه استناد می‌نمایند.

باب ششم در بیان این مطلب است که هیچ زمانی از ازمینه عالم از وجود نفوس مکتفیه خالی نبود و هر نفس از نفوس مکتفیه که از سایر نفوس (مکتفیه و غیر مکتفیه) اتم و اکمل باشد، حجت خداست.

در ادامه می‌فرمایند: بدان که فایده وجود امام منحصر به جواب دادن سؤال‌های مردم نیست، بلکه موجودات و کمالات وجودی آنها بسته به وجود او دارند و در حال غیبت افاضه و استفاضه از او مستمر و پابرجاست. ایشان در مورد امکان بقای بدن عنصری می‌فرمایند: زمانی که روح انسان بر اثر ارتقا و اشتداد وجودی از سنخ ملکوت و عالم قدرت و سطوت گردد و ظرف وجودی او وجود مجردات شود و احکام آنها بر او ظاهر گردد، می‌تواند طبیعتش را مسخر خود گرداند و بدن خود را حفظ نماید.

باب هفتم در مقام بیان این مطلب است که کمالات انسانی برای انسان کامل که نفس مکتفی است، بالفعل است و این بدان علت است که انسان کامل مظهر همه حقایق اسماء و مراتب کمال است و از طرفی چون هیچ حالت منتظره‌ای برای مفارقات نوریه متصور نیست، از حیث جنبه تجردی انسان کامل و اعتدال وجودی او باید بالفعل مظهر تام همه اسماء و صفات الهی باشد و این مرتبه عقل مستفاد را قلب نیز نامیده‌اند. بنابراین چون انسان کامل عقل مستفاد است، متحد با عقل کل بوده، این اتحاد باعث می‌شود همه شئون عقل بسیط (عقل کل) به منزله اعضای آن باشد و در آن قدرت تصرف داشته باشد.

استاد در باب هشتم می‌فرمایند: از آنجا که هدف نهایی خلقت عالم، خلقت انسان است و غایت در انسان به فعلیت رسیدن عقل نظری و عقل عملی در اوست و عقل عملی زمانی به فعلیت می‌رسد که به مرتبه عقل مستفاد و اتصال به مفارقات نایل آید و عقل عملی زمانی به فعلیت می‌رسد که از عمل، به درجه عدالت حد، توسط اخلاق متضاد، حاصل از تعلق بدن واصل گردد.

بنابراین غایت حرکت وجودی، حصول کمال حقیقی برای انسان است؛ یعنی حرکت وجودی و حرکت استکمالی است که انسان به کمال حقیقی برسد؛ چه خلقت عبث نیست و هر نوعی در راه تکامل است و به کمال ممکن خود می‌رسد و انسان هم از این امکان مستثنا نیست؛ پس وصول به غایت انسانی برایش ممکن است و باید به فعلیت خود برسد و آن به فعلیت رسیده، همان انسان کامل است. بنابراین انسان کامل نتیجه و ثمره حقیقی خلقت عالم وجود است.

استاد در باب نهم به این مطلب اشاره می‌فرمایند که انسان کامل بر اثر اعتدال مزاج، اتصال و اتحاد با مرتبه روح القدس می‌یابد و دارای کثرت و شدت ذکاء و صفای روح از طریق این اتحاد می‌شود. از آنجا که حق، عین جوارح و قوای روحانی و جسمانی او می‌گردد، تصرف فعلی او هم مثل حدس فکری و جذبه روحی می‌گردد و زمان قول و فعل او یکی می‌شود. در این صورت انتقال و حرکت و امتداد زمانی در آن راه ندارد و محل مشیة الله می‌گردد.

علامه در باب دهم از کتاب، محل مشیت قرار گرفتن انسان کامل را به این علت می‌داند که انسان کامل صاحب ولایت تکوینی الهی است که دارای رقائق صفات حق تعالی و محل ظهور تجلی همه صفات کمالی خداوند

است؛ لذا وجود او ظرف همه حقایق و خزائن اسمای خداوند است که این اسماء اعیان حقایق نوری عالم هستی می باشد؛ بنابراین دارای ولایت تکوینی و صاحب مفاتح غیب الهی است که می تواند با اذن و مشیت الهی در کائنات تصرف کند.

ایشان در باب یازدهم به بیان ویژگی های مرتبه قلب برای انسان کامل پرداخته، قلب را محل ظهور و بروز تفصیلی حقایق برای عارف می دانند؛ چون همه قوای روحانی و جسمانی از قلب منشعب می شود و دائماً در حال قبض و بسط معارف و حقایق است و تقلب او از ظهورات الهی و شئون ذاتی است و کمالات روح و کلیات علم همه در این محل به تفصیل سان می یابند و از این جهت آن را جام جهان نما و برزخ بین ظاهر و باطن گفته اند. بنابراین انسان های کامل که دارای مقام قلب اند و معارف و حقایق را سان می دهند، به منزله زارع برای قلب های دیگران بوده، معارف و حقایق را در قلوب مستعد پرورش می دهند.

در ادامه این باب از وسعت قلب عارف سخن به میان آورده می شود و آن را پذیرای حق با تمام وسعتش معرفی می نمایند.

