اصول المعارف

تألیف:

فقیه و فیلسوف محقق ملا محسن فیض

با تعلیق و تصحیح و مقدمه

سید جلال الدین آشتیانی

اصول المعارف

تألیف

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فقیه و فیلسوف محقق ملا محسن فیض

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحیم

نحمدالله علی حسن توفیقه ، ونسأله هدایة طریقه والهام الحق بتحقیقه ، وقلباً موقناً بتصدیقه ، وعقلاً نورانیاً بعنایة تسبیقه ، ونفسا مطمئنّة من الجهل وتضییقه ، وفکراً سامیاً عن زخرف الفانی وتزویقه ، وبصیرة تشاهد سیر الوجود فی تغریب الدور وتشریقه، وقریحة منقادة بزمام الشّرع وتوثیقه، ووقتاً مساعداً بجمع الکلام وتفریقه . ونصلّی علی من اوتی جوامع الکلم ، وبه تمّ کمال مرتبة النّبوة وختم ، وعلی آله خزان العلوم والحکم، وهداة امته ، للّتی هی اقوم .

اما بعد فیقول محمدبن مرتضی المدعو بـ : محسن ، ـ احسن الله عواقبه ـ هذه رموز ربانیة، اوتیتها من فضل الله، وکنوز عرفانیة انتقدتها من نفائس خزاءن اهل الله ، وانوار ملکوتیة اقتبستها من مشکاة المستضئین بنور الله ، واسرار جبروتیّة التمستها من هدی الراسخین فی العلم من اولیاء الله . قدصرفت ایّاماً من عمری فی مدارستها ، متعمّقاً فی استکشاف حقایقها ، وقضیت اعواماً من دهری فی ممارستها ، ممعناً فی استطلاع دقائقها ، بتمرینها مرة بعد اخری ،

---

* کتاب اصول المعارف که دردسترس اهل حکمت و معرفت قرار می گیرد مشتمل است بر مطالبی که نظیر آن در دوران قبل از ملاصدرا کمتر دیده می‌شود. مؤلف دانشمند آن یکی از عرفا وحکمای بزرگ ایران در دوران اسلامی است که درعلوم نقلی مانند تفسیر، حدیث، فقه وقواعد فرعی از اساتید زرگ شمرده می‌شود و وافی او جزو مدارك مهم شیعه بعداز کافی در اصول وفروع احکام اسلامی محسوب شده است .

وتليينها كرة غبّ اولى، حتى ازدادت لنفسى اشراقاً واعتباراً وضياءً واستبصاراً فكشفت عنى اكنّة استارها ، وتبيّنت لى اعلامها ومنارها ، ببراهين نورانيّة ، والهامات رحمانيّة ، واشارات فرقانيّة ، وامارات ذوقيّة وجدانية ، فاطمأنت نفسى اليها ، وسكن قلبى لديها ، وانشرح صدرى لها ، كمن قدوجد ضالّة له عزيزة عليه ، بلى : «انالحكمة ضالّة المؤمن.» «والحكمة اعزّ على اهلها من الدنيا بما فيها ، لأنّهم بالحكمة عرفوها فاستقذروها ، واستنكفوا عنها وتركوها لأهلها وبينها ، وشمروا لما هو خير وابقى تشميراً.» وبالجملة : «من يؤت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً»[1] .

وانّما حدانى الى املاء ذلك وجمعه امور :

منها : كثرة محبّتى للعلوم الحقيقية والمعارف البرهانيّة ، وشدّة رغبتى الى معرفة الاسرار الدينيّة والرموز الفرقانيّة ، ومزيد اعتنائى بضبط ماتحقق به واعتقده من امر الدين ، وماعتمد عليه فى طريق الحق واليقين .

ومنها: حبّى لب المبانى، وفصوص المعانى، وملالى من الاقوال المختلفة، والآراء الغير المؤتلفة ، وتطويل المقال بالقيل والقال ، فرايت انانظم الفرايد، ورفض الزويد ، بعد تفريق الخطاء عن الصواب ، وتمييز القشر من اللباب ، وان اجمع شتاتها مهذباً لها تهذيباً ، وافصلها فصولاً وجيزة مرتباً لها ترتيبا .

ومنها : ارادتى انا اجمع بين طريقة الحكماء الأوائل فى الحقايق والأسرار ، وبين ماورد فى الشرايع من المعارف والانوار فيما وقع فيه الاشتراك ، ليتبيّن لطالب الحق انلامنافاة بين ماادركته عقول العقلاء، ذوو المجاهدات والخلوات، اولو التهيّؤ لوردان مايأتيهم فى قلوبهم عند صفائها من العالم العلوى ، وبين ماأعطته الشرايع والنبوات ، ونطقت به السنة الأنبياء والرسل صلوات الله عليهم»

١ــ س ٢، ى ٢٧٢ .

من اصول المعارف .

غير انه بقى لأولى العقول الصرفة من العلم بالله واليوم الآخر مما هو وراء طور العقل الجمهورى امور تسمها لهم الرسل . وانّ نظر الانبياء اوسع واحدّ، ومعرفتهم بالغة الى جزئيّات الأمور وتعيين الأعمال المقربة الى الله تعالى ، كما هى بالغة الى كلياتها. وانّ لهم قدرة النزول فى المعرفة الى العامى الضعيف الراى بما يصلح لعقله من ذلك ،والى الكبير العقل الصحيح النظر بما يصلح لعقله . وانهم اعلم خلق الله فيما غاب عنهم . وانّ همتهم فى معرفة حقائق امور النشأة الآخرة اكثر منها فى معرفة امور هذه النشأة ، بل لا يخوضون من الفانية الاّ فيما هو وسيلة الى الباقية. ولهذا لما سئل نبيّنا «صلى الله عليه وآله وسلم» عن التشكلات البدرية والهلالية للقمر ، امر بالاعراض عن الجواب الى امر آخر ، تنبيها على ان هذا السؤال ليس بمهم ، وانما المهم من ذلك ما يقرب الى الله سبحانه والدار الآخرة . واما اولو العقول الصرفة فلم يؤتوا من العلم والقدرة والنظر ما اوتى النبيّون ، ولم يصل افكارهم الى النشأة الآخرة كما ينبغى ، ومع ذلك فلا يجوز التقصير فى شأنهم على وجه يفضى الى الازراء بهم وبايمانهم ، حاشاهم عن ذلك، لاسيّما وكلماتهم مرموزة . وما ورد عليهم، وان كان متوجها على ظاهر اقاويلهم، لم يتوجّه على مقاصدهم ، فلا ردّ على الرمز . وانما خضت من طريقتهم فى ضوابط واصول كانت وسيلة الى فهم اسرار الشرع ومرموزاته ، اوابحاث لهم عن حقايق كانت ذريعة الى ردّ متشابهات الدين الى محكماته ، لا كما يخوض فيه الغافلون: بل على نهج يرجع الى التوحيد والتمجيد والتقرب الى الله ذى العرش المجيد ، وقد كنت الفتها قبل ذلك بسنين فى كتاب مبسوط سميته بـ : «عين اليقين» ، وكان مشتملاً على مقاصد آخر لانهم اوليست بذلك المهم ، فرايت ان افرد من بينها ما هو من قبيل الضوابط والاصول ، ملخصاً له تلخيصاً ثانياً يكون اخلى من الفضول ، وارتبه ترتيبا احسن ، واقرره تقريراً اتقن ، فابقرت

السالف حتى اخرجت من خاصرته الأنف، وسميته بـ: «اصول المعارف»، ورتبته على عشرة ابواب ـ ذوات فصول نوراللّه بهقلوب الطالبين ، وسكن بهافئدة المسترشدين ، وجعله لى ذخراً ليوم الدين ، وعصمه من مسّ ايدى الشياطين ، واستراق اسماع الاشرار ، ولا جعل قبور اسراره الا صدور الاحرار .

الباب الاول

فى الوجـود والعدم وفيه معرفة الذات

اصـل

ليس فى الوجود موجود بالذات سوى الوجود ، اذلو وجد غيره ـ فاما ان يكون الوجود زائداً عليه ، فيلزم ان يكون لهوجود قبل وجوده، لأنّ ثبوت الشيء للشيء فرع لثبوت المثبت له . اوجزءً له ، وننقل الكلام الى الجزء الآخر وهكذا الى ان يتسلسل ، وهو محال .

نعم للعقل ان ينتزع من الوجودات الممكنة معنى غير الوجود ـ لست اقول منفكاً عنه ، فان الكون فى العقل وجود عقلى ، كما ان الكون فى الخارج وجود خارجى ـ بل اقول من شأنه ان يلاحظه وحده مـن غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه . وذلك المعنى يسمّى بالماهيّة والعين الثابت. وهى ليست بموجودة بالذات ، بل بالعرض ، اى بتبعيّة الوجود ، لاكما يتبع الموجود الموجود بل كما يتبع الظل الشخص والشبح ذاالشبح .

ان قيل : هب ان ثبوت الشيء للشيء فرع لثبوت المثبت له ، لكن الوجود انّما هو ثبوت الشيء لاثبوت الشيء للشيء .

قلنا : فالوجود اذن غير زائد على الشيء ، اذلو كان زائداً ـ لكانا شيئين

احدهما ثابتاً للآخر .

فان قيل : لم لايجوز ان يكون المسمّى بالماهيّة هو الاصل فى التحقق ، ويكون الوجود معنى اعتبارياً منتزعاً منه لاتأصّل له ، حتى يجرى فيه الترديد المذكور فى البرهان ؟

قلنا : لان الماهيّة قبل انضمام الوجود اليها ، او اعتبار الوجود معها ، او صيرورتها بحيث يمكن انتزاع الوجود عنها، غير موجودة . وانّها اذا اعتبرت بذاتها لامع اعتبار الوجود، وان كان بعد الوجود، فهى غير موجودة ولامعدومة، فاذن لو لم يكن وجود ، ولو بالاعتبار والانتزاع، لم توجد ماهيّة، ومالم توجد لم يمكن ثبوت وجود لها ، ولا انضمامه اليها، ولا اعتباره معها ، ولا انتزاعه عنها ، لانّ ثبوت شيء لشيء ، اوانضمامه اليه ، اواعتباره معه ، اوانتزاعه عنه ، او ماشئت فسمّه ، فرع لثبوت المثبت له ، والمنضم اليه ، والمعتبر معه، والمنتزع عنه . وهذا ، مع اشتماله على الدور الظاهر ، مقتض لان لايوجد موجود اصلاً .

فقد ثبت ان الاصل فى التحقق والحقيق بالتأصّل هو الوجود لاغير . وما احسن ماقيل : انّ العقل الصحيح الفطرة يشهد بان الماهية اذا كانت موجودة بنفس وجودها ـ لاقبل وجودها بوجود آخر يكون الموجود بالذات وبالاصالة منهما لامحالة هو نفس الوجود لانفس الماهية . وكيف لايكون للوجود حقيقة عينية ؟ وغيره به يكون متحققاً وكائناً فى الاعيان او فى الأذهان . فهو الذى به ينال كل ذى حق حقّه . فهو احق الاشياء بان يكون ذاحقيقة . كما ان البياض اولى بان يكون ابيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض. وايضاً لو كانت الماهية هى الاصل دون الوجود وكان الوجود امراً اعتبارياً لم يبق فرق بين الوجود الخارجى والوجود الذهنى الا بحسب الاعتبار دون صدور الآثار . اذ الماهيّة بعينها منحفظة التقرر فيهما وهى بعينها وبحسب ذاتها غير منفكّة عن الحكم عليها بالوجود على

ذلك التقدير .

اصل

موجودية الماهيّة عبارة عن كونها بحيث تنسب الى موجدها وترتبط به . فهي موجودة بهذا الكون لا بالذات . والموجود بالذات كونها على هذه الحيثيّة دون نفسها بماهي هي . واما الوجود فكونه وجوداً هو بعينه كونه موجوداً ـ وهو موجوديّة الشي في الأعيان او الأذهان ـ لا ان له وجوداً آخر ، بل هو الموجود من حيث هو وجود . والذي يكون لغيره منه وهو ان يوصف بانه موجود ـ، يكون له في ذاته ، و هو نفس ذاته ، كما ان التقدم و التاخّر ، لما كانا بين الأشياء الزمانيّة بالزمان، كانا فيما بين اجزائه بالذات، من غير افتقار الى زمان آخر

ان قيل : فيكون كل وجود واجباً، اذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحقّقه بنفسه .

قلنا : معنى وجود الواجب انّه مقتضى ذاته ، من غير احتياج الى فاعل وقابل ومعنى تحقّق الوجود بنفسه انه اذا حصل اما بذاته ـ كما في الواجب ـ ، او بفاعل كما في غيره ـ ،لم يفتقر الى وجود آخر يقوم به بخلاف غيره من الماهيّات . وهذا لا ينافي امكانه الذاتي ، لان معنى الامكان في الوجود ان يكون تعلّقي الذات ، ارتباطي الحقيقة ، وهو يجامع الضرورة الذاتيّة .

واما الامكان بمعنى لا ضرورة الوجود والعدم فهو مختص بالماهيّات وذلك: لأن كل ماهو مفتقر الى موجد فهو في ذاته متعلق ومرتبط اليه، فيجب ان يكون ذاته بماهي ذاته عين معنى التعلّق والارتباط . اذ لو كانت له حقيقة ـ غير التعلّق و الارتباط بالغير ، او يكون التعلق بموجده صفة زائده عليه ـ وكل صفة زائدة على الذات فوجودها بعد وجود الذات ، لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ـ،

فلایکون مافرضناه مفتقراً، مفتقراً. بل غیره .فیکون ذلك الغیر مرتبطاً الیه ویکون هذا المفروض مستقل الحقیقة ، مستغنی الهویة عن السبب الفاعلی ، و هو خرق الفرض .

فاذا ثبت ان کل فاعل بما هو فاعل فاعل بذاته ، وکل مفعول بما هو مفعول مفعول بذاته ، وثبت ان ذات کل منهما عین وجوده ـ أذ الماهیّات امور اعتباریة فالسمی بالمفعول لیس بالحقیقة هویّة مباینة لهویّة فاعله انشیئة ایاه ، منفصلة عنها ، حتی یکون هناك هویتان مستقلّتان: احدهما مفیضة والأخری مستفاضة، ای موصوفة بهذه الصفة ؛ والالم یکن ذاته بذاته مفاضة . فاذن المجعول بالجعل البسیط الوجودی لاحقیقة له متأصّلة ، سوی کونه مضافاً الی فاعله بنفسه . و لامعنی له منفرداً غیر کونه متعلّقاً به وتابعاً له . کما ان الفاعل کونه متبوعاً ومفیضا عین ذاته .

واذا تحقّق هذا ـ وقد ثبت تناهی الوجودات الی حقیقة واحدة ، ظهر ان لجمیع الوجودات اصلاً واحداً، ذاته بذاته فیّاض للوجودات، وبحقیقته محقق للحقایق ، و بسطوع نوره منور للسماوات والأرض . فهو الحقیقة والباقی شئونه وهو الذات وغیره اسماوه ونعوته. وهو الأصل وماسواه اطواره وفروعه ؛ کل شیء حالك الا وجهه»[1] .

اصل

الوجود ان کان قائماً بذاته غیر متعلق بغیره اصلاً فهو الله جل ذکره مبدء الوجودات وان کان قائماً بغیره ـ وذلك الغیر یکون وجوداً ایضاً ، اذ غیر الوجود لایتصور ان یکون مقوماً للوجود ـ فتنقل الکلام الیه . وهکذا الی ان یتسلسل اویدور اوینتهی

۱ــ ص ۲۸، ی ۸۸ .

الی وجود قائم بذاته غیرمتعلق بغیره اصلاً . ثم جمیع تلك الوجودات المتسلسة اوالدائرة فی حکم وجود واحد ، فی تقومها بغیره ، وهو الله القیّوم تعالی شانه الّذی لاماهیّة له ؛فتترکب ذاته من وجود وماهیّة .

اصل

الوجود البحت الخالص الحق البسیط المنزه عن الماهیّة والترکّب هو الله سبحانه. والعدم البحت لاذات له ولاماهیّة ولااثر ولاتمیز، بل هو لاشیء محض . والوجود المشوب بالعدم ماسوی الله، وهی المخلوقات ذوات الماهیّات، اجساماً کانت اوارواحاً . فان کل ممکن فهو زوج ترکیبی ، ترکب ذاته من وجود له من الله هو بمنزلة صورته ومنشأ تحقّق حقیقته ؛ ومن عدم له من نفسه، تمیز بذلك الوجود وتخصّص به بحسب قابلیته له فی علم الله التی بها تمکن من امتثال امر «کن»، وهو بمنزلة مادته ومنشأ امکان ماهیّته . وهو المعبر عنه فی لسان الشرع بالماء کماقیل «وکان عرشه علی الماء» ، لقبوله الامر بسهولة کما یقبل الماء التشکلات بسهولة، فمنه «عذب فرات» ؛ ومنه «ملح اجاج» . وباعتبار تقدمه علی الاشیاء ، لکونه مادة لها وشرطاً لایجادها ، ورد : «اول ماخلق الله الماء.» ولان العقل اول الاشیاء خلقاً ، ورد : «اول ماخلق الله العقل.» وقد ورد ان الله تعالی قبل ان یخلق الخلق قال «کن ماء عذباً اخلق منك جنتی واهل طاعتی . وکن ملحاً اجاجا اخلق منك نارِی واهل معصیتی.» ثم امرهما فامتزجا ، فمن ذلك صار یلد المؤمن الکافر والکافر المؤمن .

۱ــ س ۳۶، ی۸۲ .

۲ــ س۱۱، ی۹ .

۳ــ س ۲۵، ی۵۵ .

اصل

لاشك ان الموجود الذی یکون الوجود مقتضی ذاته من غیر احتیاج الی فاعل وقابل ، هو اولی بالموجودیّة من الموجود المفتقر الی احدهما اوکلیهما، وهو متقدم علیهما بالطبع ، والثانی اقوی واتم من الثالث . فللوجود افراد حقیقیة وراء الحصص ، لاتّصافه بلوازم الماهیات المتخالفة المراتب . فشموله[1] للاشیاء من باب الانبساط والسریان علی هیاکل الموجودات، سریاناً مجهول التصور. فهو کونه امراً شخصیاً متشخّصاً بذاته ، مشخصاً لما یوجد به من ذوات الماهیات الکلیة ، مما یجوز القول بانه مختلف الحقایق بحسب الماهیات المتحد کل منها بمرتبة من مراتبه ، ودرجة من درجاته المتفاوتة بالتشکیك . فالوجودات هی حقایق متشخصة بذواتها ، متفاوتة بنفس حقیقتها ، مشترکة فی مفهوم الموجودیة العامة التی هی من الامور الاعتباریة. فتخصص کل وجود اما [2] بالتقدم والتأخر او بالکمال والنقص اوالغنی والفقر ، واما بعوارض مادیة ، اذوقع فی المواد ، وهی لوازم الشخص المادی وعلاماته . فوقوع کل وجود ، فی مقام من المقامات ومرتبة من المراتب ، مقوم له ، لایتصور[3] وقوعه فی مرتبة اخری ، لاسابقة ولا لاحقة ، ولا وقوع وجود آخر فی مرتبته ، لاسابق ولا لاحق . ومن هنا قیل لایصح ان یوجد الوجود المحتاج غیر محتاج ، کما انّه لایصح ان یوجد الوجود

---

(۱) ولیس کشمول الکلی للجزئیات بل من باب الإنبساط والسریان وهذا النحو من الشمول لایعرفه الاالراسخون فتدبّر. محمدحسن عفی عنه .

(۲) قوله اما بالتقدم والتأخر (الی آخره) بیان لإعتبار الوجودات بحسب الطول وقوله واما بعوارض مادیّة بیان له باعتبار العرض فتدبر . محمدحسن عفی عنه .

(۳) قوله لایتصور وقوعه فی مرتبة اخری اقول ماذکره ظاهر فی مراتب الأعداد فتذکر. محمّدحسن عفی عنه .

المستغنى محتاجاً والا بدّل حقيقتهما .

وصل

وما يقال من ان الذات والذاتى بالقياس الى افراده يمتنع ان يكون متفاوتاً بشيء من انحاء التشكيك ، فغير محقق فى الوجود ، وان سلّم فى الماهيات .

وماقيل فى بيانه : «انه لولم يشتمل الاكمل على ما ليس فى الانقص فلا افتراق ، وان اشتمل عليه ، فهو اما معتبر فى سنخ الطبيعة ، فلااشتراك ، والا فلا تفاوت فيها بل فى شيء آخر» ، فقد قيل انه مصادرة على المطلوب الاول ، اذ لكلام فى ان التفارق قد يكون بنفس مافيه التوافق لا بما يزيد عليه .

ومثله ماقيل لوكان الذات هى الاكمل فالانقص ليس نفس الذات ، وكذا العكس ، على ان الوحدة النوعية ليست كالوحدة العددية غير محتملة للتعميم والتفاوت ، بل هى وحدة جمعية جامعة للحدود ، والكلى الطبيعى فى المشكك اشد ابهاماً منه فى المتواطى ليس فيهما بمعنى واحد ، الا يرى الى تفاوت مراتب السوادات والبياضات فى الاشدية والاضعفية ومراتب المقدارات فى الازيدية والانقصية الى غير ذلك ؟ والحق ان التفاوت فى جميع ذلك يرجع الى انحاء الوجودات . فللوجود اطوار مختلفة فى نفسه ، والمعانى تابعة لاطواره .

وعلى هذا ، فلا فرق بين الذاتيات والعوارض ولا بين الجواهر والاعراض فى قبولها التشكيك ، لكن لابذواتها بل بواسطة وجوداتها الخاصة . فالقابل للتشكيك بالحقيقة ليس الا الوجود ، وهو بذاته متقدم وتقدم ، ومتأخر وتأخر ، وغنّى و غنى ، وفقير و فقر ، وكامل وكمال ، وناقص ونقص ، وشديد وشدة ، وضعيف وضعف ، الى غير ذلك . والى هذا اشير بقوله تعالى «اولم يروا ان الله الذى خلقهم هو اشد منهم قوة»[1] فان قوته تعالى عين ذاته المقدسة .

١ــ س٤١، ى١٤ .

اصل

واذا استحال قبلیة غیرالوجود علی‌الوجود بالوجود ، ظهر ان‌الوجود من حیث هو وجود لاجزء له یتألف منه ، لاعیناً ولا ذهناً . ولا فاعل له ینشأ منه . ولا مادة له تستحیل هی الیه . ولا موضوع یوجد هو فیه . ولا صورة یتلبس هو بها . ولا غایة یکون هو لها . لان لکل من‌هذه‌الامور التقدم . واما من‌حیث تلبسه بالماهیة فیجوز اتّصافه بهذه‌الامور . واذلیس له مفهوم فلیس بکلی ولا جزئی ، ولا عام ولا خاص ، ولا مطلق ولا مقیّد ، بل‌یلزمه هذه‌الاشیاء بحسب مایوجد به من‌الماهیات وعوارضها ، کما انّه یلزمه‌الجوهریة والعرضیّة بحسب تلبّسه بماهیّة‌الجوهر والعرض، من غیر حصول تغیّر فی‌ذاته وحقیقته من‌حیث هوهو . فما یرتسم من‌الوجود فی‌النفس ویعرض له‌الکلیة والعموم ، لیس حقیقة الوجود، بل‌هو وجه‌من‌وجوهه وعنوان من‌عنواناته. وعمومه عموم امر اعتباری انتزاعی کالشیئیة للاشیاء‌الخاصّة من‌الماهیّات المتحصّلة المتخالفة المعانی .

فصل

واذلیس للوجودالبحت الخالص‌البسیط ماهیة فلا یمکن تصوره بوجه من الوجوه ، والا لکان‌الوجود العینی من حیث هو وجود عینی وجوداً ذهنیاً ، واذ لیس له شائبة عدم وجهة فقر اصلاً فلا اغنی منه ولا اتمّ ولا اشدّ ولا اقدم ، بل‌هو غیر متناه فی‌الغنی والتمامیة والشدة والتقدم ، اذلوکان متناهیاً فی‌شیء من ذلك لکان یتصور فوقه مرتبة یکون فاقداً لها مفتقراً الیها . فلا یحده حد ولا یضبطه رسم «ولا یحیطون به علما .» «وعنت‌الوجوه للحی‌القیّوم.»[1] .

۱ـ س۲۰، ی ۱۰۹ .

فصل

واذ ثبت انحقيقته تعالى هوالوجودالبحت الغير المتناهى، ثبت انه تعالى واحد لاشريك له ، اذلاتعدد فىصرف شىء ، ونعم ما قيل «صرف الوجود الذى لااتم منه كلّما فرضته ثانياً فاذا نظرت فهو هو اذلاميز فى صرف شىء .» فاذن «شهدالله انّه لااله الاّ هـو .»[١] ، فـلايخرج عن احاطته وجود ، اذلوخرج عنه وجود لم‌يكن محيطاً به ، لتناهى وجوده دون ذلك‌الوجود ، تعالى عن ذلك، بل «لوانكم اوليتم بحبل الى الارض السفلى لهبط على‌الله» ، و «اينما تولوا فثم وجه‌الله والله واسع عليم .»[٢] .

اصل

الوجود ينتزل من سماء‌الاطلاق الى ارض التقييد مترتباً ، فيبتدئ[٣] من‌الاشرف فالاشرف ، الى ان‌ينتهى الى مالا اخس منه فى‌الامكان ولا اضعف ، فينقطع عنده السلسلة النزولية ، ثم يأخذ فى‌الصعود فلا يزال يترقى من‌الارذل الى‌الافضل، الى‌ان‌ينتهى الى‌الذى لاافضل‌منه فى‌هذه‌السلسلة الصعوديّة، فيكون هوبازاء مابدا منه فى‌النزول، كما اشير اليه بقوله سبحانه «يدبرالامر من‌السماء الى‌الأرض ثم يعرج اليه»[٣] . و كلّما كان الى مبدئه سبحانه اقرب فهو الى‌البساطة والوحدة والغنى اقرب ، ومن‌الاختلاف والتركب والافتقار ابعد ، ففى‌المرتبة الاولى لايفتقر فى‌تقومه ولا فى شىء من‌صفاته وافعاله الى شىء سوى مبدعه‌القيّوم جل اسمه. ويسمى اهل تلك‌المرتبة، على اختلاف درجاتهم،

١ــ س٣، ى١٦ . والحمد لله الذى هدانا لهذا وماكنّا لنهتدى لولا ان‌هدانا‌الله . محمد‌حسن عفى عنه .

٢ــ س٢، ى١٠٩ .

٣ــ س ٣٢، ى٤ .

بالعقول والارواح والملائكةالمقربين. وفيالمرتبةالثانية، وانلم يفتقرفيتقومه الىغيرمافوقه ، ولكنّه يفتقر فيافعاله وصفاته الىمادونه منالمراتب، ويسمّى اهلهـا ، على تفاوت اقـدارهم ، بالنفوس والملائكة المدبّرين . وفيالمرتبة الثالثة يفتقر فيتقومه ايضاً الى مادونه ، ويسمى بالصور والطبائع . وفيالمرتبة الرابعة ليس له حيثية سوى حيثية الامكـان والقـوة ، ولا شيئيّة له فيذاته متحصّلة الا قبولالاشياء ، ويسمى بالمادة والماء والهباء والهيولى الاولى ، وهى نهاية تدبيرالامر . ثم يأخذ فيالعود ، فاول مايحصل فيه مركب من مادة وصورة ، ويسمّى بالجسم . ثم يتخصص الجسم بصورة اعلى واشرف ، فيصير بها ذا اغتذاء ونموء و يسمى بالنبات . ثم يزيد تخصصه بصورة اخرى اعلى مما قبلها يصير بها ذاحس وحركة ، ويسمى بالحيوان . ثم يزيد تخصصه بصورة اعلى وافضل يصير بهاذانطق ، ويسمّى بالانسان . وللانسان مراتب كثيرة الى انيصير ذاعقل مستفاد، فحينئذ يتم دائرةالوجود وينتهى سلسلة الخير والجود .

فالوجودات ابتدأت فكانت عقلاً ثم نفساً ثم صورة ثم مادة ، فعـادت متعاكسة كانّها دارت علىنفسها جسما مصوراً ثم نباتاً ثمحيوانا ثم انسانا ذاعقل. فابتدءالوجود منالعقل وانتهى الىالعقل ، «كما بداكم تعودون»[1] «كمـا بدأنا اول خلق نعيـده»[2] . والشرف والكمال انما هو بالدنو منالحق المتعال . ففى البدو كل ماتقدم كان اوفر اختصاصاً ، وفيالعود كل ماتأخر كان اعلى مكاناً . والى البدواشير بليلةالقدر وانزالالكتب وارسال الرسل المعنويين : «تنـزل الملائكة ، والروح فيها باذن ربّهم من كـل امر . »[3] والىالعود بيومالقيـامة والمعراج المعنوى : «تعرجالملائكة والروح اليه فييوم كان مقداره خمسين الف سنة»[4] . و عنهـما عبّر فىالاخبار بالاقبال والادبار : قال مولاناالصادق عليهالـسلام : «انالله خلقالعقل وهو اول خلق منالروحانيين عن يمينالعرش

١ــ س٧، ى٢٨ .
٢ــ س٢١، ى١٠٤ .
٣ــ س٩٦، ى٤ .
٤ــ س٧٠، ى٤ .

من نوره ، فقال له ادبر فادبر ، ثم قال له اقبل فاقبل ، فقال الله تعالى خلقتك خلقاً عظيما وكرمتك على جميع خلقي . قال ثم خلق الجهل من البحر الاجاج ظلمانياً فقال له ادبر فادبر ، ثم قال له اقبل فلم يقبل ، فقال له استكبرت فلعنه .» . ثم ذكر عليه السلام : جنود العقل من الخيرات وجنود الجهل من الشرور . اراد ـ عليه السلام بالجهل ما تقابل العقل تقابل التضاد الشبيه بتقابل العدم والملكة لأنه وجودي شبيه بالعدمي ، حيث هو وجود للعدم كما ياتي تحقيقه في بيان معنى الالم. فالجهل تابع للعقل متميز به، فوجوده بالعرض من غير صنع وادبار تابع لادبار العقل واقباله جميعاً . وانما لم يقبل لانه بالادبار بلغ اقصى مراتب الكمال المتصور في حقه ، ولهذا استكبر .

وصل

هذه المراتب كلها ، على تفاوت درجاتها ، متواصلة على نعت الاتصال بدواً وعوداً بحيث لا ثلمة في الوجود اصلاً ، بناءً على قاعدة الامكان الاشرف في الابداع ، الموروثة من قدماء الحكماء ، وهي انه لا يجوز ان يوجد الممكن الأخس مبدعاً الا وقد وجد الممكن الاشرف قبله ، والا لم يبق للمبدع جهة خلق الاشرف، فاذا فرض الاشرف موجوداً استدعى جهة اشرف مما عليه المبدع، هذا خلف ، فيتقوم السافل بالعالي دائماً فلا يوجد السافل الا وقد وجد العالي قبله . هكذا جرت سنة الله : «ما تنزل الملائكة الا بالحق .»[1]. فآخر كل مرتبة متصل باول المرتبة التي هي اسفل منه اواعلى ، بل آخر كل درجة من درجات مرتبة واحدة متصل باول درجة اخرى اسفل منه اواعلى. فآخر مراتب الالوهية التي بعد مرتبة الذات، المنزهة عن الصفات، متصل باول درجات العقل . وآخر درجات العقل الاول متصل باول درجات العقل الثاني ، وهكذا . فليس شيء

١ـ س ١٥، ى ٨ .

من العقول محدوداً فی حدّ غیر منقسم فرضاً ، بل کل منها ذوسعة فی الرحمة الوجودیة علی درجات غیر متناهیة . ومن العقول النازلة مایقرب من النفوس . و من النفوس البشریة ماکاد یکون لبعض البهایم ، ومن النفوس الغیر البشریة ما لایحتاج الی توسط الروح البخاری، من شدة نقصه، کالنفوس النباتیة والجمادیة. ومن المعادن مایقرب من هیئة النبات ، کالمرجان . ومن النبات مایقرب من الحیوان ، کالنخل . ومن الحیوان مایقرب من الانسان فی القوة الناطقة وغیرها، کالقرد وغیره . ومن الانسان ماکاد یکون عقلاً . وکل کامل فی مرتبة من المراتب یحوی جمیع الکمالات التی دونه .

فصل

کل ما لایفتقر من هذه المراتب فی تقومه الی شیء آخر غیر مبدعه القیوم بل هو قائم بذاته فوجوده لذاته . وکل مایفتقر فی ذلک الی شیء آخر ، بان یکون وجوده قائماً بشیء آخر ، فوجوده لیس الاّ لغیره . ومثل هذا الشیء لایدخل فی دار الوجود الاّ بالترکیب الاتحادی بینه و بین ذلک الغیر ، بأن یکون احدهما بمنزلة القوة والنقص بالنسبة الی الآخر ، والآخر بمنزلة الفعل والکمال بالنسبة الیه ، اذلو کان کل منهما قوة بالنسبة الی الآخر ، اوفعلیّة وکمالاً ، لم یکن احدهما اولی بان یکون وجوده للاخر وقائماً به من الآخر بعکسه ، وایضاً لایکون اذن بینهما ارتباط الاّ بمجرد الاضافة ، والاضافة بین الشیئین لایوجب ان یکون احدهما للاخر اوقائماً به .

اصل

العدم لیس له ماهیّة الا رفع الوجود ، فلا یتمیّز الا بالوجود . وحیث

علم انوجود كل شيء هو نفس هويته ، فكما لايكون لشيء واحد الا هوية واحدة. فكذلك لايكون له الا وجود واحدوعدم واحد، فلايتصور وجودان لذات بعينها ولا عدمان لشخص بعينه . واما تعددالعدم للحادث الزماني من حيث السبق واللحوق فهو من تصرفات الوهم . اذالعدم لايتعدد عندالعقل الا بتعدد الملكات: فالذات قبل الوجود ولا بعده حتى يقال انها واحدة اومتعددة متماثلة . وانما يضيف العقل نسبة العدم الى ذات يختص وجوده بزمان معيّن قبل وجوده وبعد وجوده، ومرجعه الى انحصار وعائه الوجودي وضيق استعداده عن الاستمرار والانبساط سابقاً ولا حقاً . الا ان المحجوب لقصور نظره عن الاحاطة يتوهم ان العدم يطرء على الشيء ويرفع وجوده الخاص عن متن الواقع، ولم يتفطن بان طريان العدم على الشيء الثابت في الواقع لايخلو اما ان يكون في مرتبة وجوده وفي وعاء تحققه المختص به ، فيلزم اجتماع النقيضين في مرتبة واحدة . او في زمان واحد بعينه . واما ان يكون في غير مرتبة وجوده ووعاء تحققه . فالشيء يستحيل ان يكون له وجود الا في مرتبة وجوده وظرف فعليته ولم يتصور له طور آخر من الكون غير ماهو الواقع حتى يطرء عليه العدم .

الباب الثاني

في العلم والجهل وما في معناهما وفيه معرفة الصفات

اصل

العلم هو حصول صورة الشيء للعالم وظهوره لديه ، مجرداً عما يلابسه . والجهل ما يقابله . وهما يرجعان الى الوجود والعدم . وذلك لأن من علم شيئاً، فان كان صورة المعلوم عين ذاته فيعلمها بذاته ، وذاته عبارة عن وجوده الذي لاينفك عنه، فيعلمها دائماً بوجوده. فوجوده العالم، ووجوده المعلوم، ووجوده

العلم ، وذلك كعلم الله سبحانه بذاته ، وعلمنا بذواتنا . وكذلك اذا كان صورة المعلوم داخلة فی ذاته ، بان يكون مرتبة من مراتبه النازلة كعلم الله سبحانه بما سواه وعلمنا بقوانا ، وان كانت خارجة عن ذاته ، فلابد ان يكون فيه قوة هيولانيّة قابلة لان تتصور بتلك الصورة حتى يمكن له ادراكها . ثم ان تلك الصورة لايجوز ان تفيض عليه من ذاته بالاستقلال ، لانها صورة كماليّة لذاته التی هی ناقصة من دونها ، فلا محالة تفيض عليه مما فوقه ، مما هو بالفعل فی ادراكها ، ولكن بتوسط استعداد منه و مرور عليه ، وهذا كادراكنا لماسوا ذواتنا ، وما احاط به ذواتنا من المحسوسات والمتخيّلات والموهومات والمعقولات ، فان صورة هذه كلها انّما تفيض على انفسنا من الجوهر العقلی الذی هو رب نوعنا ، ومقيم صورنا باذن الله تعالى واستعداد منّا ، ورجوع الى ذلك الجوهر العقلی واتّصال به كما يأتی بيانه فی محله . وانّما شرطنا فيه القوة الهيولانيّة القابلة للتصور بتلك الصورة فی ادراكها ، لان العلم بالامر الخارج عن ذات العالم هو كالعلم بذات العالم وبما فی ذاته ، فلا يتحقق الاّ بالاتحاد بالمعلوم والاستكمال به ، بان يكون العالم فی نفسه ناقصاً من جهة هذا العلم ، فيصير تامّاً بالمعلوم ، فيكون نسبته اليه نسبة القوة الى الفعل ، ونسبة النقص الى الكمال ، فكأنّه يرتقی من وجود الى وجود اعلى منه . وذلك لأن الادراك لابدّ فيه من نيل المدرك ذات المدرك ، وذلك اما بخروجه من ذاته الى ان يصل اليه ، او بادخاله ايّاه فی ذاته . وخروج الشیء من ذاته محال وكذلك دخول الشیء فی ذات آخر . الا ان يتحد معه ويتصور بصورته ، ولهذا قيل: لو لم تكن ذات العالم متصورة بصورة المعلوم ، فبای شیء يناله ؟ ابذاته العارية من تلك الصورة ينال تلك الصورة ؟ هذا محال . وهل هو الاّ ان يبصر الاعمى شيئاً ؟ كيف «ومن لم يجعل الله له نوراً فماله من نور .»[1] او ينال تلك الصورة بتلك الصورة، فما لم يدرك

۱ــ س ۲٤، ی ٤۰ .

تلك الصورة او لا كيف يدرك بها ؟ والا فتكون تلك الصورة عالمة و معلومة ، والمفروض خلافه. او ينالها بصورة اخرى ، فننقل الكلام الى تلك الاخرى جذعا، وينسأ بل . ولا يجوز ان يكون ادراكه لها بمجرد حصولها له حصول موجود مباين كوجود السماء والارض لنا ، وذلك لان الحاصل في مثل ذلك ليس الا اضافة محضة. والاضافة من اضعف الاعراض وجودا، بل وجودها وجود الطرفين على وجه اذا عقل احدهما عقل الآخر ، فهذا حظها من الوجود ، لان لها صورة في الاعيان. ثم ان وجود الاضافة الى شيء غير وجود ذلك الشيء، فان اضافة الدار والفرس والغلام لنا لا يوجب وجود شيء منها لنا او فينا، نعم ربما حصلت صورها لذاتنا اولنوانا ، والكلام عائد في تلك الصورة وكيفية حصولها لنا : اهي بمجرد الاضافة او بالاتحاد معنا ؟ فان كان بمجرد الاضافة فحصول الاضافة ليس حصولا لصورة شيء. وهكذا يتسلسل الامر الى غير نهاية وهو محال . وان كان بالاتحاد فهو المطلوب .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وصل

قد تبيّن من هذا البيان ان العلم لا يتعلق بالاجسام بما هي اجسام، اي بوجوداتها الخارجية ، وذلك لان صورها بما هي هي ليست حاصلة هذا النحو من الحصول الاتحادي الذي مفاده الا تنوادها ، واذا كان حصولها لنوادها فلم تحصل انفسها لها . بل لا يحصل لها شيء اصلا[1] ، لان القائم بالغير الحاصل له يكون انيّته بعينها انيته للمحل . فلو حصل له شيء يكون حصوله في الحقيقة لمحلّه لا له . والمادة ـ التي هي امر عدمي ـ ليست الا جهة القوة في الوجودات ، فليس لها في نفسها ذات يصح ان تدرك شيئاً وتعلمه حتى تدرك الصور الحاصلة فيها هذا الحصول، فان ما ليس له حصول في نفسه كيف يحصل له شيء ؟ واذا لم تكن

١ـ فلا تكون عالمة .

الصور الخارجية للاجسام مما يصح ان يحصل لهاشيء، الحصول المعتبر في العلم، ولا هي حاصلة لما يصح له ان يعلمها ، فليست[1] هي عالمة بشيء اصلاً ؛ ولا لشيء[2] ان يعلمها بعينها كما هي ، فهي اذن معلومة بالقوة لا بالفعل ، بمعنى ان في قوتها ان تنتزع منها صوراً فتعلم تلك الصور .

لست اقول «ان متعلق العلم هو هذه الصور بعينها بعد انتزاعها» لاستحالة انتقال المنطبعات في المواد . بل اقول «صور اخرى مثلها» فالمعلوم بالذات من كل شيء ليس الا صوراً ادراكية قائمة بالنفس متحدة معها ، لا صوراً مادية خارجية، سواء كان العلم بطريق الاحساس او غير ذلك. فالمعلوم بالفعل لا يكون معلوماً لغير عالمه، فكل عالم فمعلومه غير معلوم عالم آخر، بل هو متحد بمعلومه، بل هو بعينه العالم والمعلوم والعلم .

فصل

الاجسام لما كانت بمنزلة ظلال للوجودات الغيبية القائمة بذواتها من النفوس والعقول، ولها نحو اتصال بها، لقيوميتها اياها، وتلك الوجودات عالمة بذواتها ومعلومة لها ، لان وجوداتها لانفسها ، فالاجسام ايضاً من هذه الجهة لها علم وشعور بقدر اتصالها بها ، وبحسب وجوداتها . الا ترى الى الحجر الرمي الى فوق ، مثلاً ، كيف يتحرك الى تحت ؟ ولو لم يكن له شعور بان المكان التحتي اوفق له ولطبعه لما تحرك اليه ، اذ لو لم يكن له في ذلك مقتض ذاتي لما فعله بالذات، واذ لم يكن لمقتضاها وجود الاخيراً فله نحو من الثبوت اولاً المستلزم لنحو من الشعور، وان لم يكن على سبيل القصد والروية، كما في القرآن المجيد:

۱ــ تفريع على قوله فليس لها في نفسها .

۲ــ فلا تكون معلومة .

«وان من شيء الا يسبّح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم .»[1] . ثم الم تنظر الى اناث النخل وميلانها الى صوب بعض ذكرانها ، والى سايرالاشجار وميل عروقها الى جانب الماء فى الانهار ، وانحرافها فى الصعود عن الجدار ، واخراجها الاوراق الكثيرة بين الفواكه لتسترها عن صنوف الآفات . ويبقى لب الثمار الى غير ذلك مما لايحصى ؟

فتبيّن ان العلم والشعور انما يكون بقدرالوجود ، فما يكون وجوده اقوى فعلمه اقوى ، وما يكون وجوده اضعف فعلمه اضعف ، فالعلم والجهل للاشياء هما عين الوجود والعدم لها .

اصل

النورهو الظاهر لنفسه المظهر لغيره، والظلمة مايقابله. وهما ايضاً يرجعان الى الوجود والعدم ، اذا لمظلم انما يسمى مظلماً لانه ليس للابصار اليه وصول ، اذليس موجوداً للبصر مع انه موجود فى نفسه . والذى ليس موجوداً لالغيره ولا لنفسه فهو الغاية فى الظلام ، بل هو الظلمة الحقيقة ، وفى مقابله الوجود ، فهو النور الحقيقى . وكما ان مابه يتحقق ويوجد الشيء يجب ان يكون موجوداً فى نفسه ، لابوجود زائد عليه ، اعنى اتّصافه بالوجود ليس بجعل جاعل ، وان كان ذاته مجعولة جعلاً بسيطاً ، فكذلك مابه يظهر الشيء لابدّ وان يكون ظاهراً فى نفسه لابظهور زائد عليه ، اى لامظهر له و ان كانت ذاته الظاهرة مجعولة جعلاً بسيطاً .

فالوجود والنور والظهور كانها الفاظ مترادفة تعرب عن معنى واحد . فكل ماقيل اويقال فى باب الوجود من الاحكام، كالبساطة، والغنا عن التعريف، وانتفاء الحد والرسم عنه ، وثبوت الشدة والضعف ، والتقدم والتأخر له ، وكونه غنيّاً

۱ــ س۱۷، ی٤٦ .

وفقيراً ، وجاعلاً ومجعولاً ، ومتعيّناً بذاته ، وغير ذلك ، يصدق كلها نى باب النّور .

واما المسمّى بالنور عندالجمهور كنورالكواكب ونورالنار وغير ذلك من الأضواء فليس بنور حقيقى خالص ، لأن نوريّته وظهوره انّما هو بالاضافة الى القوة الباصرة فقط ، واما بالنسبة الى سائرالحواس فهو ظلمة وخفاء لاخبر لها عنه اصلاً . ونسبة المبصر الىالمبصر كنسبةالمسموع والمشموم الىالسامعة والشامّة، وكذلكغيرها،لافرق بينها الاّ فيما يرجع الى شدةالوجود وضعفه . فان قوة الباصرة لما كانت اقوىالحواس ، والمدرك دائماً من بابالمدرك ، فمدركاتالباصرة تسمّى بالنور، بحسبالعرف، لاجل ذلك، والا فكما انالضوء ظاهر بذاته عندالباصرة، مظهر لغيره من معروضاته عليها، فكذلك الصوت ظاهر بذاته للسامعة ، مظهر لغيره من معروضاته عليها، فيقال صوتالرعد ، وصوت الرحا . وكذلك الريح ظاهر بذاته للشامة ، مظهر لغيره من معروضاته عليها ، فيقال ريحالمسك ، وريحالورد . وهكذا فيسايرالمدركات . وكما انالصوت لايظهر ولايظهر على غير حاسّةالسمع، والطعم لايظهر ولا يظهر على غير حاسّة الذوق ، فالضوء ايضاً لايظهر ولا يظهر على غير حاسّةالبصر ، فلا فرق بينهما فىالنوريّة اصلاً . ومن هنا قيل : «لولاالنور ماادرك شيء . لامعلوم ولا محسوس ولا متخيّل اصلاً» .

ويختلف علىالنور الأسماء الموضوعة للقوا فهى عندالعامّة اسماء للقوا . وعندالعارفين اسماء للنورالمدرك به ، فاذا ادركت المسموعات سمّى ذلكالنور سمعاً ، واذا ادركت المبصرات سمي بصراً ، وغير ذلك ، لمساً وذوقاً وشمّاً و خيالاً ووهماً وعقلاً وحافظة ومفكرة ومصورة .

فكل ما يقع به ادراك فليس الاّ النور . والنورالحقيقى مايكون ظاهراً فى نفسالأمر ، مظهراً للاشياء جميعاً ، بذاته بلاتوسط شيء منالحواس والنفوس

والعقول ، وفي جميع المراتب والأحوال : «الله نور السّموات والارض»[١] .

اصل

الحياة هي مايساوق الفعل والادراك معاً ، والموت مايقابلها . وهما ايضاً يرجعان الى الوجود والعدم ، لأن مبدء الأفعال والآثار انّما هو الوجود ، وهو كما دريت عين الادراك، فكل موجود حيّ على حسب وجوده شدة وضعفاً، وكل معدوم ميت من جهة انه معدوم . وكذلك كل عالم فهو حي بقدر علمه ، وكل جاهل فهو ميت على حسب جهله . ومن هنا قال الله سبحانه عند ذكر العلماء والجهّال «وما يستوى الأحياء ولا الأموات.»[٢] . وقال «ليُنذر من كان حيّاً.»[٣] . وقال «افمن كان ميّتاً فاحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات؟»[٤] وكل ماوجوده لنفسه فحياته ذاتيّة ، وكل ماوجوده لغيره فحياته عرضيّة، لانها بتوسط ذلك الغير ، فلو لم يكن لذلك الغير وجود لنفسه، كصور الاجسام القائمة بالمواد ، فمثل هذا الشيء ميت الاّ بقدر اتّصاله بوجوده العيني القائم بالذات، فانّه من تلك الجهة حي .