امتیاز کتاب

امتیاز مهم کتاب علامه در این است که ایشان با استفاده از جنبه های مختلف کلام حضرت امیرالمومنین علی علیه السلام در نهج البلاغه و با استفاده از مبانی عقلانی و عرفانی به تبیین و تفسیر آیات و روایات در مورد مقامات و ویژگی های انسان کامل در ابعاد مختلف وجودی او در مورد بالاترین مصداق ولایت یعنی مقام ولایت حضرت امیر علیه السلام پرداخته اند. بنابراین

ایشان با استفاده از مبانی عقلی و عرفانی (عقل و شهود) و معارف نقلی اعم از آیات و روایات، به تبیین خصوصیات و مقامات انسان کامل و جایگاه او در نظام هستی پرداخته‌اند که این جامعیت در پرداختن به موضوع ولایت، باعث وجه تمایز و ارجحیت این اثر در مقایسه با سایر آثار در این زمینه شده است.

آثار ادبی

حضرت استاد علامه حسن زاده آملی رحمته الله افزون بر تخصص های مختلف عرفانی، فلسفی، کلامی و ... که به معقولات و مشاهدات و امور معنوی و محتوایی ناظرند، در فنون ادبی نیز که به منقولات و امور صوری و لفظی مرتبط اند تخصص داشت و این گونه نبود که عشق به معقولات و مشاهدات و امور معنوی و باطنی او را از توجه به ظواهر و امور صوری غافل کند؛ چرا که معانی و معقولات و مشاهدات را می بایست در قالب الفاظ و عبارات ریخت تا برای دیگران قابل انتقال باشند؛ به گونه ای که آنان نیز از معانی مراد بهره برده، به احسن وجه منتفع شوند؛ از این رو حضرت استاد رحمته الله اهتمام ورزید و عنایت خود را به امور ادبی نیز متوجه کرد و در این راستا آثار ارزشمندی را به عالم علم و معرفت و ادب تقدیم نمود که از جمله می توان به موارد زیر اشاره کرد: ۱- تقدیم و تصحیح نصاب الصبیان؛ ۲- تصحیح کلیله و دمنه؛ ۳- تصحیح و اعراب اصول کافی؛ ۴- دیوان اشعار؛ ۵- قصیده ینبوع الحیوة؛ ۶- کشف مصادر اشعار دیوان منسوب به امام امیرالمومنین علی علیه السلام؛ ۷- تعلیقه بر باب توحید حدیقة الحقیقه سنایی غزنوی؛ ۸- تصحیح گلستان سعدی؛ ۹- تعلیقه بر قسمت معانی مطول؛ ۱۰- امثال طبری.

قم المقدسه

حسن رضانی خراسانی

۱۵ مرداد ماه ۱۴۰۲

۱. دیوان اشعار

دکتر مهدی مهدوی

عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور

• موضوع: شعر و ادب

• نویسنده: حسن حسن‌زاده آملی

• ناشر: مرکز نشر فرهنگی رجا

• محل نشر: تهران

• سال نشر: تابستان ۱۳۶۴

مقدمه

علامه ذوفنون آیت حسن‌زاده آملی از مفاخر اندیشمندان جهان اسلام است. همگان وی را عالمی عارف، عارفی فیلسوف، فیلسوفی فرزانه و فرزانه‌ای وارسته و بزرگواری دانند که بحق در بعد علمی و عملی از حکیمان اسلام بوده و سراسر عمر با برکت خود را در راه تحصیل و تدریس و علم و حکمت و فرهنگ اسلامی صرف نموده‌اند. آثار متنوعی در عرفان و فلسفه، فقه و تفسیر، ریاضیات و نجوم، نهج‌البلاغه و دیگر زمینه‌های علوم اسلامی از جمله ادبیات فارسی دارند. به‌ویژه دیوان اشعار ایشان در زمره یکی از بهترین دواوین فارسی است که شامل غزلیات و قصاید و نکات ابتکاری در سرودن رباعیات است که وی را در میان سایر شعرا و گویندگان و ادیبان تاریخ زبان فارسی ممتاز ساخته است.

معرفی و تکریم کتاب

کتاب دیوان اشعار سروده حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی در ۳۹۲

صفحه به زبان فارسی است. این کتاب مشتمل بر یک صفحه از تقدیر استاد بردست خط استادش حکیم صمدانی آیت الله حاج میرزا مهدی الهی قمشه‌ای است که در دو صفحه در بیان اوصاف والای سروده‌های حضرت علامه حسن زاده آملی به زیور طبع آراسته شده است.

دیوان اشعار شامل چهار بخش مهم است: غزلیات و قصاید حدود ۲۰۸ صفحه، رباعیات ۱۲ صفحه که مشتمل است بر ۴۵ رباعی، ترجیع‌بند و بخش آخر به نام دفتر دل که می‌توان گفت مهم‌ترین بخش از سروده‌های آن جناب است.

همه این سروده‌ها در توحید و نعت پیامبر ﷺ و ائمه معصومین علیهم السلام و چگونگی به‌کمال رسیدن انسان‌ها بیان شده است. لازم است ذکر شود که برخی علوم چون نجوم و ستاره‌شناسی نیز آمده است.

استاد در سروده‌هایش آنچه را که دیگران چون سنایی، سعدی و مولوی تا شیخ محمود شبستری در موضوعاتی نظیر وحدت وجود، وحدت شهود، تهذیب نفس و اخلاق پرداخته‌اند، ایشان چنان ماهرانه با استفاده از آیات و روایات بیان کرده است که گویی در برخی سروده‌ها از قبیل رباعی و ترجیع‌بند گوی سبقت را از همگان ربوده است.

ساختار و محتوای کتب

در کتاب دیوان اشعار از نظر ساختاری به سه مورد اشاره دارد: وحدت وجود، وحدت شهود و اخلاق و ابداع.