وبالجملة الحياة والنور تابعة للوجود ، كما ان متقابلاتها تابعة للعدم . فالمجردات عن المادة حياتها ذاتيّة ، والماديات حياتها عرضيّة ، لكن الماديات التي لها نفوس مجردة ، يمكن ان يطلق عليها الحي بالذات ، لأن الغلبة والقهر فيها للنفوس ، والحيوان اخص من الحيّ بالمعنى الأعم مطلقاً ، واعم من الحيّ بالذات من وجه ، لأنه يطلق على الحسّاس المتحرك بالارادة ، سواء كانت حياته ذاتيّة او عرضيّة ، والحياة الحقيقيّة الحقّة مايكون عين ذات الحي ، ويكون بذاته من ذاته ، وحياة ساير الأحياء به : «هو الحيّ لااله الاّ هو» .

١ــ س٢٤، ى ٣٥ .
٢ــ س٣٥، ى٢١ .
٣ــ س ٣٦، ى٧٠ .
٤ــ س٦، اومن كان، ى١٢٢ .

اصـــل

واذ قد ثبت فی‌محلّه وجوب انتهاء کل من جهات‌الفقر الی غنی بالذات من تلك‌الجهة ، کما یأتی بیانه ، فقد ثبت وجوب انتهاء کمالات‌الوجود کلّها الی کامل بالذات فیها الذی هی ثابتة له بالفعل دائماً فی‌جمیع‌المراتب . وکما ان مفیض‌الوجود لیس مسلوب‌الوجود فی‌مرتبة ، فکذلك واهب‌الکمال لایجوز ان‌یکون ممنوا فی‌حد ذاته ، اذالمفیض لامحالة اکرم واعلی وامجد من‌الفاض علیه ، فکما ان فی‌الوجود وجوداً قائماً بالذات غیر متناه فی‌التأکّد ، والا لـم یتحقق وجود بالغیر ، فکذلك یجب ان یکون فی‌العلم علم متأکّد قائم بذاته ، وفی‌النور نور قائم بذاته ، وفی‌الحیاة حیاة قائمة بذاتها ، وفی‌الاختیار اختیار قائم بذاته، وفی‌القدرة قدرة قائمة بذاتها ، وفی‌الارادة ارادة قائمة بذاتها، حتی یصحّ ان‌یکون هذه‌الاشیاء فی شیء لابذواتها بل بغیرها . فاذن فوق کل ذی‌علم علیم بذاته ، وفوق کل ذی‌حیاة حیّ بذاته ، وفوق کل ذی قدرة قدیر بذاته ، وفوق کل ذی سمع سمیع بذاته ، وفوق کل ذی بصر بصیر بذاته ، الی غیر ذلك من صفات الکمال . ویجب ان یکون جمیع ذلك واحداً حقیقیاً ، لامتناع تعدد الغنی بالذات ، فهو سبحانه کما قیل وجود کله ، وجوب کله ، علم کله ، قدرة کلّه ، حیاة کلّه ، لا ان شیئاً منه علم وشیئاً آخر قدرة لیلزم التترکیب فی‌ذاته ، ولا ان شیئاً فیه علم و شیئاً آخر فیه قدرة لیلزم التکثر فی‌صفاته الحقیقیة .

یعنی ان‌ذاته بذاته من‌حیث هوهو مع کمال فردیّته منشأ لهذه‌الصفـات ، ومستحقّ لهذه‌الأسماء ، فیکون هـو نفس هذه‌الصفات وجوداً وعیناً وفعـلاً وتأثیراً ، وان کانت هی غیره بحسب‌المعنی والمفهوم ، وذلك لجواز ان یوجد الأشیاء المختلفة والحقایق المتباینة والمفهومات المتغایرة بوجود واحد ، لما دریت ان‌الوجود هو‌الأصل ، والماهیّات تابعة ، ودریت ان ذاته سبحانه فی‌غایة

البساطة ؛ ليس له جهتا قوة وفعل ، وانّه غير متناه في الغنا والتماميّة والكمال ، فلا يجوز اذ يكون في مرتبة من المراتب او باعتبار من الاعتبارات ، مع وحدته الحقّة ، عريّة عن كمال ما او يكون الكمال زائدا على ذاته ، قال امير المؤمنين عليه السلام : «كمال التوحيد نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انّه غير الصفة، فمن وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزاه ، ومن جزاه فقد جهله» . وقال الصادق عليه السّلام : «هو نور لا ظلمة فيه ؛ وحياة لا موت فيه ، وعلم لا جهل فيه ، وحق لا باطل فيه» .

وكذلك لا يجوز ان يلحقه سبحانه اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه، بل له اضافة واحدة هي المبدئيّة يصحح جميع الاضافات كالرازقيّة والمصوريّة ونحوهما ، ولا سلوب كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها ، وهو سلب الفقر، فانه يدخل تحته سلب الجسميّة والعرضيّة وغيرهما ، كما يدخل تحت سلب الجماديّة من الانسان سلب الحجريّة والمدريّة عنه. على ان هذه الأمور من خواص الماهيات دون الوجود ، وقد بيّنا انّه سبحانه وجود بحت لا ماهيّة له بوجه من الوجوه .

وصل

ثم ان نسبة ذاته سبحانه واسماؤه الحسنى الى ماسواه يمتنع ان يختلف بالسعيّة واللامعيّة والاضافة واللا اضافة ، والا فيكون بالفعل مع بعض وبالقوة مع آخرين ، فيتركّب ذاته من جهتي فعل وقوة ، وبتغير صفاته حسب تغيّر التجددات التعاقبات ، تعالى عن ذلك . بل نسبة ذاته التي هي فعليّة صرفة وغناء محض من جميع الوجوه الى الجميع ، وان كان من الحوادث الزمانيّة ، نسبة واحدة ايجابيّة ومعيّة قيّومية ثابتة غير زمانية ولا متغيرة اصلاً ، والكل عنده واجبات وبغنائه بقدر استعداداتها مستغنيات ، كل في وقته ومحله وعلى

حسب طاقته ، وانما امکانها وفقرها بالقیاس الی ذواتها وقوابل ذواتها . ولیس هناك امکان وقوة البتّة .

فالمکان والمکانیّات باسرها بالنسبة الیه سبحانه کنقطة واحدة فی معیّة الوجود : «والسموات مطویات بیمینه .»[۱]. والزمان والزمانیات بآزالها وآبادها کان واحدا عنده فی ذلك . جف القلم بما هو کائن ، مامن نسمة کائنة الی یوم القیامة الا وهی کائنة ، والموجودات کلّها شهادیاتها وغیبیاتها کموجود واحد فی الفیضان عنه تعالی : «ماخلقکم ولا بعثکم الاّ کنفس واحدة .»[۲]. وانّما التقدم والتأخر والتجدد والتصرم والحضور والغیبة فی هذه کلّها بقیاس بعضها الی بعض ، وفی مدارك المحبوسین فی مطمورة الزمان والمسجونین فی سجن المکان ، لاغیر ، وان کان هذا لممّا یستغرب به الأوهام . واما قوله عز وجل «کل یوم هو فی شأن .»[۳] فهو ، کما قال بعض العلماء ، انّها شئون یبدیها لاشئون یبتدیها . ویاتی تمام الکلام فی ذلك فی مباحث حدوث العالم ، ان شاءالله .

وصل

قدظهر مماذکر ان الهیته تعالی ثابتة له فی الأزل، وهو تام الفاعلیّة فیه، لایجوز ان یسنح له فیها سانح ، او یغیره منها مغیّر ، اویعوقه عنها عائق . ولا یتعلّق فاعلیّته بداع خارج من ذاته ، سواء کان ارادة حادثة ، اووقتاً ، اوحالة عارضة، لأن ذلك کلّه یوجب الاستحالة والحرکة والافتقار الی الغیر ، وان لایکون اولاً من کل وجه ، وان یترکّب من قوة وفعل ، ویؤدی الی انفعاله عن قاهر یقهره ، وسلطان یعجزه، وشریك یشرکه ، تعالی عن ذلك کله علواً کبیراً . وکیف

۱ــ س۳۹، ی۶۷ .
۲ــ س ۳۱، ی۲۷ .
۳ــ س۵۵، ی۲۹ .

يتعلق فاعليّته بتجدد حال ، وحال مايتجدد كحال مايمهّد لهالتجدد ليتجـدد . فذاته بذاته فيّاض لم يزل ولا يزال ، بلامنع وتقتير ، وبخل وتقصير ، على جرى مستمر ، وسنّة واحدة : «ولن تجد لسنّةالله تبديلا .»[1].

وصـل

وكذلك عالميّته وسمعه وبصره وغير ذلك من الصفات ، فانه سبحانه ادرك الأشياء جميعاً ادراكاً تامّاً ، واحاط بها احاطة كاملة ، فهو عالم بأن ايّ حادث يوجد في ايّ زمان من الازمنة ، وكم يكون بينه وبين الحادث الذى بعده او قبله من المدة، ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك، بل بدل مانحكم بان الماضى ليس موجوداً في الحال يحكم هو بان كل موجود في زمان معيّن لايكون موجوداً في غير ذلك الزمان من الازمنة التى تكون قبله اوبعده . وهو عالم بان كل شخص في ايّ جزء يوجد من المكان ، واى نسبة تكون بينه وبين ماعداه ، مما يقع في جميع جهاته ، وكم الابعاد بينهما على الوجه المطابق للحكم . ولا يحكم على شيء بانّه موجود الآن او معدوم اوموجود هناك او معدوم او حاضر او غائب ، لأنّه سبحانه ليس بزماني ولامكاني، بل هو بكل شيء محيط ازلاً وابداً : «يعلم مابين ايديهم وما خلفهم ، ولا يحيطون بشيء من علمه الاّ بماشاء . »[2] . قـال امير المؤمنين عليه السّلام : «لم يسبق له حال حالاً ، فيكون اولاً قبل انيكون آخراً ، ويكون ظاهراً قبل انيكون باطناً .». وقال عليه السلام: «علمه بالأموات الماضين كعلمه بالأحياء الباقين ، وعلمه بما في السماوات العلى كعلمه بمـا في الأرضين السفلى .» . وعن الباقر عليه السلام : «كان الله ولا شيء غيره ، ولم يزل عالماً بما يكون ، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه .» .

۱ــ س۳۵، ی۴۱. فلن تجد...

۲ــ س۶۲، ی ۲۵ .

فصـل

واذ ثبت ان کمالاته سبحانه لیست بامر زائد علی ذاته ، وانّها ثابتة لـه فی‌الأزل ، ظهر ان مجده وعلوه تعالی فی‌الفاعلیّة والعالمیّة والقادریّة ونحوها من صفات‌الکمال ، لیس بالمعنی الاضافی الذی هو متاخر عن ذاته، وعن وجود ماأضیفت هی الیه . علی ان‌وجود الفعل عنه موقوف علی‌کونه فاعلاً ، فلوکانت فاعلیته موقوفة علی وجودالفعل ، لزم‌الدور ، بل علوه ومجده فی‌صفاته العلیا انّما هی بمبادی تلک‌الاضافات المتقدمة علی وجـود ماتعلّقت هی به ، وهی کونه فی‌ذاته بحیث ینشأ منه هذه‌الصفات ، وهو سبحانه انّما هو کذلک بنفس ذاته ، فأذن علوه ومجده فی‌صفاته العلیا لیس الاّ بذاته لاغیر ، وهذا معنی ما ورد عنهم علیهم‌السّلام : «له معنی‌الربوبیّة اذ لامربوب ، وحقیقة الالهیة اذلا مألوه ، ومعنی‌العالم ولا معلوم ، ومعنی‌الخالق ولا مخلوق ، وتأویل‌السمع ولا مسموع ، لیس منذ خلق استحق معنی‌الخالق ، ولا باحداثه البرایا استفاد معنی البرائیّة .» . ولنزد فی‌بیان معنی علمه سبحانه بذاته و مخلوقاته فاستمع ؟

فصـل

واذ هوسبحانه بسیط‌الحقیقة، منزه‌الذات عن‌الموضوع والمادةوالعوارض وسایر مایجعل الذات بحال زائدة ویربها علی غیر ماهی علیه ، فلا لبس له ، فهو صراح وذاته غیر محتجبة عن ذاته ، فهو ظاهر بذاته علی ذاته ، فهو یدرك ذاته اشد ادراك ، ویعلمها اتمّ علم ، لظهورها له اشد ظهور ، بل‌لانسبة لعلمه بذاته الی علوم ماسواه بذواتهم ، کما لانسبة بین وجوده ووجودات‌الاشیاء ، حیث هو وراء مالایتناهی بما لایتناهی ، فعلمه بذاته عبارة عن‌کون ذاته ظاهرة لذاته.

ولا يوجب ذلك ان يكون هناك اثنينيّة في الذات ولا في الاعتبار ، فانه ليس الا اعتبار ان له حقيقة ظاهرة بذاتها ، هي ذاته ، وانه حقيقة ذاته ظاهرة له . ففي الاعتبار تقديم وتاخير في ترتيب المعاني ، والغرض التحصّل شيء واحد ، ولا يجوز ان يحتمل حقيقة الشيء مرتين ، فذاته سبحانه مع وحدته الصرفة عالم ومعلوم وعلم ؛ على انك تدريت ذلك في كل علم .

وصل

ولما كان ذاته سبحانه فاعلاً تاماً لجميع ماعداه ، ومبدء لفيضان كل ادراك ، حسيّاً كان او عقليّاً ، ومنشأ لكل ظهور ، عينيّاً كان اوذهنيا ، اما بدون واسطة او بواسطة هي منه ، وفاعليته عين ذاته ، اذهي من الكمالات ، وقد ثبت ان العلم التام بالفاعل التام للشيء ، من حيث حقيقته التي بها فاعل ، يستلزم العلم بكونه فاعلاً لذلك الشيء ، وهو مستلزم للعلم بذلك الشيء ، فهو سبحانه عالم بجميع الموجودات قاطبة: «لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السّماء.»[1].

وصل

ولما كان ظهور ذاته سبحانه لذاته انما هو بذاته لا بغيره ، وظهور ماسواه ايضاً بذاته . لاستناد الكل اليه ، فلا يحجبه شيء عن شيء ، فهو مستغن في علمه بالأشياء ، عن ارتسام صورها في ذاته تعالى ، او في شيء آخر عنده . ونحن لما احتجنا الى الصورة في بعض الاشياء ، لأن ذواتها كانت منفصلة عنا ، غير مقهورة لنا ، ولو كانت مقهورة لنا احتجنا الى صورة اخرى ، كما في علمنا بانفسنا وبالاشياء التي تتصورها في اذهاننا . واما الأشياء الظاهرة لأبصارنا عند عدم الحجاب ، فالمعلوم

١ــ ص ٣٤، ى ٣ .

بالذات لنا منها ليس الا ماهو مقهور لنا ، حاضر عندنا ، متحد بنا من صورها الذهنيّة ، دون الصور العينيّة الغير المقهورة ، فانها معلومة بالعرض ، كما مرّ بيانه . فاذن علمه تعالى وبصره واحد . وايضاً لما كانت فاعليته للاشياء انما هي بنفس وجوده الذى هو عين ذاته ، وهو يعلم ذاته بمجرد وجوده الذى هو به فاعل ، فيجب ان يعلم منه كل مايصدر عنه ، اى بحسب كونها موجودة ، لا بمجرد ماهيّاتها من حيث هى ، مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها ، لأنّها من تلك الحيثية فقط ، من غير اعتبار الوجود معها ، ليست صادرة عنه ، كما بيّناه من قبل ، والعلم بها ، من حيث كونها صادرة موجودة فى العين ، ليس الاّ بنفس وجوداتها العينيّة ، ولو حصلت فى الذهن لكان الموجود العينى ، من حيث هو موجود عينى ، موجوداً ذهنياً .

وصل

فذاته سبحانه منطو على الموجودات كلّها ، انطواء ازلياً فى مرتبة ذاته ، محيط بها احاطة تامّة ، بحيث لايعزب عنه مثقال ذرة . فذاته كمجلاة يرى بها وفيها صور الموجودات قاطبة، من غير حلول ولا اتّحاد ، اذ الحلول يقتضى وجود شيئين لكل منهما وجود يغاير وجود صاحبه ، والاتحاد يستدعى ثبوت امرين يشتركان فى وجود واحد ينسب ذلك الوجود الى كل منهما بالذات ، وقد دريت ان هنا لك ليس كذلك . وكما ان علمه بذاته هو عين ذاته، من غير مغايرة هناك بين العلم والعالم والمعلوم بالذات، بل ولا بالاعتبار، فكذلك علمه بالاشياء ايضاً يجب ان يكون عين ذاته ، بناء على الانطواء المذكور ، من دون مغايرة بين الثلاثة بالذات ، وانما المغايرة هنا بحسب الاعتبار ، من حيث انه سبحانه انما هو عين الاشياء ، فى الظهور ، وليس هو عين الاشياء ، فى ذواتها ، سبحانه ، بل هو هو والأشياء اشياء ، فاذن الاشياء غيره ، باعتبار التميّن والتقيد ومخالطة

الاعدام والنقايص ، وان كانت عينه ، من حيث الوجود والحقيقة .

ومن هنا يعلم ان الاشياء ، من حيث هى اشياء وباعتبار ذواتها ، ليست فى مرتبة ذاته تعالى ، وان كان هو من حيث هو منطو على الاشياء وعلم بها : «وهو بكل شيء محيط .»[1].

وصل

فعلمه سبحانه بالاشياء ، من حيث انه عين ذاته ، متبوع للاشياء ومقدم على ايجادها ، ومن حيث انه عين الاشياء ، تابع لها ومقارن لايجادها ، بل هو عين ايجادها . ومعلومية الاشياء له ، بالاعتبار الاول ، عبارة عن كونها ظاهرة له فى ذاته بذاته ، حيث انها عين ذاته بحسب الحقيقة الوجودية ، وبالاعتبار الثانى ، عبارة عن كونها ظاهرة له فى ذواتها بانفسها على قدر وجودها ونوريتها ، سواء كانت موجودات عينية قائمة بذواتها ، اوصوراً ادراكية قائمة بمحالها ، كلية او جزئية ، عقلية اوحسية ، جواهراً و اعراضاً . وظهورها له بهذا الاعتبار هو بعينه صدورها عنه ، منكشفة عنده ، حاضرة لديه . والاشياء بالاعتبار الاول علم الله ، وهى بهذا الاعتبار عند الله ، وبالاعتبار الثانى معلومات الله ، وهى بهذا الاعتبار عند انفسها . وما عند الله منها احق مما عند انفسها ، اذ ذاك هى الحقايق المتأصلة التى تنزل الأشياء منها منزلة الصور والأشباح . والعلم هنا لك اقوى من علم الشيء بذاته وبغيره ، علماً حضورياً ، لانه اقوى فى شيئية المعلوم من المعلوم ، فى شيئية نفسه ، لأنه مذوت الذات ومحقق الحقايق ، والشيء مع نفسه بالامكان ، ومع مشيئه وموجده بالوجوب والتمام ، وتمام الشيء فوق الشيء وكماله وغايته ، فاذا كان ثبوت الاشياء بذواتها حضوراً لله سبحانه وعلماً وظهوراً ، كما فى العلم

١ــ س ٤١ ، ى ٥٤ .

المقارن للایجاد ، فثبوت ماهو اولی بها من ذواتها اولی بان یکون حضوراً وعلماً وظهوراً ، کما فی العلم المقدم علی الایجاد .

وصل

وکما انه لایلزم من فاعلیته تعالی للاشیاء کون وجوداتها فی ذواتها فی مرتبة ذاته سبحانه ، بل کونه بحیث یتبع وجوده وایجاده وجود الأشیاء وصدورها عنه ؛ فکذلك لایلزم من عالمیته بها کونها فی ذواتها فی مرتبة ذاته ، بل کونه بحیث یتبع انکشاف ذاته بذاته علی ذاته انکشاف ذوات الاشیاء بذواتها علی ذاته . وکما ان ایجاده للموجودات المتکثرة لایقدح فی بساطته الحقة ، لکونها صادرة علی الترتیب السببی والمسببی المستلزم لحصول الکثرة شیئاً فشیئاً بالعرض ، من جهة الماهیات التی لزمتها من دون جعل وتأثیر ، ومن جهة قصور ذواتها مرتبة بعد مرتبة عن ذات مفیضها بلاصنع ، فکذلك علمه سبحانه بالاشیاء الکثیرة لایثلم وحدته الصرفة ، لانه علی ذلك الترتیب بعینه ، فتلك الکثرة ترتقی الیه وتجتمع فی واحد محض ، اذا لترتیب یجمع الکثرة فی واحد ، فله الکل من حیث لاکثرة فیه . فهو ، من حیث هو ظاهر بذاته علی ذاته ، یعلم الکل من ذاته ، فعلمه بالکل بعد ذاته وعلمه بذاته ، ففی علمه بالکل کثرة حاصلة بعد ذاته ، ویتحد الکل بالنسبة الی ذاته ، فهو الکل فی وحدة .

اصل

وهو سبحانه اجل مبتهج بذاته ، ابتهاجاً منزهاً عن الانفعال ، متعالیاً عن الحدوث والحد والمثال ، لأنه مدرك لذاته علی ماهو علیه من البهاء والکمال

قوله (س۱۱): لایثلم.. فی ع: لاینثلم... وفی (س۱۳): اذالترتیب بجمع الکثرة .

والجمال ، وهو مبدء كل جمال وزينة وبهاء ، ومنشأ كل حسن ونظام ورواء ، فهو، من حيث كونه مدركا ، أجل الأشياء واعلاها واشدها قوة ، ومن حيث كونه ادراكا ، اشرفها واكملها واقواها ، ومن حيث كونه مُدرَكا، احسنها وارفعها وابهاها ، فهو اذن اقوا مدرك لأجل مُدرَك بأتم ادراك بما هو عليه من الخير والكمال .

ولا يخفى ان الابتهاج انما يكون على قدر قوة المدرك وتمامية الادراك وخيرية المدرك وملائمته . ويظهر ذلك ايضاً من المراجعة الى الوجدان في اللذات الحسّية والعقليّة ، على اختلاف مراتبها .

وصل

واذ ثبت ابتهاجه سبحانه بذاته ثبت ابتهاجه بلوازمه وآثاره التي هي موجودات العالم باسرها ، اذ كل من احب ذاتاً متّصفة بالبهاء والكمال فلامحالة يحب ما يصدر عنه و ينشأ منه بذاته من الآثار واللوازم من حيث انها تصدر عنه و تنبعث منه . و لمّا لم يكن للمخلوقات حيثية سوى كونها اثراً من آثار ذاته ورشحاً من رشحات فيضه وجوده فلا يمكن ان يتعلق بها ابتهاج ومحبة منه سبحانه، الا من جهة ابتهاجه بذاته ومحبته لها، فابتهاجه بها منطوفي ابتهاجه بذاته ، بل هو هو بعينه . ومن هنا قال بعض اهل المعرفة ـ عند سماع قوله تعالى «يحبهم ويحبونه» ـ : بحق يحبهم ، فانه ليس يحب الا نفسه ، على معنى انه كل الوجود، وليس في الوجود غيره، فهو كمن لايحب الا نفسه وافعال نفسه وتصانيف نفسه ، فلا يتجاوز حبه ذاته وتوابع ذاته من حيث تعلّقها بذاته، فهو اذن لايحب الا نفسه، انتهى كلامه . ولماكان الابتهاج عبارة عن نفس الادراك وادراكه سبحانه للاشياء وعلمه بها وصدورها عنه على نحو من الترتيب ، فكل

ماهو اقرب منه واشرف واكمل فی‌سلسلتی البدو والرجوع فهو احب اليه .

فصل

وكما ان وجوده سبحانه كل‌الوجود ، وكله‌الوجود ، فكذلك صفاته كل الصفات ، لانه بسيط‌الحقيقة ، ليس فيه نقصان ، فلا يسلب عنه الا قصورات الاشياء .

فعلمه سبحانه واحد ، ومع وحدته علم بكل شيء ، وكل علم بشيء ، اذ لو بقي شيء لايكون ذلك‌العلم علماً به ، لم‌يكن علماً حقيقياً ، بل‌علماً بوجه ، وجهلاً بوجه آخر ، وحقيقة الشيء لاتكون ممتزجة بغيرها ، فلم يخرج جميعها من‌القوة الى‌الفعل .

وكذلك قدرته قدرة على كل شيء ، وكل قدرة على شيء ، فلم يخرج عنها شيء من‌المقدورات، والا لم‌تكن قدرة محضة حقيقية، بل‌قدرة من وجه، وعجزاً من وجه .

وكذلك سائر صفاته الكماليّة التي تعرض للوجود بما هو وجود .

وصل

بل كل مايطلق عليه سبحانه وعلى غيره فانما يطلق عليهما بمعنيين مختلفين ليسافي درجة واحدة . حتى ان‌الوجود الذى هو اعم‌الاشياء اشتراكاً لايشمله وغيره على نهج واحد ، بل كل ماسواه وجوداتها ظلال واشباح محاكية لوجوده سبحانه . وكذلك كل صفة ، فانه فی‌حق‌الخلق يصحبه نقص وشين ، بخلافه فی حق‌الخالق ، فانه مقدس عن‌القصورات والنقائص ، وانما يطلق فی‌حقه تعالى باعتبار غاياتها التي هی‌الكمالات، دون مباديها التي هی‌النقائص. وواضع‌اللغات

انما وضع هذه الاسامي اولاً للخلق ، لانها في حقهم اسبق الى العقول والافهام ، وفهم معانيها في حقه تعالى عسر جداً ، وبيانها اعسر منه . بل كل ماقيل في تقريبها الى الافهام فهو تبعيد له من وجه. ولعل الى هذا المعنى اشار من قال : «من عرف الله كَلَّ لسانه» .

وصل

بل الحق انه كما لايجوز لغيره سبحانه الاحاطة بمعرفة كنه ذاته تعالى فكذلك لايجوز له الاحاطة بمعرفة كنه صفاته تعالى، وكل ماوصفه به العقلاء فانما هو على قدر افهامهم، وبحسب وسعهم، فانهم انما يصفونه بالصفات التي الفوها وشاهدوها في انفسهم ، مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها اليهم ، بنوع من السقايسة ، ولو ذكر لهم من صفاته تعالى ماليس لهم ماينا سبه بعض المناسبة لم يفهموه ، كما لم يفهموا ذاته التي هي وجود بلاماهية ، لانه ليس لهم ذلك . فتوصيفهم اياه سبحانه انما هو على قدرهم لاعلى قدره ، وبحسبهم لابحسبه ، جل جلاله عما يصفون وتعالى شأنه عما يقولون : «وما قدروا الله حق قدره»[1]. كيف وقد قال سيد الخلائق صلوات الله عليه . «لااحصي ثناء عليك ، انت كما اثنيت على نفسك» . وقال مولانا الباقر عليه السلام : «هل سمي عالماً وقادراً الا لأنه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين ؟ وكل ماميّز تموه باوهامكم، في ادق معانيه، فهو مخلوق مصنوع مثلكم، مردود اليكم، والباري تعالى واهب الحياة، ومقدر الموت ، ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله زبانيين، فانهما كمالها، وتتصور ان عدمها نقصان لمن لاتكونان له ، هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما احسب والى الله المفزع .» .

١ــ س ٣٩، ى ٦٧ .

وصـل

واما مایوهم‌التشبیه ، مما ورد فی‌الکتاب والسنة ، فانما ذلك من حیث اسمائه وصفاته ومعیته للاشیاء واتصالها به، لامن حیث ذاته بماهی‌هی . بل‌الحق انه جل جلاله ، من حیث ذاته ، منزه عن‌التنزیه ، کما انه منزه عن‌التشبیه . واما من‌حیث مراتب اسمائه وصفاته ومعیته للاشیاء وقربه منها واحاطته بها، فیتصف بالامرین من غیر فرق ، لان له فی کل عالم من‌العوالم مظاهر ومرائی ومنازل ومعالم یعرف بها ، کما قال تعالی : «لایزال‌العبد یتقرب الی بالنوافل حتی‌احبه، فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به ، وبصره الذی یبصر به، ویده التی یبطش بها .» ، وقال : «من اهان لی ولیاً فقد بارزنی بالمحاربة ودعانی الیها .» . وعن الصادق علیه‌السلام : «ان روح‌المؤمن لأشد اتصالاً بروح‌الله من اتصال شعاع الشمس بها .» ، وقال علیه‌السلام فی قوله تعالی : «فلما اسفونا انتقمنا منهم .»[1] ـ : «ان‌الله لایأسف کاسفنا ، ولکنه خلق اولیاء لنفسه یأسفون ویرضون ، وهم مخلوقون مربوبون، فجعل رضاهم رضا نفسه، وسخطهم سخط‌نفسه لأنه جعلهم الدعاة الیه والأدلاّء علیه فلذلك صاروا کذلك ولیس ان ذلك یصل الی‌الله کما یصل الی خلقه ولمّا کان‌التشبیه بالجسمانیات لایلیق به سبحانه، وکذلك‌التنزیه عمّا یوهم هذاالتشبیه، لأنّه تشبیه‌له ایضاً بمن لیس له‌ذلك، کالعقول‌والارواح والمعانی، وکان‌التنزیه الصرف عن کل شیء یفضی الی‌التعطیل، وردت‌الشرایع تارة بالتنزیه واخری بالتشبیه، لئلا یوهم‌التشبیه المحض ولاالتعطیل الصرف ؛ فهو سبحانه کما قال: «لیس کمثله شیء وهوالسمیع‌البصیر»[2] .

۱ـ س ۴۳، ی ۵۵ .

۲ـ س ۴۲، ی ۹

الباب الثالث

وفيه معرفة الاسماء

اصل

الغنا هو استقلال الشيء بذاته في كل ماله، من غير تعلّق له بالغير اصلاً. ويرجع الى ضرورة الوجود الذاتيّة المسمّاة بالوجوب الذاتي، وهو كون الشيء بحيث ينتزع عن نفس ذاته بذاته الموجوديّة، ويحكم بها عليه مع قطع النظر عن جميع ماعداه، ويسمّى صاحبها الغنيّ بالذات والواجب بالذات. والفقر هو عدم استقلال الشيء بذاته وتعلّقه بالغير، ولو في شيءما. ويرجع الى لا ضرورة الوجود ولا العدم بالذات، المسمّاة بالامكان الذاتي، وهو كون الشيء بحيث لاينتزع عن نفس ذاته الموجوديّة بذاته، بل بحسب اعطاء الغير ذلك، فيفتقر في هذا الانتزاع الى ملاحظة ذلك الغير، و يسمّى صاحبها المستغنى بالغير والواجب بالغير. وقد يكون ضرورة الوجود بالنظر الى الغير بأن يستدعي الغير وجود الشيء، استدعاء اعم من الاقتضاء، ومرجعه الى ان الغير تأبى ذاته الا ان تكون للشيء ضرورة الوجود، سواء كان باقتضاء ذاتي او لحاجة ذاتيّة و وجود تعلقي واليه اشير في الحديث القدسي «ياموسى انا بتدك اللازم.»، ويسمّى صاحبها امالاضرورة الوجود ولا العدم، فهي انما تكون بالذات او بالقياس الى الغير، ولايكون فقيراً. وكذلك ضرورة العدم، اما بالذات او بالغير او بالنظر الى الغير، فله الأقسام الثلاثة، ويسمّى بالامتناع، وصاحبها بالممتنع والهالك، على القياس. و اما ضرورة الوجود ولا العدم، فهي انما تكون او بالقياس الى الغير، ولا يكون بالغير، والا فلو قطع النظر عن ذلك الغير، ابقى هو ممكناً فقيراً في حد ذاته، او واجباً غنياً او ممتنعا هالكاً؟ فان كان ممكنا فلا تأثير للغير في امكانه،

لتساوی فرض وجوده وعدمه، واعتباره ولا اعتباره، وقد فرض کونه مؤثراً، هذا خلف. وان کان واجباً او ممتنعاً فی ذاته فقد ازاله ذلك الغیر عمّا یقتضیه ذاته، وکساه خلاف مایقتضیه طباعه، وهذا محال؛ کیف لا وبالذات لایزول ولا یزال؟، اذن یلزم الانقلاب المحال. ولیس کذلك اذاکان الوجوب اوالامتناع بالغیر حین کون الذات متصفة بالامکان الذاتی، لأنّه عبارة عن لااقتضاء الذات احدی الضرورتین، لااقتضاؤها سلبهما، وبینهما فرق.

واما تجویز ان یکون لشیء واحد باعتبار واحد امکانان: احدهما بالذات والآخر بالغیر، فهو ظاهر الفساد؛ اذ کما لایتصور لشیء واحد باعتبار واحد وجودان او عدمان، کذلك لا یتصور لواحد بعینه من الذوات اوالحیثیات المکثّرة للذات ضرورتا وجود واحد، او ضرورتا عدم واحد، او لا ضرورتا وجود وعدم واحد؛ کیف وهذه المعانی طبائع ذهنیّة لا تتحصّل الا بالاضافة، ولا یتعدد کل منها الا بتعدد ما اضیفت هی الیه؟

وقد ظهر ممّا ذکر ان کلاً من الواجب بالذات والممتنع بالذات لا یکون واجباً بالغیر ولا ممتنعاً بالغیر، والا یلزم: اِمّا عدم تأثیر ذلك الغیر وتساوی اعتباره ولا اعتباره، و اِمّا زوال ما بالذات وانقلاب الحقیقة؛ وکلاهما مستبین الفساد. (اوخلو الشیء عن المواد الثلاث ع ق).

اصل

قدتقرر فی مراکز العقول السلیمة عدم جواز ترجّح احد المتساویین (۱)

(۱) یعنی ماهیت امکانی بدون وجود فاعل خارجی است که ابواب عدد وانحاء نیستی آن را سد نماید (خودبخود) موجود نمی‌شود ودیگر آن که فاعل وعلت ومفیض وجود ماهیت نیز بدون آنکه در جهت وجود آن ترجیحی بر جهات عدم واقعیت داشته باشد ماهیت را موجود نمی‌نماید. پس ترجیح بلامرجّح بملاحظهٔ فاعل و ترجح بلامرجّح مربوط می‌شود بنفس ماهیت و ذات قابل امکانی و این دومورد دارای حکم واحدند ←

على الآخر من غير مرجّح ولا ان يرجّحه غيره بدون ذلك، وانه لايجوز ان يدخل فى دارالوجود امر جزافاً ولا اتّفاقاً، كماقال مولانا الصادق ـعليه السلامـ «ابى الله ان يجرى الأشياء الا بالأسباب.»، فالماهيّة الممكنة مالم يترجّح وجودها لم توجد، وما لم يترجّح عدمها لم تنعدم. ولا يجوز ان يقتضى ذاتها رجحان احدالطرفين من غير سبب خارج عن نفسها؛ لما ثبت ان الماهيّة لاذات لها قبل جعل الوجود، وانها مالم تدخل فى دارالوجود، دخولاً عرضيّاً، ليست فى نفسها شيئاً من الأشياء، حتى نفسها، فلا تصلح لاسناد مفهوم ما اليها الا بحسب التقدير البحت. واما اتّصافها بالامكان والامتناع، وان كان من احوالها السابقة على وجودها وصفات وجودها باعتبار العقل، فمرجعه الى انّها لوانقلبت من التقديريّة الى الحقيقة المستقلّة، بحسب الفرض الجائز اوالمستحيل، كان الامكان اوالامتناع من اعتباراتها، لا انها فى حال عدمها، بما هى عدم، موصوفة بأحدهما، كيف والمعدوم ليس بشىء؟ فأمّا تجويز كون الشىء مكون نفسه ومقرّر ذاته، مع بطلانه الذاتى، فلا يتجشّمه ذومسكة؛ على انه يلزم ان يكون الشىء الواحد مفيداً لوجود نفسه ومستفيداً عنه، فيلزم تقدمه بوجوده على وجوده.

وصل

وما لم يبلغ الرجحان الخارجى الى حدّ الوجوب اوالامتناع لم يوجد الممكن ولم ينعدم، لأن وقوع احدالطرفين مع ذلك الرجحان اما ممكن او واجب ـ اذ لا وجه للامتناع ـ، فان كان ممكناً عاد الكلام فى سبب رجحانه، ولا يقف، بل يؤدى الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية، ويلزم منه ايضاً ان لا يكون مافرض سبباً بسبب، فاذن وقوعه مع الأولويّة واجب. و ايضاً وقوع

→

واين كه برخى ترجّح را محال و ترجيح را بدون مرجح قبيح ميدانند تأمل دراين باب ننموده‌اند.

الطرف الآخر مع مرجوحيته غير جائز، والا يلزم ترجّح المرجوح، فوقوع الراجح واجب. فالوجوب منتهى سلسلة الامكانات، والغنى بالذات مرجع الفقراء؛ و من هنا قيل: ان وجوب الشيء قبل امكانه وفعليته قبل قوته .

فصل

امكان الماهيات، الخارج عن مفهومها الوجود، عبارة عن لاضرورة وجودها وعدمها بالقياس الى ذاتها من حيث هي. وامكان الوجودات كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة، وبحقائقها روابط و تعلّقات الى غيرها ؛ حيث ان حقائقها حقائق تعلّقية، وذواتها ذوات لمعانيه ـ كما مرّ بيانه ـ ، فيصدق عليها لا ضرورة الطرفين، من حيث خصوصياتها و تعيّناتها، حيث انها، من هذه الحيثيّة، عين الماهيّات ؛ واما من حيث استهلاكها في الوجود الواجبي ، مع قطع النظر عن تشخّصاتها، فليس يثبت لها الامكان في شيء، بل هي من هذه الحيثيّة واجبة بعين وجوبه تعالى .

فصل

الامكان اللازم للماهيّة ان كان كافياً في فيضانها عن الواجب لذاته، دامت الماهيّة موجودة بدوام الواجب، والا توقّف على شرايط فيكون لها امكانان: احدهما الامكان اللازم للماهيّة، والثاني الاستعداد التام الذي يحصل عند حصول الشرايط وارتفاع الموانع. وهذه الشروط تكون لا محالة حادثة مسبوقة بحوادث آخر، وكذلك تلك الحوادث الاخر، وهكذا ، ليكون كل سابق مقرّباً للسبب الموجد الى المسبّب، بعد بعده عنه ، و ذلك انما يكون بحركة دائمة الا ماشاء الله، كما يأتي تحقيقه. ولا بدّ لتلك الحوادث من محل، ليتخصّص الاستعداد بوقت دون وقت، وبمحل دون آخر ـ وذلك المحل هو المادة ـ ، ومن هذا يظهر ان كل حادث فله مادة .

فصل

الامكان الاستعدادي له حظ من الوجود، لكونه بالفعل من جهة اخرى ، غير جهة كونها قوة وامكانا لشيء؛ فان السنى مثلاً، وان كان بالقياس الى حصول الصورة الانسانية له بالقوة، لكن بالقياس الى نفسه وكونه ذاصورة منوية بالفعل فهو ناقص الانسانية، تام المنوية. وهذا بخلاف الامكان الذاتي الذي هو امر سلبي محض، وليس له من جهة اخرى معنى محصل .

وايضاً القوى عليه في الامكان الاستعدادي امر معين وصورة خاصة ، كالانسانية في مثالنا، بخلاف مايضاف اليه الامكان الذاتي، لأنه مطلق الوجود والعدم؛ انما التعين ناش من قبل الفاعل، من غير استدعاء الماهية بامكانها اياه.

وايضاً الامكان الاستعدادي يزول عند طريان ماهو استعداد له، لأنه انما هو بحسب حال الماهية قبل وجودها، بخلاف الامكان الذاتي الذي هو بحسب الماهية في مرتبة بطلان نفسها وباعتبار عدم ذاتها، فالذاتي اشد في ماتستدعيه السمكنية من القوة والفاقة .

ولأجل ان للاستعدادي حظاً من الوجود يقبل الشدة والضعف، بحسب القرب من الحصول والبعد عنه؛ فاستعداد النطفة مثلاً للصورة الانسانية اضعف من استعداد العلقة لها، وهو من استعداد المضغة ، وهكذا الى استعداد البدن الكامل بقواه واعضائه مع مزاج صالح لها .

وبحسب هذا الامكان يمكن لماهية واحدة انحاء غير متناهية من الحصول والكون، لأجل استعدادات غير متناهية يلحق لقابل غير متناهي الانفعال، ينضم الى فاعل غير متناهي التأثير، فيستمر نزول البركات، وينفتح باب الخيرات الى غير النهاية. ولو انحصر الامكان في القسم الأول لانغلق باب الافاضة والاجادة ، و بقي في كتم العدم عدد من الوجود، لم يخرج الى فضاء الكون اكثر مما وقع ،

وهذا لایلیق بالجوادالکریم والواسع العلیم .

اصـل

اذا صدر شیء من الفاعل فلا یفتقر بعد صدوره منه الی جاعل یجعل ذاته تلك الذات، لأن ثبوت الشیء لنفسه ضروری، والضّروری لا یفتقر الی السبب ؛ فالانسان مثلاً اذا وجد فقداستغنی عن جاعل یجعله انساناً، فهو واجب الانسانیّة، وان کان ممکن الوجود، وکذاالموجودالحادث واجب الحدوث لا یفتقر فی حدوثه الی سبب، وان افتقر فی وجوده . ولا استبعاد فی ان یکون اتّصاف الشیء ببعض الصّفات ممکناً، الا انّه متی اتّصف به یکون اتصافه بصفةاخری عند ذلك واجباً لایفتقر فیه الی السبب؛ ومن هنا قیل: الجوهر جوهر لنفسه ، والعرض عرض لنفسه. ولیس اذا کان کون الذات ذاتاً متفرعاً علی نفس الذات والذات مجعولة محتاجة الی الجاعل فیکون هذه النسبة ایضاً محتاجة الی الجاعل ومجعولة؛ لأنّه فرق بین الاحتیاج النّاشی من الشیء بالذات والاحتیاج النّاشی منه بالعرض وعلی سبیل الاتفاق .

فالذاتیّات ولوازم الماهیات لا تحتاج الی جعل جاعل وتأثیر مؤثر، بل جعلها تابع لجعل الماهیات، وجوداً وعدماً؛ فان کانت الذات مجعولة کانت ذاتیّاتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل، وان کانت الذات غیر مجعولة کانت الذاتیات واللوازم غیر مجعولة باللاجعل الثابت للذات .

وکما ان الضرورة الأزلیّة تدفع الحاجة الی الفاعل، کذلك الضرورة الذاتیّة ؛ والفرق بینهما انّما هو بعدم الاحتیاج التبعی فی الاول ، وثبوته فی الثانی . فاختلاف الموصوفات والملزومات کالأبیض والأسود مثلاً انّما هو لأجل اختلاف الصفات واللوازم کالبیاض والسواد. واما اختلاف الصفات واللوازم فهو لنفس

اختلاف ذواتها ووجوداتها التى هى متخالفة المراتب كمالاً و نقصاً و شدّة و ضعفاً و سبقاً ولحوقاً، لأن البارى ابدعها مختلفة بأعيانها ، لا لعلّة فيها ، بل لنفسها، ولو كان اختلافها لعلّة اخرى لتسادى الى غير النهاية. والى مثل هذا اشير فيما ورد «لو علم الناس كيف خلق الله هذا الخلق لم يلم احد احداً.» .

وصل

فالماهيّة الفاقرة انما تتعلق بالفاعل وتفتقر اليه فى اصل وجودها، دون سائر صفاتها التى هى من لوازم وجودها الخاص، كالحدوث و غيره : فهى ان كانت دائمة الوجود بالفرض، فهى متعلقة بالفاعل ومفتقرة اليه دائماً، بحيث لو فرض الوهم ان يمسك الفاعل عن افاضة الوجود لحظة لعادت الى عدمها الاصلى؛ وان كان وجودها مختصاً بزمان معيّن ذى مبدء ومنتهى، فهى متعلّقة به فى ذلك الزمان كذلك .

و علّة تعلّقها بالفاعل انّما هى وجوبها بالغير و افتقارها فى نفسها ، سواء دام وجودها ام لا؛ وذلك لأن الوجوب بالغير اعم من المسبوقيّة بالعدم ، وكلاهما مشترك فى مفهوم التعلّق بالغير. واذا كان معنيان احدهما اعم من الآخر، ويحمل على مفهوميهما معنىً، فانّ ذلك المعنى للاعم بذاته واولا، وللاخص بعده، لأنه لا يلحق الأخص الا وقد لحق الأعم، من غير عكس .

اصل

كل فقير بالذات من وجه، ما هو فقير بالذات من جميع الوجوه ؛ اذ لو كان غنياً بالذات من وجه فلا يخلو: اما ان يكون ذلك الوجه ذاته ، او شيئاً من صفاته ؛ لا جائز ان يكون شيئاً من صفاته بعد ان فرض فقيراً فى ذاته، اذ كل صفة

فانّما تكون بعدالذات، فلو افتقر فی ذاته افتقر فی‌صفاته بطریق اولی؛ ولاجائز ان‌یكون ذلك‌الوجه ذاته بعد ان یفرض فقیراً فی‌شیء من‌صفاته الی غیره، لأنّه حینئذ اذااعتبر ذاته من حیث هو بلا شرط ـ ای مع قطع النظر عن ذلك الغیر وجوداً وعدماً ـ ، فامّا ان‌یكون غنیّاً بالذات، مع‌وجود تلك‌الصفة، اومع‌عدمها، وكلاهما محال، لاستلزم الاول وجودالمسبّب‌مع قطع‌النظر عن وجود سببه ؛ والثانی عدمه مع قطع‌النظر عن عدمه، مع انّه لایخلو فی‌نفس‌الأمر عن‌الأمرین، فاذا كان غناؤه فی‌ذاته مع قطع‌النظر عن‌الغیر محالاً فیكون مفتقراً فی ذاته الی‌الغیر، فلا یكون غنیّاً بالذات فی‌ذاته، وقد فرضناه كذلك، هذا خلف .

اصل

انّما یفیض‌الله سبحانه الوجود علی هیاكل الموجودات بواسطة اسمائه الحسنی؛ قال عزوجل: «ولله‌الأسماءالحسنی فادعوه بها»[1]. والاسم هوالذات من حیث تقیّده بمعنی، ای الذات‌الموصوفة بصفةمعیّنة كالرحمان مثلاً، فانّه ذات لهاالرحمة، والقهّار ذات لهاالقهر؛ ومن هنا قال: «سبّح‌اسم ربّك»[2]، فاسمه سبحانه لیس بصوت، فانه لایسبّح بل یسبّح به؛ وقال: «تبارك اسم ربّك ذوالجلال والاكرام.»[3] فوصفه بذلك یدل علی انّه حی لذاته . فالاسم هو عین المسمّی باعتبارالهویّة والوجود، وانكان غیره باعتبارالمعنی والمفهوم. فهذه الأسماءالملفوظة هی اسماءالأسماء ؛ سئل مولانا الرضا علیه‌السلام عن‌الاسم ، ماهو؟ قال: «صفة لموصوف». وعن‌الصادق علیه‌السلام: «من عبدالله بالتوهّم فقد كفر؛ ومن عبدالاسم دون‌المعنی فقدكفر؛ ومن عبدالاسم والمعنی فقد اشرك؛ ومن عبدالمعنی بایقاع‌الأسماء علیه بصفاته الّتی وصف بها نفسه ، فعقد

١ــ س٧، ی١٧٩ .

٢ــ س٨٧، ی١

٣ــ س٥٥، ی٧٧ .

عليه قلبه ونطق به لسانه فى سر امره وعلانيّته، فاولئك هم المؤمنون حقّاً.»

وصل

فالوجود يتجلّى بصفة من الصفات، فيتعيّن ويمتاز عن الوجود المتجلّى بصفة اخرى، فيصير حقيقة مّا من الحقايق الاسمائية . فالفرق بين ذاته سبحانه وبين اسمائه وصفاته كالفرق بين الوجود والماهيّة فى ذوات الماهيات . الا انّه سبحانه لا ماهيّة له، لأنّه صرف انيّة انبجست منه الانيات كلها، فكما ان الوجود موجود فى نفسه، والماهيّة ليست موجودة فى نفسها من حيث نفسها ، بل من حيث الوجود، فكذلك صفات الحق واسماؤه موجودات لا فى انفسها من حيث انفسها، بل من حيث الحقيقة الالهيّة. وهذا الوجود الّذى يتجلى بالصفات هو الوجود من حيث الالهية الذى هو من حيث الاطلاق حقيقة اسم الله ، المتضمّن لسائر الأسماء. واما الذات من حيث هى فلا اسم لها، اذ ليست هى محل اثر، ولا معلومة لأحد، وانّما الأسماء للتعريف والتمييز، وهو باب ممنوع لكل ماسوى الله بالقياس اليه، فلا يعلم الله الا الله .