ابداع: یک بحث مهم در قدرت الهی این است که آیا قدرت خدا مطلق است یا مشروط به امکان شیء مورد نظر است؟ به تعبیر دیگر آیا قدرت خدا به امر محال تعلق می‌گیرد یا خیر؟ برای مثال آیا خدا می‌تواند دایره‌ای خلق کند که مربع باشد یا جهان را در جعبه کوچکی جای دهد؟

بین اشاعره و حکما در این مورد اختلاف است. اشاعره قدرت خداوند را مطلق می‌دانند و بر اساس پایبندی به همین اعتقاد در باب علیت و دو فرع مهم آن یعنی «ضرورت» و «سخنیت» سخنان تردیدآمیزی می‌گویند. به باور آنان چون خداوند قادر است، نمی‌توان میزانی برای اعمال او تعیین کرد، حتی اگر خلاف حکمت عمل کند.

می‌توان گفت آیات مذکور اشاره به خلقت از عدم است؛ یعنی چیزی نبود که از آن پدید آورد. تکوین به معنای پدید آوردن چیزی از چیزی است. به طور کلی در عالم طبیعت هر چیزی از چیز دیگری به وجود می‌آید، برای مثال درخت از دانه و انسان از نطفه؛ در حالی که خلقت از عدم این‌گونه نیست. برای اشاره به اصل مطلب یعنی نظریه خلق عدم می‌توان به این آیات اشاره کرد: «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ: آفریننده آسمان‌ها و زمین است چون اراده چیزی کند، می‌گوید موجود شو و آن چیز موجود می‌شود» (بقره: ۱۱۷).

آیه اشاره به خلقت از عدم است (خداوند آسمان‌ها و زمین را به عنوان ابداع آفریده) (علامه طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ص ۳۵۸). «ابداع» ایجاد است که مسبوق به ماده و مدت نیست و این مختص خداوند است همین که بر آفریدن چیزی اراده کند، آن چیز را بدون ماده و مدت پدید می‌آورد. شاهد دیگر این آیه است: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ: چون بخواهد چیزی را بیافریند، فرمانش این است که می‌گوید موجود شو، پس موجود می‌شود» (یس: ۸۱).

چنان‌که شبستری می‌گوید:

توانایی که در یک طرفه العین زکاف و نون پدید آورد کونین

(شیخ محمود شبستری، گلشن راز، ۱۳۸۹، ص ۷۳)

این نکته به غیر از شبستری در آثار بزرگانی چون سعدی و نظامی درباره خلق از عدم نیز دیده می‌شود.

به امرش وجود از عدم نقش بست که داند جز او کردن از نیست، هست
(سعدی، بوستان، ۱۳۶۷، ص ۲۵۲)

«نیست» به معنای «معدوم» و «هست» به معنای «موجود» به کار رفته
است. «کیف تکفرون بالله و کُنْتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ» (بقره: ۲۸). توضیح اینکه
آیه می‌تواند اشاره به اعطای روح به جسم بی‌جان موجود در طبیعت باشد
و روح امری ابداعی است.

نظامی نیز تولد دنیای وجود را از عدم می‌داند:

چونکه به جودش کرم آباد شد بند وجود از عدم آزاد شد
(نظامی گنجوی، مخزن الاسرار، ۱۳۶۳، ص ۴)

یا در مورد پیدایش شب از عدم و نیستی می‌گوید:

چون گهر عقد فلک دانه کرد جعد شب از گرد عدم شانه کرد

(همان)

شایان ذکر است در فلسفه اسلامی مصرانه بین آفرینش از هیچ و عدم
و آفرینش از ماده فرق می‌گذارند. نام آفرینش از هیچ «ابداع» است و
آفرینش از ماده «خلق» یا «تکوین» نام دارد. به نظر می‌رسد خلایقیت با
ایجاد از عدم سازگارتر باشد. مسلمانان پیش از آنکه با فلسفه اسکندرانی
و یونانی آشنا شوند، اولین بار در قرآن با کلمه «ابداع» آشنا شدند. خداوند
در قرآن مجید دو نوع آفرینش را بیان می‌کند: یکی به صورت «خلق»
یعنی آفرینش اشیای مادی از مواد و اشیای دیگر است که طبعاً به دست و
کار دیگران به انجام می‌رسد و دیگری را که بسیار مهم‌تر معرفی می‌شود،
«ابداع» یعنی آفرینش از «نه چیز» بود که در فلسفه به خصوص در عرفان
اسلامی با ظرافت تمام آن را با «خلق» فرق می‌گذارند. قرآن آفرینش از
راه «ابداع» را با کلمه «امر» و گاهی با تعبیر «کُن» بیان می‌کند (یس: ۸۱).
می‌توان گفت در اینجا «کُن» که از ماده «تکوین» است، به معنای ابداع به

کار رفته است، زیرا به فوریت اشاره دارد؛ در حالی که تکوین به معنایی که در مقابل ابداع است، طی روند تدریجی حرکت به نتیجه می‌رسد، مثل این مورد؛ در نتیجه «امر» به صورت «کن» وجود خارجی و تحقق عینی همان چیزی است که خداوند اراده فرموده است. عرفا و ملاصدرا به این کلمه «کن» «وجودی» نام نهاده‌اند (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۱۳۸۷، فاتحه ۳). هر جا کلمه «خلق» در قرآن گفته می‌شود، عنایت به وجود تدریجی اشیاست؛ یعنی اشیا از آن جهت که به علل زمانی و مکانی خودشان ارتباط دارند، وقتی «امر» گفته می‌شود توجهی است به وجود دفعی.

نتیجه اینکه علامه در این ابیات به نظریه ابداع اشاره می‌کند که هم برگرفته از قرآن مجید است و هم با نظریه فلاسفه اسلامی مطابقت دارد.

وحدت وجود:

همه یار است و نیست غیر از یار واحدی جلوه کرد و شد بسیار

(علامه حسن زاده، دیوان اشعار، ۱۳۶۴، ص ۲۲۷)

پیش از شروع بحث باید گفت اظهار نظر درباره وحدت وجود و تاریخ پیدایش آن، امر آسانی نیست. موضوع وحدت وجود که روح عرفان و جوهر تصوف است، به دوره خاصی اختصاص ندارد و شخص و گروه خاصی را نمی‌توان بنیان‌گذار آن معرفی کرد. عارفان مسلمان تمام هستی را یک حقیقت واحد می‌بینند و هرچه را که جز حقیقت یکتای واجب‌الوجود است، جلوه و نمودی از آن هستی یگانه می‌دانند. ابیات ذیل از علامه به بهترین صورتی این معنا را افاده می‌کند:

ما جدولی از بحر وجودیم همه ما دفتری از غیب و شهودیم همه

ما مظهر واجب‌الوجودیم همه افسوس که در جهل غنودیم همه

(حسن زاده آملی، دیوان اشعار، ۱۳۶۴، ص ۲۱۳)

ای آنکه بجز تو نام هستی نبود
ما را به درت درازدستی نبود
سرمست ز جام باده مهر توایم
مستی بود این و باز مستی نبود

(همان، ص ۲۱۷)

گرچه همه از توایم مشتق ای دوست
ماییم مقید و تو مطلق ای دوست
اطلاق حقیقت است و تقیید نمود
این نکته مرا هست محقق ای دوست

(همان، ص ۲۱۹)

در دید عارف، ذات واجب، حقیقت صرف و وجود «لا بشرط» است. ذات در این مرتبه هیچ تعینی ندارد و همه بدون هیچ تعینی در او قرار دارند و شاید تعبیراتی چون «این همه نقش» یا «آئینه اوهام» در اشعار حافظ بدین منظور باشد. کثرت‌های ظاهری بر بنیاد همان تشبیه و تمثیل جهان به آئینه و پرتوافکن شدن تصویر در آئینه به منظور بیان این معناست که تصویرها اصالت ندارند و تعدد و تکثر تصویرها نیز در واقع به معنای تعدد واقعیت‌ها و حقیقت‌ها نیستند؛ بلکه نقش‌هایی هستند خیالی و وهمی و به تعبیر فلسفی نقش‌ها یعنی وجودهای طفیلی و وابسته و به اصطلاح وجود ظلی یا فقری‌اند. حسن روی توبه یک جلوه که در آئینه کرد این همه نقش در آئینه اوهام افتاد

(حافظ، دیوان، ص ۱۱۱)

کثرت‌ها موهوم‌اند و پنداری و واقعی نیستند؛ آنچه واقعی است وحدت است. در مقام تشبیه و به منظور تقریب مطلب به ذهن می‌توان پرسید که عددها از کجا پدید می‌آیند؟ آیا اعداد برای خود استقلالی دارند؟ مثلاً عدد ده، به استقلال، ده است؟ یا از مجموع ده تا یکی؟ کدام یک از آن دوست؟ اگر دقت کنیم در واقع همه اعداد جز یک نخواهند بود؛ چنان‌که که همه کثرت‌ها نمودند و در حقیقت جز خدا چیزی نیست چنان‌که مولوی می‌گوید ما نیست هست نما هستیم، در حالی که تو وجود مطلق و هست نیست نمایی.

ما عدم‌هایم و هستی‌های ما تو وجود مطلقى فانى نما
 ما همه شیران ولى شیر علم حمله شان از باد باشد دم به دم
 حمله شان پیدا و ناپیدا است باد آنکه ناپیدا است از ما گم مباد
 توز قرآن باز خوان تفسیر بیت گفت: ایزد ما رمیت اذ رمیت
 گر پیرانیم تیر، آن نی زماست ما کمان و، تیراندازش خداست

(مثنوی مولوی، ۱۳۸۳، ابیات ۶۰۲-۶۱۶)

شبهه این مفهوم را شبستری در بیتی آورده است:

همه از و هم توسط این صورت غیر که نقطه دایره است از سرعت سیر

(شیخ محمود شبستری، شرح گلشن راز، ۱۳۸۹، ص ۷۳)

در تأکید اینکه موجودات همه نمودند و خدا بود، می‌گوید: اگر پذیری
 که چیزی غیر از خدا وجود دارد، می‌پذیری که در توهم هستی. این مسئله
 را با مثال نقطه و دایره روشن می‌کند. می‌دانیم که نقطه واحد است و در
 گردش به دور خود تبدیل به دایره‌های فراوان می‌شود. این اندیشه را حافظ
 به عالی‌ترین صورت پرورانده است.

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود

یک فروغ رخ ساقیست که در جام افتاد

(حافظ، دیوان، ص ۱۱۱)

این بیت تعبیری از کثرت‌های موهوم است و ترکیب «این همه» مؤید
 این معناست که منظور کثرات است و در جهان هستی پدیده‌های به ظاهر
 متفاوت وجود دارد که میان آنها در ظاهر اختلافات بسیار است.