وصل

فموجودات العالم بأسرها مظاهر لأسماء الله الحسنى؛ فهو سبحانه يخلق و يدبّر كل نوع من الأنواع باسم من الأسماء، وذلك الاسم هو رب ذلك النوع ، والله سبحانه رب الأرباب؛ والى هذا اشير فى كلام اهل البيت عليهم السلام فى ادعيتهم بقولهم: «بالاسم الذى خلقت به العرش، وبالاسم الذى خلقت به الكرسى، وبالاسم الّذى خلقت به الأرواح.»، الى غير ذلك من هذا النمط. والاسم الاعظم هو رب الانسان الكامل، لأنّه غاية الوجود. وكما ان كل نوع تحته افراد لا تحصى،

فكذلك كل اسم من الأسماء الكليّة تحته اسامى جزئيّة لاتتناهى، هى كلمات الله الّتى لا تنفد، بها يدبر تلك الأفراد .

الباب الرابع

فى الماهيّات وتعيّناتها وفيه معرفة ماسوى الله

اصل

الماهيّة لما وجدت شخصيّة وعقلت كليّة، علم انه ليس من شرطها ان تكون فى نفسها كلية ولا شخصيّة، ولا واحدة ولا كثيرة، وليست اذالم تخل من وحدة اوكثرة او عموم او خصوص لكانت فى حد نفسها اما واحدة او كثيرة اوعامة او خاصّة؛ وسلب الاتّصاف من حيثية لا تنافى الاتصاف من حيثيّة اخرى؛ وليس نقيض اقتضاء شىء شيئاً الا لااقتضاؤه له، لااقتضاؤه مقابله، ليلزم من عدم اقتضاء احدالمتقابلين لزوم المقابل الآخر؛ وليس اذا لم يكن للممكن فى مرتبة ماهيّته وجود كان له فيهاالعدم اواللاوجود، لأن خلوّ الشىء عن النقيضين و ان كان مستحيلاً فى الواقع لكنّه جائز فى مرتبة ذاته؛ فقد ظهر ان الماهيّة ليست من حيث هى الا هى .

اصل

الماهيّة قد تؤخذ وحدها، بان يتصور معناها فقط، بحيث يكون كل ما يقارنه زائداً عليه منضمّاً اليه ؛ فاذااعتبر المجموع من حيث المجموع كانت الماهية جزءاً له، متقدمة عليه فى الوجود، فيمتنع حملها عليه ، لانتفاء شرط الحمل، وهو الاتّحاد فى الوجود ؛ فهى بهذاالاعتبار نوع عقلى فى نفسها، ومادة بالقياس الى مايقارنها، ان كانت متقومة به، غيرمتحصّلة بدونه ؛ وهو صورة

بالقياس اليها، بشرط ان تؤخذ وحده، وان لم تكن متقومة به، سواء كانت متحصّلة في نفسها اوغير متحصلة؛ فهي موضوع بالقياس اليه، وهو عارض لها وقد تؤخذ من حيث هي هي، من غير اشتراط قيد عدمي اووجودي، مع تجويز كونها مع قيد، اومع عدم قيد، فيحتمل صدقها على المأخوذة مع قيد و على المأخوذة مع عدمه. والماهيّة المأخوذة كذلك، المحتملة للقسمين، قد تكون غير متحصّلة في نفسها عند العقل، بل قابلة لأن تكون مشتركة بين اشياء متخالفة المعاني، بان تكون عين كل منها، وانما تتحصل بما ينضاف اليها، فتخصّص به، وتصير بعينها احد تلك الأشياء، فتكون بهذا الاعتبار جنساً لتلك الأشياء، وهي انواع لها، والمنضاف اليها، فتخصّص به، وتصير بعينها احد تلك الأشياء، فتكون بهذا الاعتبار جنساً لتلك الأشياء، وهي انواع لها، والمنضاف اليها الذي قوّمها وجعلها احد تلك الأشياء فصل لها. وقد تكون متحصّلة في ذاتها غير مفتقرة الى مايحصّلها معنى معقولاً، بل تفتقر الى ما يجعلها موجودة في الحس فقط، فهي في نفسها نوع، سواء كان بسيطاً او مركّباً، الا ان البسيط انما يفرض فيه العقل هذه الاعتبارات بالتعمّل. و اما في الوجود فلا امتياز فيه.

اصل

الجنس في المركّبات الخارجيّة مأخوذة من المادة، والفصل من الصورة؛ وكما ان المادة، بما هي مادة، امر مبهم غير متحصّل الا باعتبار كونه قوة شيء مّا واستعداده، وانّما توجد وتتحصّل وتصير شيئاً بالفعل بالصورة، فهي مستهلكة فيها، اذ نسبتها اليها نسبة النقص الى التمام، والضعف الى القوة و تقوم الحقيقة ليس الا بالصورة، وانّما الحاجة اليها لأجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها الغير المنفكّة عنها، من الكمّ والكيف والأين وغيرها، حتى لو امكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها، فكذلك الجنس بما

هو جنس بالنسبة الى‌الفصل ، من غير فرق . فالأجناس فى‌المركّبات بمنزلة الشروط والمعدّات، باعتبار؛ وهى‌الآلات والفروع لذات واحدة، باعتبار آخر؛ حيث ان وجوداتها فروع و توابع لوجودات‌الفصول .

وصل

و اذليس افتقارالجنس الى‌الفصل فى معناه ومفهومه، بل فى ان‌يتحصّل ويوجد بالفعل، فوجب ان‌يكون‌الفصل ـ بما هو فصل ـ متحصّلاً بذاته، و الا لافتقر الى فصل آخر، فلا يكون فصلا ما فرضناه فصلاً، بل جزؤه ، بل من متمّمات‌الجنس ان كان، ويكون‌الفصل ذلك‌الآخر ؛ ثم تنقل‌الكلام اليه : فاما ان يتسلسل ، او ينتهى الى ما يتحصّل‌بذاته، والأول‌باطل، والثانى هوالمطلوب.

ثم ليس ما يتحصّل ويوجد بنفس ذاته سوى‌الوجود ، اذ كل ماهو غيره فانّما يوجد ويتحصّل به، ولو فى‌العقل. فحقائق‌الفصول ليست الاالوجودات الخاصّة للماهيات التى هى اشخاص حقيقية، اما فى‌العقل واما فى‌الخيال واما فى‌الخارج؛ فما يذكر فى‌التعاريف بازاءالفصول ليس بفصول حقيقة ، بل هى لوازم‌الفصول. كيف لا، ولوكان‌الحسّاس مثلاً فصلاً للحيوان ـ وليس معناه الاّ المفهوم المتألّف من‌ذات ما اوالانفعال‌الشعورى اوالاضافة الادراكيّة ـ لزم تقوم‌الجوهر من‌الانفعال اوالاضافة. فالفصل بالحقيقة انما هو مبدء هذاالفعل والانفعال، اعنى كونه ذا هويّة دراكة، وهو لايزيد على نفس‌الوجود للحيوان. وكذلك فى كل فصل .

وصل

فقد ظهر ان مايقوم به‌الشيء، من ذوات‌الماهيات البسيطة والمركّبات ،

ليس الا الفصل الأخير الذى هو متحد بصورته النوعية ؛ وسائر الفصول والصور التى تؤخذ منها ويتحد بها انما هى كالأجناس، بمنزلة القوى والشرائط والآلات والأسباب المعدة لوجود الماهية الذى هو عين الفصل الأخير، بدون دخولها فى تقرر ذاته وقوام حقيقته، وان كان كل منها مقوماً لحقيقة اخرى غير هذه الحقيقة بحسب وجوده؛ فالموجود من كل شيء هو نفس الوجود له، لكن للعقل ان ينتزع من نفس ذاته مفهومات كلية عامة او خاصة، ومن عوارضه ايضاً كذلك، فيحكم عليها بمفهومات ذاتية جنسية، او فصلية، او عرضية عامة و خاصة ؛ فما يحصل فى العقل من نفس ذاته يسمّى بالذاتيات ، وما يحصل فيه من جهة اخرى يسمّى بالعرضيات ، فالذاتى متحد معه ومحمول عليه بالذات، والعرضى بالعرض .

وهذا معنى وجود الكلى الطبيعى ـ اى الماهية من حيث هى ـ فى الخارج، فان الوجود منسوب اليه بالذات، اذا كان ذاتياً، بمعنى ان ماهو الموجود الحقيقى ـ اعنى نحو الوجود ـ متحد معه فى الحس، لا ان ذلك شيء و هو شيء آخر متميز عنه فى الواقع .

واما الكلى ـ بمعنى مايحتمل الشركة اولا يمنعها ـ فيمتنع وقوعه فى الحس، والا لحصلت له هوية متشخصة، فلا يصح فيه الشركة، بل وجوده فى العقل ايضاً متخصص بامور شخصية و مميزات، كتجرده عن الامور الحسية و نحو ذلك ، فليس كلياً صرفاً، اللهم الا بضرب من التعمل و نحو من الاعتبار، فتساوى نسبته الى اشخاصه المختلفة فى الاوضاع والخصوصيات المادية انما هو لكونه مجرداً وتلك الأشخاص مادية، لا انه كلى .

وصل

فالماهية الكلية ، مالم تتشخص ولم تصر جزئية، لم توجد فى الحس ولا

فی‌العقل المشوب به الا بنحو من‌الاعتبار؛ والتشخص والجزئیّة انّما یکونان بنحوالوجود، لأن‌الشیء اذا قطع‌النظر عن نحو وجوده فالعقل لا یأبی من‌تجویز الشرکة فیه، وان ضمّ الیه الف تخصیص، فان‌الامتیاز فی‌الواقع غیرالتعین ، اذا الأول للشیء بالقیاس الی‌المشارکات وفی امر عام، والثانی باعتباره فی نفسه، حتی لو لم یکن له مشارك لایحتاج الی ممیّز زائد، مع انّ له تعیّناً فی نفسه؛ نعم لا یبعد انیکون‌التمیز یوجب للشیء المادی استعدادالتعیّن‌الوجودی، فان المادة، ما لم تکن متخصّصةالاستعداد لواحد معیّن من‌النوع، لایفیض وجوده من‌المبدءالأعلی .

واما سائر الخصوصیات من‌الزمان والمکان والوضع وغیرها من‌العوارض فانما هی من‌علامات‌التعیّن ولوازم‌الوجود، لامن مقوماته؛ لأن لکل منهاماهیّة وتعیّناً، والکلام فی تعیّنه عائد، فلا بد وان ینتهی الی ما یتعیّن بذاته،والمتعین بالذات لیس الا انحاءالوجودات .

فصل

اذا ثبت هذا ـ اعنی ان‌التعیّن لایکون الا بالوجود ـ، وقد ثبت ان اثر الفاعل انماهوالوجود، وان‌للوجودتقدماً علی‌الماهیّة ضرباً من‌التقدم، وثبت‌ان لوازم‌الوجود غیرمجعولة، فلا یردالسؤال عن وجه اختصاص‌بعض‌الامور بموضع معیّن من مواضع جرم بسیط‌الحقیقة، او بفرد معیّن من افراد ماهیّته، مع تشابه‌الأبعاض والأفراد فی‌الاستحقاق ، کاختصاص المناطق والأقطاب مثلاً بمواضع مخصوصة من‌الافلاك .

وذلك لأن وجود کل شیء امر شخصی به یتعیّن ماهیّة ذلك‌الشیء ویقبل الهذیّة، ویصیر هذاالشخص‌المعیّن من‌جملة اشخاص مفروضة یحتمل ماهیّته الشرکة بینها فی‌الذهن ، ولهاالعموم والکلیّة بالنسبة الیها ؛ و کل من تلك

المفروضات، وان كان يحتمل قبول الوجود من حيث ماهيّته الامكانيّة، الا ان هذا الوجود، لما خرج بسبب فاعله من الامكان الى الوجوب، سبق سائر تعيّنات الماهيّة؛ وعند تحصّل الماهيّة ـ بهذا الوجود وهذا التشخص ـ، استحال حصول غيره معه ولا بدلاً منه ابتداء او تعاقباً ؛ لأن هذا الوجود لا يقبل التماثل ولا التضاد ؛ فاذا كان تعيّن الماهيّة بوجودها، وكانت العوارض الشخصيّة لها من توابع وجودها ولوازم تعيّنها، كان جعلها ووجودها تابعاً لجعل الماهيّة و وجودها من غير علّة ؛ فالسؤال في طلب تعيين اللوازم كالسؤال في طلب تعيين الوجود، من غير فرق .

اصل

كل معنى نوعي لا يجوز ان يتكثّر بنفسه، والا لم يوجد منه واحد شخصي ؛ ولا بصفة لازمة، لما ذكرنا؛ فلابد في كثرة الأشخاص من صفات متفارقة في الوجود يتفارق بها المعنى الواحد؛ والصفات المتفارقة الموجودة لشيء واحد لابد وان ينقسم بها ذلك الشيء في الوجود، لا في العقل فقط؛ والمنقسم بامور متساوية في الحقيقة لا بد وان يكون قابلاً لتلك الأمور؛ والقابل لا يكون الا مادة او في مادة؛ فالمتكثّر بالذات، بالقوة والقبول، هو المادة؛ وسبب التكثّر هو حدوث القطع؛ والقطع لا يحدث الا بالجسم، لأن المادة ما لم يتجسّم لم تقبل عروض القطع؛ والقطوع التي تعرض الأجسام بسبب كثرة القواطع؛ وكثرة القواطع ايضاً منشؤها كثرة شيء؛ وهكذا، الى ان انتهت الى شيء يتكثّر بذاته بالفعل . وقد ثبت ان سبب كل حادث حركة القابل؛ فاذن المتكثّر بذاته بالفعل هي الحركة ، اذ ليست حقيقتها الا التجدد والانقضاء وان يكون ماضياً ولاحقاً، كما ان الجسم وجوده ان يكون هنالك وهنا؛ فبوجود هذين الأمرين ينقسم المعاني بالعدد: فبالجسم ينقسم المعنى الواحد في الوضع، وبالحركة ينقسم في الزمان، (ومن هاهنا قيل:

«التعیّن من لوازم الوضع والزمان»، لأنهما لازمان لوجود الجسم والحرکة) ، و بالوضع ینقسم الجسم بالقوة والامکان، وبالزمان ینقسم الحرکة بالفعل والوجوب، وبالأربعة ینقسم المعنی الواحد فی الوجود .

وقد ظهر من هذا ان کل ما تجرد عن المادة فحق نوعه ان ینحصر فی فرده، وکذلك کل مادی یلحق مادته مایمنعه من القطع والانفصال .

وصل

فما لاسبب له اصلاً یتعیّن بنفس ذاته. وما له فاعل فقط، من غیر قابل ، یتعیّن بفاعله. وما له قابل، ان اقترن به مایمنعه من الانفصال، یتعیّن بوضعه اللازم لقابله، والا فیتعیّن بوضعه وزمانه العارضین لقابله. والنفس یتعیّن بعلاقتها الی ماهو کالقابل لها .

وهذا التفصیل لاینافی قولنا بأن تعیّن الشیء لایکون الا بنحو وجوده ، لأن ما ذکرناه هو انحاء الوجودات والوجود انما یتعیّن بنفسه، ویتفاوت کمالاً ونقصاً وغناء وفقراً وقوّة وضعفاً، کما دریت .

اصل

انّما شرف کل موجود بغلبة الوحدة فیه، وان لم یخل موجود منّا عن وحدة ما، حتی ان العشرة فی عشریّتها واحدة ، بل هی لنفسها واحدة ولغیرها عشرة؛ فکل ماهو ابعد عن الکثرة فهو اکمل، وحیثما ارتقی العدد الی الکثرة نزلت نسبة الوحدة الیه الی اقل؛ فالأحق بالوحدة مالا ینقسم اصلاً، لا فی الکم ولا فی الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا بالتحلیل الی ماهیّة و وجود؛ ثم مالا ینقسم فی الکم اصلاً، قوة او فعلاً؛ ثم الواحد بالاتصال؛ ثم الواحد بالاجتماع

الطبيعي. والواحدالشخصي احق بالوحدة من الواحدالنوعي ، لكون وحدته ذهنيّة؛ وهو من الواحدالجنسي، لشدة ابهامه .

اصل

الوحدة ليست بعدد، بل هي مبدء له. وهو لاينقوم الا بها. اذ لو تقوم بغيرها، ممّا دونه من الأعداد، لزم الترجيح من غير مرجّح ؛ فان تقوم العشرة مثلاً بخمسة، وخمسة ليس بأولى من تقومها بستّة و اربعة ، ولا من تقومها بسبعة و ثلاثة؛ وتقومها بالجميع يستلزم تكرار اجزاء الماهيّة، المستلزم لاستغناء الشيء عمّا هو ذاتي له، لأن كل واحد منها كاف في تقويمها، فيستغني به عمّا عداه. ولو تقومت لقدر المشترك بينها، من دون اعتبار الخصوصيات، فهو المطلوب اذ القدر المشترك هو الوحدات، فاذا انضم الى الوحدة مثلها حصلت الاثنينيّة ، و هي نوع آخر، وهكذا يحصل انواع لاتتناهى بتزايد واحد واحد لاالى نهاية ؛ وانما علم اختلاف حقايق مراتبه باختلاف لوازمها، من التشارك والتباين وغيرهما، فان اختلاف اللوازم دليل اختلاف الذوات .

اذا تمهّد هذا فنقول: الوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العدديّة بازاء الوجود الواجبي الحق الذي هو مبدء كل وجود ؛ والمحمولات المنتزعة من نفس كل مرتبة من العدد بازاء الماهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود . و ايجاد الواحد بتكراره العدد مثال "لايجاد الحق تعالى الخلق بظهوره في آيات الكون. ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود. وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال "لاظهار الأعيان احكام الأسماء الالهيّة والصفات الربانيّة . والارتباط بين الواحد والعدد مثال "للارتباط بين الحق والخلق. وظهور العدد بالمعدود مثال" لظهور الوجودات الامكانية بالماهيات . وكما ان الواحد غير محتاج الى شيء من الاعداد، من حيث هو هو، وهي محتاجة اليه، فكذلك الحق غير محتاج الى احد من الموجودات، وهي

محتاجة اليه. وكما انه يلزم من عدم الواحد عدم جميع انواع العدد، من غير عكس، فكذلك الحق والموجودات. والاختلاف الواقع بين الأعداد بنفس ما به الاتفاق، كالتفاوت الحاصل بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة في سنخ الموجودية. فيمكن القول بالتخالف النوعي بين الأعداد، نظراً الى التخالف الواقع بين المعاني المنتزعة عن نفس الوجودات. ويمكن القول بعدم تخالفها النوعي، نظراً الى ان التفاوت بين ذواتها ليس الا بمجرد القلة والكثرة في الوحدات، ومجرد التفاوت، بحسب قلة الأجزاء وكثرتها في شيء، لا يوجب الاختلاف النوعي في افراد ذلك الشيء. واما اختلاف اللوازم، فانما يدل على القدر المشترك بين التخالف النوعي، والتخالف بحسب القوة والضعف، والكمال والنقص، لا غير.

اصل

وحدة المعقولات ليست كوحدة المحسوسات، وحدة عددية؛ لأن المعقولات ليست محصورة في مدلول الوحدة، ولا متقيدة بالواحدية، لأنهما تستلزمان الكثرة والكثيرية، فليستا بحقيقتين بالحقيقة، و وحدة المعقولات وحدة حقيقية لا يتوقف تعقلها على تعقل الكثرة، و وحدة جمعية لا ينافيها الكثرة الوضعية؛ الا ترى الى صورة الانسان في العقل، كيف تصدق على الكثيرين؟ مع انها في ذاتها واحدة. ولو كانت وحدتها عددية، لما صدقت على الكثيرين؛ والا لكان الشيء الواحد المعيّن موصوفاً في حالة واحدة بالأعراض المتضادة، مثل كونه ابيض واسود، هذا خلف.

واذ ليست وحدة المعقولات كوحدة المحسوسات عددية، لتنزهها عن الحصر والتقيد، فما ظنك بوحدة مبدء الكل التي هي فاعل الوحدات والكثرات جميعاً؟ فهي اولى بالتنزه عما يفهمه الجمهور من مفهومي الوحدة والكثرة، سيما وتلك الوحدة عين ذاته تعالى؛ فلا يجوز ان يتوقف تعقلها على تعقل الكثرة، بل

نسبة كل واحدة من الوحدة والكثرة اليها من حيث هي كذلك على السواء ، كما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام بقوله: «كل مسمى بالوحدة غيره قليل.» ، يعني انه واحد كثير ، لقوله ايضاً «الواحد لا بتأويل العدد.» . فهو سبحانه واحد من كل وجه ، بهذا التقرير ، اذ هو الذي ليس معه الاّ هو ، وفي اسمائه سبحانه : ياهو ، يامن هو ، يامن لاهو الاّ هو .

وصل

قال بعض اهل المعرفة : ليس حال مايطلق عليه السّوى والغير ، بالنظر اليه سبحانه ، وله المثل الأعلى ، الا كحال الأمواج على البحر الزخّار ، فان الموج لاشكّ انه غير الماء عند العقل ، من حيث انه عرض قائم بالماء ، واما من حيث الوجود فليس فيه شيء غير الماء ، فمن وقف عند الامواج التي هي وجودات الحوادث وصورها ، وغفل عن البحر الزخار الذي بتموجه يظهر من غيبه الى شهادته ، ومن باطنه الى ظاهره هذه الأمواج ، يقول بالامتياز بينهما ، ويثبت السوى والغير ، ومن نظر الى البحر ، وعرف انها امواجه ، والأمواج لاتحقق لها بانفسها ، قال بانها اعدام ظهرت بالوجود ، فليس عنده الاّ الحق سبحانه ، وما سواه عدم يخيّل انه موجود متحقق ، فوجوده خيال محض ، والمتحقّق هو الحق لاغير ، وفي هذا قيل :

البحر بحر على ماكان في قدم ... ان الحوادث امواج وانهار
لايحجبنّك اشكال تشاكلها ... عمّن تشكّل فيها فهي استار

قوله (س٧): قال بعض اهل المعرفة... ماذكره -رض- في هذا الوصل مذكور في رسالة التّحفة العارف الكامل شرف الدين القيصري الرومي وهذه الرسالة يطبع مع رسالة اخرى له مع تعليقاتنا انشاء الله تعالى (آشتياني)

الباب الخامس

فی السبب والمسبّب و فیه معرفة الغایات

اصل

السّبب ـ ویقال له العلّة ـ ، مایجب الشیء بوجوده ویمتنع بعدمه. والمسبب ـ ویقال له المعلول ـ ، مایجب بوجود الشیء ویمتنع بعدمه اوعدم شیء منه .

وقد یقال السّبب بازاء ماله مدخل فی وجود الشیء ، فیمتنع بعدمه ، وان لم یجب بوجوده ، وهو بهذا المعنی اربع : فاعل وغایة ـ وهما علّتان للوجود ـ ، ومادة وصورة ـ وهما علّتان للماهیة ، ای بحسب القوام ـ ، فالفاعل مابه وجود الشیء کالنجّار للسریر، والغایة مالأجله وجود الشیء کالاستواء للسریر ، والمادة هی التی عنها الشیء کالخشب للسریر ، فهی التی یکون الشیء معها بالقوة ، والصورة هی التی یلزم منها وجود الشیء ، فمعها یکون الشیء بالفعل کصورة السریر .

اصل

العلّة الفاعلیّة بالقیاس الی الماهیة الموجودة المعلولة فاعل ، وبالنسبة الی نفس الوجود المفاض علیها منها مقوم لافاعل ، لأنّ هذا الوجود غیر مباین له . وامّا بالقیاس الی نفس تلک الماهیّة ، بما هی هی ، فلا یکون لها سببیّة ولا تقویم اصلاً ، لأنّ الأعیان الثابتة ماشمّت رائحة الوجود ، کما عرفت .

اصل

العلّة الغائیّة علّة فاعلیة لفاعلیة الفاعل بماهیتها ، ومعلولة له فی الوجود،

فهي غاية بوجه، وعلّة غائيّة بوجه . وكما انّ العلة الغائية ماهي متمثلة عند الفاعل لا الواقعة عيناً، فكذلك الغاية الواقعة في العين هي ما يرجع الى الفاعل ، فالنجّار للسرير لأجل الجلوس ، اوالبانى للبيت لسكنى غيره ، اوالماشى لحاجة مؤمن ، اولرضا فلان ، كلّهم انما فعلوا افاعيلهم لأمر يرجع اخيرا الى نفوسهم ، ومن هنا قيل : «اول الفكر آخر العمل .» .

اصـل

المادة بالقياس الى المركب علة مادية ، وبالقياس الى ما ليست جزءه عنصر اوموضوع. وكذا الصورة علّة صورية للمركّب، وصورة للمادة. واقامتها للمادة ليست على نحو اقامتها للمركب، لأنّها مفيدة الوجود في الاول، افادة لا بالاستقلال بل مع شريك يوجدها اولاً ، فيقيم بها الآخر ، فيكون واسطة وشريكاً ، وفي الثاني ليست مفيدة للوجود ، بل انما يفيد الوجود شيء آخر ، ولكن لها ومنها، فالصورة مبدء فاعلىّ لشيء ومبدء صورىّ لشيء آخر .

فالعلل لا يزيد عددها على اربعة .

اصـل

الصورة في كل شيء تمام حقيقته، سواء كانت مجردة عن المادة، اومقترنة بها ، وانما حاجتها الى المادة ليست لذاتها ، ولا لوجودها وشخصيتها الذاتيّة ، بل لما يعرض لها من اللواحق اللازمة لشخصيتها ، من الكم والكيف وغيرهما ، فالسرير سرير بهيئته لا بمادته ، والعرش عرش بصورته لا بمادته .

اصـل

المادة للشيء مادة له بماهي مبهمة ، لا بماهي معيّنة ، والا لكانت صورة لا مادة . فمادة السرير انما هي حامل امكانه واستعداده ، لا بماله صورة خشبيّة،

بل بما له قوةقبول اشياء كثيرة ، منهاالسرير ، فالمادة منشأ وها النقص والقصور. ثم مادةالخشب انما هى مادة له ، بما فيه امكانالخشبية ، لابما فيه فعليّة صور العناصر ، وهكذا الى ان ينتهى الىالمادة الاولى والقوة المحضة ألتى ليست لهاجهة فعليّة اصلاً الا قوة كل شيء ، ولهذا تقبلالأشياء كلّها علىالتدريج .

اصـل

الفاعل والغاية قديتّحدان ، كما سيأتى ان فاعلالكل هو بعينه غايةالكل وجوداً وعقلاً . وقد يتحدان معاً مع الصورة ، كما فىالأب ، فانه مبدء لتكون الصورة الآدميّة منالنطفة بصورته الآدمية ، لاشيء آخر منه ، وليسالحاصل فىالنطفة الا صورة آدمية ، وهى ايضاً الغاية التى يتحرك اليها النطفة ، لكنّها من حيث يقوم معالمادة نوعالانسان فهى صورة ، ومن حيث يبتدىء تركيبه منها فهى فاعله، ومن حيث ينتهىالحركة اليها فهى غاية، فاذا قيست تلكالواحدة الىالمادة كانت صورة ، واذ قيست الىالحركة كانت فاعلةً مرة ، وغايةً اخرى، فاعلة باعتبار ابتداءالحركة ، وهى صورةالأب ، وغاية باعتبار انتهاءالحركـة ، وهى صورةالابن .

وصـل

بل اذا نظرت ، حقالنظر ، الىالعلة الغائية وجدتهـا فىالحقيقة عينالعلة الفاعلية دائماً ، ماهية ووجوداً ، انماالتغاير بحسبالاعتبار المحض ، بلوجدتها عينالغاية ايضاً ، بحسبالماهية ، فانالجائع مثلاً اذا اكل ليشبع فانما اكل لأنه تخيل الشبع ، فحاول ان يستكمل له وجودالشبع ، فيصير من حدالتخيـل الى الى حدالعين ، فهو من حيث انه شبعـان تخيلاً هوالذى ياكل ليصير شبعـان

وجوداً ، فالشبعان تخيلاً هو العلة الفاعلية بما يجعله فاعلاً تاماً ، وهو بعينه العلة الغائية ، والشبعان وجوداً هو الغاية المترتبة على الفعل ، فالأكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ، ولكن باعتبارين مختلفين : فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلة غائية ، وباعتبار الوجود العيني غاية .

وصل

بل اذا تأملت في الاسباب القريبة لشيء واحد وجدتها كأنها كلها شيء واحد متوجه من حد نقصان الى حد كمال ، فان النجار بالفعل ليس ذات شخص انساني ، كيف كان ، بل مع تهيؤه بالآلة والوقت والمكان وغيرها : وليس في الخشب ايضاً باي وجه كان استعداد قبول النجر ، بل مع مقارنته بيد النجار كأنهما شيء واحد متحرك في الاوضاع . ثم لكل نجر من الفاعل ، وانفعال من القابل ، صورة خاصة متصلة في الاستحالات والتشكلات ، ولها غاية قريبة موصولة بها ، وهكذا اتصلت الاستحالات وتواردت الصور على الانفعالات حتى انتهت الى صورة اخيرة هي غاية بوجه ، وصورة بوجه آخر ، والغاية ايضاً فاعل من جهة ، وغرض من جهة ، وعلة غائية من جهة .

اصل

ان من الاشياء مايكون له جميع هذه الأسباب ، كالانسان . ومنها ماليس له الا الفاعل والغاية ، كالعقل . ومنها ماله الفاعل والغاية والصورة ، وليس له مادة، كالصورة الخيالية. وذلك لأن الصورة كما تحصل من الفاعل بحسب استعداد المادة ، كذلك قد تحصل منه من غير مشاركة المادة، بل على سبيل الابداع يوجبها

قوله (ص٢٠): تصور الفاعل... والأحسن ان يقال ان التكثر الفردي قد يحصل من الجهات المتكثرة في الفاعل كما الأفراد المثالية النزولية .

تصور الفاعل، من غير مادة قبل وجودها، ومن هذا القبيل الصور الخياليّة الصادرة عن النفس ، كما يأتي بيانه . وما يجتمع فيه الاسباب يكـون علة قوامه غير علة وجوده ، اعني : سببه المقارن غير سببه المفارق ، وما لم يكن فيه له الا الفاعل والغاية ، كان ماهو ولم هو فيه شيئاً واحداً .

اصـل

الفاعل قديكون معلوله بالذات امراً آخر يلزمه شيء نسب الى ذلك الفاعل بالعرض ، كالتبريد المنسوب الى السقمونيا ، لأنّه يبرد بالعرض ، وفعله بالذات استفراغ الصفراء ، ويتبعه نقصان الحرارة . ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلاً للصحّة، وكون مزيل الدعامة علّة لسقوط الحائط ، والبنّاء علّة للبناء ، والنار للسخونة، فانّ معطي الصحة مبدء اجل من الطبيب، ومبدء الانحدار الثقل الطبيعي للسقف ، والبنّاء علّة لحركة لبنٍ ما ، ثم سكونه بسكون ذلك اللبن ، وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع مادة ، وذلك الاجتماع علة لشكل مّا ، ثم انحفاظ ذلك مما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع ، وكذا النار ليـست علّة للسخونة بالذات ، بل لأن تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة ، واما حصول السخونة في الماء واستحالته الى النّار فبـالفاعل الذى يكسو العناصر صورها ، وكذا الحكم في طرح البذر في الارض ، والفكر في المقدمات ، وسايـر مايشبه هذه الاشياء ، فان هذه ليست عللاً بالحقيقة .

اصـل

الفاعل قديكون بالطبع ، وهو الذى يصدر عنه الفعل ولا يكون من شأنه الاختيار، ويكون فعله ملائماً لطبعه الأصلي، كالنار للاحراق ، والانسان للصحة وحفظ المزاج .

وقد يكون بالقسر، وهو الذي يصدر عنه الفعل، ولا يكون من شأنه الاختيار ويكون فعله على خلاف مقتضى طبعه الأصلي، كالحجر المرمّى الى فوق للحركة اليه ، والانسان للمرض والسمن والهزال .

وقد يكون بالجبر ، وهو الذي الذي يصدر عنه فعله بلا اختياره بعد ان يكون من شأنه اختيار الفعل والترك ، كالرجل الصالح للفعل القبيح المجبور عليه .

وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة في كون كل منها غير مختار في فعله .

وقد يكون بالقصد ، وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقاً بارادته المسبوقة بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل ، ويكون نسبة اصل قدرته وقوته ، من دون انقسام الدواعي والصوارف ، الى فعله وتركه واحدة ، كالانسان للمشي .

وقد يكون بالعناية ، وهو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه ، بحسب نفس الأمر ، ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافياً في صدوره عنه ، من غير قصد زائد على العلم، كالانسان لما يحصل منه بمجرد التوهّم والتصور، كالسقوط من الجدار الحاصل منه عند تخيل السقوط ، والقبض الحاصل في جرم لسانه المعصر للرطوبة عند تصوره للشيء الحامض .

وقد يكون بالرضا ، وهو الذي يكون علمه بذاته (الذي هو عين ذاته) سبباً لوجود شيء ، ونفس معلومية الشيء له نفس وجوده عنه ، بلا اختلاف ، كالانسان لتصوراته وتوهماته .

وقد يكون بالتجلي ، كالحق سبحانه للعالم .

وهذه الاربعة مشتركة في كون كل منها فاعلاً بالاختيار ، وان كان الاول منها مضطراً في اختياره ، وذلك لأنّ اختياره حادث فيه بعد العدم ، ولكل حادث محدث ، فيكون اختياره عن سبب مقتض وعلة موجبة، فاما ان يكون ذلك السبب هوا وغيره، فان كان غيره فهو مضطر فيه، وان كان نفسه فاما ان يكون سببيّتها

لاختياره باختياره، اولا، فعلى الأول يعود الكلام وينجرّ الى التسلسل في الاختيارات وعلى الثاني يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار، فيكون مضطراً و محمولاً على ذلك الاختيار من غيره، فتنتهي الأسباب الخارجة عنه بالآخرة الى الاختيار الازلي الذي اوجب الكل، على ماهو عليه بمحض الاختيار، من غير داع زائد ولا قصد مستأنف وغرض عارض، وهذا هو معنى الاختيار الذي هو الكمال في الحقيقة، لاما يفهمه العوام.

اصل

قددريت انّ الوجوب منتهى سلسلة الامكانات، وان الممكن مالم يجب لم يوجد، فالعلّة مالم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول، فكل علّة واجب العلّية، وكل معلول واجب المعلولية، فلا يجوز تخلف احدهما عن الآخر ولا انفكاكهما في الوجود، الاّ انّ المعلول مع العلّة وبها، والعلة مع المعلول لابه.

ثم العلّة امّا ان تكون بذاتها مؤثرة في المعلول اولا، فان لم يكن تأثيرها في المعلول بذاتها بل لابد من اعتبار قيد آخر، مثل وجود اوصفة اوارادة اوآلة او مصلحة اوغيرها، لم يكن مافرض علّة علّة، بل العلّة انما هي ذلك المجموع، ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض اولا علّة، الى ان ينتهي الى امر يكون هو لذاته علّة فعلية كل علّة تام العلّية، بذاته وسنخه لابامر عارض لها، فمعلولها لامحالة من لوازمها الذاتيّة المنتزعة عنها المنتسبة اليها بسنخها و ذاتها.

وصل

وكما انّ وجود العلة التامّة مستلزم لوجود المعلول، فكذلك عدمها او عدم جزء منها مستلزم لعدم المعلول، وكما انّ معنى تأثير العلّة في وجود المعلول ان يبدع امراً هو المسمّى بالوجود، فينتزع منها ماهيّة مّا، كما دريت، فكذلك

تأثير عدمها في عدم المعلول ان لا يبدع امراً كذلك ، فعدم العلة وان كان نفياً محضاً في ظرف العدم ، الا ان له حظاً من الثبوت بحسب ملاحظة العقل، فان العقل من شأنه ان يتصور لكل امر مفهوماً ، ويجعل ذلك المفهوم عنواناً ، سواء كان وجوداً او عدماً ، الا ان تمايز الاعدام انما يكون باعتبار الملكات ، فالعقل يتصور اشياء متمايزة يصح ان يحكم عليها بالعلية والمعلولية وغيرهما من الاحكام والاحوال ، وذلك القدر من الثبوت كاف في الترجيح العقلي والحكم باستتباع عدم العلة لعدم المعلول .

اصل

المعلول يجب ان يكون مناسباً للعلة ، وقد تحقق كون الواجب تعالى عين الوجود والموجود بنفس ذاته ، فالفائض عنه يجب ان يكون وجود الاشياء ، لا ماهياتها الكلية ، لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى . وليس(١) انه اذا خرج الماهية عن حيز الجعل فقد الحق بالواجب ، في الاستغناء عن العلة ، لأن الماهية انما كانت غير مجعولة لأنها دون الجعل ، لان الجعل يقتضي تحصلاً ما وهي في انها ماهية لا تحصل لها اصلاً ، الا ترى انها متى تحصلت بوجه من الوجوه ـ ولو بانها غير متحصلة ـ، كانت مربوطة الى العلة حينئذٍ ؟ لأن الممكن متعلق بالعلة وجوداً وعدماً . وواجب الوجود انما كان غير مجعول لأنه فوق الجعل من فرط التحصل والصمدية . وكيف يلحق ماهو غير مجعول لان الجعل فوقه ، بما هو

---

(١) يعني ان عدم مجعولية الماهية لخستها ودنائتها، وانحطاط رتبتها وشأنها ، و عدم صلاحيتها لقبول الجعل؛ وماشأنه هذا لايلحق بالواجب جل شأنه، في الإستغناء عن العلة واستغناء الواجب تعالى عن الجعل لفرط العلو والتماميّة، لكونه فوق التمام بما لايتناهى ، فلا يصل اليه الجعل. وابن هذا من ذاك ؟ فتبصّر. بل هو الجاعل لكل ماهو قابل للجعل ، فتدبر الجعل اظهار الجاعل منه في المجعول محمد حسن عفي عنه .

غير مجعول لانّه فوق الجعل؟ وكما انّ الماهيّة ليست مجعولة (بمعنى انّ الجاعل لم يجعل الماهيّة ماهيّة) ، فكذلك الوجود ليس مجعولا (بمعنى انّ الجاعل لم يجعل الوجود وجودا) ، بل الوجود وجود ازلاً وابداً ، وموجود ازلاً وابدا ، وغير موجودة ولا معدومة ازلا وابدا ، وانّما تأثير الفاعل في خصوصية الوجود وتعيّنه ، لاغير .

اصل

البسيط الذى لاتركيب فيه اصلاً لايكون علّة لشيئين بينهما معيّة بالطبع، لأنّ البسيط اذا كان ذاته بحسب حقيقته البسيطة علّة لشيء كان ذاته محض علّة ذلك الشيء ، بحيث لايمكن تحليلها الى ذات وعلّة ، فتكون علّيتها لاينفسها من حيث هى ، بل بصفة زائدة او شرط اوغاية اووقت اوغير ذلك ، فلا يكون مبدءً بسيطاً بل مركّباً ، فالمراد من البسيط ماتكون حقيقته التى بها تتجوهر ذاته هى بعينها كونه مبدءً لغيره ، وليس ينقسم الى قسمين يكون باحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء آخر عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر باحدهما وهو النطق ، ونكتب بالآخر وهو صنعة الكتابة ، فاذا كان كذلك وصدر عنه اكثر من واحد ـ ولا شكّ انّ معنى مصدر كذا غير مصدر كذا ـ ، فيتقوم ذاته من معنيين مختلفين ، وهو خلاف المفروض .

وصل

لاتفهمنّ من لفظ الصدور وامثاله الامر الاضافيّ الذى لايتحقق الاّ بعد شيئين ، لظهور ان الكلام ليس فيه ، بل كون العلّة بحيث يصدر عنها المعلول ، فانّه لابدّ ان تكون للعلة خصوصيّة بحسبها يصدر عنها المعلول المعين ، دون

غيره ، وتلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة ، وهي التي يعبّر عنها تارة بالصدور ، ومرة بالمصدرية ، وطوراً بكون العلّة بحيث يجب عنها المعلول ، وذلك لضيق الكلام عمّا هو المرام. حتى انّ الخصوصيّة ايضاً لا يراد بها المفهوم الاضافي ، بل امر مخصوص ، له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ، ولا شك في كونه موجوداً ومتقدماً على المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لهما، وذلك قد يكون نفس العلة (اذا كانت العلّة علة لذاتها) ، وقد يكون زائداً عليها .

فاذا فرض العلّة بما هي علّة بسيطاً حقيقياً يكون معلوله ايضاً بسيطاً حقيقيا وبعكس النقيض : كل ما كان معلوله فوق واحد ليس بعضها بتوسط بعض ، فهو منقسم الحقيقة اما في ماهيّته او وجوده .

اصل

لا يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصيّ او نوعيّ علّتان فاعليتان مستقلتان، سواء كانتا مجتمعتين او متبادلتين ، تبادلاً ابتدائياً اوتعاقبياً ، اللهم الاّ ان يكون ذلك الواحد ذا شئون كثيرة واطوار متعددة .

وذلك لأنه لا يخلو اما ان يكون لخصوصية احديهما مدخل في وجود ذلك المعلول ، فيمتنع حصوله بالأخرى وحدها بالضرورة ، بل انّما وجب بها او بمجموعهما ، واما ان لا يكون لشيء من الخصوصيّتين مدخل فيه ، فكانت العلّة بالحقيقة هو القدر المشترك ، والخصوصيات ملغاة ، فالعلّة على التقديرين امر واحد ، ولو بالعموم .

وايضاً اذا كانت احديهما مستقلّة بالتأثير ، كان المعلول معها واجباً ، والواجب يستحيل تعلقه بالغير ، فهو مع كل واحدة منهما يمتنع افتقاره الى الأخرى ، فيمتنع افتقاره اليهما ، مع انه واجب الافتقار اليهما بالفرض ، هذا

خلف .

وامّاالواحد الجنسي فقد يستند الى متعدد، لابهام وحدته وضعفها، وذلك كالحرارة ، فانّها تقع تارة بالشعاع ، واخرى بالحركة ، واخرى بملاقاةالنار . وقد يكون لأشياء كثيرة لازم واحد ، واللازم انما يستند الىالملزوم ويتقوم به الأترى الىطبايع الاجناس كيف تتقوم بالفصول فىالوجود؟ وهى لوازم خارجيّة لها . وكذا الزوجيّة بالنسبة الى مراتبالأزواج المختلفة بالنوع، الىغير ذلك. والعلّة فىهذهالصور انّما هىالفرد المنتشر ، لاالطبيعة المطلقة الملغاة عنها الخصوصيّات ، لابهامها وعدم تحصّلها جداً ، وايضاً فانه لايلزم اشتراكها فى وصف عام يكون جهةالاستناد ، لأنّا ننقلالكلام الى ذلكالوصف : فهو ان لم يكن لجهة اخرى مشتركة ـ بل كان لجهة غير مشتركة ـ فذلك هوالمطلوب ، والاّ لزمالتسلسل فىالجهات الاشتراكية .

فقد ظهر انّالمعلول انّما يفتقر لذاته الى علّة ماغير معيّنة ، وانماالتعين لامر مايعود الىالعلّة ، لأنّ ذاتالعلّة بما هى هى مقتضية للمعلولالخاص .

اصـل

الجسم لايكون علة فاعليّةلوجود اصلاً، لابتمامه ولاباحد جزئيه، وذلك لأنّالمادة امر عدميّ ، وكذا مايشتمل عليها ، من حيث يشتمل عليها ، وامّا الصورة فلأنّ تأثيرها فى شىء انما هو بتوسط المادة ، لانها لواستغنت عن المادة فىفعلها فبا لأولى انيستغنى عنها فىوجودها فىنفسها ، اذالايجاد متقوم بالوجود ، والتالى محال كما سنبيّنه ، فكذا المقدم ، فاذا كان تأثيرها بواسطة المادة فتكونالمادة سبباً قريباً لوجودالشىء ، مع انّها امر عدمى

وصـل

وكما لايجوز ان يكون الجسم علة فاعليّة لوجود ، فكذلك الجسمانى ، سواء كان صورة اونفساً . وذلك لأنّ كل مايتقوم وجوده اوفعله بالمادة فانّما تتوسط المادة فى تأثيره ، بما يستدعيه من الوضع ، فلايكفى فى تأثيره وجوده بما هو وجوده ، كيف كان ، ووجود المستعد كذلك ، بل لابدّ ان يقع على حالة يكون للمادة فيها بوضعها توسط ، وذلك التوسط غير متشابه ، ولذلك يختلف تأثير القوة التى فيها بحسب القرب والبعد والمماسة وغيرها ، وهذا النحو من التوسط للمادة ، بين القوة التى فيها ، وبين المفارق الصرف والمعدوم المحض ، محال . فلو فرضنا كون القوة الجسمانيّة مؤثرة فى المفارق اوالمعدوم لزم ان يكون وجود المادة فيه لغواً ، وقد قلنا انّ تلك القوة متعلقة بالمادة فى صدور افاعيلها.

وهذا بخلاف تأثير الروحانى فى الجسمانى ، فان الروحانى العقلى غير محتاج فى فعله الى المادة ، بما فيها من وضعها وتخصيص حال لها بالنسبة اليه ، بل يكفيه وجود ذاته فى ان يفعل فى المستعدات ، بل نسبة الجميع اليه نسبة واحدة عامة ، فان ذوات الاوضاع فى انفسها ليست بذوات اوضاع بالقياس اليه ، وان كانت كذلك بقياس بعضها الى بعض .

وبخلاف تأثر الجسمانى عن الروحانى ، فانه لايحتاج فى انفعالاته عنه الى توسط من المواد ، ونسبة خاصة لها اليه ، لانّ المادة فيه هى المنفعلة نفسها ، لا المتوسط بين المنفعل وبين غيره ، وهناك لم تكن هى الفاعلة ، بل المتوسطة .

واما ايجاد النفس واختراعها للصور الخياليّة ، على ماسيأتى ، فانما هو من جهتها العقليّة الروحانيّة ، لا النفسيّة البدنية .

ومايشاهد من حصول بعض الموجودات من بعض الأجسام والجسمانيات ، كتكون بعض العناصر من تأثير بعض ، وكحصول الأولاد من الآباء ، والزروع من الزارع ،

والابنية من البانين، ونحوذلك، فليس على مايظن ويتوهم من كونها فواعل، لأنها ليست اسباباً موجدة بالحقيقة، لوجوب تقدم الموجد، بالذات والحقيقة، دون الزمان والحركة، بل هي معدّات من جهة تسبّبها؛ والمعطي للوجود في الكل هوالله تعالى، كما اشار اليه بقوله سبحانه: «أفرأيتم ماتمنون، ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون. افرايتم ما تحرثون، ءأنتم تزرعونه ام نحن الزارعون. أفرأيتم النار التي تورون، ءأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون.»[1] .

فأشار سبحانه الى ان مايسمّونه فاعلاً ليس الا مباشر الحركات ومحرك المواد، وأمّا فاعل الصور فهوالقيّوم سبحانه باستخدام بعض ملائكته المسخّرين له. والغلط فيما زعموه نشأ من جهة أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات .

اصل

الشيء الواحد يمتنع ان يكون فاعلاً وقابلاً لأمر واحد فعلاً وقبولاً تجدد بين؛ للتقابل البيّن بين القوة والفعل من جهة واحدة؛ ولامتناع كون معطي الكمال قاصراً عنه؛ ولأن الشيء لو كان مبدأً لثبوت صفة او معنى لنفسه لدامت تلك الصفة او ذلك المعنى له، مادام ذاته موجودة، ومتى كان كذلك لم يكن متغيّراً، فمبدء تغيّر الشيء لابد وان يكون غيره لامحالة. وامّا الاتصاف اللزومي فيجوز أن يكون المبدء والقابل فيه واحداً، وذلك كمبدئيّة الماهيات للوازمها وقبولها ايّاها .