وحدت شهود:

با یار به خلوتی بگفتم کای پرتوی از تو مهر خاور
 حاجت به اشارت‌تست ما را گفتا لب خشک دیده تر

(دیوان اشعار، ص ۲۱۹)

گفتم چه بود معنی دل ای دلبر گفتا که بود لوح معانی و صور
گفتم هوس دیدن روی تو مراست گفتا که در آن لوح به خوبی بنگر
(همان، ص ۲۱۸)

ابیات اشاره به یکی از اصول مهم عرفانی و فلسفی یعنی اصل وحدت
شهود دارد. علی علیه السلام می فرماید: «ما رایت شیئاً الا ورايت الله قبله و روی معه
وفیه» (حسینی تهرانی، معادشناسی، ۱۴۰۴، ص ۳۳) و در مناجات از آن حضرت آمده
است: «اللهم نور ظاهری بطاعتك، و باطنی بمحبتك، و قلبی بمعرفتك، و
روحی بمشاهدتك، و سری باستقلال اتصال حضرتك» (حسن زاده آملی، هزار و یک
کلمه، ۱۳۷۵، ص ۱۵۶). اهم فقره های این مناجات فقره «و سری باستقلال اتصال
حضرتك» است و این همان مقام فنای فی الله است و آن سه درجه دارد.
فناى در افعال: که در نظر عارف جمله مؤثرات و همه مبادی اثر و
اسباب و علل بی اثر شود و موثری غیر از حق و نفوذ قدرت حق نبیند و
حقیقت آیه کریمه «وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» بدون تردید برایش
آشکار شود و این درجه را «محو» گویند (همان، ص ۱۵۸)؛ یعنی من در او محو
می شود.

دوم فنای در صفات است: و آن اینکه همه کاینات که در حد خود
نامی دارند، مانند آسمان و فلک و انسان و حیوان و اشجار و ... که در نظر
دیگران به صورت کثرت اند، در نظر عارف یکی شوند؛ یعنی همه صفات
کمال را منحصر به حق داند و غیر حق را عکس و ظل صفات کمال پندارد
که آن را «طمس» خوانند (همان، ص ۱۵۹).

سوم فنای در ذات است: که فنای در احدیت نام دارد. در این مرتبه
هیچ یک از اسماء و صفات از «لطف» و صفات «قهر» را مستهلک در ذات
احدیت نماید و جز مشاهده حضرت حق هیچ تعینی در روحش باقی نماند
و اختلاف مظاهر چون جبرئیل و عزرائیل، موسی و فرعون از چشم او مرتفع

شود و این مقام «محق» است. پس مقام محو و محق فناست؛ ولی عارف ممکن است از حالت فنا به حالت بقا باز گردد؛ به این معنا که بقای بالله پیدا می‌کند و این مقام فوق همه مقامات است که «صحو» نام دارد.

بر اساس وحدت شهود سالک الی الله در سلوک به مرحله‌ای می‌رسد که از انانیت خود و جمیع خواهش‌های نفسانی تهی می‌شود. در نتیجه به نوعی هوشیاری دست می‌باید که در آن خود را با حق یگانه می‌بیند و محب و محبوب و شاهد و مشهود یکی می‌شوند. در این مقام که از آن به صحوالجمع یا صحوثانی یا صحو بعد از محو تعبیر می‌شود، هستی شاهد در وجود مشهود فانی می‌شود و از او اثری بر جای نمی‌ماند؛ چنان‌که که با حضور خورشید از ستارگان اثری نمی‌ماند. در این حالت سالک واصل، مجرای اراده حق می‌گردد و هرچه او کند، درحقیقت کرده حق است.

توز قرآن باز خوان معنی بیت گفت ایزد ما رمیت اذ رمیت

(مثنوی مولوی، ۱۳۸۳، بیت ۶۱۵)

از علی علیه السلام نقل شده است که فرمود: «لم أعبد رباً لم أره: عبادت نکردم خدایی که او را ندیدم، این معنا به صورتی نادر در آثار برخی عرفا با ادعاهایی نظیر «انا الحق» ظاهر شده است. مولوی در وصف انا الحق گفتن منصور می‌گوید: این اتحاد حق و خلق، وحدت نوری است نه حلولی و اتحاد شأنی اتصالی است نه اتحاد ذاتی شخصی؛ به تعبیر دیگر مراد از اتحاد نوری، فنای نمود است در بود.

گفت فرعونى انا الحق گشت پست	گفت منصورى انا الحق و برست
آن انا را لعنة الله در عقب	وین انا را رحمة الله ای محب
زانکه او سنگ سیه بود این عقیق	آن عدوی نور بود و این عشیق
این انا هو بود در سر، ای فضول	ز اتحاد نور، نه از راه حلول

(مثنوی مولوی، ۱۳۸۳، ابیات ۲۰۳۵ - ۲۰۳۸)

از جمله بیت معروف علامه که حکایت از لزوم شهود دارد و اشاره به ناکامی ادله عقلی بر وجود خداوند و نیز احتمالاً لزوم روی آوری به برهان صدیقین است، بیت ذیل است:

من به یارم شناختم یارم نی به نقش و نگار پندارت

(دیوان اشعار، ص ۲۴۴)

اشاره روایات و ادعیه مفهوم این نظر را آشکارتر می سازند: «یا من دل علی ذاته بذاته: ای خدایی که هستیش دلیل هستی اوست» (شیخ عباس قمی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۱). یا «بك عرفتك وانت دللتني عليك: من تورا به تو شناختم و تو مرا بر وجود خود دلالت فرمودی» (همان، ص ۳۷۷).
 علامه گوید:

گفتم که مگر شود بیایم بسوت گفتم که مگر دست دهد دیدن روت
 دیدیم که جز سوی تو و روی تو نیست یعنی که زکوی تو رسیدیم بکوت

(دیوان اشعار، ص ۲۱۸)

بسیاری از شعرای بزرگ نظیر این گفته را دارند که با سروده هایشان در موضوع وحدت شهود مناسبت دارد.

دیدن روی ترا دیده جان بین باید وین کجا مرتبه چشم جهان بین منست

(حافظ، دیوان، بیت ۵۲)

رسد آدمی به جایی که بجز خدا نبیند بنگر که تا چه حد است مکان آدمیت

(بوستان سعدی، ۱۳۶۷، ص ۷۹۰)

چو آیات است روشن گشته از ذات نگردد ذات او روشن به آیات
 همه عالم به نور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا
 نگنجد نور ذات اندر مظاهر که سبحات جلالش هست قاهر
 رها کن عقل را با حق همی باش که تاب خور ندارد چشم خفاش
 در آن مشهد که نور حق دلیل است چه جای گفت و گوی جبرئیل است

فرشته گرچه دارد قرب درگاه ننگجد در مقام «لی مع الله»
 چو نور او ملک را پر بسوزد خرد را جمله پا و سر بسوزد
 بود نور خرد در ذات انور به سان چشم سردر چشمه ی خور
 چو مبصر در بصر نزدیک گردد بصر زادراک او تاریک گردد

(شیخ محمود شبستری، شرح گلشن راز، ۱۳۸۹، ص ۷۹)

نکنه درخور دقت در سخن علامه و شبستری این است که همه نشانه‌ها از جانب خداوند است. در حالی که تو می‌خواهی از این نشانه‌ها و آیات به او برسی، باید پرسید آیا این سخن درست است یا خیر؟ باید گفت در فضایی که هر دو می‌گویند درست است، چون افرادی معمولی نیستند و هر انسان معمولی چاره‌ای جز این ندارد که به نشانه‌ها توجه کند؛ اما تأکیدشان این است که انسان باید از این حد بیرون آید.

امتیاز کتاب

یکی از مهم‌ترین امتیاز این سروده‌ها این است که همه بحث‌های فلسفی، عرفانی و اخلاقی را که عموماً برای خواص است و دریافت آن برای همگان میسر نیست، ایشان با آوردن تمثیل و شواهد، جز برخی مباحث نظیر نجوم و ستاره‌شناسی به صورت ساده و روان بیان کرده است.

از دیگر امتیاز ادبی کتاب کاربرد فنون بلاغت است؛ مانند کاربرد حرف «ق» در قد و قامت یا تلمیح و اشاره به لیلی و مجنون در رباعی ذیل:

من مات قد و قامت موزون توأم مفتون جمال روی بیچون توأم
 حاشا که بگویمت تولیلای منی اما من دل‌باخته مجنون توأم

یا ابیات زیر اشاره به فنون زیادی دارد:

ای یک‌ده و دو که جمله روحید همه از صبح ازل مست صبح‌حید همه
 افتاده بقلزم فنائیم و شما بر کشتی کائنات نوحید همه

ده و دو منظور دوازده امام معصوم، صبح ازل و مست صبح و جمله روحید همه، اشاره به آغاز آفرینش و اعتقاد به اینکه خلقت ارواح مقدسه معصومان، قلمزم فنا و کشتی کائنات، اشاره به حدیث معروف پیامبر ﷺ حدیث سفینه است.

۲. کلیله و دمنه

حجت الاسلام والمسلمین دکتر مرتضی عبدی چاری
عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

• موضوع: شعر و ادب

• مترجم: ابوالمعالی نصرالله بن محمد منشی

• تصحیح و تحقیق: علامه حسن حسن زاده آملی

• ناشر: بوستان کتاب

• محل نشر: قم

• سال نشر: ۱۳۸۹ ش

مقدمه

کلیله و دمنه از جمله کتب باستانی هند و ایرانی است که برای اولین بار به زبان سانسکریت نگارش یافته و سپس در ایران به فارسی برگردانده شده است. پس از ظهور اسلام و استیلای اعراب بر ایران، عبدالله بن مقفع این کتاب را از پهلوی به تازی ترجمه کرد. سال ها بعد نصر بن احمد فرمان به ترجمه این کتاب از تازی به فارسی دری داد. همین ترجمه انگیزه ای برای رودکی شد تا متن آن را به شعر در آورد. اما در اوایل سده شش هجری ابوالمعالی نصراله منشی بار دیگر ترجمه ای بلیغ و منشیانه از این اثر خلق کرد که به کلیله و دمنه بهرامشاهی شهرت یافته

است.^۱ ابوالمعالی از مردم شیراز بود؛ اما در غزنه شهرت یافت و به خدمت بهرامشاه غزنوی پیوست و کیلیله و دمنه عربی ابن مقفع را به نام وی ترجمه کرد و در عهد خسرو ملک بن بهرامشاه به مرتبت وزارت رسید و سرانجام به فرمان وی کشته شد.

دانیان جهان، رسوم مملکت‌داری و آداب جهان‌بانی و وظایف زندگی و معارف و حقایق بسیاری را از زبان بی‌زبانان در لباس هزل و افسانه درآوردند تا خاص و عام را در فراگرفتن رغبت آید و هر کس به قدر استعداد خویش حظی برد و نصیبی گیرد؛ چنان‌که حکیم ابوالقاسم فردوسی در شهنامه در پادشاهی انوشیروان و ابوالمعالی در دیباجه کتاب حاضر نگاشته‌اند: برزویه طیب و حکیم، کتاب کیلیله و دمنه را به فرمان کسری انوشیروان از هند آورده و آن را از هندی به زبان پهلوی ترجمه کرد.