اصل

كل فاعل يفعل فعلاً لغرض او غاية فلا بد وان يكون حصول ذلك الغرض اوالغاية اولى له من لاحصوله، وان كان ذلك الغرض اكمال غيره او نفي الفقر عنه

١ــ س٥٦، ى٥٨ تا ٧١ .

او ايصال الخير اليه .

لأن حصول شيء من ذلك لغيره ولا حصوله له، ان كانا بمنزلة واحدة بالقياس الى ذلك الفاعل فلا داعي له الى ذلك الشيء ، ولا مرجّح لحصول ذلك الخير لغيره دونه ، فصدور الفعل عنه في حد الامكان ، فلم يصدر . وايضاً فان الغرض المقتضى للفعل حينئذ ليس غرضاً للفاعل، وقد فرضناه غرضاله.

وان لم يكونا بمنزلة واحدة فقد رجع آخر الأمر الى غرض يتّصل بذاته، فان سؤال لِمَ لايزال يتكرر في الغرض الى ان يبلغ ذات الفاعل من خير يعود اليه او شرّ ينفى عنه، فحينئذ يقف السؤال، اذ حصول الخير للشيء وزوال الشرّ عنه هو المطلوب بالذات، كما اشير اليه بقول سبحانه: «ومن جاهد فانّما يجاهد لنفسه.»[1] فكل طالب غرض ناقص، وبالجملة: فطالب الغرض يطلب شيئاً ليس له.

وصل

فكل فاعل لغرض يجب ان يكون غرضه مافوقه، وان كان بحسب الظن ؛ فليس للفاعل غرض حق فيما هو دونه، ولا قصد صادق لأجل معلوله. وايضاً فان مايكون لأجله قصد، يكون ذلك المقصود اعلى من القصد، بالضرورة؛ فلو كان الى معلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد معطياً لوجود ماهو اكمل منه، وهو محال بالبديهة .

وما يرى من تحقّق بعض المعلومات على حسب مايقصده قاصد، كحصول الصحّة من قصد الطبيب في معالجة شخص وتدبيره اياه، فليس بذاك؛ فان مفيد الصحّة مبدء اجل من الطبيب وقصده، وهو واهب الخيرات على المواد ، حين استعدادها .

والقصد مطلقاً ممّا يهيّىء المادة لاغير، والمفيد دائماً ارفع من القاصد ، فالقاصد يكون فاعلاً بالعرض، لابالذات .

١ــ س ٢٩، ى٥ .

واذا قصد قاصد بفعله تحصيل صفة لنفسه فهو انّما اراد به نفسه مع تلك الصّفة، لاالصفة فقط، فلا قصد منه الى اخس، ولا الىالمعلول. ومايرى كثيراً منوقوع القصد الى ماهو اخس منالقاصد وقصده، فذلك انّما يكون على سبيل الغلط والخطا .

وربّما يكونالفاعل بحسب ذاته جوهراً رفيعاً اشرف ممّا قصده، وبحسب مخالطتهالمواد وقواهاالحسيّة والخياليّة التى هى فىالحقيقة يوجب القصد اليه يكون اخس منه .

اصل

الغاية قد تكون ذاتيّة، كوصولالحجرالهابط الىالأرض بالنسبة الى حركتهالطبيعيّة؛ وقدتكون عرضيّة، كشبحالحجر فىهبوطه بالنسبة الى تلك الحركة. والعرضيّة قدتكون ضروريّة، كالموت بالنسبة الى حركةالنفس نحو كمالها، وكحبالولدالتابع للغاية منالتزويج، وهوالتناسل. ومن هذاالقبيلالحل والعقد والتسويد والتبييض وغيرها، بالقياس الىالحرارة، فانّالقوة المحرقة ، لها غاية واحدة، وهى احالةالمحترق الى مشاكلة جوهرها. واما سائرالأفاعيلفهى توابع ضروريّة .

اصل

لايخلو معلول ما من علّة غائيّة، كما لايخلو منعلة فاعلية. لأنّكلمعلول فهو ممكن، والممكن ممّا لم يترجّح وجوده بداعٍ ومقتضٍ لم يوجد، وذلك الداعى هو غايةالايجاد .

حتى انّالعبث له غاية، وان لم يكن غاية عقليّة؛ فانّالفعل لايجب انيكون له غاية بالقياس الى ماليس مبدء له، بل بالقياس الىماهو مبدء له؛ ومبدءالعبث

ليس امراً عقلياً بل امر خيالي، فله غاية خياليّة هي خير بالقياس الى مبدئه ؛ فان كل فعل نفساني فلشوق مع تخيّل، وان لم يكن ذلك التخيل ثابتاً، بل يكون زائلاً فلم يبق الشعور به، فان التخيّل غير الشعور به، ولو كان قبل كل شعور شعور لتسلسل .

ثم لكل شوق علّة وباعث. فاللاعب باللحية والنائم والساهي لا يخلو فعلهم من شوق، ولا شوقهم من باعث وعلّة؛ اما عادة، او ضجر عن هيئة، او ارادة انتقال الى هيئة اخرى، او حرص من القوى الحاسّة ان يتجدد لها فعل، الى غير ذلك من اسباب جزئية لا يمكن ضبطها. والعادة لذيذة، والانتقال من السلول لذيذ، و الجديد لذيذ، ـ كل ذلك بحسب القوى الحيوانيّة ـ، وتلك اللذات خير حسّي او تخيلي، فهي خير حقيقي للحيوان، بما هو حيوان؛ وظنّي بحسب الخير الانساني، فليس مثل هذا الفعل خالياً عن خير حقيقي بالقياس الى ماهو مبدء له، و ان لم يكن خيراً حقيقياً عقلياً .

وحتى انّ لأفعال الطبائع، مع انها غير ذوات الشعور، غايات. وليس اذا عدمت الطبيعة الرويّة كان الفعل الصادر عنها غير متوجّه الى غاية، فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية. بل انّما تميّز الفعل الذي تختاره وتعيّنه من بين افعال يجوز اختيارها .

ثم يكون لكل فعل من تلك الأفعال غاية مخصوصة يلزم تأدي ذلك اليها لذاته، لا يجعل جاعل؛ حتى لو قدر كون النفس مسلمة عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان يصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد، من غير رويّة ، كما في الفلك فان الافلاك سليمة عن البواعث والعوارض المختلفة، فلاجرم افاعيلها على نهج واحد من غير رويّة .

وممّا يؤيّد ذلك ان نفس الرويّة فعل ذو غاية، وهي لا تحتاج الى روية اخرى. وايضاً ان الصناعات لا شبهة في تحقّق غايات لها، ثم اذا صارت ملكة لم

تحتج فى استعمالها الى الرويّة، بل ربما تكون الرويّة مانعة ، كما فى الكاتب الماهر، فانّه لايروى فى كل حرف. وكذا العوّاد الماهر لايتفكّر فى كل نقرة؛ واذا روى الكاتب فى كتبة حرف، اوالعوّاد فى نقرة، يتبلّد فى صناعته .

فللطبيعة غايات بلاقصد ورويّة. وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعصمه، ومبادرة اليد فى حك العضو من غير فكر ولا رويّة .

ثم ان للامور الاتفاقيّة ايضاً غايات لما يتأدى اليها، وهى بالنسبة الى اسبابها واجبات، مثلاً من حفر بئراً فعثر على كنز فعثوره على ذلك الكنز واجب بالنسبة الى ذلك الحفر ، فى ذلك الموضع، فهذا من باب الدائم بالقياس الى هذا الفرد الجزئى، وان كان نادراً اقلياً بالنسبة الى سايرافراد النوع. فالأمور الموجودة بالاتفاق انما هى بالاتفاق عند الجاهل باسبابها وعللها واما بالقياس الى مسبب الأسباب والأسباب المكتنفة بها فلم يكن شىء منها اتّفاقاً ، فالأسباب الاتفاقيّة حيث تكون، تكون لاجل شىء، الاانّها اسباب فاعليّة بالعرض، والغايات غايات بالعرض. فالاتفاق غاية عرضيّة لأمر طبيعى اوارادى اوقسرى ينتهى الى طبيعة اوارادة ، فتكون الطبيعة والارادة اقدم من الاتّفاق لذاتيهما ، فمالم يكن اولاامور طبيعية اواراديّة لم يقع اتّفاق . فالأمور الطبيعيّة والاراديّة متوجهة نحوغايات بالذات ، والاتفاق طارعليهما اذا قيس اليهما ؛ واذاقيس الى اسبابه المؤدية اليه تكون غاية ذاتيّة له ، طبيعيّة اواراديّة .

وصل

ولماكانت سلسلة الأسباب ترتقى الى مبدء واحد وسبب فرد يتسبّب عنه الأشياء ، على ترتيب علمه بها ، فليس فى الوجود شىء مناف لطبيعة علله واسبابه؛ اذالمعلول لا ينافى العلّة. فالحركات المتنافرة الغير المنتظمة بالقياس الى طبيعة جزئيّة، متلائمة منتظمة بالقياس الى طبيعة الكل ؛ وكذا النغمات الغير المؤتلفة

والأشعار الغير الموزونة، مؤتلفة موزونة بالقياس الى النظام الكلى ؛ و وجود الأصابع الزائدة على خلقة الانسان طبيعى فى جبلّة العالم؛ وكذا كل عمر فهو بالقياس الى الكل طبيعى، وان لم يكن طبيعيّاً على الاطلاق؛ وكذا الفساد والموت والتشويهات ونحوها كلّها غايات لما يتأدى اليها، ولها نظام لا يتغيّر، كما لأضدادها، وان لم تكن مقصودة للطبيعة بالذات .

اصل

ان البارى جل ذكره غاية كل شيء، كما انّه فاعل كل شيء؛ لأنّه خير محض يطلبه كل شيء، طبعاً او ارادة؛ وهذا مركوز فى جبلّة العالم، جزئياته وكلياته، محسوساته ومعقولاته ؛ اذما من شيء الا وله عشق وشوق غريزى الى مافوقه ، والى ماهو اشرف منه ؛ وهو فى بعض الأشياء مشاهد معلوم بالضرورة، و فى بعضها يعلم بالاستقراء ، وفى الكل يعلم بالحدس الصائب، وبضرب من البرهان .

وهو ان الوجود لذيذ، وكمال الوجود الذوآثر. فكل موجود سافل ، اذا تصور الوجود العالى ، فلا محالة يشتاقه ويطلبه طبعاً واختياراً؛ اذ كل شيء ، اذا شعر بنقصه، وتحقّق له ان شيئاً من الأشياء يفيده الخير والكمال ويوجب الاقتراب ـ اليه ـ زيادة فى الفضيلة والشرف ـ؛ فانّه لامحالة يعشقه ويطلبه بطبعه، اولاً و بالذات ؛ ولكل ما يتوسط بينه وبين ذلك الوجود، ممّا هو اعلى منه واقرب الى ذلك من الخيرات، ثانياً وبالعرض ؛ لأن الوصول اليه لايمكن له الا بالوصول اليها ومروره عليها، الى ان يصل الى المطلوب الذى لااكمل منه، وهو الله سبحانه؛ فعند ذلك يطمئن قلبه، ويسكن شوقه، ويشتد عشقه وابتهاجه؛

وذلك لأن الشوق هو الحركة الى تتميم الابتهاج ، والعشق يزداد بازدياد الخيريّة واشتداد الوجود، والخروج من القوة الى الفعل؛ مثل عشق الحيوان لما

یغذوه ویتقوّت به، ویفیده تجسّما وتعظّما مقداریا ؛ وعشق الانسان لما یفیده صوراً عقلیة یتقوی به جوهره الناطق ویحیط بالحقایق ویصیر ملکاً من المقربین ویعرف ذلك بانقیاد السافل للعالی وخضوعه له، خضوعاً جبلّیاً، وطاعته ایّاه و عبادته، عبادة ذاتیّة، من غیر تمرد ولا عصیان، مع کونه ذاشعور ما. الاتری الی المادة الأولی کیف هی تحت سلطنة الصورة؟ تقلبها کیف تشاء ، وهی مطیعة لها، ذلیلة عندها. وکذا الصورة بالنسبة الی الطبیعة، وکذا الطبایع والقوی بالنسبة الی النفس؛ فانّها خادمة لها، لایستنکفون عن عبادتها؛ وما عشقتها الا لأنّها عشقت الخیر المطلق، فهی انّما تعشق خالقها وبارئها، وان لم تشعر بذلك .

واما الأعراض فعشقها ظاهر بالجد فی ملازمة الموضوع .

وصل

واما النفوس النطقیّة الانسانیة التی وصلت فی حیاتها الدنیاویّة الی الغبطة العظمی، فاشرف احوالها ان تکون عاشقة مشتاقة، فشوقها یؤدی الی الطلب السریع والسیر الحثیث الی الحق ، حتّی اذا ادت الحرکة الی النیل بطل الطلب ، وضعف البهجة ، وهو الفناء الذی یسمّی بالولایة ، والیهم اشیر بقوله عزوجل : «والذین آمنوا اشدّ حبّاً لله.»[1] .

وامّا النفوس الحیوانیّة ، سواء کانت من نوع الانسان او انواع اخری حیوانیّة ، طالبة لکمالات وهمیّة ؛ فهی صنفان : سعیدة وشقیّة ، فالسعیدة نفوس بشریة تتصور الحق الاول ، تصوراً مثالیّاً، ویتمثّل لها الوسائط العقلیّة، بالأمثلة المأخوذة عن المبادی الجسمانیّة، والافعال الباطنیّة القربة الیه، والنیّات الصالحة المزلفة لدیه ، بنظائرها من الافعال الصادرة من خدام السلاطین وعبید

۱ــ س۲، ی۱۶ .

الملوك ، ويتخيّل الغايات الحقيقيّة كالغايات الحسّية ، فكانهم يعبدون حكاية الحق الاول ، ويعشقون ذلك ، لاذاته تعالى ، فلهذا صارت عباداتهم وحركاتهم امثلة لعبادات اهل الحق ، واشباحاً لنسك العارفين .

والشقيّة نفوس منغمسة في عالم الطبيعة، متنكّسة رؤسها، لانكبابها على الشهوات واللذات الحسّية والتغلّبات الحيوانيّة ، فهى التى كفرت بانعم الله ، وصرفت قواها الشهوية والغضبيّة في غير ماخلقت لاجله ، وضلّت ضلالاً بعيداً ، وخسرت خسراناً مبيناً .

وهى مع هذه الشقاوة الفاحشة غير خالية من عشق وشوق الى طلب الخير الأقصى والحق الأعلى ، بحسب غريزتها وطبيعتها الفطريّة التى فطر الناس عليها، وذلك لأنّها انما طلبت ماطلبت ، وعشقت ماعشقت من المشتهيّات الدنيّة والحظ الأرذل الأدنى ، لأنها تصورت فيها الخيريّة ، وقد ثبت انّ الوجود كلّه خير ، وان الشرور انما هى بالاضافة ـ كما ياتى بيانه ـ ، فماهو شرّ بالنسبة الى امر فهو خير في نفسه ، اوبالاضافة الى امر آخر ، فالنفوس انما عشقت مستلذاتها من جهة خيريّتها ، ولكنّها ، لجهلها وعماها ، ذاهلة عن استلزام ذلك فوات الخيرات الكثيرة التى لانسبة لها الى هذه ، فرجع عشقها اذن الى الخير ليس الا و بيّن انّ الخير كلّه من عندالله عزوجل ، وبيده ومنه وبه ، بل انما سائر الخيرات رشح من خيره ، كما ان الوجودات كلها رشح من وجوده ، فهى اذن ليس عشقها الا الله (سبحانه) بالحقيقة ، سواء كان بحسب الظاهر للمال والجاه ، اوالحسن والجمال اوغير ذلك .

ومن هنا قيل : «ماحب احد غير خالقه ، ولكن احتجب عنه تعالى تحت زينب وسعاد وهند وليلى والدرهم والدينار والجاه وكل مافي العالم ، فأفنت الشعراء كلامهم في الموجودات ، وهم لايشعرون ، والعارفون بالله لم يسمعوا شعراً ولا لغزاً ولا غزلاً الا فيه من خلف حجاب العبودية .

فانالحبّ سببهالجمال ، وهو له ، لانّ الجمال محبوب لذاته والله جميل يحبالجمال ، فيحب نفسه . وسببهالآخر الاحسان ، وما ثمّة احسان الاّ من الله، ولا محسن الاّ الله .

فان احببت للجمال فما احببت الاّ الله ، لأنّه الجميل، وان احببت للاحسان فما احببت الاّ الله ، لأنّه المحسن ، فعلى كل وجه ما متعلّق المحبة الا الله .» .

وصل

واما النفوس الفلكيّة فهم عشاق لله ، مشتاقون اليه ، دائرون حول جنابه ، قد ذالوا نيلاً من حيث التفاتهم لفته وعشقهم بمالديه ، وحجبوا عنه حجاباً من حيث هويهم الى عالم الطبع ، فيكون لهم ضرب من الشقاوة الضروريّة ، الاّ انّه تنجبر في ايام دهرهم لأجل استكمالهم التدريجي ، وخروجهم من القوة الى الفعل فيما ليس لهم من الكمال اللائق بحالهم ، فعند حصوله يحصل لهم القرب والمنزلة عند الله ، ويكون لهم بهجة جديدة بحسبها ، وبقدر مايكون بالقوة لها شوق ، والشوق لايخلو عن اذى ، الاّ ان الأذى ، اذا كان من جهة معشوق نيل منه شيء عظيم وبقي شيء يسير ، يكون لذيذاً . فهم واجدون في عين الحرمان ، واصلون حين الفرقان . فلامحالة يغشاهم نوع دهشة وحيرة ، ويتأذون اذى لذيذاً، لكونه من قبل ارحم الراحمين ومعشوق العالمين . وهاتان الجهتان فيهم ، بازاء الرجاء والخوف في الانسان العالم الصالح .

وصل

واما العقول المقدسة فهم العشاق بالحقيقة، لأنّ ابتهاجهم به سبحانه لاغير واما ابتهاجهم بذواتهم فليس من حيث هم هم ، بل من حيث كونهم مبتهجين به،

لأنهم انما يعرفون انفسهم بالله سبحانه ، وكونهم عبيداً وخدماً لـه مسخّرين ، فلذتهم ايضاً بذاته ، فهم على الدوام فى مطالعة ذلك الجمال لايرتد الى انفسهم طرفهم طرفة عين ؛ لاستهلاكهم فى ذات الحبيب الأول .

ونحن نلتذّ بادراك روائح الحق فى اوقات متفرقة من ايّام دهرنا ، مالا يقدر الألسن وصفها. ونحن مصروفون عنه؛ مردودن فى قضاء حاجات، منغمسون فى تدبير الطبيعة البدنيّة اذا تعرضنا على سبيل الاختلاس لنفحات الله فى زمان قليل جداً يكون كسعادة عجيبة . وهذه الحالة للمقربين ابداً من غير مشوش ، فكيف بهجتهم وسعادتهم ؟ وكيف من بهجهم واسعدهم ؟ تعالى شأنه .

وصل

وما احسن ماقيل ! : «صلت السّماء بدورانها ، والأرض برجهانها ، والماء بسيلانه ، والسطر بهطلانه، وقد يصلّى له ولا يشعر، ولذكر الله اكبر»، فالسّماوات بسرعة وجدها ، والأرض بفرط سكونها، لسيّان فى هذا الشأن، ولعمر الهك لقد اتّصل بالسماء والأرض من لذيذ الخطاب فى قوله عزوجل : (ائتيا طوعاً اوكرهاً)[1]، من مشاهدة جمال القهر ، ماطربت السّماء طرباً رقصها ، فهى بعد فى ذلك الرقص والنشاط، وغشى به على الأرض لقوة الوارد، فألقيت مطروحة على البساط فسريان لذة القهر هو الذى عبدها ، ومشاهدة لطف الجمال هى التى سلبت افئدتها ، حتى قالا ، قول الوامق ذى الحنين : «اتينا طائعين»[1]. فذلك ، من عميم اللطف ، شكر ، وهذا ، من رحيق الشوق ، سكر .

١ــ س ٤١، ى١٠ .

اصـل

واذهو سبحانه غنیّ بالذات من جمیع الجهات ، لیس شیء اولی به الاّ وهو حاصل له بذاته فی مرتبة ذاته، کماقال جل وعزّ. «ان الله لغنیّ عن العالمین.»[1] فلیس لفعله لمیّة غیر ذاته ، ولهذا مصیر فعله کلّه الی ذاته . ومن هنا قال سبحانه: «لایسئل عمّا یفعل.»[2] ،وکیف یسئل من هو نفسه الجواب ؟ فسقط السؤال اذا انتهی الیه الافعال ، اذلاغرض ولا غایة بالأخرة الاّ ذاته سبحانه ، الذی هو غرض الأغراض وغایة الغایات علی الاطلاق ، وان کانت لأفاعیله عزوجل اغراض وغایات مترتبة قریبة ومتوسطة منتهیة کلّها الیه عزوجل ، کما قال : «الا الی الله تصیر الامور.». ولوکانت لفعله غایة اولیّة غیر ذاته لعاد الکلام الی الغایة الداعیة لصدور تلك الغایة ، حتی ینتهی الی غایة تکون عین ذاته ، لامتناع التسلسل . وایضاً ، لوکان لفعله سبحانه غایة غیر ذاته لکان تلك الغایة من تمام فاعلیّته ، فیکون من حیث ذاته ناقصاً فی فاعلیّته ، مستکملاً فیها بتلك الغایة ، تعالی عن ذلك ، بل هو تام بذاته من جمیع الوجوه ، واحد لاکثرة فیه ، ولا شیء قبله ولا معه ، وذاته ــ مع وحدته ــ ، متمّم فاعلیّته ، فذاته بذاته فاعل وغایة للوجود کلّه .

وصـل

بلی ، انّه سبحانه احب الظهور فی صور الموجودات ، فظهر فیها ، کما اشار الیه بقوله تعالی : «کنت کنزا مخفیاً فأحببت ان اعرف ، فخلقت الخلق

۱ــ س۲۹، ی۵ .

۲ــ س۲۱، ی۲۳ .

لكى اعرف .» . وظهوره سبحانه فى الصور ومحبته لذلك ليستا زائدتين على ذاته ، على مادريت فى سائر صفاته سبحانه ، فاذن الغاية فى الايجاد والظهور ، (بمعنى الداعى) ، ليست الاّ ذاته المقدسة ، معروفة من حيث المحبّة ، لاغير . ومن هنا قيل : لولا العشق مايوجد سماء ولا ارض ولا برّ ولا بحر .

وصل

توقف ظهوره سبحانه، ذاتاً وصفة ، على فعله تعالى، لاينافى غناه الذاتى، لأنّ فعله وان كان امراً متا غير ذاته من وجه ، ولكنّه موجود بوجوده ، واجب بوجوبه ، غنى بغناه ، وهو سبحانه مستقل فى افادته ، فهو ، من حيث استغنائه به سبحانه واستناده اليه ، لايمكن فرض عدمه ، ومن حيث فقره فى حد نفسه، لاشىء محض ، لايتعلّق به اضافة ولا مظهريّة ، فبالحقيقة ظهوره ذاتاً وكمالاً انما هو بذاته ، لأنّ الغير ، من حيث هو غير ومن حيث اعتباره فى نفسه ، غير موجود ، ومن حيث هو اثر من آثاره ولمعة من انواره ، مرتبط به . بل ليس امراً وراءه . وهو من هذه الحيثية متعلق لاضافته ، ومظهر لجماله وكماله . وبهذا الاعتبار هو كالاضافة اليه ، حاصلان من نفس وجوده وفيض جوده ، بلامدخلية شىء آخر فيه .

وصل

فظهر اذن انّ ذاته سبحانه ، من حيث انه يفيد وجود الاشياء ، فاعل لها . ومن حيث انّ افادته لوجودها لأجل علمه بنظام الخير فيها الذى هو عين ذاته المحبوبة لذاته ، غاية . وهو ، من هذه الحيثيّة الداعية الى الفعل ، متقدم على الأشياء واول ، ومن حيث كونه خيراً وفائدة يقصده الأشياء ويتشوق اليه طبعاً

وارادة ، متأخر عنها وآخر ، كما هو شأن الغايات ، من تقدمها على الأفعال ، وتأخّرها عنها ، باعتبارين . وايضاً ، هو ، من حيث انّه احب الظّهور ، باطن ، ومن حيث انّه خلق الخلق على وفق محبته، ظاهر. فأذن هو الأول والآخر والظاهر والباطن ، وهو بكل شيء عليم .

فصل

لعلّك ، بعد ما احكمت الأصول السالفة ، لاتشك فى انّ فاعليته تعالى للعالم ليس فاعليّة بالطبع ولا بالقسر ولا بالجبر ولا بالقصد ، فهو سبحانه اذن امّا فاعل بالعناية او بالرضا ، وعلى اى التقديرين فهو مختار فى فعله ، لأنه انما صدر عنه بعد علمه بكيفيّة نظام الخير فى الوجود ، وبانه يصدر عنه ، وبانه انما يصدر عنه لأجل علمه بذلك ومشيّته ، اللذين هما عين ذاته تعالى ، غير مستكره ولا مقهور ولا مغلوب ولا مغرور ، كما قال سبحانه : «ولو شاء لجعله ساكنا.»[1] وقال : «ولو شاء لهديكم اجمعين.»[2] ، الى غير ذلك . ولابدّ بعد الاختيار من وقوع المختار ، دون غيره . والمختار لابدّ ان يكون احسن مايمكن ان يكون، وهو ماهو الامر عليه . فالوجوب بالاختيار لاينافى الاختيار ، بل يحققه .

الباب السادس

فى الطبايع وتجددها وارواحها، وفيه معرفة حدوث العالم وتسبيحه

اصل

الجسم ، بما هو جوهر ذو بعد ، امر بالفعل ، وبما هو قابل للفصل والوصل

۱ــ س۲۵، ی۴۸ ۲ــ س۱۶، ی۹ .

وغيرهما من الاشياء المفقودة عنه المستعد هو لها ، امر بالقوة . ففي كل جسم ، من حيث مجرد جسميّته ، جهتا فعل وقوة ، وحيثيتا وجوب وامكان . والشيء، من حيث هو بالفعل ، لايكون هو ، من حيث هو بالقوة . لأنّ مرجع القوة الى امر عدمي هو فقدان الشيء عن شيء ، ومرجع الفعليّة الى حصول حقيقة لشيء ، والشيء الواحد من الجهة الواحدة لايكون مصحّحاً لهما تين الصفتين ، ومنشأ لاجتماع هاتين الحالتين . فاذن الجسم بما هو جسم مركب في ذاته ممّا عنه له القوة وممّا عنه له الفعل ، وهما جزآه المسمّيان بالمادة والصورة . وتسمّى مادته بالهيولى الأولى ، لأنّه ، بعد تصوره بالصورة الجسميّة ، هيولى ومادة ثانية لصورة اخرى ، كالخشب للسرير ، والقطن للثوب .

والتركيب بين المادة والصورة اتحادي، بمعنى انّهما شيء واحد في الحقيقة له جهتان، اذ لو كانتا اثنتين لكان كلتاهما بالفعل، ولم تكن احداهما قوة محضة.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

اصل

لكل واحد من انواع الأجسام الماديّة صورة اخرى غير الصورة الجسميّة، بها يصير ذلك النوع نوعاً، لأنّ اختصاص بعض الاجسام ببعض الآثار، دون بعض، لايجوز ان يكون للجسميّة المشتركة ، والا لاشتركت الأجسام كلّها في ذلك ، فهو اذن انّما يكون لأمر آخر غير الجسميّة ، امّا داخل في حقيقة تلك الأجسام ، اوخارج عنها ، وعلى الأول يكون لامحالة جهة الفعل ، فتكون صورة اخرى غير الصورة الجسميّة ، وهو المطلوب . وعلى الثاني لايجوز ان تتساوى نسبته الى جميع الاجسام ، والاّ لم تختلف الآثار ، فيكون لامحالة له خصوصيّة ببعضها دون بعض ، فتلك الخصوصيّة لاتخلو امّا ان تكون مستندة الى الأجسام ، او الى ذلك الأمر، فان كانت مستندة الى الاجسام، فهي اما داخلة في حقيقتها وهو المطلوب

اوعارضة لها ، فيكون عروضها لامحالة لجسميّة مخصوصة ، وتنقل الكلام الى خصوصيّة ذلك الجسم ، فلو كانت تلك الخصوصيّة امراً عارضاً متأخّراً عن ذلك الجسم عاد الكلام جذعاً ، فيتسلسل الأمر اويدور ، فلابدّ ان تكون الخصوصيّة بالأخرة امراً داخلاً في ذلك الجسم المخصوص ، متقدماً عليه ، مقوماً له وهو المطلوب . وان كانت تلك الخصوصيّة مستندة الى ذلك الأمر الخارج ، فان كان جسماً او جسمانيّاً عاد الكلام الى تخصيصه بتلك الخصوصيّة جذعا ، وان كان امراً مفارقا لزم ان يكون المفارق الصرف محركاً للاجسام على سبيل المباشرة من دون واسطة مبدء قريب مقارن لها ، وقد ثبت انّه لايجوز ذلك ، بل انّما يفعل المفارق في الاجسام على نحو بعيد عن المزاولة ، كالعلة الغائية المشوقة للعلة الفاعليّة ، كنفس المعلّم التي يحرك لأجلها نفس المتعلّم بدنها تقرباً اليها وتشبهاً بها ، لئلاّ يفقد المناسبة بين المفيض والمفاض بالكلّيّة ، فلابدّ في الأجسام من امور تنفعل من تلك المبادي المفارقة وتفعل في الاجسام المادية وماهي الاّ الصور النوعيّة . وذلك مااردناه .

على انّا نعلم بالضرورة انّ العنصر الثقيل مثلاً انما يتحرك الى المركز ، بحسب ذاته ، والعنصر الخفيف انما يتحرك الى المحيط ، بحسب ذاته ، اوبحسب امر خاص بكل منهما غير خارج عن ذاته وعن مقومات ذاته ومحصلات وجود ذاته ، فلو لم يكن فيها الاّ المادة والصورة الجسميّة لم تحصل تلك الآثار من تلك الاجسام .

وصل

ان نسبة هذه الصورة الى الصورة الجسميّة كنسبة الصورة الجسميّة الى المادة الأولى ، وتلازمها معها كتلازمها معها ، لافرق بينهما الاّ في شيء واحد :

وهو انّ الصورة الجسميّة تتبدل بتبدل هذه الصورة ، لتقدمها عليها وكونها منها بمنزلة الفصل من الجنس ؛ بخلاف المادة ، وذلك لأنّ المادة امر بالقوة ، مبهمة الذات والحقيقة ، يكفي في تشخّصها مطلق الصور ، وامّا الجسم ، بما هو جسم ، فهو ماهيّة نوعية يفتقر في تشخّصها الى صورة مخصوصة ، فزوال الصورة المخصوصة يوجب زوال الجسم ، ولا يوجب زوال المادة مادام يبقى مطلق الصور.

وصل

ومما يدل على تقدم هذه الصورة على الجسميّة والمادة الأولى انها لو كانت متأخّرة لزم ان يكون الجسم ، بما هو جسم ـ اى غير مأخوذ فيه الاّ المادة والصورة الامتداديّة ، امراً قائماً بالفعل ، ثم يلحقه كونه على مقدار خاص وشكل خاص ومكان خاص وغير ذلك ، وهذا محال ، اذ مقتضى الجسم ، بما هو جسم ، مكان مطلق وشكل عام جنسي ومقدار كذلك ، وبالجملة : مقتضاه ، من كل صفة ، امر عام لا وجود له الاّ في الذهن ، فكيف يوجد في الخارج قائما بالفعل ، من دون اقتران بالخصوصيات ؟

ولا يجوز ايضاً ان تكون الصورتان متكافئتين ، من غير تقدم وتأخر لاحديهما بالنسبة الى الأخرى ، اذ يلزم منه ان تقوم المادة البسيطة صورتان كل منهما على انفرادها ، مع انّ في تقويم احديهما غنى عن تقويم الأخرى اذا كانتا في درجة واحدة .

واذ ثبت تقدم هذه الصورة في الجعل والوجود على الجسم ، بما هو مادة متّفقة الحقيقة في الكل ؛ فلا يرد السؤال بانّ المادة امر واحد ، فكيف اختصت بصورة نوعيّة دون اخرى .

وصل

وهذه‌الصورة تسمى بالطبيعة ، ولا يخلو عنها شيء من‌الاجسام ، لكونها غير خالية عن اثر غير عام من‌الآثار ، واقلّها حركة اوسكون ، وهى امر سيّال الذات ، متجددالحقيقة ، لايبقى زمانين ولا تستقر لحظتين ، كما راته العلماء الراسخون باعين‌الشهود والعيان ، ونطقت به‌الحكماء الالهيّون بتصريح وبيان، واقاويل‌اليونانيّين منهم مشحونة به ، وان لم يفهمه المتأخّرون ، ولم ينله الاّ الأقلون ، وفى كلمات‌العرفاء اشارات اليه ، وفى‌الشرع امارات ودلالات عليه ، ولكنّ اكثرالناس لايفقهون . وقد الهم استاذنا ـ صدرالمحقّقين محمدبن ابراهيم الشيرازى ، طاب ثراه ـ ، لاثباته ببراهين وبيانات ، ماتيسّر لأحد قبله، نشير الى خلاصتها فى‌فصول خالية عن فضول ، فاسمع .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اصل

لمّا كان‌الحركة والسكون من آثارالطبيعة ، وقد تقرر انّ كل ساكن فمن شأنه ان يتحرك ، فالطبيعة اذن محركة دائماً ، امّا بالفعل اوبالقوة ، فهى اذن امر سيّال الذات ، متجددالحقيقة ، اذلولم‌يكن سيّالاً لم‌يمكن صدورالحركة عنه ، لاستحالة صدورالمتجددعن‌الثابت، فان‌الحركة لوكانت علّتها القريبة امراً ثابت الذات لم ينعدم اجزاؤها ، فلم تكن الحركة حركة ، بل‌سكوناً ، ولاالتجدد تجدداً ، بل‌قراراً .

ان قيل : لم لايجوز ان يكون فى‌كل حركة سلسلتان : احديهما سلسلة اصل الحركة ، والأخرى سلسلة منتظمة من احوال متواردة ، فالثابت ، كالطبيعة مع كل شطر من‌احديهما، علّة لشطر من‌الأخرى ، وبالعكس، لاعلى سبيل‌الدور المستحيل .

قلنا: الكلام في العلة الموجبة للحركة، لا العلة المعدة لها، ولابدّ في كل معلول من علة مقتضية، ففرض السلسلتين نعم العون على وجود امور مخصصة لأجزاء الحركة، بان يقال: الطبيعة، بانضمام كل حالة من حالات القرب والبعد اوغيرها علة لقطعة خاصة من الحركة، ومع كل حركة خاصة، علة لتجدد حالة مخصوصة اخرى؛ ولا شبهة في انّ الحالة الأولى المخصّصة لجزء من الحركة سابقة عليها بالزمان، وهي ايضاً سابقة زماناً على الحالة الأخرى التي تخصّصت بتلك الحركة فيكون كلّ منها معدة للاخرى، اذلو كانت كل منها مقتضية للاخرى لزم تخلف المعلول عن علته الموجدة التامة. ولا مخلص عن هذا الاّ بان يذعن ان الطبيعة جوهر سيّال انما نشأت حقيقتها المتجددة بين مادة ـ شأنها القوة والزوال ـ، وفاعلٌ محض ـ شأنه الافاضة والاكمال ـ، فلايزال ينبعث عن الفاعل امر وينعدم في القابل، ثم يجبره الفاعل بايراد البدل على الاتّصال.

وايضاً من راجع الى وجدانه ونظر الى حال السلسلتين معاً بجميع اجزائهما ـ ولا محالة انّهما متأخرتان في وجودهما معاً عن وجود الطبيعة، علم انّ الكلام في لحوقهما معاً عائد: انّهما من اين حصلتا؟ وممّ حصل تجددهما، بعد ماكان الأصل ثابتاً والأعراض تابعة؟

وهذا على قياس ماذكر في ابطال التسلسل من انه اذا كان جميع الآحاد ـ ماعدا الطرف الأخير ـ، اوساطاً من غير ان يكون له طرف اول، فمن اين حصلت تلك السلسلة؟

وايضاً، ان الحركة امر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث ولا قدم الاّ بتبعية مااضيفت هي اليه، اذ معناها خروج الشيء من القوة الى الفعل شيئاً فشيئاً، فبالحقيقة الخارج المتجدد ذلك الامر الذي فيه الحركة، والحركة هي تجدد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث.

ان قيل: اذا كان وجود كل متجدد مسبوقاً بوجود متجدد آخر يكون علة

تجدده ، فالكلام عائد فی تجدد علّته ، فیؤدی ماذكرت امّا الی التسلسل ، واما الی التغیر فی ذات الباری ، تعالی عن ذلك علواً كبیراً .

قلنا: التجدد للشیء، ان لم یكن صفة ذاتیّة، ففی تجدده یحتاج الی مجدد، وان كان صفة ذاتیّة، فلایحتاج ذلك الشیء الاّ الی جاعل یجعل ذاته ، لاالی جاعل یجعلها متجددة، اذا لذاتیّات لاتعلّل . وكما ان الوجود متفاوت الحصول بنفسه فی الاشیاء ، بالأشدیة والأضعفیّة والغنا والحاجة والتقدم والتأخر ، فكذلك بعض الوجودات تدریجی الذات والهویّة ، لابصفة عارضة له . ولا بد لكل متغیر ان ینتهی الی شیء یكون كذلك (ای نفس التغیّر والانقضاء) ، حتی یصح ان یكون علّة لها ، ویكون هو لثبات حدوثه وتجدده غیر محتاج الی علة حادثة حتی یصح استناده الی القدیم ، ولیس فی الوجود ماهذا شأنه سوی الطبیعة ، اذ الحركة والزمان امران نسبیّان تابعان .

علی ان الكلام فی العلّة الموجبة ، ویجب ان تكون مع معلولها ، وان یكون وجودها اقوی من وجود معلولها ، وهما لیسا بموجودین بالفعل ، ولیس شیء آخر یكون نحو وجوده عین التجدد والتغیّر ، فتعیّن الطبیعة .

وصل

فتجدد الطبیعة عین ثباتها، كما ان قوة المادة الأولی عین فعلیّتها . فالطبیعة بما هی ثابتة، مرتبطة الی الحق، وبما هی متجددة، یرتبط الیها تجدد المتجددات وحدوث الحادثات . كما ان المادة الأولی ، بما هی لها فعلیّة ـ وان كانت فعلیة القوة ـ، صدرت عن المبدء علی سنّة الابداع، و، بما هی قوة وامكان استعدادی یستصح بها الحدوث والانقضاء والدثور والفناء . فهذان الجوهران ، بدثورهما وتجددهما ، واسطتان فی الحدوث والزوال للامور الجسمانیّة ، وبهما یحصل

الارتباط بين القديم والحادث .

فللمادة في كل آن صورة اخرى بالاستعداد، ولكل صورة مادة اخرى بالايجاب؛ لتقدم حقيقة الصورة على المادة بالاستلزام طبعاً، وتأخّر هويّتها الشخصيّة عنها باللحوق الانفكاكي زماناً. فلكل منهما تجدد ودوام بالأخرى، لا على وجه الدور المستحيل .

ولتشابه الصور في الجسم البسيط ظنّ انّ فيه صورة واحدة بالعدد لا على التجدد، وليست كذلك؛ بل هي واحدة بالحد لا بالعدّ، لأنّها متجددة متعاقبة على نعت الاتصال، لا بأن تكون متفاصلة متجاوزة، ليلزم تركب المقادير والأزمنة من غير المنقسمات .

فالموجودات الجسمانيّة باقية دائرة، امّا بقاؤها فبتجدد صورها ، وامّا دثورها فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى. والدثور لازم للصورة والمادة. ولا جائز ان تكون للطبيعة جهة ثبات واستمرار بنفسها، من حيث هي تكون بها مستندة الى القديم؛ كيف والأمر التجددي البحت لا بقاء له اصلاً، فضلاً عن كونه قديماً . ولا جائز ايضاً ان يكون ثباتها وقدمها باعتبار ماهيّتها الكليّة ؛ كيف والماهيّات ليست جاعلة ولا مجعولة، فلا عبرة باستمرارها. فاذن الحق في ذلك ما ذكره استاذنا ، موافقاً لرموزات المتقدمين وتصريحاتهم، وهو ما نذكره فاسمع :

اصل

ان لكل طبيعة حقيقة عقليّة عند الله تعالى، موجودة في علمه سبحانه، بها بقاؤها وثباتها وتقومها و وجودها. وهي، بحقيقتها العقليّة، لا تحتاج الى مادة واستعداد وحركة وزمان. ولها شئونات متعاقبة متصلة واحدة في علم الله. و اذا نظرت الى كثرة شئونها الحادثة المتجددة وجدت كلاً منها موجوداً في وقت، محتاجاً

الی قابل مستعد یتقدم علیه زماناً. وذلك القابل، من حیث کونه بالقوة، امر عدمی لا یحتاج الی علّة معیّنة؛ لکونه بمعنی عدم شیء ما عن شیء ما، فیکفی فی حصوله وجود صورة ما، مطلقة، یکون القوة قوة لها، علی کمال ما من الکمالات. ومن حیث استعداده الخاص القریب، یفتقر الی صورة معیّنة هی جهة استعداده وقوته القریبة من الفعل؛ فاذا خرج من هذه القوة القریبة الی الفعل الّذی یقابلها وجب ان تبطل صورته السابقة بلحوق صورته اللاحقة، لعدم امکان الاجتماع بینهما، کما تبطل صورة النطفة اذا حدثت صورة الحیوان ، و هکذا کل صورة تتجدد بانقضاء سابقته وتبطل بحدوث عاقبته، علی نعت الاتّصال التجددی .

واما اختصاص کل صورة خاصّة شخصیّة بوقتها الجزئی فلیس ذلك بامر زائد علی هویّته، حتی یرد السؤال فی لمیته. ونزیدك بیاناً وبرهاناً من کلامه .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وصل

قد ثبت ان الجسم والجسمانی لایکونان لذاتیهما علّة فاعلیّة لشیء؛ فاذن جمیع الصفات الطبیعیّة، کالحرکة وغیرها، یجب ان یکون وجودها من لوازم وجود الطبیعة، من غیر تخلّل جعل بین الطبیعة وبینها؛ فلابد وان یکون فی الوجود مبدء اعلی من الطبیعة یفعل الطبیعة ولوازمها. فتکون الطبیعة وآثارها الذاتیّة ، کالحرکة للفلك مثلاً، معیّن فی الوجود والحدوث والبقاء؛ غایة الأمر ان فیض الوجود یمرّ من المبدء علی الطبیعة اولا، و بواسطتها علی صفاتها الذاتیّة؛ فالأوضاع المتجددة للفلك تجددها تابع لتجدد الطبیعة الفلکیّة؛ وکذا الاستحالات الطبیعیّة والحرکات الکمیّة الطبیعیة التی فی العنصریات البسائط والمرکّبات. و نزیدك من افاداته .

وصل

قدثبت ان تشخّص كل شيء انما هوبوجوده ، وانالزمان والوضع والكم والأين وغيرهامن العوارض لوازم للشخص وعلامات له ؛ فكل شخص جسمانى تتبدل عليه هذه العوارض (كلاً اوبعضاً) فتبدلها تابع لتبدل الوجود ، بل هوعينه بوجه؛ فانوجود الطبيعة الجسمانيه يحمل عليه بالذات انّه الجوهر المتصل الوضعى المتكمّم الزمانى المتحيز لذاته ؛ فتبدل الأوضاع والازمنة والاين والمقادير يوجب تبدل الوجود الشخصى للجوهر الجسمانى . وهذاهوالحركة فى الجوهر الشخصى ؛ اذوجود الجوهر جوهر ، كماان وجود العرض عرض .

وهذا هوالبرهان على تجدد الطبيعة .

وقدتقرر ان كل متحرك فهو مفتقر الى محرك آخرغيرذاته ؛ لكن المتحرك بنفسه لايفتقر الى مايحركه ، والالزم تخلل الجعل بين الشيء ونفسه ، اذلايمكن ان يكون له وجود غيرهذاالوجود ـ وهوكونه متحركاً ـ ؛ بل يفتقر الى محرك يعطى وجوده ويجعل ذاته المتحركة ، جعلاً بسيطاً . وذلك المحرك المقوم يجب ان يكون امراً ثابتاً مفارقاً عن المادة ولواحقها ؛ والالعاد الكلام ، فيتسلسل ؛ و ماسوى العقل ليس كذلك ، لان النفس ـ بماهى نفس ـ ، حكمهاحكم الطبيعة فى تجددها ؛ فيكون مقوم كل طبيعة جوهراً مفارقاً ، نسبته الى جميع افراد النوع من الطبيعة ومراتبها وحدودها نسبةً واحدة ، فهوالمقوم لوجود تلك الأفراد ، والمحصل لنوعها ، والمقيم للمادة باشتراك الطبيعة؛ والمكمّل لجنسها نوعاً طبيعياً فتكون صورتها المفارقة .

وهذا هوالبرهان على ثبات الطبيعة .

وايضاً لابدفى الحركة من بقاء الموضوع ثابتاً مع تبدل خصوصيات الحركة،

ووحدة المادة جنسية ، فلا بدمن واحد ثابت ينحفظ به اصل الطبيعة وسنخها مع تبدل خصوصياتها ؛ فالطبيعة تنتظم ذاتها من جوهر ثابت عقلاني، وجوهر متجدد مادي، فلامحالة تكون الطبيعة متحدة الوجود بذلك الجوهر الثابت اتحاداً معنوياً تكون ذاتها ذاته ، وفعلها فعله ؛ مع كونه عقلياً ، وكونها حسيّة .

وصل

فكل شخص جوهري له طبيعة سيالة متجدده غير مستقر الذات . وله ايضاً امر عقلي ثابت مستقر باق ازلاً وابداً في علم الله سبحانه ،ببقاءالله لا ببقاءالله اياه ؛ فان بين المعنيين فرقانا. وذلك الأمر العقلي رب الطبيعة وسببها الفاعلي، والله سبحانه رب الأرباب ومسبّب الأسباب . ونسبة ذلك الامر الى الطبيعة نسبة الروح الانساني، من حيث ذاته الى الجسد ؛ فان الروح الانساني ، لتجرده من حيث الذات ،باق ، وطبيعة الجسد ابداً في التجدد والسيلان والذوبان؛ وانما هو متجدد الذات الباقية بورود الامثال . والخلق لفي غفلة عن هذا ، «بل هم في لبس من خلق جديد.».

فالطبيعة وجوددنيوي بائد داثر لاقرار له ، والعقل وجود ثابت عندالله غير داثر ، لاستحاله ان يزول شيء من الأشياء ويتغير في علمه تعالى وتقدس : «ماعندكم ينفدوماعندالله باق .» .

وصل

واذلامناسبة بين الثابت المحض والمتجدد الا بمتوسط ذي جهتين، فلايمكن تأثير العقل في الطبيعة المعيّنة الا بتوسط امر كذلك، وهو النفس؛ لان ذاتها مجردة، وفعلها مادي ؛ فالنفس واقعة بين العقل والطبيعة ؛ فذاتها عقل وفعلها طبيعة . و هكذا ذات الطبيعة نفس وفعلها جسم . ثم ما يلحق الجسم بواسطة حركاتها الطبيعيّة

ونسبة كل عال الى سافله كنسبة الصورة الجسمية الى المادة؛ وتلازمهما كتلازمهما بعينه ؛ والله سبحانه وراء الكل ، «وهو القاهر فوق عباده»

قال بعض الحكماء الأوائل : «لما كان من شأن الجسم ان يتفرق ويتقطع فلا يجوز ان يكون هو علة لوحدانية ذاته واتصالها، فلو لم يكن له نفس تحفظ وحدانيته واتصاله لم يثبت على حال واحد . واما العقل الصرف فنسبته الى جميع اشخاص النوع واحدة . ولا بد لكل شخص من حافظ لوحدته واتصاله ، فهو اذن ليس الا النفس .

وايضا لو لم تكن القوة النفسانية موجودة في اشخاص الأجرام ـ ومن طبيعتها السيلان والفناء ـ ، لبادت اذن وهلكت ، اذ لا بد للعقل الصرف من جهات ، ليتخصص بالنسبة الى الجزئيات ، وليست سوى الأنفس .

وايضا الارض التي هي اكثف الأجسام وابعدها عن ينبوع الوجود والحياة تنمو وتنبت الكلاء وتنبت الجبال، فانها نبات ارضي، وفي داخل الجبال حيوانات كثيرة ومعادن ، فلو لم تكن ذات نفس لما تفعل هذه الافاعيل العجيبة ، اذ النفس الأرضية هي التي تتحرك في الجوهر ، فتصير نفساً نباتية .»

وصل

فظهر ان لكل شيء ملكوتاً ؛ وان لكل شهادة غيباً؛ ومامن شيء في هذا العالم الا وله قوة روحانية من عالم آخر ، وهي المسماة في لسان الشرع بالملك .ولكل شيء حياة باعتباره ، وتسبيح لصانعه عزوجل به : «وان من شيء الا يسبح بحمده.»

قال بعض اهل المعرفة : خلق الله الخلق ليسبحوه فانطقهم بالتسبيح له والثناء عليه والسجود له فقال : «الم تر ان الله يسبح له من في السموات والارض والطير ـ صافات كل قد علم صلوته وتسبيحه .» . وقال ايضاً «الم تر ان الله يسجد له من في

السموات ومن فی‌الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وکثیرمن‌الناس.» ، وخاطب بهاتین الآیتن نبیّه الّذی اشهده‌ذلك ورآه‌فقال«الم تر» ولم یقل «الم تروا»، فانّا ما رایناه ، فهولنا ایمان، ولمحمّد عیان؛ فاشهده سجود ـ کل شیء وتواضعه لله . وکل ومن اشهده‌الله ذلك ورآه دخل تحت هذا الخطاب. وهذا تسبیح فطری وسجود ذاتی عن‌تجل تجلّی لهم فأحبّوه، فانبعثوا الی الثناءعلیه من‌غیر تکلیف، بل‌اقتضاء ذاتی وهذه هی‌العبادةالذاتیةالتی اقامهم الله فیها بحکم الاستحقاق‌الّذی یستحقّه .

ثم ذکر آیات اخر . ثم قال : کل ذلك یدل علی ان‌العالم‌کلّه فی‌مقام‌الشهود والعبادة ، الاکل مخلوق له قوةالتفکّره ، ولیس الاالنفوس‌الناطقةالانسانیة و الحیوانیّة خاصّة ، من حیث هیا کلهم ، فان هیاکلهم کسائرالعالم فی‌التسبیح‌له والسجود؛ فاعضاء البدن‌کلّها مسبحة ناطقة، الاتراها تشهد علی‌النفوس‌المسخرة لها یوم‌القیامة ، من‌الجلود والایدی والارجل والالسنة والسمع والبصر وجمیع القوی . فالحکم‌لله‌العلی‌الکبیر .

فصل

ولیعلم ان‌الله سبحانه‌انما یصب سجال الفیض ورشح‌الجود فی‌فضاءالوجود وعرصةالشهود ابدا صبة واحدة ؛ فلا یزال یبدع ویصنع‌ویفعل ویجعل، لاعلی السیلان ولاعلی الاستیناف ، بل علی‌القرار والثبات ، لافی زمان ولاآن ولاحیز ولامکان ولاعن مادة ولامن شیء اصلاً؛ وانماالتقدم والتاخروالتجدد والتصرم والاستعدادات المادیة یقع فی‌حدوثهاالزمانی، وظهورها فی‌ظرف‌الزمان فحسب. والباری‌سبحانه اخترع‌المادة وذاالمادةجمیعاً فی‌اوسع من‌الزمان، یقال‌له الدهر، لامن شیء ، بل بعدالعدم‌الصریح واللیس الصرف . فکما ان ذاته سبحانه وصفاته

الحقيقيّة وشئونه الذاتيّة واسماءه الحسنى متقدسه عن التغير ، كذلك يتعالى قوله وفعله وامره عن التغير ، كما قال : « وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر او هو اقرب .» ، لكن بعض الموجودات ، كالزمان الّذى هو ظرف المتغيرات ، و الحركة التي ماهيّتها الحدوث بعد الحدوث ، لذاته متغير ، لا بتغير عارض لنفسه . فالزمان والحركة ، بهويتهما الامتداد يتين الغير القارتين ، صدرا من الحق الفياض ـ فيضة واحدة بلا زمان ، بل من كتم العدم الصريح ـ ، الى الوجود ، فى نفس الواقع وظرف الدهر ، مرة واحدة دهريّة ، لا دفعة واحدة آنية، فانّ الآن طرف الزمان ، وحصوله بعد حصول الزمان ، فكيف يكون جعله فيه ؟ وحصول الزمان ايضاً بعد حصول اصول الموجودات وعظائمها ، ودعائمها ، فكيف يكون جعل الموجودات كلّها فى زمان او آن ؟

فوجود المبدعات انما هو فى اصل الواقع ، وحصول الكائنات فى اوقاتها الخاصة التى هى اجزاء الزمان الموجود، كلّه بامتداده فى نفس الدهر دفعة واحدة فالتغيرات والتعاقبات بين الزمانيات بسبب امتداد الزمان الذى هو بذاته متجدد وبحسب مقايسة بعضها الى بعض ، لا بالنسبة الى من يتعاظم عن الوقوع فى التغيّر فجناف القلم بالنسبة الى الواقع وظرف الدهر ، وتجدد الشئون فى اجزاء الزمان وبمقايسة بعض الزمانيات الى بعض ، لان الصنع والتكوين فى حدّ من امتداد موجود او مفروض ، والفراغ والتعطيل فى سائر الحدود منه ، بل الافاضة واحدة من الحق ، ومتعددة بالاضافة الى الخلق . فالشأن فى قوله سبحانه «كل يوم هو فى شأن» شأن يبديه ، لا شأن يبتديه .

قال بعض اهل المعرفة : اعلم انّ امداد الحق وتجلّياته واصل الى العالم فى فى كل نفس ، وفى التحقيق الأتم ليس الاّ تجل واحد يظهر له بحسب القوابل ومراتبها واستعداداتها تعيّنات، فيلحقه لذلك التعدد والنعوت المختلفة والأسماء

والصفات ، لانّ الامر فى نفسه متعدد ، اوورود طارٍ ومتجدد . وانماالتقدم والتأخر وغيرهما من احوال الممكنات توهم التجدد والطريان. والتقيّد والتغيّر ونحو ذلك كالحال فى التعدد ، والاّ فالأمر اجل من ان ينحصر فى اطلاق اوتقييد اواسم اوصفة اونقصان اومزيد .

وهذا التجلى الأحدى المشار اليه ليس غيرالنور الوجـودى ، ولا يصل من الحق الى الممكنات ، بعدالاتصاف بالوجود وقبله ، غير ذلك ، وما سواه فانماهواحكام الممكنات وآثارها يتّصل من بعضها بالبعض حال الظهور بالتجلّى الوجودى الوحدانى المذكور .

ولما لم يكن الوجود ذاتيّا لسوى الحق ، بل هو مستفاد من تجلّيه ، افتقر العالم فى بقائه الى الامداد الوجودى الأحدى مع الآنات من دون فترة ولا انقطاع اذلو انقطع الامداد المذكور طرفة عين لفنى العالم دفعة واحدة، فان الحكم العدمى لازم للممكن ، والوجود عارض له من موجده .

قال : ولما كان هذاالخلق من جنس ماكان اولاّ التبس على المحجوبين ، ولم يشعروا التجدد وذهاب ماكان حاصلاً بالفناء فى الحق ، لأنّ كل تجلٍ يعطى خلقا جديداً ويغنى فى الوجود الحقيقى ماكان حاصلاً ،

ويظهر هذاالمعنى فى النار المشتعلة من الدهن والفتيلة فانّه فى كـل آن يدخل منهما شىء فى تلك الناريّة ويتّصف بالصفة النورية، ثم تذهب تلك الصورة بصيرورتها هواء .

هكذا شأن العالم بأسره ، فانّه يستمد دائما من الخزائن الالهيّة فيفيض منها ويرجع اليها .

وصـل

فاذن مااسهل عليك ان تتيقّن انّ وجود العالم عن البارى ليس كوجود الدار

عن البنّاء ، ولا كوجود الكتابة عن الكاتب ، الثابتة العين المستقلة بذاتها ، المستغنية عن الكاتب بعد فراغه ، بل كوجود الكلام عن المتكلّم، انسكت بطل الكلام ، بل كوجود ضوء الشمس في الجو المظلم الذات ، مادامت الشمس طالعة، فان غابت الشمس بطل الضوء من الجو، لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته. وكما انّ الكلام ليس جزء المتكلم ، بل فعله وعمله ، بعد مالم يكن ، وكذا النور الذى فى الجو ليس بجزء الشمس ، بل هو انبجاس وفيض منها ، فهكذا الحكم فى وجود العالم عن البارى ـ جل ثناؤه ـ، ليس بجزء من ذاته، بل فضل وفيض يتفضّل به ويفيض . الاّ انّ الشمس لم تقدر ان تمنع نورها وفيضها ، لأنّها مطبوعة على ذلك ، بخلافه سبحانه ، فانّه مختار فى افعاله بنحو من الاختيار ، اجل وارفع ممّا يتصوره العوام ، واشدّ واقوى من اختيار مثل المتكلم القادر على الكلام ، ان شاء تكلّم وان شاء سكت، فهو سبحانه ان شاء افاض جوده وفضله واظهر حكمته، وان شاء امسك . ولو امسك طرفة عين عن الافاضة والتوجه لتهافتت السّماوات، وبادت الأفلاك، وتساقطت الكواكب، وعدمت الأركان ، وهلكت الخلائق، ودثر العالم وفنى دفعة واحدة ، بلازمان ، كما قال عزوجل : «ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده .» .

الباب السابع

فى الحركة والزمان والمكان وما يتبعها . وفيه معرفة الازل والابد، وان الله سبحانه منزه عن الحركة والزمان وكذا العالم من حيث المجموع

اصل

كل ماله جهتا قوة وفعل فله ، من حيث كونه بالقوة ، ان يخرج الى الفعل

بغيره ، والاّ لم تكن القوة قوة . وهذاالخروج اما بالتدريج اودفعة ، والأول معنى الحركة ، ويقابله السكون ، تقابل العدم والملكة .

ثم الحركة ، لكونها صفة ، لابدّ لها من قابل ، ولكونها حادثة ، بل حدوثا، لابد لها من فاعل ، ولابد من ان يكونا متغايرين ، لاستحالة كون الشيء فاعلاً وقابلاً ، فعلا وقبولا تجدديين ، وكون معطي الكمال قاصراً عنه . فالمحرك لا يحرك نفسه ، بل شيئاً لايكون في نفسه متحركا ، فتكون حركته بالقوة . فقابل الحركة امر بالقوة ، وفاعلها امر بالفعل (اما من هذه الجهة ، وامّا من كل جهة) ، ولامحالة تنتهي جهات الفعل الى ماهو بالفعل من كل وجه ، دفعاً للدور والتسلسل كما ان جهات القوة ترجع الى امر بالقوة من كل وجه الاّ كونه بالقوة ، دفعاً لهما .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اصل

للحركة معنيان : احدهما توسط الشيء بين المبدء والمنتهى ، بحيث اى حد يفرض في الوسط لايكون ذلك الشيء قبل وصوله اليه ولا بعده فيه . وهو صفة واحدة شخصيّة غير متبدلة بتبدل حدود التوسط ، لكن ، بواسطة نسبته الى حدود المسافة الغير المتناهية بالفرض ، ممّا يقبل انقساماً بغير نهاية ، بالفرض، اذله حدود بالقوة من جهة اتّصال موافاة حدود المسافة، فهو مستقر بحسب الذات غير مستقر بحسب النسبة الى تلك الحدود .

وكما ان كل حد في المسافة المتّصلة، وكل نقطة في الخط بين طرفيه لايكون بالفعل ، ولكن بالقوة ، فكذلك كل كون من هذه الاكوان لايكون الاّ بالقوة. فهذا المعنى من الحركة وجود بين صرافة القوة ومحوضة الفعل ، وتسمى بالحركة التوسطيّة .

والثانی مایحصل من هذا بسبب استمرار ذاته واختلاف نسبه الی حدود المسافة . وهو امر متّصل منطبق علی المسافة ، منقسم بانقسامها ، واحد بوحدتها تسمی بالحرکة القطعیة ، والتّوسطیّة کأنها فاعلة للقطعیة .

مثال ذلك : النقطة المنتقلة ، کراس مخروط مماس بسطح یرسم بحرکته وسیلانه علی ذلك السطح خطّاً ، فقد تعرض للنقطة مماسة منتقلة یحصل من استمرارها علی ذلك السطح خط یفرض فیه نقط متوهّمة لیس شیء منها فاعلةً له اولأجزائه ، بل متأخّرة عنه .

ففی الحرکة شیء کالخط المرسوم ، وهو الحرکة المتّصلة القطعیة ، وشیء کالنقطة الفاعلة للخط ، وهو الحرکة التوسطیّة ، واشیاء کالنقط المفروضة فیه ، التی لم تفعله ، بل تأخرت عنه ، وهی الاکوان المفروضة حسب انفراض حدود المسافة .

وقد ثبت انّ الزمان مقدار الحرکة ، ففیه ایضاً شیء کالراسم ، یقال له «الآن السیال» ، وشیء کالمرسوم ، یقال له «الزمان المتّصل» ، واشیاء کالحدود والنهایات ، یقال لکل منها «الآن» ، بالمعنی الآخر .

وکل من الامور الثلاثة فی کل واحد من الاشیاء الثلاثة ینطبق علی نظیریه فی الآخرین ، ولیس الباقی مع المتحرك الا الواحد المستمر من کل منها ، ضرورة انّه لایکون مع المنتقل خط المسافة ، اذ قد خلفه ، ولا الحرکة بمعنی القطع ، فقد انقضت ، ولا الزمان المتّصل ، فقد مضی ، فاذن انما یکون معه من القطع التوسط ، ومن المسافة النقطة او مافی حکمها ، ومن الزمان الممتد ذلك الآن .

والمتحرك ، من حیث انّه متحرك ، حاله بعینها حال الحرکة فی تحقق الامور الثلاثة فیه ، فانّه من حیث انه متوسط بین مبدء المسافة ومنتهاها مع استمرار مبدء لنفسه من حیث انه قد انتقل اذ هو بهذا الاعتبار کأنّه شیء ممتد منطبق علی المسافة ونفسه من حیث انه وصل الی حد مبدء لنفسه من حیث انه قطع المسافة

الى ذلك الحد .

وصل

فللحركة وجود ضعيف تدريجى ، بعضه سابق وبعضه لاحق ، وليس موجوديّتها فى الخارج الا تحقق حدها فيه وصدقها على امر ، كوجود الاضافات واما حضورها الجمعى فليس الاّ فى الذهن . والحركة بمعنى التوسط ، وان كان لها ابهام بالقياس الى الحصولات الآنية والزمانية التى يعتبرها العقل ، الاّ انّها مع ذلك لها تعيّن ، من جهة تعين الموضوع ، ووحدة المسافة ، ووحدة الزمان ، والفاعل المعين ، والمبدء الخاص ، والمنتهى الخاص ، ويكفيها هذا القدر من التعين لضعف وجودها . ونسبة تلك الحصولات الى التوسط المستمر نسبة الجزئيات الى الكلى ، ونسبتها الى معنى القطع المتصل نسبة الاجزاء والحدود الى الكل ، وكلا المعنيين ذو حظّ من الوجود وان كان ضعيفا .

اصل

الحركة لاتقع فى الآن ، والاّ يلزم ان يكون بازائه جزء غير متجزى من المسافة ، لتطابقهما ، وقد ثبت استحالته بالبراهين . فكل آن يفرض فى اثناء الحركة لايتّصف الجسم فيه بالحركة ولا بالسكون ، لانّ تقابله معها تقابل العدم والملكة ، ولاتصال الحركة . ولا يلزم من ذلك خلو الموضوع عنهما ، لأن الحركة فى الآن اخص من اللاسكون وممّا يساويه ، فانتفاؤها لايستلزم انتفاء مايساويه ، لتحققه بالحركة ، لافى الآن .

والحاصل انّ الآن ان اخذ ظرفاً للاتّصاف فالجسم يتصف فيه بالحركة الواقعة فى الزمان ، لافيه ، وان جعل ظرفاً لوقوع الحركة والسكون فلايقع شىء

منهما فيه ، ولايلزم خلو الموضوع عن الاتصاف بهما .

اصل

الحركة امّا ذاتيّة اوعرضية. والذاتية ماتكون القوة المحركة فيه موجودة في المتحرك . وهي اما ارادية اوطبيعية اوقسرية اوتسخيرية .

وذلك لان القوة المحركة اما غير مستفادة من خارج ، اومستفادة منه ، وعلى الأول امّا مع شعور اولامعه، وعلى الثاني اما على سبيل الاعداد، اوالفاعلية فالاول هي الارادية، كحركة الافلاك والحيوانات، والثاني هي الطبيعية، كحركة العناصر والنباتات، والثالث هي القسرية، كحركة الحجر المرمى الى فوق، والشجر الى اليمين والشمال بالريح ، والرابع هي التسخيريّة ، كحركة المواد والاجساد، بما هي مادة وجسد ، لا بما هي محصّلة انواعاً بحركات مافيها من الصور والطبايع والنفوس ، وكانفعال السافل من العالي .

والعرضيّة مايقابل الذاتيّة ، كحركة المحمول .

وقد يتركب بعض هذه مع بعض ، فتختلف بالاعتبار ، كحركة النبات ، فانها تسخيريّة وطبيعية ، باعتبارين .

اصل

الفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقسور ، لكن مع انضمام ميل قسري اليها ، فيكون القاسر علة معدة له . ولو كان القاسر فاعلاً للحركة القسريّة ، اوللميل القسري ، لانتفى كل منهما بانتفائه ، وليس كذلك .

واما الحركة الاراديّة والتسخيريّة ففاعلهما النفس ، باستخدام الطبيعة السارية التي احدثتها في الجسم، اعني القوة المحركة للعضلات والاوتار والرباطات

فانّ تلك القوة هى بعينها طبيعة تلك الاعضاء والآلات جعلت مطيعة للنفس ، بعد تحقق التخيّل والارادة والشوق ، ومعلوم بالوجدان انّ الامر الميل للجسم والصارف له ، من مكان الى مكان ، او من حال الى حال ، لاتكون الاّ قوة فعليّة قائمة به ، وهى المسمّاة بالطبيعة ، فالطبيعة هى الميلة القريبة اياه .

وهذه الطبيعة غير الطبيعة الموجودة فى عناصر البدن وامشاجه بالعدد ، فانّ تسخير النفس لهذه ذاتى ، لانّها قوة منبعثة من ذاتها ، ولتلك قسرى ، ولهذا يقع الاعياء والرعشة بسبب تعصّيها عن طاعتها احيانا .

فللنفس طبيعتان مقهورتان : احديهما مطاوعة لها والاخرى مكرهة .

فثبت انّ الفاعل المباشر لجميع الحركات هى الطبيعة ، الاّ انه فى الطبيعية طبيعة مطلقة مجبولة ، وفى القسرية طبيعة مقسورة ، وفى الارادية والتسخيرية طبيعة مسخّرة. والكل ماتستخدمه القوة العقليّة المفارقة، طاعة لله تعالى، اذكما انها تقيم كلاّ من الصورة والمادة بالاخرى اومعها، كذلك لها مدخل فى اقامة كل مايلزمهما من الاستحالات والحركات وغيرهما .

فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة ، كما ان الزمان شخص روحه الدهر . والطبيعة بالقياس الى النفس، بل العقل، كالشعاع من الشمس، يتشخّص بتشخّصها.

اصل

لابد فى كل حركة (فى اىّ مقولة وقعت) ، ان يكون الموضوع فيها ثابتاً بوجوده وتشخّصه ، وتتبدل عليه افراد تلك المقولة ، بخلاف الفرد الذى يكون له فى آن آخر ، مخالفة نوعيّة اوصنفيّة .

الا انه يكفى فى بقاء الموضوع انحفاظ وحدته الشخصيّة ، بوحدة عقليّة فاعلية نورية ـ اى العقل المدبّر المعتنى بكلاءة الشخص وحفظه فى مراتب التطورات

والتقلبات في النشآت ـ ، او بوحدة ابهاميّة قابليّة ، كوحدة المادة الاولى، فانها يكفي في تشخصها وجود صورة مّا ، وكيفيّة مّا ، وكمية ما ، واين ما ، الى غير ذلك من الاعراض ، ويجوز التبدل له في خصوصيات كل منها .

فهذه الافراد الغير المتناهية انما توجد بوجود واحد اتّصالي ، له حدود غير متناهية بالقوة ، بحسب حدود مفروضة فيه ، ففيه وجود انواع بلانهاية ، بالقوة لا بالفعل ، وبالمعنى لا بالوجود .

وهذا الوجود الواحد المتصل مع وحدته وتشخّصه ، حيث ان الوجود انما يتشخص بذاته ، يندرج تحت انواع كثيرة ، وتتبدل عليه معاني ذاتية وفصول منطقيّة ، حسب تبدله في شئونه واطواره . فهو ـ مع وحدته واستمراره ـ بعينه وجود متجدد منقسم الى سابق ولاحق وناقص وكامل، وله بعينه ابعاض وافراد بعضها حادث وبعضها آت ، ولكل من ابعاضه المتصلة حدوث في وقت معين وعدم في غير ذلك ، قبله او بعده .

اصـل

ليـست الحركة عبارة عن تغير حال المقولة المعيّنة، فانّ معنى التسود مثلاً ليس انّ سواداً واحداً يشتد ، حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد . كيف ، وذات الاول في نفسها كانت ناقصة ، والزايدة ليست بعينها الناقصة ؟

وليس لأحد ان يقول : ذات الاول باقية ، وينضم اليه شيء آخر .

فان الذي ينضم اليه ، ان لم يكن سواداً ، بل يكون شيئاً آخر ، فما اشتد السواد في سواديّته ، بل حدثت فيه صفة اخرى ، وان كان الذي ينضم اليه سواد آخر ، فيحصل سوادان في محل واحد ، بلا امتياز بينهما في الحقيقة او المحل او

الزمان، وهو محال، وكذا اتحادالاثنين منهما، فليس ذلك الابانعدام ذات الاول وحصول سواد آخر اشد منه .

وكذا الكلام فى الحركة الكميّة بعينه ، فانّ المقدار الاول ينعدم بالكلية ويوجد مقدار آخر زايد اوانقص ، والعبرة ببقاءالامر العقلى والمادةالمبهمة .

اصل

الحركة قدتكون فى الكمّ ، كالنمو والذبول، والسمن والهزال، والتخلخل والتكاثف .

وقد تكون فى الكيف ، كتسخّن الماء وتبرده، وكانتقال الجسم من البياض الى السواد على التدريج ، وتسمّى استحالة .

وقدتكون فى الاين ، كانتقال الجسم من اين الى آخر تدريجاً ، ويسمّى نقلة .

وقدتكون فى الوضع ، كحركة الكرة فى مكانها ، فانّ بها تختلف نسب اجزائها بعضها الى بعض والى الامور الخارجة على التدريج. وقدتكون فى الجوهر كما مضى فى بيان تجددالطبيعة .

ومما يدل عليه ايضاً استكمالات النفس الانسانيّة ، من لدن كونها جنيناً بل منيّاً الى غاية كونها عقلاً بالفعل وما هو فوقه ،

فانالذهن الصافى والقلب السليم يحكم بانالتفاوت بين الجنين والطفل الجاهل الناقص ، وبين الشيخ الحكيم والولىّ ، ليس بامور عرضيّة زائدة على جوهرية كل من هذين ، حتى لوفرض زوالها لم يتغير فى تجوهره الحقيقى شىء.

وايضاً ، لوكان حصول كل من الصور الواردة عليه ، من المنويّة والنباتيّة والحيوانيّة والانسانيّة دفعيّة بلاتدرج فى الاشتداد والاستكمال ، بل بحسب

فساد وكون ، للزم تفويض احدالفاعلين الطبيعيّين فعله الى الآخر ، وهذا غير جائز فى الافعال الطبيعيّة ، بل انما جاز فى الصناعات الاختياريّة التى تكون بالقصد والرويّة .

ومما يدل على الحركة الجوهرية ايضاً انقلاب الصورة النوعيّة من المائيّة الى الهوائيّة ، عند ورود الحرارة الشديدة عليها ، المضعّفة للمائيّة قليلاً قليلا بالتدريج حتى يقرب طبيعة الماء الى طبيعة الهواء ، وانتقصت مائيّته حتى صار هواء ، اذلو لم يكن حد مشترك بين الماء والهواء ـ حتى يكون اسخن الافراد المائيّة ، وابرد الافراد الهوائيّة ـ ، لكان الانتقال للمادة من الصورة المائيّة الى الصورة الهوائيّة بلاجامع ، فيلزم اما تتالى الآنين ، اوخلوا لمادة عن الصور فى آن واحد ، وكلاهما مستحيل .

والسر فى ذلك مادريت ان الوجود مما يشتد ويضعف ، دون الماهية ، وان مبادى الآثار هى وجودات الاشياء ، لاماهياتها ، والوجود مالم يتغير فى قوته وضعفه لايمكن ان يختلف اثره فى القوة والضعف .

لكن كل تضعف اواشتدادلايوجب ان يتغير به حد الماهيّة فى جواب ماهو ، انما التدرج فى احدهما مما ينتهى الى حيث يتغيّر جواب ماهو دفعة .

ومن هنا اشتبه الامر على الجمهور ، فزعموا انّ الانقلاب دفعى والاستحالة تدريجية ، فانكروا الحركة فى الصورة ، واثبتوها فى الكيفيّة ، وليس الامر كذلك ، بل الاستحالة لاتخلو عن الكون والفساد ، الاّ ان الاستحالة محسوسة فى الاكثر ، والتفاوت فى الوجود والحركة فى الجوهر غير محسوسين الاّ فى الاقلّ . ولا يلزم من ذلك وجود انواع بلانهاية بالفعل بين جوهر وجوهر ، بل هناك وجود واحد شخصىّ متّصل له حدود غير متناهية بالقوة ـ كما نبّهنا عليه ـ ، على قياس الاشتداد الكيفى والكمّى ، من غير فرق .

اصل

وامّا بقیّةالمقولات ، فلاتقبل الحركة الابالعرض ؛

امّاالاضافة فانها ان كانت عارضة لمقولة فيهاالحركة فهى متحركةبتبعيّتها والافلا ؛ فان الماء اذااتحرك فىالسخونة فقدانتقل منالاشد الىالاضعف ، او بالعكس،علىالتدريج بالتبعيّة؛ وكذا الانتقال منالاعلى الىالاسفل تابع للانتقال مناين الىاين؛ والانتقال الكمّى؛ ومنالاشرف فىالوضع الىالاخس فيهللانتقال الوضعى .

واماالملك فتبدلالحال فيهانماهواولا فىالاين؛ فانالحركة اولافىالعمامةبحسب الاين ثمفىالتعمّم ، وفىالسلاح ثمفىالتسلح؛ فالحركة فيهبالعرض ، لابالذات.

واما متىفان وجودالحركة للجسم انما هوبتوسطه ؛ فانكلحركة انماتكون فى متى ، فلوكان فيه حركةلكان لمتى متىآخر ، وهومحال .

وكذلك انيفعل وان ينفعل ليس فيهما حركة ؛لانالحركة خروج عنهيئة قارة الى هيئة قارة ، لانها لوكانت عن هيئة غيرقارة لماكانت خروجاً عنها وتركا لها ، بلامعان فى تلكالهيئة ؛ مثلا : انكانت الحركة منالتسخن الىالتبرّد ، و كانالجسم فىحال تسخنه يتبرد، فانه لميخرج عنالتسخن ، حتى يكونقدتحرك فى مقولة ان ينفعل ، فان كان قدترك التسخّن فالحركة فى غير مقولة انينفعل.

وايضاً لوكان فىمقولة متىحركةللزم انيكون لهفىكل آنيفرض منزمان حركته فرد منافراده كسنة اوشهر اوغيرذلك ، مع انالآن طرف لافراده .

وعلى هذاالقياس حكمالمقولتينالاخريين ، اذاخذ فى مفهوميهماالتدرج وعدمالاستقرار، فانهماالتأثير والتأثرعلى نهج التجدد الاتصالى ، فالانتقال فيهما دفعى ، ليس على سبيلالحركة .

واما ازدياد الحركة في الكيف او الكم او غيرهما ، شدة وسرعة ، ازديادا تدريجيا ، فليس هي الحركة في ان ينفعل ، حتى يكون سلوكا من انفعال ضعيف الى انفعال شديد على التدريج ؛ لان هذا السلوك ـ وان كان سلوكا واحدا او انتقالا متصلا ، بحسب الحس ـ ، لكنه بحسب الواقع سلوكات متعددة في سلوك يوجد فيه مرتبة واحدة من السرعة ، باقية مستمرة في بعض من الزمان الذي يقع الكل فيه ؛ فالانتقال من السرعة الى سرعة اخرى اشد منها ليس شيئا فشيئا ، وان كان اصل السلوك تدريجيا .

اصل

الحركة اما سريعة ؛ وهي التي تقطع مسافة اطول في الزمان المساوي او الاقصر ، او مسافة مساوية في زمان اقل . واما بطيئة ؛ وهي ما يقابلها . والبطؤ ليس لتخلل السكنات ؛ ولا لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يقطع خمسين فرسخا (مثلا) في يوم واحد ، الى حركاته كنسبة فضل حركات الشمس في ذلك اليوم ، الى حركات الفرس ؛ لكن فضل تلك الحركات ازيد من حركاته ، فسكنات الفرس ازيد من حركاته مع انا لا نحس بشيء من سكناته .

---

(١) يعني ان هذه الكيفية لازمة لوجود الحركة ، مجعولة بجعلها ، غير منفكة عنه ، قابلة للشدة والضعف ، فالسريعة منها هي الشديدة ، لكن بالنسبة الى ما هي اضعف منها ، والبطيئة هي الضعيفة بالإضافة الى ما هو اشد . فهي من اللوازم الإعتبارية للحركة التي ينتزع من نسبة الحركة الى الزمان ، وهي كيفية واحدة لا يسمى باسم ولا يعبر عنها بلفظ وعبارة ، وانما التعبير عنها بالسرعة او البطؤ ، فبعد انضياف مراتب الحركة بعضها الى بعض ، كالقلة والكثرة والطول والقصر في العدد والزمان . محمد حسن عفى عنه .

اصل

الحركة لاتخلوعن حدّمّا من السرعة والبطو ؛ لان كل حركة انما تقع في شيء مّا ، يتحرك المتحرك فيه ، مسافة كانت اوغيرها، فيزمان مّا ؛ وقديمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة ، اويجرى مجراها ، بزمان اقل من ذلك ، فتكون الحركة اسرع من الأولى ، اوبزمان اكثر ، فتكون ابطا منها .

والمراد من السرعة والبطؤ شيء واحد بالذات ، وهو كيفيّة واحدة قابلة للشدة والضعف ، وانما يختلفان بالاضافة العارضة لهما ؛ فما هوسرعة بالقياس الى شيء ، هو بعينه بطؤ بالقياس الى آخر .

اصل

لماكانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفيّة ، وكانت الطبيعة التي هي مبدؤها نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة ، كان صدور حركة معينة منها دون ماعداها ممتنعاً ؛ لعدم الاولوية . فاقتضت اولاً امراً يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اوالكيف اوالوضع اوغير ذلك ، وبحسب مايخرج عنه كحال مافيه الحركة من رقة القوام وغلظه؛ ثم اقتضت بحسبه الحركة ؛ وذلك الامر هوالميل .

وهومحسوس في الحركة الاينيّة ، يحسّه الممانع ، ويوجد مع عدم الحركة ايضاً ، كما نجده من الزق المنفوخ فيه اذا حبسناه بايدينا تحت الماء ، وكمانجده من الحجر اذا اسكناه (١) في الهواء . فلايحتاج اثباته فيها الى مزيد بيان .

---

(١) فالميل حالة تقتضي بحسبها الطبيعة حركة الجسم ذي الطبيعة الى جهة او وضع ، ويختلف شدة وضعفاً حسب اختلاف ذلك الجسم في الكم والكيف والوضع وغيرها، تدبر فيه . محمدحسن عفي عنه .

وكذا في الحركة الكميّة ؛ لانها مستلزمة للاينيّة ، اذلا بد للنامي والذابل من وارد يتحرك اليه ، اوخارج يتحرك منه(١) .

واما الوضعيّة ؛ فلان اجزاء المتحرك بتلك الحركة يخرج عن امكنتها ، فاستدعت ميلاً ومدافعة .

وكذا الحركة الكيفية اذا كانت طبيعيّة ؛ فانّها لما كان منشا التبدل فيها حينئذ هو المتحرك ، فقد اخرج نفسه من كيفيّة اخرى ، فله مدافعة من الكيفيّة الثانية ، وهي المراد بالميل فيها .

وكذا الكلام في الحركة الجوهريّة .

اصل

كل ما يقبل الكون والفساد ففيه مبدء ميل مستقيم البتّة ؛ وذلك لما سيأتي من ان كل جسم فله حيّز طبيعي ، ولايكون لجسم حيّز ان طبيعيّان . فالصورة الكائنة لاتخلو امّا ان تحصل في حيّزها الطبيعي ، اوفي حيّز غريب ؛ وعلى الثاني يقتضي ميلاً مستقيماً الى حيزها الطبيعي ، وعلى الاول كانت قبل الفساد حاصلة في حيّز غريب ، فكانت تقتضي ميلاً مستقيماً الى حيّزها الطبيعي .

اصل

لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه مّا ، كان منقسماً الى اقسامها : فمنه ما يحدث من طباع المتحرك ؛ وينقسم الى ما تحدثه الطبيعة ، كميل الحجر

(١) وبالجملة: لابد في الحركات الطبيعية من الميل، كما لابد في الحركات الإرادية من الإرادة، فالميل في الحركات الطبيعية بمنزلة الارادة في الحركات الإرادية، فتدبر.

محمدحسن عفي عنه

عندهبوطه؛ والی ماتحدثه النفس، کمیل النبات عندتبرزه من الارض، ومیل الحیوان عنداندفاعه الارادی الی جهة .

ومنه مایحدث عندتأثیر قاسرخارج من الجسم فیه ، کمیل السهم عندانفصاله عن القوس . وانما تختلف الاجسام ، فی قبوله والامتناع من ذلك ، بحسب الامور الذاتیّة وغیرها ؛ والاختلاف الذاتی هوالّذی یکون بحسب قوة المیل الطبیعی وضعفه ، وهوان یکون الاقوی بحسب الطبع ـ کالحجر العظیم ـ ، اکثر امتناعاً من قبول القسری ، والأضعف اقل امتناعاً . وما عدا هذاالاختلاف یکون بالاسباب الخارجة ؛ وذلك ککون الاضعف اکثر امتناعاً ، امّا لعدم تمکن القاسر منه ، کالرملة الصغیرة؛ اولعدم تمکنه من دفع الموانع، کالنبّه ؛ اولتخلخله الّذی لاجله یتطرق الیه الموانع بسهولة، کالریشة ؛ اولغیرذلك .

اصل

لماکان المیل هوالسبب القریب للحرکة ، وکان من المتنع ان یتحرك الجسم حرکتین مختلفتین معاً بالذات ، لان الحرکة الواحدة تقتضی توجهاً الی مقصدما ، ویلزمه عدم التوجّه الی غیرذلك المقصد، والحرکتان المختلفتان معایلزمهما التوجه وعدمه الی کل واحد من المقصدین معاً ، ویمتنع ان یقتضی الشیء شیئاً وعدمه معاً وکان المتنع ان یوجد میلان مختلفان فی جسم واحد بالفعل ـ سواء کانا مستقیمین اومستدیرین او مختلفین ، الاان یکون احدهما بالعرض ، کما یجتمع حرکتان کذلك ـ ، فاذا طرء علی جسم ذی میل طبیعی بالفعل میل قسری ، تقاوم السببان اعنی القاسر والطبیعی ؛ فان غلب القاسر وصارت الطبیعة مقهورة، حدث میل قسری وبطل الطبیعی ؛ ثم تاخذ الموانع الخارجیة والطبیعیّة معاً فی افنائه قلیلاً ویقوی الطبیعة بحسب ذلك، ویاخذ المیل القسری فی الانتقاص، وقوة الطبیعة فی الازدیاد

الى ان تقاوم الطبيعة الباقى من الميل القسرى ، فيبقى الجسم عديم الميل ؛ ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوباً بآثار الضعف الباقية فيها، ويشتد الميل بزوال الضعف ،فيكون الامرين قوة الطبيعة والميل القسرى قريباً من الامتزاج الحادث بين الكيفيّات المتضادة .

اصـل

الحركة لاتكون طبيعيّة الاويكون الجسم على حالة غير طبيعيّة ، كاين غير طبيعى ، اووضع اوكم اوكيف كذلك. وبازاء كل حالة غير طبيعيّة منها حالة طبيعية لان الجسم ، اذاخلى وطباعه ، لم يكن له بدمنها ؛ فاقتضاء انحركة والسكون من الطبيعة بالحقيقة شىء واحد يقتضيه الطبيعة الواحدة، وهو استدعاء الحالة الطبيعيّة فقط ؛ فان كانت غير حاصلة ، فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصلها ، وان كانت حاصلة ، فهو بعينه يستلزم سكونا . ومعناه انه لايستلزم حركة . فالجسم اذاوصل الى الحالة الطبيعيّة يجب ان يبطل ميله اليه ، ولم يكن له ميل عنه ، فاذن هو عديم الميل فى هذه الحالة .

اصـل

لابد بين كل حركتين مختلفتين من سكون؛ وذلك لان المبدء القريب لتحرك الجسم من حدالى آخر فى المسافة ـ وهو الميل اومايجرى مجراه ـ ، يجب ان يكون معه فالموصل له الى ذلك الحديجب وجوده عند وجود الوصول ، وهو آن الوصول، ولاامتناع فى ذلك؛ اذالميل ونحوه ليس كالحركة غير انى الوجود ؛ بالضرورة. ثم اذارجع الجسم من ذلك الحد، اوانعطف فلذلك الرجوع اوالانعطاف ميل آخر هو علّة قريبة له ؛ لان الميل الواحد لايكون علّة للوصول الى حدمعين

وللمفارقة عنه رجوعاً اوانعطافاً ؛ والميل حدوثه فى الآن ؛ وليس آن حدوث الميل الثانى هو الان الذى صار الميل موصلاً بالفعل ، لامتناع ان يحصل فى الجسم الواحد فى الآن الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين؛ فاذن حدوث الميل الثانى فى غير الآن الذى صار فيه الميل الأول موصلاً بالفعل . وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكناً بالضرورة ، وهو المطلوب .

واما الحبة المرمية الى فوق اذا نزلت بنزول جبل من فوقه، فحركته النزولية حركة عرضية ، كحركة جالس السفينة ؛ فلا ينافى سكونها الذاتى ؛ فلا يلزم منه سكون الجبل .

اصل

قد ثبت ان الجهات بالطبع اما فوق ، وهو المحيط واما تحت وهو المركز . فالميل الطبيعى امّا يتوخى الفوق وهو الخفة ؛ ويختص بالنار والهواء ـ ، وماغلبا اواحدهما عليه من المركبات. واما يتوخى السفل وهو الثقل ويختص بالارض والماء وما غلبا اواحدهما عليه ومايقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون كحركاتها وجهات حركاتها .

واما الميل الذى فى الحركة الوضعية المستديرة فلايجوز ان يكون طبيعياً لان الميل الطبيعى هرب عن حالة منافرة الى حالة ملائمة ، فلاجرم اذا وصل المتحرك الى تلك الحالة الملائمة استقر واستحال ان يعود بالطبع الى مافارقه. وما من حالة فى الاستدارة الا ويعود اليها المتحرك بل توجه عنها هو بعينه توجه اليها وهو ـ رائد حائد ـ فلايكون ذلك بالطبع .

وايضاً فالطبيعة المحضة ليست مقاصدها وميولها الا بحسب مايليق باحوال الجسم بماهو جسم وهو من باب المقادير والجهات والأمكنة والاحياز، وليس الموافق

لحال الجسم المعيّن بماهو جسم الا امر محصور في مكان اووضع لايتعداه فلا يكون مطلوبه من الاوضاع الاواحداً . وكذلك من الاحياز والمقادير ولايكون واحداً بالعموم ولامختلفاً بالاعداد ، فان ذلك شان الوجود العقلي اوالنفسي (ليس ـ الا) .

وقدثبت ان حركات الافلاك مستديرة وضعيّة، نفسانيّة. فالحركات البسيطة ثلاثة ، حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه . وفي كل منها ميل بسيط اثنان مستقيمان طبيعيان وواحد مستدير نفساني .

اصل

الشيء اذاكان عدمه مع وجود شيء آخر ـ فاذا صار موجوداً كان ذلك الشي متقدماً عليه باعتباراقترانه مع هذاالحادث، ومعه باعتباراقترانه معوجوده. فتقدم الشيء المتقدم ليس باعتبار نفس ذاته، ولاباعتبار وصف لازم لذاته ،(لان ذاته قدتوجد مع ذات المتاخر كالأب بالقياس الى الابن .فاذن قبليته زائدة على ذاته ولازم لذاته) ولانفس عدم المتأخر اذقد يكون بعد وجوده ايضاً، ولااعتبار مركب من اعتبار نفس وجود المتقدم واعتبار نفس عدم المتاخر، اذقد يتحقق هذه الهيئة التركيبيّة بعد ـ كما اذافرضنا وجود الاب مع العدم الحاصل لابنه بعد الوجود مع انه ليس بهذه الاعتبار متقدماً على ابنه ـ بل متاخرعنه ، ولاذات الفاعل فانه قد يكون قبل ومع وبعد . وبالجملة لابد لعروض القبليّة والبعديّة من امر يكون عروضهما له لذاته. اذكل صفة يتّصف بها شيء او اشياء لا بالذات فلا بدّ لها ان تنتهي الى ما يتّصف بها بالذات لاستحالة التسلسل .

ولا يجوز ان يكون المعروض بالذات للقبليّة والبعديّة اموراً متفاضلة غير منقسمة يقتضي كل منها لذاته سبقاً على لاحقه ولحوقاً بسابقه، اذ لوفرضنا متحركاً يقطع بحركته مسافة يكون لامحالة بين ابتداء حركته وانتهائها قبليّات

و بعدیّات متصرمة و متجددة علی سبیل الاتصال والانطباق لأجزاءالمسافة والحرکة، فیجب انیکونالمعروض بالذات لتلکالقبلیّات والبعدیات امراً لا یزال یتصرم و یتجدد علیالاتصال؛ اتصالالمسافة والحرکة بحیث یستحیلعلیه انفکاکالتصرم والتجدد عنه ویکون جزء منه لذاته قبل، وجزء منه لذاته بعد ویمتنع لذاته صیرورةالقبلمنه بعداً والبعد منه قبلاً. وهذا هوالمعنی بالزمان .

وصل

وایضاً اذا فرضنا حرکة فیمسافة معیّنة بقدرمنالسُّرعة والبطوء،واخری فی تلکالمسافة بذلکالقدر منالسرعة، فان توافقتا فیالأخذوالترک بأنابتدءتا ـمعاً وانتهیتا، فلامحالة تقطعانالمسافة معاً وانتخالفتا فیالأخذوالترک وکانت احدیهما ابطأ فانّها تقطع اقل .

فبین اخذالسریعةالأولی وترکهاامکانقطعمسافةبسرعةمعیّنة،وامکانقطع مسافة اقل منها ببطؤ معیّن، وبین اخذالسریعة الثانیة وترکها امکان اقل من الامکانالأول لکونه جزء من ذلکالامکان. فهناك امرمقداری ایقابللزیادة والنقصان بالذات تقع فیهالحرکة وتتفاوت بتفاوته؛ ضرورة ان قبولالتفاوت ینتهی الی مایکون قبوله ایّاه بالذات وهوالّذی عبّرنا عنه بالامکان و هو متصل واحد .

لأنّه لوکان منقسماً الی امور غیرمنقسمة لأدی ذلك الی ترکبالمسافةمن الأجزاء التی لا تتجزی لانطباقه علیالحرکة المنطبقة علیالمسافة ولیس هو نفس شیء منالمسافة والحرکة والسرعة والبطؤ لأن کل واحدة منها تختلف معالاتفاق فیه وتتفق معالاختلاف فیه وهو غیرثابت اذ لا یوجد اجزاءه معاً والا لکان اما مقداراً للمسافة او لمادةالمتحرك وکل منهما باطل اذ علیالاول

يلزم كون جميع الحركات الواقعة في مسافة واحدة اومسافات متساوية، متساوية في ذلك الامكان وليس كذلك .

وعلى الثاني يلزم كون زيادة المادة بزيادته ونقصانها بنقصانه ويلزم كون الأصغر جسماً اسرع حركة والأكبر ابطأ و اذا ثبت انه مقدار، و انه متصل واحد، و انه غير مجتمع الأجزاء، فليس هو اذن سوى الزمان، اذ هو المعنى منه، فهو اذن موجود .

وصل

وهو لقبوله الزيادة والنقصان مع اتصاله الغير القار، اما مقدار جوهر مادي، غير ثابت الذات ـ بل متجدد الحقيقة. او مقدار تجدده وعدم قراره ، وبالجملة اما مقدار حركة اوذي حركة يتقدر به من جهة اتصاله ويتعدد من جهة انقسامه الوهمي الى متقدم ومتأخر .

فهذا النحو من الوجود له ثبات واتصال وله ايضاً تجدد وانقضاء فكأنه شيء بين صرافة القوة ومحوضة الفعل. فمن جهة وجوده ودوامه يحتاج الى فاعل حافظ، ومن جهة حدوثه وتصرمه يحتاج الى قابل يقبل امكانه و قوة وجوده، فلامحالة يكون جسماً او جسانياً .

وايضاً له وحدة اتصالية، وكثرة تجددية، فمن جهة كونه امراً واحداً يجب ان يكون له فاعل واحد وقابل واحد اذ الصفة الواحدة يستحيل ان تكون الا لموصوف واحد من فاعل واحد، ومن جهة كونه ذا حدوث وتجدد وانقضاء وتصرم، ففاعله القريب المباشر له ـ يجب ان يكون له تجدد وتصرم وكذا قابله يجب ان يكون مما يلحقه اكوان تجددية ـ على نعت الاتصال والوحدة ، ففاعله على الاطلاق لا بد وان يكون امراً ذا ـ اعتبارين، وله جهتان جهة وحدة

عقليّة، وجهة كثرة تجدديّة، فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتّصالية ونسبته الى اجزائه المتقدمة والمتأخّرة ؛ نسبة واحدة و يفعله وما معه، فعلاً واحداً، وهو علّة حدوثه وعلّة بقائه معاً اذا الشيء التدريجي الغير القار، بقاؤه عين حدوثه وبجهة تجدده ينفعل تارة عنه ويفعل اخرى بحسب هويّات ابعاضه المخصوصة.

اصـل

لمّا ثبت ان الزمان هو شيء واحد متّصل ليس فيه حدود بالفعل، فالحركة المتقدرة به، الحافظة له، يجب ان تكون مثله في الاتّصال الوحداني. فما هي بالحركات المستقيمة الأينيّة ولا الكميّة ـ لأنّها متوجهة الى غاية (ما) ثم راجعة عنها، لتناهي الأبعاد المكانيّة واستلزام الكميّة والكيفيّة للاينيّة فلا يتصل شيء منها ـ بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة . فهي لامحالة متكثّرة غير وحدانيّة .