سپس نصر بن حارث قبل از عبدالله مقفع آن را به عربی ترجمه کرد؛ چنان‌که در نامه دانشوران ضمن شرح حال ابن مقفع، آمده که کتاب کیلیله و دمنه قبل از خلافت منصور به تازی ترجمه شده بود؛ چنان‌که فاضل اردستانی در کتاب ترجمه الخواص در تفسیر سوره انفال در بیان شأن نزول آیه شریفه «وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» این چنین آورده که نصر بن حارث به بلاد فارس رفته بود، کیلیله و دمنه و قصه رستم و اسفندیار بخريد و معرب ساخته به مکه معظمه برد.

معرفی و تکریم کتاب

نسخه ابوالمعالی را افراد مختلفی تصحیح کرده‌اند؛ اما اثر حاضر به

۱. لغت‌نامه دهخدا، به نقل از: دیبج‌الله صفا؛ تاریخ ادبیات ایران، ج ۲ ص ۹۴۸.

تصحیح علامه آیت الله حسن زاده آملی است که از روی چند نسخه خطی و مقابله با کلیله های و ترجمه دو باب دیگر آن به فارسی که تا کنون ترجمه نشده بود و یادآوری تحریفات و نواقص دیگر کلیله های چاپی و ذکر مآخذ اشعار و امثال عربی و فارسی و شرح و ترجمه آنها و معنای لغت های مشکل ارائه شده است. نگارنده در تصحیح این کتاب فقط دو نسخه از کلیله های چاپی را مورد نظر قرار داده است: یکی نسخه مرحوم امیر نظام و دیگری نسخه ای که به تصحیح عبدالعظیم قریب است که اصل کلیله های چاپی دیگر همین دو نسخه است.

ساختار و محتوای کتب

ساختار این کتاب مشتمل بر مقدمه مرحوم نصراله منشی و مقدمه عبدالله ابن المقفع و همین طور مقدمه بوزرجمهر بختکان است. این کتاب دارای ابواب زیادی است که غالباً به اسم حیوانات می باشد؛ از جمله:

باب برزویه طیب؛ باب الاسد و الثور (باب شیر و گاو نر)؛ باب الفحص عن امر دمنه (باب پژوهش در مورد دمنه)؛ باب الحمامه المطوقه و الجرد و الغراب و السلحفاه و الظبی (باب کبوتر طوقی، موش، زاغ، لاک پشت و آهو)؛ باب البوم و الغراب (باب جغد و کلاغ)؛ باب القرد و السلحفاه (باب بوزینه و لاک پشت)؛ باب الزاهد و ابن عرس (باب زاهد و راسو)؛ باب السنور و الجرد (باب گربه و موش)؛ باب الملك و الطائر فنزة (باب شاه و مرغ فنزه) و نیز صفحه ای از نسخه ای از کلیله و دمنه به تاریخ ۱۲۱۰ میلادی باب الاسد و ابن آوی (باب شیر و شغال) هم آمده است. در بخشی از این ابواب به انسان ها اختصاص یافته است؛ مانند باب النابل و اللبوة (باب تیرانداز و ماده شیر)؛ باب الزاهد و الضعیف؛ باب الملك و البراهمة؛ باب

الصائغ و السیاح (باب زرگر و جهانگرد، باب ابن الملک و اصحابه) (باب شاهزاده و یارانش) و در انتها مترجم با یک خاتمه کتاب را به پایان رسانده است.

حضرت علامه کتاب کلیده و دمنه را به بهترین شیوه تصحیح و تحقیق نموده‌اند. از فضل ادبی مصحح همین بس که دو باب کلیده عربی را که به فارسی ترجمه نشده بود، به کسوت ترجمه فارسی درآورده و در آخر کتاب الحاق کرده است. این ترجمه به گونه‌ای هنرمندانه است که هر خواننده‌ای می‌پندارد همان ترجمه‌ای است که ابوالمعالی به رشته تحریر درآورده است. علاوه بر نکات فوق توضیحاتی است که مصحح محترم در پاورقی‌های آن آورده است.

امتیازات

ترجمه‌ای روان از آیات و روایات، ابیات و امثال عربی و فارسی، از پیشینه بسیاری از باورهای کهن و دیرین فارسی و نیز توضیحاتی از ریشه‌های لغات نادر که همه بر زیبایی و اهمیت کتاب افزوده است. از جمله امتیازها این تصحیح آن است که مصحح با تسلطی که بر دواوین شعرای فارسی زبان و عربی داشته‌اند، ابیات بسیاری از کلیده را در آنها یافته و به گونه‌ای رسا و زیبا معنا کرده‌اند؛ مانند شرح حماسه مرزوقی اصفهانی که قریب پنجاه بیت عربی است؛ شرح عبدالرحمان برقوقی بر دیوان متنبی که حدود ۲۶ بیت تا دیوان عارف مجدود بن آدم سنایی، مسعود سعد سلمان و حتی از غرر و در رسید مرتضی علم‌الهدی و سیره ابن هشام و بسیار بزرگان و ادیبان دیگر... از دیگر نکاتی که این تصحیح را بر سایر نسخه‌ها برجسته می‌کند استفاده مصحح از کتابها و نسخه‌های خطی متعدد - افزون بر ده نسخه - کلیده و دمنه است. ایشان در مصاحبه‌ای این طور می‌فرمایند: «تصحیح

این جانب کلیله و دمنه ابوالمعالی نصرالله منشی است. در این عمل رنج فراوان برده‌ام و نسخه‌های بسیار از خطی و چاپی که اکثر آنها در تملک حقیر است، فراهم کرده و از کتابخانه‌ها نیز استفاده کرده‌ام به تفصیلی که در مقدمه آن نوشته‌ام. در این عمل علاوه بر تصحیح مذکور دو باب آن که ترجمه نشده بود، به سبک انشای نصرالله منشی ترجمه شد و در آخر کتاب آوردم. در این تصحیح به استثنای چند بیت معدود بقیه اشعار اعم از عربی و فارسی را از مآخذ آنها تحصیل کرده‌ام و در پاورقی‌ها بیان نموده‌ام و همچنین ضرب‌المثل‌های عربی و فارسی و بعضی از مطالب علمی لازم را در مواقع لزوم. کلیله و دمنه تصحیح ما بیش از بیست سال پیش از این به طبع رسیده است»^۱.