ويجب ايضاً ان يكون اسرع الحركات واظهرها فعليّة، لأن الزمان المستحفظ بها اظهر المقادير ـ انيّة و اوسعها احاطة ولأنّه كميّة سائر الحركات و عددها ومقدارها المضبوطة هي به ومايكال به سائر الأشياء المكيلة و يعد ينبغي ان يكون اقل كميّة واكثر كيفيّة، ومعنى واقربها الى الوحدة والانضباط و ابعدها من عروض التكثر والانتشار .

فهي اذن اما الحركة المستديرة الوضعيّة التي لاتكون في المستديرات اسرع منها، وهي الحركة اليوميّة التي بها يتقوم الأيام والساعات والشهور والسنوات وبمقدار مايقول احد واحد يقطع المتحرك بها خمسة آلاف ومأة وستّة وتسعين ميلاً من محدب الفلك الثامن كما ورد في الحديث .

واما الحركة في الطبائع الجوهريّة التي ليس في الوجود اسرع منها و من

فرط سرعتها لاينالها الحس سيّما طبيعة الجرم الأعلى المحيط بالأجرام كلها من حيث انه موجود، واحد بما فيه محدّد للجهات والأمكنة كلّها . لكن الحركة الوضعيّة اليوميّة من توابع الحركة في الجوهر وفروعها لما تقرر ان الحركة في العرض فرع الحركة في الجوهر، فتعيّن الحركة الجوهريّة التي للطبائع لذلك . وايضاً فانا قد بيّنا ان الطبيعة ذات جهتين؛ جهة وحدة عقليّة ثابتة ، وجهة كثرة تجدديّة زائلة ، وانها مشتملة على ماده شأنها القبول ؛ وبالجملة لها كل مالابدّ منه في فاعل الزمان وقابله من الصفات التي ذكرناها .

فاذا ثبت ان الزمان لابدّ له من محل وحافظ على الصّفات المذكورة ، و ثبت ان الطبايع الجوهريّة كذلك، وليس شيء آخر بهذه المثابة الا بتبعيّتها ، فليكن (هو ـ هي) فالحركة الحافظة للزمان اذن هي الحركة في الطبائع الجوهريّة التي تثبت لها بالذات وهي الكون والفساد اللّذين لها عن العدم واليه، و من هنا قيل: الزمان هو مقدار الوجود مطلقا، والمراد وجود الطبايع اذ هي المفتقرة الى المقدار وهي ان كانت لجميع الأجسام والأنفس الا ان القائمة منها بالجرم الأعلى المحيط من حيث اشتماله على الكل ، هي الاحرى بأن يستحفظ بها الزمان. لأنه المتقدم على الكل، وهو بما فيه كموجود واحد له نفس واحدة، وعقل واحد ، كما تبيّن في محله، .

ولأن الطبايع العنصريّة لا تخلو عن التضاد والتفاسد بسيطة كانت اومركبة فليس في واحد منها دوام اتّصالي، والمجتمع من الحركات المقطّعة بوجود الأشخاص المتعاقبة على الدوام، لايكفي في تحديد الزمان لأنه مقدار متّصل لاحدود فيه ، فمحدّد الجهات والأمكنة هو بعينه محدد المدد والأزمنة على النحو المذكور .

وصـل

فالزمان هو مقدارالطّبيعة ـ من جهة تقدمها وتأخّرها الذاتيّين ، كما ان الثخن مقدارها من جهة قبولها الأبعادالثلاثة . فللطبيعة امتدادات .

احدهما تدريجى زمانى يقبل الانقسام الوهمى الى متقدم ومتأخّر زمانيين.

والآخر دفعى مكـانى يقبل الانقسام الى متقدم ومتأخّر مكانيّين . وليس اتّصال الزمان غير اتصال الطبيعة من جهة الانقضاء والتجدد، اعنى الحركة ، كما ليس اتّصال الثخن غير اتّصالها من جهة الامتدادالمكانى اعنى كونها ذات ابعاد. بل (هاهنا) شيء واحد من حيث هويّتها الاتّصاليّة الغيرالقارة ـ يسمى حركة ، ومن حيث تعيّنه المقدارى يسمى زماناً، كما انهناك شيئاً واحداً يتعدد بالاعتبار فحال الزمان مع الصورة الطبيعيّة ذات الامتداد الزمانى ـ كحال الثخن مع الصورة الجرميّة، ذات الامتدادالمكانى .

اصـل

الزمانيات تحتاج (فى عروض التقدم والتأخّر والمعيّة لها) الى الزمان . و اما اجزاء الزمان فهى بنفس ذاتها متقدمة ومتأخّرة ومع، لابشيء آخر. وتقدمها وتأخّرها عين معيّتها فى الوجود، لأنّها عين نحو وجودها ـ ولا يتصور لهـا وجود غير هذا، لضعفها وقصورها. فهى وان كانت متشابهة الا ان اختلافها بالتقدم والتأخّر من ضروريّات حقيقتها ، لأن حقيقة الزمان اتّصال امر متجدد متقض لذاته، فأجـزاؤه لايمكن ان تكون لـذواتها الا متقدمة ومتأخـرة ومع وظرف وجوداتها انفسها. فهى قبليّة وقبل و بعديّة وبعد ومعيّة ومع باعتبارين .

اصل

الآن له معنيان، احدهما مايتفرع على الزمان وهو اطرافه ونهاياته الغير المنقسمة المفروضة فيه، وهو فاصل للزمان باعتبار، وواصل له باعتبار آخر. اما كونه فاصلاً فلأنه ينفصل الماضي عن المستقبل، وهو بهذا الاعتبار واحد بالذات، اثنان بالاعتبار. فان مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل.

واما كونه واصلاً فلانه حدّ مشترك بين الماضي والمستقبل ولأجله يكون الماضي متصلاً بالمستقبل وهو بهذا الاعتبار واحد بالذات والاعتبار جميعاً لأنه باعتبار واحد يكون مشتركاً بين القسمين لأنه جهة اشتراكهما. والمعنى الثاني مايتفرع عليه الزمان وهو الذي يفعل الزمان المتصل بسيلانه، ويقال له: الآن السيّال. وقد سبق تحقيق وجوده، والفرق بينه وبين المعنى الأول و ان اعتبار الآن في ذاته غير اعتبار كونه فاعلاً بحركته وسيلانه للزمان كالنقطة بالنسبة الى الخط والحركة التوسطيّة بالاضافة الى الأكوان الدفعيّة والوصولات الآنيّة.

اصل

حدوث الأشياء الزمانيّة على ثلاثة انحاء. لأنها اما ان تحدث دفعة في آن من الآنات، فينطبق حدوثها لا محالة على ذلك الآن ـ كالوصول والمماسّة والانطباق ونحوها.

واما ان تحدث في مجموع زمان معيّن على نحو الانطباق عليه بحيث ينفرض فيها الأجزاء بازاء ماينفرض من الأجزاء في ذلك الزمان فيكون وجود كل جزء منها في جزء معين من الزمان كالحركة بمعنى القطع، بل الطبائع كلّها على ما مرّ بيانهما. ومثل هذا الحادث بقاؤه عين حدوثه.

اما ان تحدث فی جمیع الزمان لاعلی نحو الانطباق علیه بل بان یوجد فی کل جزء ینفرض فی ذلك الزمان . ولا یلزم ان یکون لمثل هذا الحادث آن یکون اول آنات وجوده والحدوث لایستلزم ذلك . فان الحادث مایکون زمان وجوده مسبوقاً بزمان عدمه سواء کان لحدوثه اول آنی اولا ؟

ومن هذا القبیل وجود الحرکة بمعنی التوسط کما مرّ وکذا الآن السیّال الذی هو الموجود من الزمان وحدوث الزاویة واشباهها . وقیاس العدم الحادث کقیاس الوجود الحادث فی تثلیث الاقسام : لکن لیس نحو عدم کل حادث کنحو حدوثه(١) فان وجود الآن الذی هو طرف الزمان علی النحو الاول وعدمه علی النحو الثالث وکذا اللاوصول واللاممامسة واللاانطباق والفساد وامثالها(٢) .»

اصل

الحادث زمانیاً کان اوذاتیاً یستلزم المسبوقیة بالعدم اواللاوجود . اما الزمانی فظاهر واما الذاتی فلان مایکون وجوده من غیره لایکون موجوداً قبل ان یوجده ذلك الغیر ، فلا یکون موجوداً لوانفرد . وحال الشیء باعتبار ذاته متخلیاً عن غیره قبل حاله من غیره ، قبلیة بالذات . فاذن یکون وجوده مسبوقاً بعدمه اولاوجوده وهذا مثل ماتقول : حرکت یدی فتحرك المفتاح اوثمّ تحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ، ولا تقول : تحرك المفتاح فتحرکت یدی . وان کانامعاً فی الزمان. اوتقول: الشعاع من النیّر . ولا تقول : النیّر من الشعاع . وان لم ینفكّ احدهما عن الآخر بحسب الزمان ومالایدخل تحت الزمان لایتّصف بالقدم والحدوث الزمانیّین فلا فرد للقدیم الزمانی لما مرّ من حدوث کل مایدخل تحت الزمان بحسب الزمان .

---

(١) ای وجود .

(٢) من الأشیاء التی وجودها دفعی فی آن من الآنات ینطبق وجودها علیه

اصـــل

قدريت ان الجسم والجسمانى لايكون علّة فاعليّة لشيء وان علّة الشيء لابد ان تكون غير متعلقة الذات والوجود بذلك الشيء . ففاعل الزمان والحركة اذن منزه عن الزمان والحركة . فليس تقدمه عليهما تقدماً زمانياً ولا هو في طرف هذه السلسلة اصلاً بل هو خارج عنها نسبته الى جميع اجزائها نسبة واحدة ،

وكذلك حكم مجموع العالم بما هو مجموع فانه لازمان له اصلاً لأنه اذا اخذ ما في العالم من الازمنة والزمانيات كلّها بما هو شيء واحد مسمّى باسم واحد، فلم يبق شيء خارجاً منه حتى يكون زماناً للمجموع والا لم يكن المجموع مجموعاً على قياس ماياتى في المكان بعينه . وكما ان الحركة على قسمين احديهما متصلة كحركة الطبائع والافلاك وما فيها . والأخرى منفصلة كحركات العناصر وما منها ـ التى لها ابتداء زمانى وانتهاء زمانى ، فكذلك الزمان ايضاً على قسمين بوجه .

احدهما الزمان المتّصل وهو مقدار حركة العالم من الايّام والليالى والشهور والسنين والقرون .

والثانى الزمان المنقطع كزمان نمو النبات وبلوغ الحيوان وفصول السنة . فكما ان عمر الشخص ومدة تكونه لايمكن ان يكون متحققاً قبله فكذلك عمر العالم ومدة تكونه لايمكن ان يكون حاصلاً قبله .

فصـــل

ان ماتوهمته طائفة من الغاغة ان بين البارى تعالى وبين اول العالم عدماً موهوماً ازلياً سيالاً ممتداً بتماديه الوهمى في جهة الازل الى لانهاية ، ومنتهياً

فی‌جهةالابد عند حدوث اول‌العالم ، فمن تکاذیب اوهامهم الظلمانیّة وتلاعیبها .

اذلایتصور فی‌العدم‌الصّریح السازج واللیس الصرف البات حد ، وحد ، وتصرم ، وتجدد ، وفوات ولحوق ، وامتداد ، وانقضاء ، وتمادوسیلان ، ونهایة ولا نهایة . علی انه لوصح ذلك لکان هوالزمان بعینه اوالحرکة بعینها اذکان متکمّما سیالاً کله ازید لامحالة من بعضه ، وابعاضه متعاقبة غیر مجتمعة وللزم ان‌یکون الباری سبحانه واقعاً فی‌حد بعینه من‌ذلك الامتدادالعدمی ـ (تعالی عن ذلك) والعالم فی‌حد آخر بخصوصه حتی یصح تخلّل ذلك‌الامتداد الموهوم بینه سبحانه وبین‌العالم ویتصحح تأخرالعالم وتخلفه عنه فی‌الوجود .

فاذا کان غیر متناهی التمادی کما فرضوه لزم ایضاً ان‌یکون غیرالمتناهی محصوراً بین حاصرین هما حاشیتاه وطرفاه .

وایضاً فان حدود ذلك‌الامتداد سواسیة متشابهة اذلااختلاف فی‌العدم ولا مخصّص من استعداد اوحرکة اوغیر ذلك . فلم اختص‌العالم بهذاالحد ولم یکن حدوثه فی‌حد آخر قبله .

وایضاً فان‌المتقدس عن‌الغواشی والعلایق یکون له مع ای‌امتداد فرض ومع کل جزء من اجزائه وکل حد من حدوده ، معیّة غیر متقدرة علی سبیل واحد ویکون محیطاً بجمیع اجزائه وحدوده علی نسبة واحدة ، موجوداً کان ذلك الامتداد ، اوموهوماً .

فاذن اختصاص‌العالم بحد من حدود ذلك‌الامتداد الموهوم لایثمر تأخره وتخلفه عن‌الباری الحق سبحانه اصلاً . فانه اذا کان امتدادالزمان الموجود بالقیاس الیه سبحانه علی هذاالسبیل ، فالزمان‌الموهوم اجدر بذلك .

---

* واعلم ان ماذکره المحقق‌الفیض فی‌هذه‌الصفحة مأخوذ من‌الحکیم‌البارع الکامل السیدالداماد وعباراته الفصیحة منقولة عن‌القبسات التی صاحبها امیرالبیان ورأس‌الفضائل الإنسانیة (ج‌ل‌ش) .

فصل

ان قول القائل : ان العالم يسبقه عدم زماني . ان اراد به ماذكرناه في معنى الحدوث الزماني في الطبائع والنفوس ، فله وجه وجيه ، كما بيناه والاّ لم يمكنه الاعتراف به . لأن العالم جملة ماسوى الله فالزمان من العالم فكيف يتقدم عليه حتى يكون تقدم العدم عليه تقدماً زمانياً ؟ . وان قال : انه كان وقت لم يكن فيه العالم . فهو مخالف لمدعاه . اذليس قبل العالم وقت . وان قال : انه ليس بازلي . يستفسر الأزلي وعاد الترديد والمحذور المذكور . وان قال : الذي في الذهن متناه . نسلّم له ان القدر الذي في ذهنه من اعداد الحركات متناه ، ولكن لايلزم من ذلك توقف وجود العالم على غير ذات الباري . ثم اذا فرض له مجموع (ما) فهو ايضاً حادث .

وان قال : اعني بالحدوث انه كان معدوماً فوجد . ان اراد بمفهوم كان السبق الزماني فهو مع كونه تناقضاً ، يخالف مدعاه لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم وهو من جملة العالم ، وان اراد به السبق الذاتي فهو الحدوث الذاتي .

وان قال : ان الباري (تعالى) مقدم على العالم بحيث بينه وبين العالم زمان . فليس هذا مذهبه ، اذليس قبل العالم شيء غير ذات الباري سبحانه ، فلم يبق له ان يقول : توقف العالم على غير ذات الله ، ولم يكف في وجوده ذاته وصفاته . وهو كما ترى شرك محض لايتفوه به مؤمن . (تعالى الله عما يشركون) .

وصل

قال بعض الحكماء : بما يقال لمن طلب مدة العدم قبل وجود الحادث على سبيل التبصرة والتنبيه ، : هل هذه المدة محدودة مقدرة بتقدير لابدّ منه ، مثل

یوم اوشهر اوسنة معیّنة . اویکفی فیها ایّ مدة کانت ، فانه یقول حینئذ : بل یکفی فی‌حدوث‌الحادث سبق ای مدة کانت یتقدم فیهاالعدم ویتبعه الوجود . فیقال : وهل یکتفی التصور والعقل فی‌ذلك بسنة واحدة یتقدم فیهاالعدم ، ثم یتبعه الوجود . فیقول : نعم . فیقال : ان کان بدل‌السنة شهر واحد فهل یکفی ام لا ؟ فهو لامحالة یکتفی بالشهر کما اکتفی بالسنة ، ثم ینتقل فی‌السؤال الی یوم والی ساعة ودرجة من ساعة ودقیقة من درجة ، فینتبّه بذلك حینئذ علی ان‌الزمان لاتأثیر له فی‌الحدوث ، لأن‌المؤثر لایکون کثیره فی‌التأثیر مثل قلیله، وانما یکون کل‌التأثیر لکل‌الأثر ، فاذا ارتفع بعض‌الزمان المفروض للحدوث ولم یرتفع شیء من معنی‌الحدوث ، فرفع جمیع‌الزمان لایرفع الحدوث ، وانما یؤثر فی‌ضعف‌التصور ، حتی ان کان تقدم‌الزمان ، تحقق الحدوث وان ارتفع لم یرتفع .

وقد ظهر ممّا ذکر انّه لامدخل لتناهی سلسلة‌الزمان ولا تناهیها فی‌حدوث العالم اصلاً .

قال بعض اهل‌المعرفة : ان اهل‌النظر اذا فحصوا عن هذاالعالم ، فلم یجز لهم ان‌یطلبوا له بدواً زمانیّاً والا لتأدی بهم الطلب الی‌الوسواس . بل‌یجب لهم ان‌یأخذوا‌الزمان من اجزاء العالم کما فعله الالهیّون ـ حیث اخذوا‌العالم بما فیه ومعه جملة واحدة ، کأنّها شخص واحد ، فبحثوا عن علّة بدوه (۱)

قوله حتی ان‌کان تقدم‌الزمان (الی‌آخره) من تتمة‌الکلام السابق علی قوله وانما یؤثر وقوله وانما یؤثر جملة وقعت فی‌البین تدبر. محمدحسن عفی‌عنه .

(۱) پس‌نشاید گفتن که ابتداء عالم کیست بلکه باید گفت که ابتدا عالم کیست تدبر فیه. محمدحسن عفی‌عنه .

وصل

فالصواب ان يقال : الحق موجود بذاته ، والعالم موجود به . فان سأل متوهم : متى كان وجودالعالم من وجودالحق ؟ قلنا : متى سؤال عن زمان ، والزمان مخلوق لله عزوجل ، فهذاالسؤال باطل ، اذليس الا وجود صرف خالص لاعن عدم ، وهو وجودالحق ووجود عن عدم ، وهو وجودالعالم ولا بينيّة بين الوجودين ولا امتداد الا التوهم المقدرالذى يحيله العلم. قال بعض اهل المعرفة: ان الممكن مرتبط بواجب الوجود فى وجوده وعدمه، ارتباط افتقار اليه فى وجوده فان اوجده لم يزل فى امكانه ، وان عدم لم يزل عن امكانه ، فكما لم يدخل على الممكن فى وجود عينه بعد ان كان معدوماً ، صفة تزيله عن امكانه ، كذلك لم يدخل على الخالق الواجب الوجود فى ايجاده العالم ، وصف يزيله عن وجوب وجوده لنفسه فلا يعقل الحق الا هكذا ولا يعقل الممكن الا هكذا ، فان فهمت علمت معنى الحدوث ومعنى القدم، فقل بعد ذلك ماشئت. فاولية العالم وآخريته امراضافى فالأول من العالم بالنسبة الى مايخلق بعده والآخر من العالم بالنسبة الى ماخلق قبله .

وليس كذلك معقولية اسم الله بالاول والآخر والظاهر والباطن. فان العالم يتعدد والحق واحد لايتعدد ولا يصح ان يكون اولاً لنا ، فان رتبته لاتناسب رتبتنا ولا تقبل رتبتنا اوليته ولو قبلت رتبتنا اوليته لاستحال علينا اسم الاولية بل كان ينطلق علينا اسم الآخرية لأوليته ولسنا بثان له تعالى عن ذلك(١) فليس هو

(١) سر مطلب آنست كه وجود صرف واحد من جميع الجهات، ثانى از سنخ خود ندارد هرچه درعالم فرض شود ثانى او نيست بلكه ظهور وتفصيل وفرقان آن اصل واحداست كه ازهستى بهره‌اى غير از ظهور او ندارد .

باول لنا . فلهذا كان عين اوليته عين آخريته وهذاالمدرك عزيزالمنال يتعذر تصوره على من لاانسة له بالعلوم الالهيّة التي يعطيها التجلّي والنظر الصحيح .

واليه كان يشير من قال : عرفت الله بجمعه بين الاضداد ، ثم يتلو «هوالاول والاخر والظاهر والباطن.» قال : فقد ابنت لك عن سرالازل وانه نعت سلبيّ يعني به انه عبارة عن نفي الاوليّة الاضافيّة بان يوصف به وهو وصف لله تعالى من حيث كونه الهاً كما ان الأبد عبارة عن نفي الآخريّة الاضافيّة بان يوصف به.»

اصل

كل جسم نسب الى مكان بانه فيه، يكون مكانه غيره وغير اجزائه، ويصح انتقاله منه بالكليّة او تبدل اجزائه بالنسبة الى اجزائه ان لم ينتقل ، ويصح حصول جسمين في واحد منه على سبيل البدل ولا ينتقل بانتقال الجسم ولايحصل معه مباينة بحسب الوضع فيه بل هو بجملته مساوله . فهذه امارات المكان وخواصّه وهو لايجوز ان يكون امراً غير منقسم ولا ان يكون منقسماً في جهة واحدة فقط لاستحالة حصول الجسم في النقطة اوالخط .

فهو اما منقسم في جهتين فيكون سطحاً اوفي الجهات فيكون بعداً ، واذا كان سطحاً لايجوز ان يكون حالاً في المتمكّن والا لانتقل بانتقاله ، بل فيما يحويه. ولابدّ ان يكون مماساً للمتمكن حاوياً له من جميع الجوانب والا لم يكن مالئاله واذا كان بعداً لم يجز ان يكون عرضاً لتوارد المتمكّنات عليه ولا مادّياً والاّ لزم تداخل الجواهر المادية فهو اما السطح الباطن(۱) من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى . واماالبعد المجرد المنطبق على

(۱) اذالجسم ممتد ومحال ان يكون الغير الممتد مكاناً للأمر الممتد وهو ظاهر .

قوله (سطر اول): فلهذا كان عين...في الأسفار: كان اوليته... محمدحسن عفي عنه

مقدار الجسم بكليّته ولا استبعاد في وجود البعد المجرد عن المادة بعد التصديق بوجود الصور الخياليّة والمناميّة المعلومة بالضرورة ،

وان في الوجود عالماً مقداريّاً محيطاً بهذا العالم لا كاحاطة الحاوي(١) للمحوى بل كاحاطة الطبيعة للجسم(٢) والروح للبدن كما يأتي بيانه ان شاء الله ،

غاية الامر ان ذلك ممّا ليس بقابل للاشارة الحسّية والمكان قابل لها بتبعيّة المتمكن ويتعين بتعيّنه ولا ضير في ذلك .

واما حديث امتناع التداخل فقد ثبت ان ذلك مختص بالماديات .

وايضاً فاذا فرضنا خروج الماء من الاناء مثلاً وعدم دخول الهواء فيه يلزم ان يكون البعد الثابت بين اطراف الاناء موجوداً .

وايضاً فان كون الجسم في المكان ليس بسطحه فقط بل و بحجمه فيكون كالجسم ذا اقطار ثلاثة ، فهو اذن ليس الا البعد .

---

(١) فيكون المتمكن محتاجاً اليه فيلزم احتياج الجوهر الى العرض وهو كما ترى . محمدحسن عفي عنه

(٢) بأن يكون كل من المحيط والمحاط بياناً للآخر ويكون الإشارة الى احدهما غير ما للآخر بل الإحاطة المقصودة نوع آخر من الإحاطة كاحاطة المطلق للمقيد والباطن على الظاهر والعاكس والشخص على العكس والظل فتأمل فيه جداً لعلك تدرى ماهو الحق حق الدراية والفهم. محمدحسن عفى عنه .

(٣) ومن هذا القبيل احاطة الكل على الأجزاء .

(٤) كما هو ظاهر على القول بالسطح.

(٥) ومن هذا القبيل احاطة الكلى للجزئيات وكذا احاطة العوالى للسوافل في المراتب الطولية .

اصـل

کل جسم فله حیّز طبیعی من ربّه یطلبه عندالخروج عنه باقرب الطرق .

لأنا اذا لاحظنا الجسم وقطعنا النظر عن تأثیرات الأمور الخارجة عن ذاتـه لکان فی حیّز معین لامحالة واذ ـ لاقاسر ـ فهو انما یستوجبه لذاته وطبیعته ، المستفادة من ربّه ونعنی بالحیّز المکان لکن لابما هو مکان بل بما هو فی جهة مخصوصة وله وضع مخصوص من الجسم المحدد للجهات مع ترتیب بین اجزاء العالم فان المکان بما هو مکان لیس طبیعیاً لجسم من الاجسام اصلاً سواء کان بعداً مجرداً ، او سطحاً. اما علی الأول فلتشابه اجزائه فی الماهیّة والحقیقة ، کما یشهد به النّظر الصحیح فلا اختصاص لبعض اجزاءه بکونه طبیعیاً لبعض الاجسام دون بعض .

واما علی الثانی فلانه یلزم ان تسکن الارض بطبعها لوفرضت فیما بین الماء فی ایّ موضع کان ـ سواء انطبق مرکز ثقلها علی مرکز العالم ـ ام لا، وان یتحرک الارض بطبعها لوفرضت فی وسط العالم غیر محاطة بالماء واللازمان ، کـلاهما ظاهر البطلان فکذا الملزوم . فالمطلوب بالطبع للاجسام انما هو الوضع والجهة والمکان مطلوب بالعرض .

فالارض مثلاً انما تطلب مکانها الذی هی فیه لأنّه تحت جمیع الامکنة ، والماء یطلب ان یکون محیطاً بالارض بکلیّته بشرط ان تکون الارض علی مرکز العالم .

اصـل

لماکان طبیعة الاجزاء هی بعینها طبیعة الکل فکما ان الطبیعة فی الکلّ یقتضی

ان يكون على وضع خاص بالنسبة الى المحدد المحيط ، فطبيعة الجزء في مادته يقتضي ذلك من غير تفاوت فيتحرك الى تلك الجهة والحيّز، ويكون ميله الطبيعي الى جانب كله والى حيّزه ، فاذا وجد بينه وبين كله جسم غريب شقه وخرقه ان امكنه حتى اتصل بكله على وجه يكون حيّزه ـ حيّز كله ، فاذا اتصل بكله اوبقطعة اخرى من نوعه استهلكا بتعيّنهما وتشخصهما وحصل من المجموع امر آخر له تعيّن منفرد وكان الطلب واقتضاء الحيّز له من غير ان يكون لأجزائه طلب مستقل ، فان افراد الطبيعة الواحدة شديدة الالتيام بحيث يتّصل بعضها ببعض و يصير المجموع امراً واحداً ويفني كل منها ويستهلك .

ثمّ ان التركيب حيث لايقتضي زيادة في التجسّم فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ماكان للبسائط فأمكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها اعني ما يقتضيه الغالب من اجزائها اوما اتفق وجوده فيه، اذا تساوت الميول فيه وتجاذبت، ان امكن وجود هذا الجسم .

اصل

اذا ثبت ان الحيّز هو المكان من حيث الجهة المخصوصة والوضع المخصوص فما لاوضع له ولا جهة بالنسبة الى شيء (ما) ، لاخلاءً ولا ملاءً ، فلا حيّز له .

فاذا اخذ مجموع مافي العالم من الاحياز والمتحيّزات كلّها بما هي شيء واحد مسمّى باسم واحد ، فلم يبق شيء خارجاً منه خروجاً وضعياً ، حتى يكون حيّزاً للمجموع اويكون للمجموع وضع وجهة بالنسبة اليه والاّ لم يكن المجموع مجموعاً فلا حيّز للعالم جميعاً كما لازمان له جميعاً وكما لاعدد لجميع الاعداد والمعدودات من جنسها ،

وذلك لأنها اذا فرضها الذهن بحيث لايشذّ عنها عدد، ولا معدود، لايكون

بهذاالاعتبار مقسوماً ابداً ولا عاداً ولا معدوداً .

فكذلك حكم مجموع الاجسام والكميّات المتحيّزة اذا اخذت باجمعها ، كأنها شيء واحد ، فلا يخرج عنه جسم ولا مقدار ، فلم يكن منقسماً بوجه من الوجوه فيكون حكمه حكم النقطة بل ارفع منها عن التحيّز لكونها ذات وضع بوجه بخلافه .

ومن هنا يظهر ان الدار الآخرة ليست من جنس هذه الدار بل لها نشأة ثانية داخل حجب السّماوات والأرض كما قال الله سبحانه : «وننشئكم فيما لاتعلمون.»

فصل

قال بعض العلماء : ان اشرف المبدعات هو العقل ، ابدعه الله بالامر من غير سبق مادة وزمان وما هو الا مسبوق بالأمر(۱) فقط ولا يقال في الامر : انه مسبوق بالبارى تعالى ولا لامسبوق . بل التقدم والتأخّر انما يعتوران على الموجودات التي هي تحت التضاد والبارى تعالى هو المقدم المؤخر لاالمتقدم المتأخّر .

وما دون العقول هو النفس وهو مسبوق بالعقل والعقل متقدم عليه بالذات لابالزمان والمكان والمادة فالسبق بالذات انما ابتدء من العقل فقط والسبق بالزمان انما ابتدء من النفس والسبق بالمكان انما ابتدء من الطبيعة .

---

(۱) بل هو نفس امره تعالى لأنه موجود بوجوده وهو نفس ظهوره وتجليه لأنه عين وجود المنبسط ونفس كلمة الكن وهي اول كلمة شقت اسماع الممكنات وهذا يرجع الى قوله وقول استاذه الأجل: ان العقل موجود بوجود الحق وباق ببقاءه لا ببقاء بخلاف الماديات حيث انها موجودة بايجاده وباقية ببقاءه وان قيل ان العقول غير مجعولية الحق الصرف (ج.آ.)

فالطبيعة اذن سابقة على المكان والمكانيّات ، ولا يعتورها المكان . بل يبتدى المكان من تحريكها اوحركتها في الجسم .

والنفس سابقة على الزمان والزمانيّات ولايعتورها الزمان بل الزمان والدهر يبتدى منها اعنى من شوقها الى كمال العقل، والعقل سابق على الذوات والذاتيات ولا يعتورها الذات والجوهريّة انّما يبتدى منه اعنى هو مبدء الجوهر .

والأمر سابق على الذوات والجواهر والدهر والزمان والمكان والجسم والمادة والصورة ، لايوصف بشيء ممّا تحته الاّ بالمجاز .

ومن له الخلق والأمر فله الملك والملك وهوالاول والآخر حتى يعلم انه ليس بزماني «وهوالظاهر والباطن» حتى يعلم انّه ليس بمكاني ـ جل جلاله وتقدست اسماؤه ـ ونعنى بالأمر : القوة الالهيّة .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الباب الثامن

في السّماوات والارض وما بينهما وفيه معرفة النفوس والعقول والقوى والملائكة والجنّة والشياطين

اصل

الأجرام تنقسم الى بسيط ومركب ، ونعنى بالبسيط : ماله طبيعة واحدة كالهواء والماء والافلاك . وبالمركب : الذى يجمع بين طبيعتين متخالفتين او اكثر باختلاف قوى وطبائع فيه كأبدان الحيوانات .

والبسيط ينقسم الى ماله وجود كمالى وحياة ذاتيّة . يمكن له مع بساطته

وهويّته ، عبادة الحق وطاعته ومعرفته من غير اكتساب قوة اخرى يحتاج اليها فيذلك ، والى ماليس له ذلك من حيث (هوهو) لقصور جوهره وخسّة صورته . ولكن يتأتّى منه التركب الموصل الى ذلك بالفساد والكون .

فان الموجودات لم تخلق عبثاً وهباء بل لأن تكون عباداً عابدين لله عزوجل شاهدين بوجوده ووحدانيّته .

فالأجسام البسيطة صنفان (صنف) مختصّ بصورة واحدة لاضدّ لها فيكون حدوثها عن البارى جل وعزّ على سبيل الابداع لاعلى سبيل التكون من جسم آخر ولها حياة ذاتيّة وتسمّى بالسّماوات .

وصنف يتهيّؤ لقبول صورة بعد اخرى ـ فتارة يقبل هذه بالفعل وتلك بالقوة وتارة بالعكس وليس لها حياة بالذات وتسمّى بالأرضين .

وصل

اما ان السماوات لها حياة ذاتيّة فلان لها نفوساً ناطقة قاهرة عليها تدبّرها وتحركها .

وذلك لأن حركاتها ارادية لمابيّنا فيما سبق ان الحركة المستديرة لاتكون طبيعيّة ، والقسر لايكون دائميّاً مع انه لاقاسر في الافلاك فهى اما حسّية او عقلية . لاجائز ان تكون حسّية اذ لانموّ لها ولا تغذى اذ لاكون لها من شيء حتى يكون لها شهوة تزيد بحصول ماشتهته شهوتها ولا فسادها ، ليكون لها غضب يدفع به مايزاحمها ويفسدها. والأعراض الحسيّة لا تخرج عن هذين فليس حركتها اذن الا عقليّة، فلها مراد عقلي و ادراك كلّي، فمحركها اذن ليست طبيعة محضة ولا نفساً جرميّة فهو اما نفس ناطقة او عقل محض .

لا جائز ان يكون عقلاً محضاً اذ العقل لايقبل التغيّر والارادة الكليّة لا

توجب حركة جزئيّة من موضع الى آخر، ومن الثانى الى ثالث بل لابد فيها من تجدد ارادات جزئيّة والارادة الجزئيّة انما تحدث بالتصور الجزئى مع الارادة الكليّة. والتصور الجزئى يحدث بالحركة وهكذا الحال فى تجدد بعضها من بعض على وجه الدور الغير المستحيل.

مثاله: كمن يمشى بسراج فى ظلمة لايظهر له بالسراج الا مقدار خطوة بين يديه، فيتصوره بضوء السراج فينبعث منه مع الارادة الكليّة ارادة جزئيّة لسلوكه فيسلكه، واذا سلكه وقع ضوء السراج على مقدار آخر وحصل منه تصور آخر وارادة اخرى جزئيّين لسلوكه مع التصور والارادة الكليين للحركة فيقع سلوك آخر موجب لحصول الضوء على مقدار آخر، وهكذا والكلام فى اجزاء الخطوة الواحدة، والتصورات والارادات والحركات المتعلقة بها بعينه هذا الكلام وكذا فى اجزاء اجزائها حسب قبول المقدار الانقسام بلانهاية فهكذا يمكن ان تكون حركة السماء(١).

وكل ماهو متغيّر الارادة والتصور يسمّى نفساً لا عقلاً محضاً، وصاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئاً واحداً حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المتّصلة،

فمحرك السماوات اذن نفوس مجردة، ناطقة عاقلة بذواتها، ذوات ادراكات كليّة وجزئيّة، تحركها بتصورات حيوانية منبعثة عنها، منطبعة فى اجرامها كنفوسنا الناطقة بالنسبة الى ابداننا (على ماسيأتى بيانه) لابمعنى ان للفلك ذوات متعددة متباينة الوجود عقلاً ونفساً وطبيعة سارية فى جرمه، (فاذن ذلك ممتنع) ولا ان صورة ذاته احدى هذه الامور وغيرها من العوارض والآلات الخارجة.

---

(١) لعدم التغير والتجدد فى المجردات الصرفة مطلقاً والا لم يكن مجرداً تدبر فيه.

عنها، بل ذات الفلك وهويّته البسيطة جامعة لحدود هذه المراتب .

فقولنا: ان حركة الفلك ليست طبيعيّة. اى: ليس قاصد هذه الحركة وداعيها، طبيعةً، محضة، ناقصة الكون غير شاعرة بغاية فعلها، والا فمباشر الحركة ليس الا مايميل الجسم بقوته ،

فكما ان العقل من جهة عقليّته لايباشر التحريك لتساوى نسبة الارادة الكلية الى جزئيات حدود الحركة فكذا حكم النفس من حيث جوهرها العقلى. واما من حيث نشأتها الحيوانيّة فلها وجه الى القدس، (فيها عين جارية نبع منها ماء الحياة) ووجه الى طبيعة الفلك (فيها سرر مرفوعة واكواب موضوعة) فان الوجود الواحد قديكون مع احديّته جامعاً لحدود متفاوته ومراتب متفاضلة . وسيأتى لهذا مزيد تحقيق وتوضيح فى مباحث النفوس الانسانيّة ان شاءالله .

وصل

وممّا يدلّ على ان السماوات احياء عالمون (ويوضح ذلك بسرعة) : ان المانع من قبول الفيض الذى يكون للاجسام ، التضاد والتفاسد والكثافة الطبيعية الحاصلة من البعد عن الاعتدال . وسنبيّن ان الاجسام البسيطة المتضادة الطبايع اذا تركبت واعتدلت ، ازدادت فى قبول الفيض والحياة بقدر الاعتدال والتوسط فى المتضادات . فما ظنّك باجرام كريمة صافية دوريّة الحركات ، دائمة الاشواق ، يترشّح من حركاتها البركات والخيرات على مادونها .

فكل جرم سماوىّ فهو حيوان مطيع لله ـ جل وعز ـ متصرف فى نظام الكون بالتدبير متحلّى بقدر قسطه ومرتبته بانتقاش صور الاشياء واحوالها فى لوح نفسه ، ورقيم ذهنه ، وكتاب عقله .

وما فى الصحيفة السجاديّة فى دعاء الهلال «ايتها الخلق المطيع الدائب

السريع ، المتردد في منازل التقدير ، المتصرف في فلك التدبير .» شاهد صدق على ذلك .

وصل

واما ان الارضين متهيّؤة لقبول الصور ، فمعلوم لنا بمشاهدة الاجسام العنصرية ، القابلة للتركب ـ اما تركيباً غير تام ، مقدور لنا ، كما ركّبنا الماء بالتراب .

واما تركيباً تاماً ، طبيعياً غير متأت الا بقدرة الله تعالى كالمعدن والنبات والحيوان ـ وذلك لما لم يتم الا بكيفيات فعلية وانفعالية، لابد لها من حرارة مبددة ، محللة وبرودة جمّاعة ـ مسكنة ، ورطوبة قابلة للتخليق والتشكيل ، ويبوسة حافظة لما افيد من التقويم والتعديل ، فخلق الله سبحانه بلطفه وجوده عناصر اربعة متضادة الاوصاف والكيفيات ـ ساكنة بطبعها في اماكن متخالفة بعضها فوق بعض ـ بحسب مايليق بطبائعها مرتبة ترتيباً بديعاً منضّدة نضداً عجيباً حيث جعل كل متشاركين في كيفيّة واحدة فعليّة او انفعالية متجاورين .

فجعل النار لكونها اخفّ من الكل مجاورة للسّماء لما بينهما من مناسبة اللطافة والضياء .

وجعل الارض لكونها عكر الكل وثفلها واثقلها في غاية السفل وابعد المواضع من حركة الفلك لتكون مسكن المركّبات الحيوانيّة .

وجعل الماء مجاوراً للارض لكونه اشد مناسبة لها من جهة البرودة والكثافة وجعل الهواء مجاوراً للنار لكونه اشد مشابهة لها من جهة الشفيف والحرارة والخفّة . ووضعت الارض في الوسط لئلاّ تحترق بتسخين حركة الفلك ولم يجعل مجاوراً للفلك غير النار لئلاّ يتسخّن بحركته فيفسد بين النارين .

فانظر الى الحكمة ، ثم الى الرحمة تبهرك مالايقدر قدره ، سبحانه ـ فسبحانه ماأظهر برهانه وعددها علم باستقراء الكيفيات الاربع الاول ووجدان عدم خلو الاجسام المستقيمة الحركات عن احدى الفاعلتين اللتين هما الحرارة والبرودة المقتضيتان للحركة ، اما من الوسط اواليه بالغة الى الغاية اولا . وكذا عن احدى المنفعلتين اللتين هما الرطوبة واليبوسة المقتضيتان لقبول الاشكال بيسر اوعسر على وجه الكمال والنقص وامتناع اجتماع اثنتين من كل من القبيلين في جسم واحد للتقابل بينهما فاذا ركب كل من الفعلين مع كل من الانفعالين حصلت اربعة اقسام .

وهذه الاربعة هى اصول الكائنات واركان عالم الكون والفساد واسطقسات المركبات وعناصر التى منها التركيب واليها التحليل .

وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التى عندنا ، وجدتها منقسمة بحسب الغلبة الى واحد منها وهى انما لم تقبل الحياة المعتد بها لأجل تضادها ولهذا اذا تركبت واعتدلت قبلتها .

اصل

ان الله سبحانه سخر السماوات والنجوم ونفوسها الناطقة المدبرة لها والملائكة الموكلين بها بامره فجعلها فى حركاتها المتفننة واوضاعها المختلفة وعباداتها المتنوعة ، ذوات افعال وتاثيرات فى الارضين والاجرام السفلية ، تأثيراً على سبيل الرشح من غير ان يكون مقصوداً لها .

وذلك لما دريت : ان المقصود يكون ابداً اشرف من القاصد ، والاجسام العنصرية حقيرة بالنسبة الى الافلاك ، لانها كائنة فاسدة وجعل تلك الاجرام

السفلية ذوات تأثر وانفعال منها يشبه تأثّر النسوان من الذكران من وجه لا بمعنى ان السماوات توجد شيئاً من الارضيات او تفيض عليها صورة هيهات ما للجسم المظلم الميت والجسماني المفتقر اليه والانارة والاحياء والخلق والابداء ، «ذلك[1] فمن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار» بل بمعنى انها تعد القوابل الارضية والسواد السفلية لفيضان الصور والاعراض عليها من واهبها الذى هو الله سبحانه بتوسط ملائكته العقلية فان الله سبحانه جعل لكل شيء من خلقه سبباً ولسببه سبباً الى ان ينتهى اليه تعالى وهو مسبّب الاسباب كلّها جملتها وتفصيلها .

فالاسباب مترتبة متوجهة نحو المسببات باذنه تعالى وهو الذى «اعطى كل شيء خلقه[2] ثم هدى» .

فشرب السّموم مثلاً سبب للهلاك باذنه تعالى كما ان شرب الدواء سبب للشفاء باذنه ، وكذلك الاسباب الكلية الاصلية الثابتة المستقرة التى لا تزول ولا تحول كالأرض والسّماوات والنجوم بحركاتها المتناسبة التى لا تتغيّر ولا تنفد الى ان يبلغ الكتاب اجله ، وتوجهها الى المسبّبات الحادثة منها لحظة فلحظة . الا ترى الى الشمس كيف تؤثر بمحاذاتها لموضع من الارض فى اضاءة ذلك الموضع ، ثم بتوسط الضوء فى سخونتها ، ثم بتوسط السخونة فى خلخلة الجسم المتسخّن ، او اصعاده ، بسبب التخلخل ، او الصعود فى اخراجه من موضعه الطبيعى ، ثم بسبب الخروج من موضعه فى امتزاجه بغيره ، ثم بسبب الامتزاج فى فيضان صورة عليه غير صورته الاولى .

فانظر فى اعدادها ذلك الجسم لقبول تلك الهيئآت والصور من الله سبحانه ، ثم انظر كيف تؤثر باختلاف سركاتها الذاتية والعرضية المقتضى لحدوث

١- س٣٨، ى٢٦ ٢- س٢٠، ى٥٢

الفصول الاربعة من الربیع والصیف والخریف والشتاء فی اختلاف احوال المرکبات من المعادن والنباتات والحیوانات واختلاف صورها واعراضها ، ونفوسها فی حیاتها وموتها وحرارتها وبرودتها ورطوبتها ویبوستها ونضارتها وجمودها الی غیر ذلك ممّا لایحصی .

قال النبیّ ـ صلی الله علیه وآله ـ : «اغتسلوا بردالربیع فانه یفعل بابدانکم مایفعل باشجارکم .»

ثم انظر الی القمر کیف یؤثر فی نضج الفواکه ومد المیاه وجزرها وازدیاد الرسل فی الضروع ونشوالحرث والنسل والزروع ونقصانها وذبولها بحسب امتلائه وانجلائه واشراقه وانمحاقه وغیر ذلك ، وکل ذلك مقدر ـ بقدر معلوم «والشمس والقمر[1] بحسبان، کل یجری لأجل[2] مسمّی» والی غیرهما من الکواکب کیف تؤثر فی السفلیّات بحسب احوالها المختلفة کما فصّلت فی علم النجوم تفصیلاً حارت فیه اصحابه حیرة لامحیص لهم عنها .

سئل الصادق ـ علیه السلام ـ عن النجوم اهی حق ؟ قال : نعم . وقال : ان اصل الحساب حق ، لکن لایعلم بذلك الا من علم مواليد الخلق کلّهم .

ثم الم تنظر الی الهیئآت الفائضة علی الطبائع والصور والنفوس التی تصدر عنها الافعال فی موادها ومواد غیرها ، وتصیر محرکة للاجسام ، مازجة بعضها ببعض . کما یشاهد من القوی الغاذیة والنامیة کیف تنشعب من السمویات فلا محالة لها تأثیر فی نفوسنا ونفوس سائر السفلیّات .

ولما کان القابل المطلق الذی هو المادة غیر متناهی قوة الانفعال والتأثر ـ لکونها قوة کل ممکن بالامکان الاستعدادی والممکنات الاستعدادیة غیر متناهیة ، وکذلك الفاعل المطلق الذی هو الله سبحانه غیر متناهی قوة الفعل

۱ـ س۵۵، ی۴

۲ـ س۳۵، ی۱۴

والتأثير لأن قدرته غير متناهية فلاجرم يستمر نزول البركات وينفتح باب الخيرات ـ والافاضات ويتعاقب خلق المخلوقات وتكوين المكونات من الله سبحانه ابداً الا ماشاءالله «وما كان عطاء[1] ربّك محظوراً وان تعدوا نعمة الله[2] لاتحصوها» .

وصل

ولمّا استحال ايجاد الجميع دفعة واحدة، لتعصّى المادة عن قبول صورتين منها معاً فضلاً عن تلك الكثرة ، فقدر الله سبحانه بلطيف حكمته حركة ، دوريّة وزماناً غير منبت الى ان يبلغ الكتاب اجله ، ومادة واحدة مستحيلة من صورة الى صورة على التعاقب ليوفى كل صورة ممكنة حقّها من الوجود، اذليس وجود احد الضدين اولى من الآخر .

وايضاً لما كانت المادة مشتركة بينها فلكل منها حق عند الآخر ، ينبغى ان يصير الى صاحبه فالعدل ان يؤخذ من هذا مادته فيعطى لذاك ومن ذلك مادته فيعطى لهذا ويتعاقب السادة بينها فلاجل الحاجة الى توفية العدل فى هذه الموجودات لم يمكن ان يبقى الشيء الواحد دائما بورود الامثال بل لابدّ ان يصير شيئاً آخر يوماً (ما) .

واما بقاؤه بعينه فليس بممكن لذاته لحظتين لما دريت ان الطبيعة امر سيّال متجدد الذات متبدد الحقيقة. هذا ـ فى اشخاص الكائنات، واما الأنواع:

فلا يجوز ان توجد عقيب الحركات ، والاستعدادات ولا ان تكون غير متناهية ، وذلك لأن لها حقايق عقليّة فى علم الله سبحانه فهى هناك موجودة على سبيل الاجتماع ازلاً وابداً وهى مترتّبة فى الصدور فيجرى فيها براهين ابطال عدم التناهى فهى محفوظة ثمّة لايتغيّر ولا يتبدل ولا تزيد ولا تنقص .

١ـ س ١٧، ى ٢١

واما فی‌هذاالعالم فلیس لشیء منها وجود اصلاً ، اذالوجود هاهنا لیس الاّ للاشخاص المحسوسة خاصّة .

ثم من‌الکائنات مایکفی فی‌تکونه دورة واحدة . ومنها مایحتاج الی ادوار . ومنها مایحتاج الی عودات ، وکل کائن فاسد البتّة وله مدة یتکون فیها ومدة یضمحل فیها وینتهی الی‌اجله. فان لکل اجلاً متناهیاً یستحقّه بقوته المدبّرة لبدنه ، لایحتمل مجاوزته ان جرت اسبابه علی ماینبغی وهوالاجل الطبیعی .

وقد یعرض اسباب اخر من‌حصول المفسد أوفقدان‌النافع‌المعیّن فیفرض لتلك القوة اذ‌یقصر فعلها عن‌الأمد. فمن‌الآجال طبیعیّة ومنها اختراميّة، وکل بقدر .

اصل

وکما ان‌الاجسام والجسمانیّات‌الکائنة‌السفلیّة منوطة بالحرکات‌السماویة، فکذلك سائر احوالها حتی الاختیارات والارادات النفسانیّة ، فانها امور تحدث بعد مالم تکن ولکل منها ـ بعد مالم یکن ـ علّة وسبب حادث ، وینتهی ذلك‌الی‌حرکات‌الافلاك وهی علی‌اطراد متسق تکون دواعی الی‌القصد وبواعث علیه وهذا هوالقدر الذی اوجبه القضاء ، والقضاء هوالفعل الاول الالهی الواحد المستعلی علی‌الکل الذی یتشعب منه‌المقدورات وکل مرهون بوقته واجله . فما یتقدم متقدم ولا یتأخر متأخر الاّ بحق لازم وقضاء حتم .

ومن هنا یظهر کیفیّة صدور افعالنا وانها وان کانت باختیارنا ومشیّتنا لأن‌الله اعطانا القوة والقدرة والاستطاعة فنحن ـ ان‌شئنا فعلنا وان لم نشأ لم نفعل ـ ، لکنّا لسنا بحیث ان‌شئنا ـ شئنا وان لم‌نشأ ـ لم‌نشأ ، بل‌لابد ان‌ینتهی مشیّتنا الی مشیّة‌الله سبحانه کما قال عزوجل : «وماتشاون الا ان یشاءالله .»

وهذا معنى الامر بين الامرين فى الجبر والاختيار .

اصل

التركيب العنصرىّ اما طبيعى اوغير طبيعى ، والطبيعى اما مزاجى اوغير مزاجى ، والمركب المزاجى اصول اجناسه ترجع الى ثلاثة .

لأنه ان تحقق فيه مبدء التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدء الحس والحركة الاراديّة فهو الحيوان اوبدونه فهو النبات وان لم يتحقق ذلك فيه فهو المعدن .

وهذه الثلاثة تسمّى بالمواليد كما تسمّى العناصر بالامهات والافلاك بالآباء. وتحت كل منها انواع لاتنحصر بعضها فوق بعض ، وكل نوع يشتمل على اصناف ، وكل صنف على اشخاص لايتناهى بحيث لايتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص .

فسبحان بارئها ومنشئها عن التكثر والاختلاف وانما نشأ الاختلاف النوعى بسبب السلاءكة العقليّة (ارباب الانواع) والاختلاف الصنفى والشخصى بحسب اختلاف احوال العناصر فى انفسها وبقياس بعضها الى بعض كمّاً وكيفاً ووضعاً فى التركيب وبعد التركيب مع اختلاف اعداد السمويات لها بحركاتها المختلفة واوضاعها المتكثرة .

ومبادى التأثيرات فى هذا المزج والتركيب بعد الله سبحانه باذنه تعالى تسمى ملائكة قريباً مزاولاً كان اوبعيداً غير مزاول . فان مبدء كل اثر لايدركه الحس يسمّى فى الشرع ملكاً علوياً اوسفليّاً .

وصل

ثم ان كانت الجهة العقليّة ، قويّة فى الجسم بحيث يكثر ظهور آثار الحياة

فيه بان يكون له حركات ارادية مختلفة ، وادراكات متفننة وتصرفات فى دقائق الامور واستنباطات للعلوم الكلية اوالجزئية ، بالفكر والروية فنفسه ـ نفس مجردة عن المادة لأن لها ان تبقى بعد بوار جسمها بوجود مستقل . وهى اما ناطقة اى ذات ادراكات كلية عقلية كالانسان اوغير ناطقة كبعض الحيوانات الكاملة الأخر .

وان لم تكن كذلك ـ بل تكون ضعيفة لايظهر منها امثال ذلك سواء كانت ذات حس وحركة ارادية ، اولم تكن ، فنفسه نفس جرمية لابقاء لها بعد تفرق جسمه وتبدده كالحيوانات الضعيفة الادراك والنباتات والجمادات .

والمزاج كلما امعن فى التوسط وهدم جانب التضاد ، يقبل من المبدء الفياض صورة كمالية فوق صورة ، وحياة فوق حياة ، فيصير اولا معدنا ثم نباتا ثم حيوانا ثم انسانا ثم ملكا مقربا ثم يفنى فى ذات الله سبحانه واليه يرجع الامر كله كما مر بيانه فى الغايات .

اصل

الممتزج مالم يستوف درجات النوع الانقص الاخس ، لم ينحط الى درجة النوع الاكمل الاشرف ، لكن النوع الانقص اذا قوى بعض افراده فى باب وجوده وغلبت فعليته على قوته واستعداده لم يتجاوز الى نوع ماهو اكمل

---

(١) ازجمادى مردم و نامى شدم — وز نما مردم، زحيوان سرزدم
مردم ازحيوانى و آدم شدم — ازچه ترسم، كى زمردن، كم شدم
حملهٔ ديگر بميرم ، از بشر — تا برآرم از ملايك، بال وپر
ازملك هم بايدم، قربان شدن — آنچه اندرفهم نايد ، آن شدن
باردیگر بايدم ، جستن زجو — كل شىء هالك الا وجهه
پس عدم گردم، عدم چون ارغنون — گويدم: كانا اليه راجعون

واعلى لاستحكام صورته وبقاء تركيبه اكثر من سائر افراده فيتعصّى من ان يتكون منه خلق آخر ، فكأنه قدتم سلوكه وبلغ الى كماله المتصور فى حقه . اذا لسالك من حيث هو سالك لايقوم فى المقامات والمنازل التى دونه بالفعل. ولكن يتلبّس بكل منها فى الجملة ، ولهذا قيل : ان السلوك توسط (ما) بين صرافة القوة ومحوضة الفعل .

مثال ذلك الحجر من المعدن والشجر من النبات وغير الانسان من الحيوان.

ومثال غير قوى الوجود ، المنى من المعدن والجنين من النبات والطفل من الحيوان وليست هذه التماميّة والقوة فى الوجود مانعة له عن الوصول الى الله سبحانه لجواز ان يترك صورته النوعية التى بها تمامه وزهد فيها يوماً ماطلباً لصورة اعلى بل لابدّ من ذلك . اذ كل موجود فلابد وان يصل الى الله يوماً والا فيكون خلقه عبثاً .

وقد قال عزوجل: «افحسبتم انما خلقناكم عبثاً ، وانكم الينا لاترجعون.»[1]

فالصراط المستقيم هو الصراط الانسانى الذى يمر سالكه على سائر الموجودات وهو المظهر لاسم الله الأعظم والصراط[2] الأخرى ليست على هذه الاستقامة ولكن كل منها يوصل بسالكه الى المطلوب وهى مظاهر لأسماء اخر وكل موجود فهو على صراط غير صراط آخر ومصير الكل الى الله كما قال : «واليه المصير .»

وصل

فالمركب العنصرى لما استوفى درجات التراكيب الناقصة التى هى دون

١- س٢٣، ى١٧

٢- الطرق الى الله بعدد انفاس الخلايق. فافهم محمدحسن عفى عنه .

المواليد ، ثم درجات المعادن، تخطى خطوة اخرى الى جانب القدس ان كان من اهل السلوك الى الله بان يكون ناقصاً ضعيف الفعليّة كالمنى الصالح لأن يصير حيواناً اويكون تاماً ولكن ترك صورته النوعيّة التى بها تمامه وفعليته وزهد فى حياته الدنيا تلك طلباً لصورة اعلى وفعليّته اتم وتوجه الى بارئه سبحانه توجّهاً طبيعياً ذاتياً ، كالبذر مثلاً اذا انفسد فى الارض فساداً (ما) وانتن تنناً (ما) فحينئذ ينكسر قلبه ويضطر اضطراراً جبلياً ويتضرع الى الله تعالى تضرعاً فطرياً ويتقرب الى الله تعالى تقرباً ماوقدجرت سنة الله فى من تقرب اليه شبراً ان يتقرب اليه ذراعاً بالترحم عليه واجابة دعائه اذهو الذى يجيب المضطر اذادعاه ، فيفيد له بدل صورته الفانية ، صورة كماليّة ، نباتيّة ، ذات نفس ملكوتية ، فيحيى بها حياة (ما) فوق حياته الاولى التى كانت كلاحياة ، فيصدر عنه ببساطة نفسه مايصدر من المعدن من حفظ التركيب مع زيادة شيء آخر ، وهو ان ينبت وينمو ويزيد فى اقطاره الثلاثة بالتدريج وذلك لفقد كماله الشخصى اول مرة لكون مادته جزء مادة شخص سابق ثم يضيف الله سبحانه الى قوته التى بها يستبقى شخصه قوة اخرى يستبقى بها نوعه لعدم احتماله الديمومة الشخصيّة لمكان لطافة مادته فوق المعدن التام الفعليّة فوفى قسطه من البقاء اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التولد واما فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد استبقاء لنوع ما وجب فساد شخصه منّا منه سبحانه ولطفاً وهذا هو النبات .

وصل

انما يتم وجود هذا الصنف من الموجود بتوسط عدة من الملكوتيين .
وذلك لاحتياجه فى التماميّة الى افاعيل متخالفة تفعل فيه ، وكل فعل ـ

يفعل فى هذا العالم فله مبدء من الملكوت غير مبدء الآخر ولا يصدر فعلان عن مبدء واحد . وذلك لأن اهل هذا العالم من حيث انه اهله ميت ظلمانيّ لايجوز ان يكون مبدء لأمر ـ ما ـ كما عرفت فيما سبق فلابد من مبدء ملكوتى واهل الملكوت ليس واحد منهم الاّ وهو وحدانى الصفة ليس فيه خلط وتركيب فلا يكون لواحد منهم الا فعل واحد كما اشير اليه بقوله سبحانه حكـاية عنهم «وما منا الا له[1] مقام معلوم» وليسوا كالانسان الواحد الذى يتولى بنفسه افعالا مختلفة لاختلاف دواعيه ووقوعه فى عالم التعدد والتفرقة ولذا تراه يطيع الله مرة ويعصيه اخرى فلابد فى النبات اذن من ملك يزيد فى اقطاره الثلاثة على نسبة لائقة محفوظة الى ان يبلغ الى كمال النشو من ملك يقطع فضلة من مادته ليكون مبدء لشخص آخر ولما توقف فعل الاول على التغذى فلابد من املاك اخـر يخدمونه من جاذبة للغذاء الى الاطراف وماسكة له وهاضمة ودافعة للثقل .

وفى الثـانى لابـد من مغيّرة للفضلة ومهيئة لأجـزائها لقبـول الصور المخصوصة.

اما واهب الصور فهو الله سبحانه بتوسط الحقيقة العقليّة التى هى رب نوع النفس النباتية المخدومة لهذه الاملاك جميعاً كما فى سائر الافاعيل قال الله تعالى: «هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء»[2] وقال: «أفرأيتم ماتمنون ، ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون» وورد فى وصف ملك الارحام انه يدخل فى الرحم فيأخذ النطفة فى يده ثم يصورها جسداً ، فيقول : يارب اذكر ام انثى اسوى ام معوج ؟ فيقول الله : ماشاء ويخلق الملك .

ويشبه ان يكون مبدء كل فعل من هذه الافعال ملكاً قدسيا متمكّناً فى سماء قدسه وله باذن الله سبحانه جهات ورقـائق وخدم وروابط فى هذا العـالم

١ـ س٣٧، ى١٦٤ ٢ـ س٣ ، ى ٤

متعددة ، حسب تعددالنفوس ، وتكون النفوس متصلة بتلك الرقائق ، مربوطة بذلك الملك من تلك الجهة بل متحدة معها. اذالنفس هى التى تفعل هذه الافاعيل فى بدنها بتوسط الفيض من تلك المبادى باذن الله كما يظهر من تحقيق معنى النفس بما هى نفس . فالنفس ذات جهات وقوى استفادتها من جواهر عقليّة بها تفعل الافاعيل فى بدنها ، وهى عين تلك القوى والجهات من وجه ومستخدمة لها من وجه آخر وكل من تلك الجهات والقوى حقيقة ، واحدة وانما يتعدد ، بتعدد النفوس نوعاً وصنفاً وشخصاً .

وصل

ومما يؤيّد كون النفس مبدء لهذه الأفاعيل بذاتها وكون قوتها سارية فى جميع اطراف البدن بوجوه التصرفات ، اعتناؤها بتعديل المزاج وحفظ الاتصال وتألّمها بتغيّر المزاج عند ادنى مغير من حر اوبرد اوحركة اوتعب اوهبوب ريح مشوش الى غير ذلك من الامور الغير النفسانيّة ، وكذلك تأذيها من تفرق الاتصال والجراحات تأذياً ، جزئياً فى الحال وعدم انحصار تألّمها بالمولمات التى هى من باب خوف العاقبة وخطر المآل .

وكذلك وجدان ذاتها مقصّرة عن الامور الادراكيّة عند اشتداد حاجته الى الاحالة والهضم والدفع بسبب من الاسباب كما يكون للمريض عند بحرانه فان ذلك ليس الاّ لاشتغال النفس بهذه الافعال واستغراقها فيها .

فصل

قداحتاجت الصورة النباتيّة الى التغذى من وجه آخر غير النمو . وذلك لان الجسم النامى وسيّما الحيوان منه ابدا فى التحلل والذوبان لاستيلاء الحرارة

الغريزيّة عليه الحاصلة فيه من نار الطبيعة الكامنة في مركبات هذا العالم ، شأنها النضج والتحليل ، كشأن نار الجحيم في قوله سبحانه : «كلّما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها»[١] .

وقد يستولي الحرارة الغريبة ايضاً عليه فتحلّله والحركات البدنيّة والنفسانية ايضاً محلّلة جداً فلا بدّ اذن من ان يتخلف بدل مايتحلل عنه آناً فآناً ، ولحظة فلحظة ، وما ذاك الاّ بالتغذي ، فالاحتياج الى المتغذي باق الى آخر العمر .

واما الى النامي فليس الاّ ، الى البلوغ الى كمال النشو ، وشأن الاول ان يأتي كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره ويلصق به منه بمقدار يناسب له على السواء . واما الثاني فيسلب جانباً من البدن من الغذاء مايحتاج اليه لزيادة في جهة اخرى فيلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى[٢] .

فصل

المتغذي في اول الامر يقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثّة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فيفضل النامي فيما فضل عن الغذاء ، ثم يعجز المتغذي عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة ، لنفاد اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزيّة فيصير ما يحصّله مساوياً لما يتحلل ، وحينئذ يقف النامي ، وعند القرب من تمام النشو تتفرغ النفس للتوليد فيقوى المولد حيناً من الدهر ، ثم اذا عجز المتغذي عن ايراد بدل مايتحلل بحيث لم يفضل شيء يتصرف المولد فيه او انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط ، فصار المادة غير مستعدة لذلك ، وقف المولد ايضاً ويبقى المتغذي ـ عمالاً ـ الى ان يعجز فيحل الاجل لسرعة

١ـ س٤، ى٥٩

٢ـ في جميع هذه المباحث آراء بحسب الحكمة الطبيعية على مافي آثار علماء العهد الحاضر والعصر الجديد ، دوران التحول في العلوم الطبيعية .

تحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود مايضادها (١) .

فصل

وهاؤلاء الاملاك دائماً فى شغلهم لايسكون عن افعالهم طرفة عين ، فان الشجر مثلاً اذا سقى الماء او الحيوان اكل الغذاء، فذلك ليس بغذاء ولا اكل على الحقيقة ، وانما مثلهما كمثل ـ الجابى ـ الجامع للمال فى خزانته، وهى ـ المعدة ـ فى الحيوان وما يجرى مجراها فى النبات ، فاذا اختزن مافيهما وامسكا عن السقى والأكل ـ فحينئذ يتولاه الملائكة بالتدبير وتحليله من حال الى حال ، وتغذيهما به فى كل آن ونفس ، فهما لايزالان فى غذاء دائم . ولولا ذلك لبطلت الحكمة فى نشأة كل متغذ والله حكيم فاذا خلت الخزانة حركت الملائكة الجابى الى تحصيل مايملؤها به ـ فاذا لم يوجد غذاء يحللون المواد والفضلات التى فى البدن ، ولا يزال الامر كذلك ابداً . فهذه صورة الغذاء فى كل نفس ، فكل نفس اكلها دائم فى هذه النشأة ايضاً كما فى الآخرة (٢) .

اصل

المركب العنصرى لما استوفى درجات النبات تخطى خطوة اخرى الى جانب القدس ان كان من اهل السلوك على صراط الله ، بان كان ناقصاً ضعيف الفعلية جداً،

---

(١) واعلم ان فى امر التغذية وكيفية التنمية آراء وعقايد جديد يجب علينا تقرير هذه المباحث وتحريرها بمالايخالف المباحث التى هى قريبة من المحسوسات .

(٢) ولكن الغذاء فى كل نشأة من جنس ماينا سبها ويعطى الله تعالى باسم الرب غذاء كل شىء ورزقه واحسن الأغذية واهناها مايعطيه الحق لكمّل اهله بلاواسطة شىء قال نبينا محمد (ص) ابيت عند ربى فيطعمنى ويسقينى .

كأنه يتضرع في فكاك رقبته من النقصان كالأجنة في بطون امهاتها ـ مما لها نفوس نباتية ولم تصر حيوانات بعده فاذا كان كذلك فيتقرب الى الله تعالى بالتوجه اليه تقرباً ما فيتقرب الله تعالى سبحانه اليه ضعف تقربه كما هو سنته تعالى فيهب له بدل صورته الناقصة ، صورة كمالية ، حيوانية ، ذات نفس ملكوتية ، حساسة، دراكة ، متحركة بالارادة ، فيصدر عنها ببساطتها كل مايصدر من النبات ويزيد عليه بافعال مختصة بها فيوكل الله تعالى بها مع تلك الملائكة التي كانت له اولاً ـ ملائكة اخرى ارفع درجة منهم بها يدرك ويتحرك بالارادة، وهذا هو الحيوان فان كان كاملاً في الحيوانية بان يقوى اثر النفس فيه ، ومن شانه ان يدخل في نشأة الملكوت ويصير حياً بالذات مستقلاً في تلك النشأة افاض الله سبحانه عليه مع قوتيه المحركة له اعني الفاعلة للحركة والباعثة لها المنقسمة الى الشهوية والغضبية ، عشر حواس للادراك خمساً لنشأته الظاهرة هي : اللامسة ، والذائقة، والشامة ، والباصرة، والسامعة. وخمساً لنشأته الباطنة هي: مدرك الصور المسمّى بالحس المشترك وحافظها المسمّى بالخيال ، ومدرك المعاني ، المسمّى بالوهم وحافظها المسمى بالحافظة ، والمتصرف فيها بتركيب بعضها الى بعض وتفصيل بعضها من بعض ، المسمى بالمتصرفة فيصير بهذه العشرة ذا قدمين يكون له قدم في هذه النشأة واخرى في تلك النشأة فياخذ في تكميل النشاتين مبتدئاً بالأولى الفانية حتى يبلغ في تكميلها الى حد ما يمكن له ان يجعلها آلة لتكميل الاخرى ثم يأخذ في تكميل الأخرى متوجهاً الى الله سبحانه وعالم الآخرة توجهاً غريزياً وسلوكاً ذاتياً كما اشير اليه في قوله تعالى مخاطباً لاشرف انواعه: «يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحاً فملاقيه»[1] .

فيتكامل ذاته يوماً فيوماً بالتدريج باستعدادات يكتسبها من النشأة الاولى

١ـ س ٨٤، ى٦

واخلاق وهيئآت اما في سعادة او في شقاوة حتى يستقل في النشأة الاخرى ويصير فيها بالفعل ويبطل عنه القوة الاستعداديّة فيمسك عن تحريك البدن ويرفض هذه النشأة الفانية استغناءً عنها ويرتحل الى الآخرة ارتحالاً طبيعيّاً .

وهذا هو الموت الطبيعي للحيوان الكامل وهو بعينه ولادة وحياة في النشأة الاخرى ومبناه استقلال النفس بحياته الذاتيّة وبترك استعمالها الآلات البدنيّة على التدريج حتى تنفرد بذاتها وتخلع البدن بالكلية لصيرورته بالفعل او هذه الفعلية لاتنافي الشقاوة الاخروية اذربما يصير شيطاناً بالفعل اوعلى شاكلة ما غلبت عليه من صفاته الردية وان كان ناقصاً في الحيوانية بان يضعف اثر النفس فيه ولم يكن من شانه الدخول في الملكوت والصيرورة من اهله افاض الله سبحانه عليه بعض الحواس دون بعض ، اما قويّة اوضعيفة على اختلاف مراتب الحيوانات اوكلها ولكن ضعيف الباطنية وخصوصاً حس الخيال فيعيش في هذه النشأة مدة ما حياة عرضيّة بقوة الملكوت حيث ان ملاءكتها وقواها من تلك النشأة ثم اذا مات فات كالنبات لعدم تعيّنه واستقلاله ، في تلك النشأة فلم يبق منه الاّ رب نوعه الذى كان به حياته وقوامه وفنى هو فيه وحشر اليه كما قال تعالى :

«وما من دابّة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ، الاّ امم امثالكم مافرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون»[1] .

فصل

قددريت ان القوى النفسانيّة متحدة مع النفس وانما هى جهاتها واعتباراتها فاعلم ان الخيال يشتمل عليها كلها على وجه اعلى واشرف سوى الوهم الذى هو جهة رجوع النفس الى العالم العقلى ولا ذات له سوى الاضافة وكذا الحافظة

١- س ٦، ى٣٨

التى ترجع فى الحقيقة الى الحقيقة العقليّة اذ المعانى انما هى مخزونة فى ذلك العالم وكذا المتصرفة التى هى كالوهم فى كونها اضافة الى محسوسات ومعقولات .

فاما سائر القوى ، ذوات الحقايق ـ فهى منطوية فى الخيال . فتحدس من هذا : ان النفس الحيوانيّة المخدومة لهذه القوى اعنى : سلطان هذه النبية المحسوسة مع مشاعرها وقواها هى بعينها النشأة الخياليّة للحيوان ولكنّها من حيث تعلقها بالآلة المخصوصة من البدن ، قوة خياليّة ومن حيث انها ذات رجوع الى عالم القدس وان كان رجوعا ضعيفاً حيث انها انما تدرك المعقولات مضافة الى الحس ومتعلقة به ، ولا تستطيع ان تدركها مجردة عن المواد ، نفس حيوانية فهى كانها خيال خارج من حد القوة والضعف الى حد الفعليّة والكمال. ومن هذا يظهر ويتبين وينكشف ان فى اهاب هذا الحيوان الطبيعى حيواناً آخر من عالم الغيب هو فى الحقيقة يسمع ويرى ويشم ويذوق ويلمس ويبطش ويمشى. ولهذا يفعل هذه الافاعيل وان ركدت هذه القوى والحواس البدنيّة كما فى النوم والاغماء والسكر . فله فى ذاته ـ هذه المشاعر والقوى والآلات من غير عور . الا انها ليست ثابتة فى عالم الحس والشهادة .

وهذه المشاعر الظاهرة بمنزلة ظلال لتلك و كذلك هذا البدن الظاهر بمنزلة قشر وغلاف وقالب لذلك البدن وانما حياة هذه كلها بذاك وهو الحيوان بالذات وهو المحشور فى الآخرة التى هى دار الحياة قال الله سبحانه : «وان الدار الآخرة لهى الحيوان . . »[1] .

وصل

ومما يدل على ذلك : ان النفس الحيوانيّة تشاهد فى قوة خيالها ووهمها اوبهما صوراً ومعانى مجردة عن المادة وعوارضها ـ مما ليس بقابل للاشارة

١ـ س ٢٩، ى ٦٤

الحسّية . فلا يخلو اما ان تكون النفس قابلة لها اوفاعلة . فان كانت قابلة لها، فعدم قبول الحال للاشارة الحسية يستلزم عدم قبول المحل لها لامحالة وان كانت فاعلة لها . فالفاعل فيما لاوضع له ، لايجوز ان يكون من ذوات الاوضاع لما ثبت من ان الجسم وقواه لايفعل فيما لاوضع له بالقياس الى مادتها وكما ان فاعل الاجسام الطبيعيّة ومقوماتها لايمكن ان يكون متعلق الوجود بهذه الاجسام كما ثبت . كذلك مبدء صورها يجب ان لايكون ماديا .

وايضاً اما ان يكون تجرد هذه الصور عن مواد هذا العالم وعوارضها لذاتها اولما اخذت هي منه او من جهة الاخذ .

والاول يوجب الاتفاق فما كان شيء منها يقترنه هذه اللواحق في العين لأن ما بالذات لايتخلّف والثاني يكون تناقضا فبقي الاخير فلم يكن هذا الوجود له وجود امر في جسم اوجسماني .

فالقوة الخياليّة اذن مجردة عن المواد وان كان لها نوع تعلق ببعض مواضع البدن بواسطة تعلقها بالروح النفساني الذي يتكون منه الدماغ اولاً، ثم يسري بواسطة الاعصاب والاوردة في جميع مواضع البدن عاليها وسافلها على حسب تفاوتها في القبول ليفيدها الحس والحركة .

والى هذا التجرد للنفس اشار مولانا الصادق ـ عليه السلام ـ بقوله : «ان ارواح المؤمنين في الجنّة على هيئة اجسادهم» وفي رواية على صور ابدانهم لورايته لقلت فلان وبقوله ـ عليه السلام ـ : مثل المؤمن وبدنه كجوهرة في صندوق اذا اخرجت الجوهرة منه طرح الصندوق ولم يعبأ به» .

وفي القرآن المجيد «ولا تحسبنّ الذين قتلوا في سبيل الله امواتا ، بل احياء عند ربّهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله»[1] .

۱ـ س۳، ی۱۶۳

وصل

ومما يدل على ذلك دلالة واضحة ، ان بدن الحيوان واعضاؤه دائم الذوبان والسيلان ـ لعكوف الحرارة العزيزية على التحليل والتنقيص وكذا غيرها من الاسباب كالامراض الحارة والمسهلات ، وذاته منذ اول الصبا باقية فهو هو لا ببدنه .

ومن هذا يظهر : ان هذية البدن من حيث هو بدن لهذه النفس انما هي بهذه ، وان تبدل تركيبه وكذا هذية الاعضاء كهذه اليد وهذا الاصبع ، اذ كلها منحفظ الهوية تبعاً لهوية النفس .

ويدل على هذا ايضاً ، مامرت الاشارة اليه : ان تقوم كل شيء بصورته الكمالية ، ومبدء فصله الاخير ، لا باجناسه وفصوله العالية والمتوسطة ، ان كانت . وكذا تشخصه بنحو وجوده الخاص لا الأعراض المتبدلة من صنف الى صنف ومن نوع الى نوع والشخص «هوهو» بعينه بل ذلك كله من اللوازم لا المقومات ويعتبر فيه على سبيل الابهام دون الخصوص لانها تجرى مجرى المادة التي انما يحتاج اليه الشيء لأجل قصور وجوده عن التفرد بذاته دون قوة تحمل صنفيه واذا استكمل وصار بالفعل استغنى عنها ،

فتشخص كل حيوان وتقومه انما هو ببقاء نفسه التي هي صورته الكمالية ونحو وجوده الخاص مع بدن «ما» وان تبدل خصوصياته من المقدار والوضع وغيرهما حتى انك اذا رايت انساناً في وقت ثم تراه بعد ذلك بمدة كثيرة وقد تبدلت احوال جسمه جميعاً بخصوصياتها ، امكنك ان تحكم عليه بانه ذلك الانسان فلا عبرة بتبدل المادة البدنية بعد انحفاظ الصورة النفسانية ،

بل الحال كذلك في تشخص كل عضو منه ولو كان اصبعاً واحداً فان له اعتبارين اعتبار كونه آلة مخصوصة لزيد مثلاً واعتبار كونه في ذاته جسماً متميزاً

من‌الاجسام واسم الاصبع واقع علیه بذلك‌الاعتبار لابهذا ، فتعیّنه بالاعتبار الاول باق مادامت‌النفس تتصرف فیه وتستعمله وتحفظ مزاجه وتقلبه کیف تشاء ، وبالاعتبارالثانی زائل لاجل‌الاستحالات الواقعة فیه .

فالشخص الخیالی اذا استقل بذاته وتجرد عن هذاالقشر اللحمی یصح ان یقال : هو بعینه هذاالشخص الحسی لان‌النفس واحدة والبدن بما هو بدن انما یتعین ویمتاز بالنفس ویصح ایضاان‌یقال: لیس «هوهو» لان‌احدهما من‌الذهب والآخر من‌النحاس .

والی مثل هذا اشیر فیما روی عن مولانا‌الصادق ـ علیه‌السلام ـ فی‌قوله سبحانه : «کلما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غیرها»[1] حیث سئل ماذنب‌الغیر قال : ویحك «هی‌هی» وهی‌غیرها. فافهم‌واغتنم فانّه من‌الاسرارالکثیرالفوائد ینفعك فی کثیر من‌الامور الدینیة ان‌شاءالله .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وصل

ومن‌البراهین علی تجردالنفس عن‌البدن واستقلالها : انا نغیب احیاناً عن اعضائنا ، کلاّ اوکل واحد فی وقت ولا نغیب عن ذاتنا فنحن وراءالجمیع .

وایضاً : ا نادراك الشیء لما کان عبارة عن حصول صورته للمدرك فکل من ادرك ذاته یجب ان یکون مفارقاً عن‌المحل اذلوکان فی‌محل لکان صورة ذاته غیر حاصلة لذاته بل‌لمحله کما مرّ بیانه مفصّلاً .

وایضاً : انا ندرك ذاتنا بذاتنا لأنا لاتغرب عنّا ذاتنا ، واما شعورنا بشعور ذاتنا فقد وقد اذلیس هو نفس وجودنا فهو کادراکنا سائرالاشیاء المدرکة من خارج ،

۱- س٤، ی٥٩

واما سبب الشك في جوهرية النفس وسائر احوالها مع حضور ذاتها فذلك لأن الجوهريّة ونحوها ليست بجزء لوجود النفس وانيّتها بل لماهيتها الكلية والحاضر عندنا من انفسنا انما هي وجوداتنا المثالية المشار اليها بـ: «انا» لا ماهيّاتنا الكليّة المذهول عنها احياناً.

وايضاً لو فرضنا ذاتنا فاقدة لكل شيء الا نفسها، فوجدناها لامن دليل ووسط، فذاتنا غير مالم يدرك بعد من جسم اوعرض.

وصل

ومن البراهين: ان كل صورة اوصفة حصلت في الجسم بسبب، فاذا زالت عنه وبقي فارغاً عنها يحتاج في استحصالها الى استيناف سبب او سببيّة من غير ان يكون مكتنفاً بذاته، اذليس هذا من شأن الجسم.

ومن شأن النفس في الصور العلميّة ان قد تصير بعد استحصالها من معلم او فكر مكتفية بذاتها في استرجاعها، فتعالت عن ان تكون جرميّة، فهي روحانيّة.

وايضاً: كل جوهر مادي لايمكن ان يجتمع فيها صور كثيرة فوق واحدة. واما النفس فيجتمع فيها علوم شتّى وصنائع تترى و اخلاق مختلفة واعراض متفاوتة، فهي اذن دفتر روحاني ولوح ملكوتي.

وايضاً: انّها تدرك اشياء يمتنع وجودها في الجسم كالضدين معاً والعدم والملكة معاً، ولوجود مثل هذه الأمور في النفس يمكننا ان نحكم بأن لاوجود لشيء منها في الأجسام.

ولنا ان ندرك ايضاً، الوحدة المطلقة والمعنى البسيط العقلي، ومعلوم ان كل مافي الجسم، فهو منقسم. وكذلك ندرك الحركة والزمان وللانهاية ممّا استحال ان يكون له صورة في المواد.

وصـل

ومن الشواهد: انّك مع شواغلك اذا فكرت في آلاء الله او سمعت آية تشير الى الأمور الالهيّة واحوال المآب انظر كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك ويهمّون عليك حينئذ رفض البدن وقواه وهوسه وهواه وذلك لأجل نور قذف في قلبك من الجنبة العالية وانعكس اثره الى ظاهـر جلدك من جهة الباطن على عكس ماينفعل الداخل من الخارج فباطنك غير ظاهرك .

وايضاً: اذا اردت ان تتوجه الى تكميل جوهرك وتفعل فعلك الخاص من تعقل النظريات، او اخلاص نيّة في التقرب الى الله سبحانه، اوامتناع عن مخالطة الشهوات والوساوس المفسدة ـ لم يتيسّر لك ذلك الا بمجاهدة تامّة ومغالبة عظيمة، فالجوهر النطقي منك من عالم آخر وقع غريباً ـ في دار الجسد بيد الظلمة والفسقة والكفرة من القوى الشهويّة والغضبيّة والوهميّة .

وايضاً النفس والبدن كما ترى يتعاكسان في القوة والضعف فبعد الأربعين تكمل النفس وتكلّ الآلة فكلال البدن ليس منشأه الا فعليّة النفس وتفردها بذاتها واما الخرافة عند الهرم بسبب قلّة الحرارة فذلك لأن حاجة النفس الـى مزيد التدبير تمنعها عن جودة التعقّل .

بل نقول: لوكان التعقّل بآلة بدنيّة لكان كلّما عرضت لها آفة وكـلال عرض فيه فتور ، واذليس هذا كليّاً فليس التعقل بآلة بدنيّة .

وايضاً: كل من له ادنى رتبة في التحدس والتفطّن ورجع الى ذاته وشاهد مافعله المتخيّلة الّتي هي احداقواه في انشاء ماهيات الأبعاد والأجرام، والتصرف في الجبال الشاهقة والصحارى الواسعة، والأفلاك المتحركة والساكنة، والكواكب؛ تارة بالتركيب والتفصيل وتارة بالتسكين والتحويل، لتحدس يقيناً ان نفسه العلامة الفعّالة في عظايم الأجرام ودقايق المعاني وكلياتها ، ليست جسماً ولا

جسمانية .

وليس الأمر كما ظن ان الصور التى تدركها النفس انما هى فى عالم خارج عنها منفصل ثابت بتأثير مؤثر غيرها كيف ومن جملة مايحضره الانسان فى باطنه صور مستهجنة من قبيل الدعابات الشيطانيّة واضغاث الأحلام المخالفة لفعل الحكيم وانّها انما تبقى بابقاء النفس اياّها واستخدامها التخيلة فى تصويرها وتثبتها ، فاذا اعرضت عنها انعدمت وزالت .

اصل

التركب العنصرى لما استوفى درجات المعدن والنبات والحيوان بما هو حيوان وسنا مزاجه وقرب من الاعتدال جدا ، تخطى خطوة اخرى الى جانب القدس ان كان من اهل السلوك الى الله ـ على صراط الله ـ بان يكون ناقصا ضعيف التعليّة كبعض الصبيان من اهل الطهارة والذكاء والاستقامة ، ممّن قلت شهوته وغضبه ، وضعفت حيوانيّته ولم يصر انسانا بعد ، فيتقرب الى الله سبحانه بالتوجه اليه توجّها طبيعيا فيتقرب الله اليه ضعف تقربه كما هو سنّته تعالى فيهب له صورة كماليّة ناطقة بان يبدل صورته الناقصة بصورة كاملة ذات نفس ملكوتيّة ناطقة ، مستخدمة لسائر القوى النباتيّة والحيوانية فيصدر عنها ببساطتها كل مايصدر من النبات والحيوان بما هو حيوان ويزيد عليه بافعال مختصّة بها فيوكل الله تعالى بها مع تلك الملائكة التى كانت له اولا" ملائكة اخرى ارفع درجة منهم بها يدرك الكليات المحضة ، مجردة عن السواد اصلا" ، ادراكا زائدا على ادراك سائر الناس ويحتمل له ملكة المراجعة الى عالم القدس والتوصل الى معرفة حقايق الامور من عنائك بالفكر والروية باقتناص المجهولات العقليّة من المعلومات ، وكل ادراك ونيل ، فبضرب من التجريد ، الا ان الحس

یجرد الصور عن المادة بشرط حضور المادة ، والخیال یجردها عنها وعن بعض غواشیها ، والوهم یجردها عن الکل مع اضافة الی المادة ، والناطقة ینالها مطلقة فتفعل فی المحسوس عملاً تجعله معقولاً وهذا هو الانسان بما هو انسان .

والیه اشار مولانا امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ فیما یروی ان بعض الیهود اجتاز به ـ علیه السلام ـ وهو یتکلم مع جماعة فقال له : یاابن ابی طالب لوانك تعلّمت الفلسفة لکان یکون لك شأنا من الشأن . فقال ـ علیه السلام ـ : وما تعنی بالفلسفة ، الیس من اعتدلت طباعه صفا مزاجه ومن صفا مزاجه قوی اثر النفس فیه ومن قوی اثر النفس فیه سما الی مایرتقیه ومن سما الی مایرتقیه فقد تخلق بالاخلاق النفسانیة . ومن تخلق بالاخلاق النفسانیة فقد صار موجوداً بما هو انسان دون ان یکون موجوداً بما هو حیوان، فقد دخل فی الباب الملکی الصوری ولیس له عن هذه الغایة مغیر .

فقال الیهودی : الله اکبر ، یاابن ابی طالب لقد نطقت بالفلسفة جمیعها فی هذه الکلمات ـ رضی الله عنك ـ

وعن ـ کمیل بن زیاد ـ انه قال : سألت مولانا امیرالمؤمنین علیاً ـ علیه الصلاة والسلام ـ فقلت : یاامیرالمؤمنین ارید ان تعرفنی نفسی . قال: یاکمیل وای الانفس تریدان اعرفك . قلت : یامولای هل هی الاّ نفس واحدة . قال: یاکمیل انما هی اربعة : النامیة النباتیة، والحسّیة الحیوانیة، والناطقة القدسیة، والکلیة الالهیة، ولکل واحد من هذه خمس قوی وخاصیتان. فالنامیة النباتیة لها خمس قوی ماسکة وجاذبة وهاضمة ودافعة ومربّیة ولها خاصیتان الزیادة والنقصان وانبعاثها من الکبد والحسیّة الحیوانیة لها خمس قوی : سمع وبصر وشمّ وذوق ولمس ولها خاصیتان الرضا والغضب وانبعاثها من القلب . والناطقة القدسیة لها خمس قوی : فکر وذکر وعلم وحلم ونباهة ولیس لها انبعاث وهی اشبه الاشیاء بالنفوس الملکیة ولها خاصیتان : النزاهة والحکمة . والکلیة

الالهيّة لها خمس قوى، بقاء فى فناء، ونعيم فى شقاق، وعزّ فى ذل و فقر فى غناء، وصبر فى بلاء، ولها خاصيتان، الرضا والتسليم وهذه هى التى مبدأوها منه الله واليه تعود. وقال تعالى :

«ونفخت فيه من روحى»[١] وقال تعالى : «يا ايّتها النفس المطمئنّة ارجعى الى ربك راضية مرضية»[٢] والعقل وسط الكل .

وصل

النفسان الاوليان فى كلامه ـ عليه السلام ـ مختصّتان بالجهة الحيوانية التى هى محل اللذة والالم فى الدنيا والآخرة . والأخيرتان بالجهة الانسانيّة للانسان بما هو انسان ، وهما سعيدتان فى النشأة الاخرويّة وسيّما الاخيرة ـ فانها لاحظ لها فى الشقاء الاخروى فلا يتطرق اليها الم هناك وليست هى موجودة فى اكثر الناس بل ربما لم يبلغ من الوف كثيرة واحد اليها . واليها الاشارة بقوله سبحانه : «وايّدناه بروح القدس»[٣] .

وفى الحديث الوارد فى ارواح السابقين : انهم بروح القدس بعثوا انبياء مرسلين وغير مرسلين وبروح القدس علموا جميع الاشياء . وفيه انه مختصّ بهم ليس لغيرهم .

فصل

وقد ظهر من تضاعيف ماذكرناه : ان النفس المجردة مع كونها من الملكوت متحدة بالبدن اتحاداً حقيقيّاً وان لها وحدة جمعيّة هى ظل للوحدة الالهية فهى بذاتها قوة حيوانية ـ حساسة ومتخيّلة وذات رجوع ـ ما ـ الى القدس وهى بعينها ذات حركة ارادية وذات اغتذاء ونمو وحافظة لصورته النوعيّة وهى بعينها طبيعة سارية فى الجسم ونفسها تنزل الى درجة الحواس عند ادراكها

١ـ س ١٥، ى٢٩ ٢ـ س٨٩، ى٢٨ ٣ـ س٢، ى٨١

للمحسوسات واستعمالها آلةالحواس ، فيصير عندالابصار عيناً باصرة وعند السماع اذناً واعية ، وكذلك فيالبواقى حتىاللمس والقوى التى تباشرالتحريك فلها تقدس عنالمواد بحسب وجودها الخيالى الذى هو مرتبة غيب غيوبها ولها اتحاد بقواها وآلاتها فتصير تارة غائبة عن ذاتها وتارة راجعة اليها والى بارئها وتارة مصروفة عن جهةالقدس الى جانبالبدن وذلك كله للطافتها وقبولها لآثار الجوانب ، كما قيل :

لقد صار قلبى قابلاً كلّ صورة فمرعى لغزلان وديراً لرهبان

فهى من وجه واحدة ، ومن وجه متعددة . وذلك لان لها نشئآت سابقة ولاحقة واستكمالات جوهرية وتقلّبات ـ ذاتيّة ولهاجهة استمرار وجهة تجدد لتعلقها بالطرفين : العقل والمادة العنصريّة . وكل من راجع الى وجدانه ، وجد ان هذهالهويّة الحالية منه غير هويته الماضية لابمجرد اختلاف العوارض بل باختلافاطوارلذات واحدة والىهذهالتقلّبات والاطواراشير فىالقرآنالمجيد بقوله سبحانه : «ياايّهاالانسان انك كادح الى ربك كدحاً فملاقيه»[1].

وقد شبّهوا مراتب آثارالعقل فىالنبات والحيوان والانسان بنار تأثر عنها فحم بالحرارة وآخر بالتحمّر والتجمّر وآخر بالاضاءة والاحراق فيفعل فعلالنار وفعلالاولين وكلما وقع لهالاشتداد صدر عنه ماكان يصدر مما تقدم عليه .

اصل

ان فىالوجود نفوساً ارضيّة قويّة لا فىغلظ النفوس السبعية والبهيمية وكثافتها وقلة ادراكها ، ولا على هيئآتالنفوس الانسانيّة واستعداداتها ليلزم تعلقها بالاجرام الكثيفة الغالبة عليهاالارضيّة ولا فىصفاء النفوس المجردة

١ـ س٨٤، ى٦

ولطافتها لتتصل بالعالم العلوى وتتجرد بالكلية . فهى اذن متعلقة باجرام عنصرية غلبت عليها الهوائية والنارية اوالدخان على اختلاف احوالها ومنازلها، وهى الجنة والشياطين قال الله تعالى : «وخلق الجان من مارج من نار»[١] والمرج الاختلاط فان النار فيه مختلطة بالهواء والمارج لهذين العنصرين كالطين للاخرين والجن من الاجتنان بمعنى الاختفاء سميت به لاستتارهم عن الابصار ولهذا سميت به الملائكة ايضاً فى قوله سبحانه : «وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً»[٢] والشياطين فى قوله تعالى : «كان من الجن . . .» [٣] فهى اجسام لطيفة حية ذوات نفوس قوية غالبة على اجسادها ، قادرة على التمدد والانقباض وعلى تشكيل انفسها باشكال مختلفة بعضها مما يوجب لها سهولة النفوذ فى المنافذ وعلى الاعمال الشاقة .

قال الله عزوجل فى قصة سليمان: «ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه»[٤] الى ان قال : «يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات» .

ولعل الوجه فى ظهور صورها فى بعض الاوقات دون بعض ان ابدانها لطيفة مقتصدة فى اللطافة قابلة للتخلخل والتكاثف فاذا صارت متكاثفة غلظ قوامها فرئيت واذا صارت متخلخلة رق قوامها ولطف جسمها فغابت عن الابصار ، كالهواء اذا صار غيماً بالتكاثف رئى واذا عاد الى لطافته لم ير ، ولها علوم وادراكات من جنس علومنا وادراكاتنا الوهمية واوائل العقليات . فمنهم مؤمن صالح ومنهم كافر مارد ، كما وصفهم الله فى القرآن فى غير موضع .

وعن مولانا الصادق ـ عليه السلام ـ : الجن على ثلاثة اجزاء ، فجزء مع الملائكة ، وجزء يطيرون فى الهواء ، وجزء كلاب وحيات .

١- س ٥٥، ى ١٥
٢- س ٣٧، ى ١٥٨
٣- س ١٨، ى ٤٨
٤- س ٣٤، ى ١١ و ١٣

فصل

واماالشیاطین والملاءکة الذین بازائهم فبیان کیفیّة حدوثهما علی‌الاجمال ان‌الجوهر النطقی من‌الانسان المسمّی بالقلب الحقیقی مثاله مثال هدف ینصب الیه‌السهام من‌الجوانب اومثال مرآة منصوبة یجتاز علیها اصناف‌الصور فیترآی فیها صورة بعد صورة ولا یخلو عنها دائماً ومداخل هذه‌الآثار المتجددة فیه اما من‌الظاهر کالحواس الخمس ، واما من‌الباطن ، کالخیال والشهوة والغضب والاخلاق والصفات ، فانه مهما ادرك الانسان بالحواس شیئاً حصل منها اثر فی قلبه ، وکذلك اذا هاجت‌الشهوة والغضب حصل منها اثر فی‌القلب‌وان‌کفّ عن‌الاحساس . فالخیالات الحاصلة فی‌النفس تبقی وتنتقل المتخیّلة من شیء الی شیء وبحسب انتقالها ینتقل باطن‌الانسان من‌حال الی حال ، فباطنه اذن فی التغیّر دائماً من‌هذه‌الاسباب واحضر الاسباب الحاصلة فیه ـ هی‌الخواطر ای : الافکار التی من انواع الادراکات والعلوم اما علی سبیل‌الورود التجددی واما علی سبیل‌التذکر من‌المحفوظات فی‌الحافظة وهذه الخواطر هی‌المحرکات للارادات فان‌النیّة والعزم والارادة انما تکون بعد حضور‌المنوی بالبال فمبدء الاحوال الخواطر ، ثم‌الخاطر یحرك الرغبة والرغبة تحرك‌العزم والنیّة ، والنیّة تحرك‌الاعضاء والخواطر المحرکة للرغبة ، اما تدعو الی‌الخیر اعنی : ماینفع فی الدارالآخرة ، واما تدعو الی‌الشر ، اعنی : مایضر فی‌العاقبة . فهما خاطران مختلفان لهما سببان مختلفان لأنهما حادثان ، وکل حادث یفتقر الی سبب ، والمعلولات المختلفة تستدعی عللاً مختلفة فیسمّی السّبب الداعی الی‌الخیر ملکاً وفعله الهاماً والآخر شیطانا وفعله وسوسة وهما جوهران مسخّران لقدرة الله تعالی فی‌تقلیب القلوب ولعلّهما المراد بقول‌النّبی ـ صلی‌الله علیه وآله ـ : «قلب‌المؤمن بین اصبعین من اصابع‌الرحمان یقلبه کیف یشاء» والقلب لصفاءه

ولطافته صالح باصل الفطرة لقبول آثار الملكيّة والشيطانيّة صلاحاً متساوياً وانما يترجح احد الجانبين باتباع الهوى والاكباب على الشهوات اوالاعراض عنها ومخالفتها .

فان اتبع الانسان مقتضى شهوته وغضبه ، ظهر تسلط الشيطان بواسطة اتباع الهوى والشهوات بالاوهام والخيالات الفاسدة الكاذبة وصار القلب عش الشيطان ومعدنه ، لأن الهوى مرعى الشيطان ومرتعه لمناسبة مابينهما ونحو من الاتحاد وان جاهد الشهوات ولم يسلطها على نفسه وعارض بقوة البرهان اليقيني لوجود النشأة الباقية ابدا الظنون والأوهام الكاذبة المستدعية للشهوات والركون الى الدنيا والاخلاد الى الارض والاقتصار على هذه النشأة الناقصة الفانية وتشبّه باخلاق الملائكة ، صار قلبه مستقر الملائكة ومهبطها .