۱. نشریه کیهان فرهنگی، شماره ۵، مرداد ۱۳۶۳، قسمت مصاحبه و گفتگو با علما و بزرگان دینی - آیت‌الله حسن‌زاده آملی، حکیم، عارف، ادیب و ریاضیدان. این مصاحبه در ۱۷ تیر ۱۳۶۳ شمسی گرفته شد.

آثار طب

طب و طبیب و تشریح

دکتر محمد رضا شمس اردکانی

استاد دانشکده داروسازی دانشگاه علوم پزشکی تهران

و عضو پیوسته فرهنگستان علوم پزشکی

• زبان اصلی: فارسی

• مولف: علامه حسن حسن زاده آملی

• انتشارات: الف. لام. میم.

• سال: ۱۳۸۳ ش

• نوبت چاپ: دوم

موضوع و درونمایه اثر

گزارشی از ایده‌ها و دغدغه‌های آیت‌الله حسن حسن زاده آملی درباره اهمیت دانش پزشکی و نقش بسیار مهم وجود پزشکان در هر جامعه بررسی می‌گردد. ناظر به آنکه شافی یکی از اسمای خداوند متعال است، بر این اساس مقام پزشک نیز در هر جامعه‌ای بسیار مهم بوده، دانش پزشکی نیز از اهم علوم مکتسبه در هر جامعه‌ای به شمار می‌آید. این پژوهش یک اثر روایی است که بیش از همه آیت‌الله حسن زاده بر اساس

روایت و حدیث و نیز داده‌های تاریخی به بررسی دانش پزشکی و تشریح در جامعه پرداخته‌اند. مقاله دوم (تشریح) به درخواست آقای دکتر امامی میبیدی از آیت‌الله حسن زاده آملی و به مناسبت برپایی نخستین همایش آناتومیست‌های ایران در سال ۱۳۷۲ و در پاسخ به این پرسش که چگونه می‌توان مبانی فقهی و اجتماعی دانش تشریح را به بحث گذاشت، نوشته شده است.

معرفی ساختار و محتوای کتاب

کتاب شامل یک مقدمه، یک مقاله درباره موضوع‌های مختلف درباره دانش پزشکی از جمله ارزش این علم، احترام پیامبر اسلام به طبیب، نقش بسیار مهم انسان به عنوان معیار همه چیز در جامعه و بر این اساس نقش مهم پزشک در جامعه به عنوان پاسدار تندرستی انسان، موضوع دانش پزشکی و یک مقاله درباره موضوع دانش تشریح و تعریف این دانش است.

امتیازها و ویژگی‌های اثر (در مقایسه با آثار مشابه)

گزارش بسیار جالب و خواندنی در مقام کسی که خود طبیب نیست، اما به عنوان یکی از افراد جامعه خود را نیازمند دفاع از اهمیت دانش پزشکی در جامعه دیده است، به رشته تحریر درآمده است. مؤلف محترم در این کتاب علاوه بر آنکه به جنبه‌های فقهی و دینی دانش‌های پزشکی و تشریح پرداخته، روایت‌های تاریخی بسیار جالبی را نیز گرد آورده است. موضوع تکریم پیامبر اسلام به یک پزشک یهودی که در صفحه ۱۶ آمده، نکته جالبی درباره این نکته است که پزشکان هر جامعه فارغ از دین و مذهبشان باید گرامی داشته شوند و این نکته‌ای است که تا کنون کمتر بدان پرداخته شده است. مسائل فقهی طرح شده در مقاله دوم کتاب (صفحات ۸۴-۸۶) نکات مهمی را در اهمیت دفاع از جان انسان‌ها به بحث می‌گذارند.

روی هم رفته نکات مهم در تدوین این کتاب از نظر چگونگی به دست آوردن مطالب و نیز از منظر جمع منابع را چنین می توان دسته بندی کرد:

الف) استفاده از آیات قرآن و استناد به آنها در جریان بحث ها- مانند صفحات ۱۸، ۲۲، ۸۳، ۸۵ و ...؛

ب) استفاده از احادیث و استناد به آنها در خلال مباحث- مانند صفحات ۱۷ و ۱۹؛

ج) بحث های مربوط به واژگان و ریشه شناسی آنها برای آغاز نتیجه گیری ها- مانند صفحات ۴۶ و ۸۳؛

د) احاطه مؤلف محترم به متن های مختلف تاریخی و آوردن نمونه های تاریخی جالب- مانند صفحه ۲۶.

ه) ورود به منابع اروپایی به خصوص دانشنامه های جدید- مانند صفحات ۵۴-۵۶؛

و) نکات اجتماعی که در سراسر کتاب مورد توجه قرار گرفته و گره زدن مسائل مربوط به پزشکی به امور اجتماعی نیز از دیگر ویژگی های مهم کتاب به شمار می آیند- مانند صفحات ۱۹-۲۰.