فمن البواطن والصدور مايتنزل فيه لزيارته كل يوم الوف من الملائكة لغاية صفائه . ومنها مايقع فيه كل يوم الف وسواس وكذب وفحش وخصومة ومجادلة بين الناس ، فهو مرتع للشياطين وكما ان الشهوات ممتزجة بلحم الآدمي ودمه فسلطنة الشيطان ايضاً سارية في لحمه ودمه ومحيطة بقلبه الذي هو منبع الدم المركب للروح البخارية الحاملة للقوى الوهميّة والشهويّة والغضبية .

ومن هنا قال النبيّ ـ صلى الله عليه وآله ـ ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم» وكما ان في الملائكة الذين يدبرون امور الانسان كثرة لاستدعاء تعدد الافعال والآثار نوعاً تعدد الفواعل والمؤثرات ، فكذلك الشياطين الموسوسين الداعين له الى المعاصي ، جنود مجندة حسب تعدد المعاصي وهم فروع لشيطان واحد يخص بذلك الانسان وهو المشار اليه بقوله ـ عليه السلام ـ «مامنكم الاّ وله شيطان . قالوا : وانت يارسول الله ؟ قال : وانا ، الا ان الله اعانني عليه فاسلم على يدي» .

وفي الخبر : ان الله سبحانه خاطب ابليس اللعين في حديث جرى له ولآدم ،

لايولد له ولد الا ولد لك ولد وشيطان كل انسان فى المكر والحيلة على قدر عقله وذكائه وكذلك الملائكة الذابون عنه الحافظون له بامرالله .

فصل

لما كان لكل ماله وجود فى عالم الحس كذلك له وجود فى عالم الغيب والتمثل كما يأتى بيانه ؛ فالجنة والشياطين كما ان لهما وجودا فى هذا العالم ، عالم الحس كذلك لهما وجود فى ذلك العلم وكأنه اليه اشير فى حديث مولانا الصادق ـ عليه السلام ـ : فجزء مع الملائكة . ولهما فى ذلك العالم صور مختلفة حسب اختلاف الصفات النفسانية واغراضها وربما يتمثلان لاهل هذا العالم ببعض صورهما ويلتبس على الرائى بالصور الحسية الظاهرة ، كما يتمثلان بصورهما الموجودة فى هذا العالم . واكثر مايكون هذا فى المواضع المظلمة والغارات والحمامات الخالية والبوادى القفرة ، حيث يكون اشتغال النفس بالحواس الظاهرة قليلا وسلطنة الخيال قوية ، ولا سيما للنفوس الناقصة والواهنة الكاهنة ويشبه ان يكون تمثلهما لأمثال هذه النفوس كتمثل الملائكة للنفوس الكاملة . ووجودهما فى عالم الغيب على اصناف صنف ـ خلقت ثمة على سبيل الابداع ، وصنف انتقلت اليه من هذا العالم بعد قطع تعلقها عن الابدان الطبيعية الجنية او الانسية وذلك لان الناقصة من النفوس الانسانية تلتحق هناك بالجن والشريرة منها تلتحق بالشياطين ، كما ان الكاملة منها تلتحق بالملائكة كما يستفاد من قوله سبحانه : «يامعشر الجن قد استكثر تم من الانس»[1].

قال بعض الحكماء : ان النفوس المتجسدة الخيرة ملائكة بالقوة فاذا خرجت قوتها الى الفعل وفارقت اجسادها صارت ملائكة بالفعل وكذلك النفوس المتجسدة الشريرة شياطين بالقوة فاذا فارقت اجسادها كانت شياطين بالفعل ،

---

١ ـ س ٦ ، ى ١٢٨

فهذه النفوس الشيطنيّة توسوس اهل الشيطنة بالقوة ليخرجها من القوة الى الفعل كما قال تعالى : «شياطين الانس والجن يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا»[١] .

وشياطين الانس هي النفوس المتجسدة الشريرة انست بالاجساد وشياطين الجن هي النفوس الشريرة المفارقة للاجساد المستحجبة عن الابصار ومثل وسوسة هذه النفوس المفارقة لهذه النفوس المتجسّدة كمثل من قويت شهوته للطعام والشراب وضعفت حرارته الهاضمة عن نضجها فهو يشتهي ولا يستمرى فعند ذلك تكون همّته ان يرى الطعام والشراب والمتناولين لهما لينظر اليهم فيستروح من الم شهوته الممنوع عنها لضعف الآلة وبطلان فعل القوة . فهكذا حكم تلك النفوس المفارقة كما اشير اليه بقوله تعالى : «من شر الوسواس الخناس، الذى يوسوس فى صدور الناس من الجنة والناس»[٢].

ولما كانت الجنسيّة علّة الضم فالنفوس البشرية الطاهرة النورانية ينضم اليها الارواح الطاهرة النورانيّة من النفوس الكامله المفارقة للابدان الواقعين فى عالم الملكوت مع الملائكة المبتدعة هنالك فيعينونها على اعمالها التى هى من باب الخيرات والمبرّات بالالهام. والنفوس الشريرة الخبيثة ينضم اليها الأرواح الخبيثة من النفوس الشريرة المفارقة عن الأبدان الواقعين هنالك مع الشياطين فيعينونها على اعمالها التى هى من باب الشرور والآثام بالوسوسة .

الباب التاسع

فى الخير والشر واللّذة والالم وفيه معرفة الثواب والعقاب والجنّة والنار

اصل

الوجود كله خير ، والشر لاذات له بل هو عدم ذات او عدم كمال لذات .

١- س٦، ى١١٢ ٢- س١١٤، ى٤،٥،٦

وذلك لأن الشر لو كان امراً وجودياً فلايخلو اما ان يكون شراً لنفسه او لغيره . والاول باطل لأن معنى كون الشيء شراً لشيء ان يكون معدماً له اولبعض كمالاته ليس الا والشيء لايقتضي عدمه والا لما وجد . وكذا لايقتضي عدم كمال له ، كيف وجميع الاشياء طالبة لكمالاتها لامقتضية لعدمها ، مع انه لو اقتضى احدهما لكان الشر ذلك العدم لانفسه وكذا الثاني لأن كونه شراً لغيره اما لأنه يعدم ذلك الغير، اويعدم بعض كمالاته ـ فليس الشر الاعدم ذلك الشيء اوعدم كماله لانفس الامر الوجودي المعدم فالوجود من حيث انه وجود ، خير محض والعدم من حيث انه عدم ، شر محض فكل ماوجوده اقوى فخيريته اتم واوفر وكل ما وجوده اضعف فخيريته انقص واقل ـ الى ان ينتهي الى اضعف الموجودات وهو المادة الجسمانية التي هي قوة الوجودات فهي قوة الخيرات .

ومن هذا يظهر : ان اطلاق الشر على مايقتضي منع المتوجّه الى كمال عن وصوله الى ذلك الكمال مثل البرد المفسد للثمار والحر المعفن لها والمطر المانع للقصار عن تبييض الثياب وكالأفعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالأخلاق الردية مثل الجبن والبخل وكالمولمات والغموم وغيرذلك من الأمور الوجودية التي يتبعها اعدام انما هو على سبيل المجاز . وذلك لأن هذه الأشياء ليست في انفسها شروراً بل انما تتادى الى الشرور بالعرض . فانا اذا تأمّلنا في ذلك وجدنا البرد في من حيث هو كيفية ماو بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات وانما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها . فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها ،والبرد انما صار شراً بالعرض لاقتضائه ذلك وكذا الحر والمطر. وكذلك الظلم والزنا ليسا من حيث هما امر ان يصدر ان عن قوتين كالغضبية و الشهوية مثلاً بشر بل من تلك الحيثية كما لان لتينك القوتين انما يكونان شراً بالقياس الى المظلوم اوالى السياسة المدنية اوالى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيها الحيوانيتين. فالشر بالذات هو فقدان احدتلك الأشياء كماله . وانما اطلق على

اسبابه بالمجاز لتاديته الى ذلك ، وكذلك القول فى الاخلاق التى هى مباديها.

وعلى هذا القياس الموالمات فانها ليست بشرور من حيث انها امور خاصة ولا من حيث وجوداتها فى انفسها اوصدورها عن مبدئها ، انما هى شرور بالاضافة الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شأنه ان يتصل مثلا فهذه الوجودات ليست من حيث هى وجودات بشرور ، انما هى شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها ـ لالذواتها. بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام. فشريتها المجازية ايضاً انما هى بالاضافة الى اشخاص معينة ، واما فى انفسها ـ فليست بشرور ، كيف والشيء لاينافى نفسه . وكذلك بالقياس الى اشخاص اخر لاينافيها وهو ظاهر .

واما الخيرات. فقد تكون حقيقية ، وقد تكون اضافية . ان قيل : نحن نعلم بالوجدان ان فى الالم الذى هو نوع من الادراك الراجع الى نحو من الوجود يحصل شر ان : احدهما . بالعرض وهو : الامر العدمى ، كفقد العضو المقطوع وتفرق اتصاله مثلا ، اوزوال الصحة . والآخر بالذات وهو الامر الوجودى الذى هو نفس الالم اذلاشك ان تفرق الاتصال شر ، سواء ادرك اولم يدرك .

ثم الألم المترتب عليه شر آخر بين الحصول لاينكره عاقل حتى لوكان التفرق حاصلا بدون الالم ـ لم يتحقق هذا الشر الآخر . ولو فرض تحقق هذا الألم من غير حصول التفرق لكان الشر بحاله . فثبت ان نحواً من الوجود شر بالذات .

قلنا : الألم ادراك المنافى العدمى كتفرق الاتصال ونحوه بالعلم الحضورى وهو الذى يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه لاصورة اخرى حاصلة منه ، فليس فى الألم امران ، احدهما : مثل التفرق والقطع . والثانى : صورة حاصلة منه عند المتألم ، يتألم لأجلها ، بل حضور ذلك المنافى العدمى هو الألم بعينه فهو وان كان نوعاً من الادراك لكنه من افراد العدم وثبوته على نحو ثبوت اعدام الملكات كالعمى والسكون . وقد علمت ان وجود كل شيء عين ماهيته ، فوجود العدم عين ماهية ذلك العدم كما ان وجود الانسان عين الانسان . فها هنا الوجود عين

التفرق اوالقطع الّذی هو عدمی، والادراك المتعلق به عین ذلك الوجود الذی هو نفس الامر العدمی الذی هو شر بالذات، وظاهر ان العدم الذی یقال انه شر، هو العدم الحاصل لشیء (ما) لا العدم مطلقا .

وصل

فکل ماوجد فهو اما خیر محض ، اوخیره غالب علی شره . واما مایکون شراً محضاً اومستوای الشریة اومتساوی الطرفین فمما لاوجود له اصلاً . لأن الموجودات الحقیقیّة والاضافیّة فی الوجود لامحالة اکثر من الأعدام الاضافیّة الحاصلة علی الوجه المذکور . وظاهر ان مایغلب خیره من افراد الخیر فیجب صدوره عن الواجب بالذات الذی هو فاعل الخیرات ولا یسوغ عن عنایته عزوجل ورحمته وجوده ، اهماله والا لزم ترك خیر کثیر ـ لشر قلیل وذلك شر کثیر . فصدور الشر وقضاؤه انما هو بالعرض لا بالذات ، فلیس الشر من حیث هو مستنداً الی مبدء . ومن هنا ورد فی آیة الملك : «بیدك الخیر ، انك علی کل شیء قدیر»[1] من دون تعرض لذکر الشر ، لعدم استناده الی وجود موجود وکونه اضافیّاً وکونه بالعرض .

ومثله ماورد فی بعض الادعیّة : والخیر فی یدیك والشر لیس الیك . فنفی اضافة الشرّ الی الله دلّ علی انه لیس بشیء وانه عدم . اذلوکان شیئاً لکان بیده وتحت قدرته «فان بیده ملکوت کل شیء وهو علی کل شیء قدیر .»

وصل

ولو لم یخلق هذا النوع من الخیرات المستلزمة لبعض الشرور ، لخلق سربال

۱ــ س۳، ی۲۵ .

الوجود ، وقصر ـ رداء الجود وبقى فى كتم العدم عوالم كثيرة ، ونفائس جمة غفيرة . فمن هذه الحيثية يكون الشر مقتضياً [مقضياً] بالذات كيف ولو لم يكن فى عالم العناصر تضاد فمن اين يحصل الفعل والانفعال والكسر والانكسار ومتى ينتقل المادة من صورة الى صورة ومن حال الى حال حتى يبلغ الى غاية تقبل العقل الاستفاد الذى يضاهى الملكوت الاعلى فى الشرف والكمال .

فقد ظهر : ان كل مايقتضيه حكمته تعالى وفيضه كان حسناً وخيراً . ومن ظن انه شر ، كان ذلك لخلل فى عقله وقصور فى فهمه . فلا شر فى النظر ـ الا وهو خير من جهات اخرى لايعلمها الا منشئها وموجدها . فاذن تصور ذرة الشر فى اشعة شمس الخير لاينشرها بل يزيدها بهاء وجمالاً وضياءً وكمالا ـ كالشامة السوداء على الصورة المليحة البيضاء تزيدها حسناً وملاحة واشراقاً وصباحة . فسبحان من تقدست كبرياؤه عن تقصير الافعال وجل جنابه عن امثال هذا الخيال المحال .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ان قيل : ان اكثر افراد الانسان الذى هو اشرف انواع القسم الاخير يغلب عليهم الشرور . فان مناط تحصيل السعادة والشقاوة العاجلتان للنفس ـ انما هو باستعمال قواها الثلاثة النطقية والشهوية والغضبية لاكتساب ماينبغى ان يكون بحسبها من الحكمة والعفة والشجاعة ، والغالب على اكثرهم على مانرى اضداد هذه الامور اعنى : الجهل وطاعة الشهوة والغضب . فيلزم كونهم من الاشقياء والاشرار فى الآجل .

قلنا : الجهل الذى لانجاة معه فى الآخرة هو الجهل المركب الراسخ المضاد للعلم اليقينى وهو نادر ، كوجود اليقين الذى يوجب قسطاً وافرا من السعادة . واما الجهل البسيط الذى هو عام فاش فلا يضر فى السعاد . وكذلك حال القوتين الاخريين فالبالغ فى فضيلة العقل والخلق وان كان نادراً كالشديد النزول فيهما ، لكن المتوسطين على مراتبهم اغلب واوفر واذا ضم اليهم الطرف الاعلى صار لاهل

النجاة غلبة عظيمة . فان حال النفوس فی انقسامها الی هذه الاقسام کحال الابدان فی انقسامها الی البالغ فی الجمال والصحة والمتوسط وهو الاکثر والقبیح السقیم وهو اقل من المتوسط فضلاً عن مجموع القسمین .

ان قیل : کل مایجوز صدوره عن الباری تعالی یجب وقوعه لعدم البخل والمنع هناك فقد کان جایزاً ان یصدر عنه تعالی خیر محض مبرء عن الشر اصلاً.

قلنا : هذا واجب فی مطلق الوجود لافی کل وجود فقد اوجد ما امکن ان یوجد علی الوجه المذکور ، فلولم یوجد مالایخلو عن شر مالکان الشر حینئذ اعظم .

ان قیل : لم ـ لم یوجد القسم الثانی بلاقصور وآفة .

قلنا : فلم یکن (هوهو) ورجع الی القسم الاول وقد فرغ عن وجوده ولو کانت الماهیات کلها برئة عن الشرور التی هی لوازم لها من غیر علة ـ لکانت الماهیات واحدة ومن المحال ان تکون النار ناراً ولا یوجد لها لازم الناریة من احراق ثوب لاقته الا ان لایکون الثوب ثوباً بل شیئاً آخر لاتحرقه النار وذلك لأن القصور الذی هو مقتضی طباع الشیء ـ لایمکن خلو ذلك الشیء عنه کقصور الممکن عن الوجود الواجبی والوجوب الذاتی وکذا قصور کل تال من العقول الفعالة عن سابقه وقصور النفوس عن العقول والاجسام عن النفوس والهیولی عن الجمیع وبالجملة علی تفاوت امکاناتهم بحسب مراتبهم فی البعد عن ینبوع الوجود.

اصـل

اللذة هی ادراك الملائم ، والالم هو ادراك المنافی ، وهما ایضاً عند التحقیق یرجعان الی الوجود والعدم . لان الملائم للشیء ماهو خیر وکمال بالنسبة الیه والمنافی له ماهو شر، ووبال بالقیاس الیه ومآل الخیر والشر کما دریت الی الوجود

والعدم ومآل الادراك الى الاتحاد بالمدرك .

واما الأمور الوجوديّة المولمة فانما ايلامها يرجع الى الاعدام كما اشرنا اليه . ولو كانت وجودات بحتاً لما كانت مولمة وكذا لو كانت اعداماً بحتا لما كانت مولمة وكذا لو كانت اعداما بحتاً لما امكن ادراكها اصلاً ـ مع ان الألم ايضاً من جنس الادراك ولكنه متعلق بالوجود المستلزم لعدم ما من حيث استلزامه له او بوجود العدم كما دريت .

وصل

ولما كانت الملاءمة والمنافرة المعتبرتان فى اللذة والألم ، مايكون بالاضافة. وملائم الشيء قديكون غير مايلايم الشيء الآخر كالغلبة للقوة الغضبيّة ، والمطعم والمنكح للقوة الشهويّة والرجا للوهميّة ، والعلوم والادراكات للعقلية ، الى غير ذلك . فلاجرم كل لذيذ بالنسبة الى شيء لايجب ان يكون لذيذاً بالنسبة الى شيء آخر ، وكذا مايكون لذيذاً فى حال او فى نشأة ليس بواجب ان يكون لذيذاً فى حال آخر او نشأة اخرى الا ان يكون ذلك الملذ ملائماً للملتذ مطلقاً وكذا القول فى جانب الألم ، ولا بدّ ايضاً من الشعور بالملائمة والمنافرة . اذلو كان غافلاً عن ذلك لم يلتذ ولم يتألم . ولهذا لاتلتذ بالصحة والسلامة مع انهما كمال وخير لنا فان استمرار المحسوسات يذهل النفوس عن احساسها . الاترى الى المريض العليل المرض اذا عاد الى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفى التدريج كيف يجد لذة عظيمة . ومن هذا القبيل قلّة التذاذ بعض العلماء بعلمهم وقلة تألم الجهال بجهلهم اوعدم تألمهم راسا فان سبب ذلك خروج انفسهم عن مقتضى الطبيعة الاصليّة بالعادات الرديّة والآفات العارضة والألف مع المحسوسات والاخلاد الى الارض فان هذه العوارض فى النفس بمنزلة الخدر فى العضو يمنعها عن الالتفات

الی المعقولات کما یمنع الخدر العضو عن الاحساس بالاحتراق مثلاً وما لم یقبل النفس علی المعقولات لم تجد ذوقاً منها فلم یحصل لها شوق الیها .

واما الجهل فلما کان مستمراً غیر متجدد وکانت النفس مشتغلة بغیره لم تکن مدرکة له فلم تکن متألمة به .

وصل

ثم ان نسبة اللذة الی اللذة هی بعینها نسبة المدرک الی المدرک، والادراک الی الادراک . وذلک لأن المحدود والحد یجب ان یکونا متطابقین فی قبول الشدة والضعف ، کالسواد الذی یحد بأنه لون قابض للبصر . ثم کان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض فوجب ان یکون بعض ماهو سواد اشدّ من بعض ، فکل ماوجوده اقوی وخیریته اتم وملائمته اوفر وادراکه اشد ـ فالالتذاذ به اکثر والابتهاج به اکمل والسرور به ادوم . وکل ماهو استلزامه للعدم اقوی وشریّته اتم ومنافرته اوفر وادراکه اشد ، فالتألم به اکثر والاغتمام به اکمل والحزن به ادوم وعلی هذا القیاس . وقد دریت ان المجردات عن المواد وجوداتها اقوی ومدرکیّتها اتم وان الخیریة والملائمة فرعان للوجود فادراکها لامحالة الذ من ادراک الماديات علی اختلاف مراتبها جمیعاً . فاللذات العقلیة اقوی واشد من اللذات الخیالیّة . والخیالیة اقوی واتم من الحسیة بل نقول : لانسبة للذات العقلیة الی الحسّیة ، کیف لا ، والعقل یدرک الشیء علی ماهو علیه مجرداً عما هو غریب له من القشور واللبوسات ، فینال حاق جوهره ولب ذاته .

واما الحس فلا یدرک الا الخلطاء ولا ینال الا المشوبات بالغیر فلا یحس باللون ما لم یحس معه بالطول والعرض والوضع والأین و امور اخری غریبة عن حقیقة اللون . و ایضاً فان ادراک العقل یطابق المدرک ولا یتفاوت

والحس يرى الشيء الواحد عظيماً في القرب صغيراً في البعد وكلّما صار ابعد يراه اصغر الى ان يصير بسبب البعد كنقطة ثم تبطل رؤيته وكلّما صار اقرب كان اعظم الى ان يصير بسبب القرب ساتراً لنصف العالم ثم تبطل رؤيته. وايضاً فان مدركات العقل الارواح الباقية الازلية التي يمتنع فناؤها والذوات الثابتة النورية التي يستحيل تغيرها ، وهي تقوى العقل وتزيده نوراً كلّما كثرت .

واما مدركات الحس فهي الاجسام المتغيرة الفانية واعراضها المادية المستحيلة الزايلة وهي تفسد الحس اذا قويت لذته فا ن لذة العين مثلاً في الضوء والمها ـ في الظلمة ، والضوء القوي يفسدها وكذا الصوت القوي يفسد السمع ويمنعه من ادراك الخفي بعد .

وصل

فتبّاً وتعساً لأوهام عامية خسيسة زعمت : ان اللذات القوية المستعلية هي الحسيّة وان ماعداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقيّة .قال في الاشارات «وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تميز ـ ما ـ فيقال له : اليس الذما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ـ ما ولوفي ـ امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهميّة وقد يعرض مطعوم و ومنكوح في صحبة حشمة فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر والذ «لامحالة» هناك من المطعوم والمشروب واذا عرض الكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيوانى متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة

العطب عند مناجزة الاقران و المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدودهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان تلك تصل اليه . وهو ميت .

فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والراضعة من الحيوانات توثرما ولدته على نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك في العقلية».

وصل

وطوبى وبشرى لعقول خاصية شريفة تمثلت فيها جلية الحق الأول قدرما يمكنها ان تنال منه ، ببهائه الذي يخصه ، ثم يمثل فيها الوجود كله على ماهو عليه مجردا عن الشوائب مبتدء فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية الجبروتية، ثم الروحانية الملكوتية والأجرام السماوية ، ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات .

قال بعض العلماء : لو علم الملوك ما نحن فيه من لذة العلم لحاربونا بالسيوف «وللاخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا»[1] .

وعن مولانا الصادق ـ عليه السلام ـ انه قال : لو يعلم الناس ما في فضل معرفة الله تعالى لمدوا اعينهم الى ما متع به الاعداء من زهرة الحياة الدنيا ونعيمها و كانت دنيا هم اقل عندهم مما يطؤنه بارجلهم ولنعموا بمعرفة الله تعالى وتلذذوا بها تلذذ من لم يزل في روضات الجنان مع اولياء الله تعالى انس من كل وحشة وصاحب من كل وحدة ونور من كل ظلمة وقوة من كل ضعف وشفاء من كل سقم .

۱ـ س ۱۷، ی ۲۲ .

ثم قال : قدكان قبلكم قوم يقتلون ويحرقون وينشرون بالمناشير وتضيق عليهم الأرض برحبها فمايردهم عماهم عليه شيء مماهم فيه من غيرترة وتروا من فعل ذلك بهم ولااذى بانفسوامنهم الا ان يؤمنوا بالله العزيز الحميد فسلواربكم درجاتكم واصبروا على نوائب دهركم تدركواسيعهم .

اصل

الجنة جنتان جنة روحانية للمقربين وهى انما تنشأ من العلوم الحقة والمعارف اليقينية الحاصلة للانسان فى الدنيا فان المعرفة فى الدنيا بذر المشاهدة فى الآخرة، واللذة الكاملة موقوفة على المشاهدة فان الوجود لذيذ وكماله الذ .

فالمعارف التى هى مقتضى طباع القوة العاقلة من العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر اذا صارت مشاهدة للنفس كانت لها لذة لايدرك الوصف كنهها ولهذا ورد فى الحديث «لاعيش الاعيش الآخرة».

وجنة جسمانية لهم ايضاً ولاصحاب اليمين وهى انما تنشأ من الأخلاق الفاضلة والأقوال الصادقة والاعمال الصالحة بابداع النفس الانسانية المتصفة بها الصور الملذة من الحور والقصور والغلمان واللؤلو والياقوت والمرجان فى عالمها وصقعها . فان للنفس اقتداراً على ذلك باذن الله تعالى ولكنها مادامت فى هذه النشأة لايترتب عليها آثارها لضعفها واشتغالها بالمحسوسات الزائلة فاذا قويت وصفت وزالت الشواغل وانحصرت القوى كلها فى قوة واحدة ذات تخيل حتى صارت عيناً باصرة للنفس ، وقدرة فعالة لها وانقلب العلم مشاهدة فلايخطر بالبال شيئاً تميل اليه النفس الاويوجد فى الحال باذن الله اى يوجد بحيث يراه رؤية عيان ويحس به احساساً قويا لااقوى منه .

والنار ناران ـ نارروحانية، موقدة تطلع على الافئدة للمنافقين والمتكبرين

والمکذبین. وهی انما تنشأ بوسیلة عالم العقل بسبب فقدان المعارف والکمالات العقلیّة اما بانکارها وجحودها ، اوبالحرمان عنها بعدادراکها والشواق الیها بحسب حصول اضدادها بالجهل المرکب وفقدان القوة الهیولانیّة وحصول فعلیّة الشیطنة والاعوجاج و رسوخ العقائد الباطلة فی الوهم وهی مولمة جداً .

واما النقص بحسب العزیزة فلا الم بسببه بل هی بمنزلة الموت والزمانة فی الأعضاء من غیر شعور بمولم وکلاهما مشترکان فی عدم الانجبار . الا ان البلاهة ادنی الخلاص من فطانة بتراء. فالعذاب لهاؤلاء عظیم ولأولئك الیم

ونار محسوسة نهم ولأهل الکبائر علی قدر اعمالهم . وهی انما تنشأ بتبعیّة هذه النشاة الدنیاویة بسبب فقدان متاعها بعد حصول الالف له والتعلق به والاخلاد الیه وارتکاب الأعمال السیئة والأقوال الکاذبة والاخلاق الردیة. فان النفس بسبب ذلك تنشیء فی عالمها صوراً مؤذیة مناسبة لها من الحیات والعقارب والسموم و الیحموم وغیرها ، فتتأذی بها ولاتقدر علی عدم انشائها . کما انها اذا اصابتها فی الدنیا مصیبة فکلما یخطر ببالها اغتمت بها وتأذت ولایمکنها ان لایخطرها ولکنها فی الدنیا تغفل عنها احیاناً بسبب الشواغل بخلاف الآخرة فانها لاتغفل عنها لعدم الشاغل وصفاء المحل وقوته وصیرورة القوی کلها قوة واحدة، ذات تخیّل، فلایزال یرید مالایجده ویشتهی مایضره ویفعل مایکرهه ویختار مایعذبه ویهرب عما یصحبه قائلاً : «یالیت بینی وبینك بعد المشرقین فبئس القرین» [1] .

الا ان هذه الهیآت لما کانت غریبة من جوهر النفس وکذا مایلزمها، فلایبعد ان تزول فی مدة من الدهر متفاوتة حسب تفاوت العلائق فی رسوخها وضعفها وکثرتها وقلتها ـ ان شاء الله فیخرج من النار من فی قلبه مثقال ذرة من الایمان «ان الله لایغفر ان

۱ـ س ۴۳، ی ۳۷ .

يشرك به(١) ويغفر مادون ذلك لمن يشاء»[٢] .

فصل

ان قيل(٣): ان الأصول الكمّيّة دالة على ان القسر لايدوم على طبيعة ، وان لكل موجود غاية يصل اليها يوماً ، وان الرحمة الالهيّة وسعت كل شيء ، كما قال جل ثناؤه : «عذابي اصيب به من اشاء ، ورحمتي وسعت كل شيء»[٤] .

وايضاً : الآلام دالة على وجود اصلي (٥) مقاوم لها ، والتقاوم بين المتضادين لايكون دائمياً ولا اكثرياً .

وقد ورد في الشرائع : خلود الفريقين في الدارين فكيف التوفيق .

قيل : معنى، خلود اهل الجنة في الجنة : خلود كل واحد واحد فيها . ومعنى خلود اهل النار في النار انها دائمة باهلها فلامنافاة .

وقال بعض(٦) اهل المعرفة: «يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله، واهل

---

(١) وقد ورد في المقام عدة روايات مضمونها: ان كل من اعتقد بالحق الأول ووحدته تعالى فهو غير مخلّد في النار ويخرج منها ولو بعد تحمل العذاب في امد كثير (ج ل) .

٢- س٤، ى٥١ .

(٣) الجوهر الأصلي عبارة عن الفطرة الذاتية التي فطر الأشياء عليها، ولا تبديل لهذه الفطرة، وهي التي تدرك الهيئآت المعذبة والجواهر النفيس الأصلي اقربا التوحيد بلسان الذات وهو لايزال ولا يتغير كيف. واذا لم يكن في البين مقاوم لايلائمه العذاب لكان العذاب ملائماً لطبعه وكان عذباً هنيئاً له لاعذاباً وسخطاً . ٤- س٧، ى٥٥.

(٥) قوله : ان قيل... والقائل استاده صدر المتألّهين في الأسفار و كتاب الشواهد والحكمة العرشية وغيرها...

قوله: قيل... والقائل صدر الحكماء قد ذكره في ذيل كلامه الذي نقله بعنوان: قيل .

(٦) قوله: قال بعض اهل المعرفة... قال الشيخ الاكبر في كتاب الفتوحات المكية طبعصر ١٢٨٢ هـ، ج٣ ص١٨٩ وقد نقله صاحب الاسفار في اواخر مباحث النفس .

النار بعدل‌الله وينزلون فيهما بالأعمال ويخلدون فيهما بالنيات فيأخذ الالم جزاء العقوبة موازياً لمدةالعمرفي التنزل فيالدنيا فاذا فرغ‌الأمد جعل لهم نعيم في الدارالتي يخلدون فيها بحيث انّهم لو دخلواالجنّة تألموا لعدم موافقة الطبع الذي جبلواعليه فهم يتلذذون بماهم فيه من‌نار وزمهريروما فيها من لذع‌الحيات والعقارب كمايلتذاهل‌الجنّةبالظلال والنور ولثم‌الحسان من‌الحور، لأن‌طبائعهم تقتضي ذلك‌الاترى ـ الجعل ـ على طبيعة يتضرر بريح‌الورد ويلتذ بالنتن ، و المحرور مـن الانسان يتالم بريح‌المسك فاللذات تابعة للملائم والآلام تابـعة لعدمه ... » .

وقال آخر: «انهم اذا تعودوا بالعذاب، بعدمضي الأحقاب‌الفوه ولم‌يتعذبوا بشدته . بعدطول مدته ولم يتالموابه وان عظم . ثم آل‌امر هم الى ان يتلذذوا به ويستعذبوه حتى لو ـ هب ـ عليهم نسيم من‌الجنّة استكرهـوه وتعذبوابه كالجعل وتاذيه برايحة‌الوردلتالمه بنتن الأرواث والقاذورات» .

فصـل

قال بعض (۱) اهل‌التحقيق : «ان‌النظام‌الدنيا لاينصلح‌الابنفوس غليظة و قلوب قاسية فلوكان‌الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من‌عذاب‌الله خاشية ، لاختل النظام بعدم القائمين بعمارة هذه‌الدارمن النفوس‌الغلاظ كالفراعنه والدجاجلة

→

قوله: وقال آخر... والقائل هوالشيخ‌المحقق والعارف الكامل المولى عبدالرزاق الكاشاني «قده» في‌شرحه على كتاب‌الفصوص... نسخهٔ خطي ملكي اينجانب ص۱۸۹ .

(۱) قوله: قال بعض اهل‌التحقيق... وهو استاذه‌الكبير آيةالله العظمى صدرالحكماء في ذيل كلامه الذي نقله قبلاً: ان‌الاصول‌الحكمية دالّة الى‌قوله: وبين انقطاعه عن كل واحد من اهلها... وانت تعلم ان نظام‌الدنيا لاينصلح الا بنفوس...

والنفوس المكارة كشياطين الانس والنفوس البهميّة كجهلة الكفار . وفي الحديث الرباني : انى جعلت معصية ابن آدم سبباً لعمارة العالم . (وقال سبحانه : ولو شئنا لاتينا كل نفس هـديها و لكن حق القول منى لاملان جهنم من الجنّة والناس اجمعين)[1] .

فكونها على طبقة واحدة ينافي الحكمة وفيه اهمال سائر الطبقات الممكنة من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وخلو اكثر مراتب هذا العالم عن ارباب . فلا يتمشى النظام الا بوجود الأمور الخسيسة والدنيّة المتحاج اليها في هذه الدار التي يقوم بها اهل الظلمة والحجاب وينتعم بها اهل الذلة والقسوة المبعدين عن دار الكرامة والسحبة والنور . فوجب في الحكمة الحقة التفاوت في الاستعدادات لمـراتب الدرجات في القوة والضعف والصفاء والكدورة وثبت بمـوجب قضائه اللازم النافذ في قدره ؛ بوجود السعداء والاشقياء جميعاً . فاذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء الهي ومقتضى ظهور اسم ربانى فيكون لها غايات طبيعيّة ومنازل ذاتية والأمور الذاتية التي جبلت عليها الأشياء اذا وقع الرجوع اليها تكون ملائمة لذيذة وان وقعت المفارقة عنها امداً بعيداً، والحيلولة عن السكون اليها والاستقرار لها ـ زماناً ، مديداً . كما قال تعالى : «وحيل بينهم وبين مايشتهون»[2] .

والله تعالى يتجلى بجميع الأسماء في جميع المقامات والمراتب فهو الرحمان الرحيم وهو العزيز القهار . وفي الحديث : لولا انكم تذنبون لذهب بكم و جاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر الله لهم . »

فصـل

قال (٣) بعض اهل المعرفة : ان هذا العالم ـ بمنزلة مطبخ ينضج فيه اطعمة

١ـ س٣٢، ى١٣ . ٢ـ س٣٤، ى٥٣ .

(٣) قال صدر الحكماء في الأسفار (كما نقل كلامه هذا ـ في كتابه المسمى بعين اليقين ←

اهل الجنّة ـ ویصلح مأکولاتهم بحرارةالحرکات السماویة واشعّةالکواکب ، فان اعمال بنی‌آدم هی مواد اغذیتهم التی بهانشوونفوسهم وابدانهم الأخرویّة . فکلماکانت اعمالهم اتم‌اعتدالاً واکثرنضجاً من‌جهةالریاضات‌الدنیویّةوالمتاعب البدنیّة فی‌سبیل‌الله ، کانت اغذیتهم وفواکههم واشربتهم‌النفسانیّة الأخرویّة ؛ اوفق ، واتم صلوحاً واشد تقویةللحیاةالباقیة . وذلك : ان کرة الأثیر ، واشعّة الکواکب هی : بمنزلةالجمرات تحت القدرفان مقعرارض‌الجنّة هوسقف النار اودع‌الله فیه ماکان منافع حیوانات‌الدنیا وحیوانات‌الجنّةالتی هی‌نفوس اهل النجاة بأبدانهم المناسبة لها فی‌الأشکال والصور ، فتفعل‌حرارةالنار بالأشیاء هنالك (۱) علواً، ماتفعل بالاشیاء هاهنا بسفلاً وکمااان‌الأمر (هاهنا) کذلك‌ینتقل الی‌هنالك بالمعنی وان اختلفت‌الصور . وقال : ان‌جهنم لیست بدار(۲) حقیقیّة متاصلة لأنها صورة غضب‌الله‌کمااان الجنّة صورة رحمةالله . وقد ثبت ان‌رحمةالله ذاتیّة واسعة کل‌شیء والغضب عارضی وکذاالخیرات صادرة بالذات والشرور واقعة بالعرض فعلی هذا لابدان تکون الجنّة موجودة بالذات والنار مقدرة

→

بقوله: قال استادنا دام ظله): لما علمت ان‌الجنّة فوق‌السماءالسابعةمن‌حیث‌الرتبة وهی‌بحسب الحقیقة والذات فی داخل حجب‌السماوات والارض... الی ان‌قال فاعلم ان‌هذاالعالم‌بمنزلة مطبخ...

(۱) وفی‌الأسفار: تفعل حرارةالنار بالأشیاء هناك علواً، کما تفعل بالاشیاء هاهناسفلاً وکما هوالأمر هاهنا .

(۲) کما ذکرهذاالکلام فی تفسیرهالکبیر وکتاب‌المفاتیح... این‌قبیل ازمباحث بعد از شیخ‌اکبر ابن‌عربی در مباحث مربوط به‌نشآت بعدازموت درکتب فلسفه وارد شد و صدرالمتألهین عالی‌ترین مباحث موجود در سفرنفس اسفاررا مبتنی برقواعد ارباب‌مکاشفه قرارداده‌است این مباحث را ملا صدرا بواسطهٔ تأسیس قواعد فلسفی مثل‌تشکیك درمراتب وجود و اثبات تجرد خیال بخصوص اثبات حرکت درجوهر حقایق وجود بصورت عالی ترین مسائل فلسفی درآورد .

بالعرض وبالتبع (۱) .

فصل

قدتبين مماذكر ان جهنم من سنخ الدنيا واصلها حالة فی موضوع النفس يوم القيامة ، فمادتها هی تعلّق النفس بأمور الدنيا من حيث هی دنيا وصورتها هی صورة الهيآت المولمة والأعدام والنقائص الحاصلة للنفس .

وقدعلمت كيفيّة ايلام النقائص والأعدام . فالنفوس الشقيّة مادامت على فطرة تدرك بها النقائص والأعدام الموصوفة بها التی من شأن تلك النفوس ان تتصف بمقابلاتها ـ تكون لها آلام شديدة بحسبها . فتلك الآلام باقية فيها الى ان يزول عنها ادراكها اما بتبدل فطرتها الى فطرة ادنى واخس من تلك الفطرة ، اوزوال تلك النقائص والأعدام بحصول مقابلاتها من جهة ارتفاع حال تلك النفوس وقوة كمالاتها واشتغالها بادراك امور عالية ـ كانت تعتقدها من قبل وصارت ذاهلة عنها ممنوعة عن ادراكها ، لانصراف توجهها عنها الى تلك الشواغل الحسية فعلى التقديرين يزول العذاب ويحصل الراحة .

---

(۱) وليعلم ان العذاب والآلام اذا كان منشأها الملكات الحاصلة للنفس اى الملكات التی استحكمت بنيانها فی الروح بحيث صارت جوهرية ذاتية لابد و ان يكون دائمياً لأن العذاب فی الآخرة ليس من معذب خارجی . اثبات انقطاع عذاب وجوهی ذكرشده است كه همه آنها قابل خدشه است كما قررناه فی حواشی الشواهد والاسفار. خصوصاً آنكه عذاب الهی ناشی از تشفی قلب نيست و الم اخروی تابع مصالح موجود در نظام بشری نمی باشد بل كه عذاب تابع ملكات مقتضی عذاب است حركت مستقيم نيست تا آنكه بجايی منتهی شود بل كه حركت دوری است و مبدء آن باطن نفس است و نفس چيزی نيست غير از صور حاصل از تجسم اعمال جوهری و ذاتی شود ونفس مثل (مركّب القوی) دارای دو جهت باشد فطرت اصلی و صور وهيئآت حاصل از اعمال .

(۲) اللهم الا ان يكون الصور الموجودة فی النفس المعذبة، صوراً راسخة غير ممكنة ←

فصل

قیل : النفس مادامت فی‌هذاالعالم تدرك‌الموجودات‌التی فیه بهذه‌الحواس البدنیّة، وکل مایدرك بهذه‌الحواس یکون‌مخلوطاً ، غیرمتمیز ـ حقّة من‌باطله وصحیحه من فاسده، فیری‌الشمس والقمروالنجوم والسماء والارض علی‌صور مخلوطة مشتبهة، فتزعم ان‌لهابقاءً وثباتاً وان‌ضوءالشمس ونورالقمر والکواکب بحسب‌الحقیقة علی هذه‌الهیئة وانهاذاتیة لتلك‌الأجرام ، قائمة بها ـ لابغیرها وان السماء والأرض کل منهماعلی هذه‌الهیئة من‌البقاء والثبات والارتفاع والانخفاض والوضع والترتیب. فاذاجاء یوم‌القیامه تبدلت هذه بغیرها وانفصل مالهاعمّاالیس لها وامتازحقّها من‌باطلها ونورهاالعرضی من ظلمتهاالاصلیّة وخبیثها من‌الطیب . کمال قال تعالی: «وماکان‌الله لیذرالمؤمنین علی ماانتم علیه‌حتی‌یمیزالخبیث من الطیب»[1] وقال : « لیمیزالله‌الخبیث من‌الطیب ، ویجعل‌الخبیث بعضه علی‌بعض فیرکمه جمیعاًفیجعله فی‌جهنم »[2] .

فصورة جهنم‌عبارةعن‌الحقیقةالأصلیّة لهذاالعالم متمیزة عماهوخارج عنها

→ ۱ـ س۳، ی۱۷۳ . ۲ـ س۸، ی۳۸ .

الزوال عن‌النفس. و بالجملة مبدء العذاب ومنشأءالنفس‌الناطقة بمافیها من‌الصورالحاصلة من‌الأعمال وان‌الإنسان بحسب‌الملکات لایبقی‌تحت نوع واحد برای آنکه نفس در اول مرحله وجود ماده صور وملکات حاصل ازاعمال‌است چنانچه نفس فاجره متصور بصورت سبعی گردد و منشأ عذاب راسخ در وی شود و بنیان آن مستحکم گردد وجود نازل از سماء رحمت دراین زمینه مظهر عذاب ونقمت‌است ومعذب خارجی وجود ندارد معذب داخلی‌است وعذاب آخرت از باب تشفی باشدنمی و این شبهه که اگر بشخص رحیمی در غایت رحمت تعذیب دشمنی محول گردد عفو و بخشش خواهدنمود پس مبدء این‌رحمت که حق تعالی‌است اولی به‌عفواست پس مآل‌همه‌به‌رحمت‌است‌درو ورتی موجه‌است که‌معذب خارجی باشد نه جوهر راسخ غیرزائل موجود درجوهر نفس ودرجای خود مبرهن‌است که نفوس انسانی بحسب نهایات وجود انواع متباینه‌اند اگرچه بحسب بدایت وجود تحت‌نوع واحدند کما حققه‌المؤلف العلامه واستاده‌الکبیر «قدس‌الله سرّهما»

من الخيرات والكمالات ، فاذا قامت القيامة واستقر كل طائفة فى دارها ورجع كل صورة الى حقيقتها . يكون الحكم فى اهل الجنة بما يعطيه الأمر الالهى فى النشأة الآخرة ويكون الحكم فى اهل النار بحسب ما يعطيه الأمر الالهى فى مادة هذا العالم الذى اودع الله فى حركات الأفلاك والكواكب المطموسة الأنوار فى القيامة . و ذلك لان انوارها مستفادة من مباديها الأصلية فهى بالحقيقة قائمة بتلك المبادى لا بهذه الأجرام .

اقول : ويشهد لهذا ما روينا عن مولانا الرضا ـ عليه السلام ـ «ان الشمس و القمر آيتان من آيات الله ، تجريان بامره مطيعان له ضوءهما من نور عرشه وحرهما من جهنم . واذا كانت القيامة عاد الى العرش نورهما وعاد الى النار حرهما فلا يكون شمس ولا قمر» .

وفى كثير من الآيات القرآنية دلالات وشواهد على ذلك مثل ما فى سور التكوير والانشقاق والانفطار وغيرها من نظايرها وآية تبديل الأرض والسماوات و ما فى معناها .

الباب العاشر

فى اصول النشآت و حقايق الموجودات و ارواحها وصورها و قوالبها وفيه معرفة تأويل المتشابه و تعبير الاحلام

اصل

العوالم كثيرة لا يعلم عددها الا رب العالمين واصولها ترجع الى نشآت ثلاث عقلية روحانية تسمى بعالم الغيب والجبروت واصحابها «السابقون اولئك المقربون

فی جنات النعیم»[1] .

وخیالیة مثالیّة تسمی بعالم البرزخ والملکـوت واصحابها «اصحاب الیمین فی سدر مخضود[2] ، وطلح منضود» .

وحسیة جسمانیّة تسمی بعالم الشهادة والملك واصحابها «اصحاب الشمال فی سموم وحمیم وظل من یحموم»[3] .

اما النشأة العقلیّة فهی نشأة الحیاة الحقیقیة والبقاء الابدی والخیر المحض و النور الصرف والظهور التام ، اهلها کلهم علماء حضور بعضهم لدی بعض «فی مقعد صدق عند ملیك مقتدر»[4] ینظر الیهـم وینظرون الیه باعین قلوبهم و هـم الملائکة المقربون واهل السعادة الحقیقیّة الکاملة من الناس «الذین انعم الله علیهم من النبیین والصدیقین والشهداء والصالحین ، وحسن اولئك رفیقا»[5] .

لاغیبة هناك ولافقد اصلاً بوجه من الوجوه وهی نشأة واحدانیّة لکل ماله ماهیّة نوعیّة وفیها یرجع الأشیاء کلها الی وجود تام کامل لاکثرة فیه ولاتغیر . کماقال مولانا الصادق ـ علیه السلام ـ فی شأن الأئمّة من اهل البیت ـ علیهم السلام علمنا واحد ،وفضلنا واحد ، ونحن شیء واحد . وقال : وکلنا واحد ـ عندالله» .

واما النشأة المثالیّة فهی ایضاً ذات حیاة وبقاء ونوریّة وظهور وادراك الاانها دون الأولی فی هذه الأحکام ووجودها وان کان مستقلاً مجرداً عن مادة الجسم و کذا جمیع مدرکاتها مجردة عن المواد الجسمانیّة قائمة بأنفسها وبذات فاعلها .

الاانها شریکة مع الأجسام فی انها ذات امتدادات وکثرة مقداریّة وان لم تکن کثرتها کثرة موجبة للتزاحم فی المکان والزمان اوقبول القسمة اوغیبة بعض الاجزاء عن بعض ککثرة الأجسام فهی متوسطة بین النشأتین .

۱ـ س۵۶، ی۱۰ .
۲ـ س۵۶، ی۲۷و۲۸ .
۳ـ س۵۶، ی۴۰و۴۱ ۴۱ .
۴ـ س۵۴، ی۵۵.
۵ـ س۴، ی۷۱ .

انظر الى زيد ـ الحاصل فى ذهنك وكل ماتدركه من الصور والأشباح الخيالية وكل ماتراه فى المنام فانها كلها من موجودات تلك النشأة الاان اهلها قسمان ـ قسم خلقه الله سبحانه على سبيل الابداع او التكميل بعد التكوين ، فهم قائمون بذواتهم، باقون ببقاء بارئهم، اما «وجوههم ناضرة الى ربها ناظرة»[1] وهم الملائكة المدبرون فى هذا العالم الجسمانى والسعداء المتوسطون من الانس والجن الذين هم اهل النجاة من الزهاد والعباد، الذين آمنوا وعملوا الصالحات، لهم هناك جنات تجرى من تحتها الأنهار ، وهم فيها خالدون .

واما وجوههم فترة عليها غبرة اولئك هم الكفرة الفجرة والشياطين المكره .

وقسم يصدر عن نفوسنا باذن الله بابداعنا اياه فى الحياة الدنيا وفى الآخرة و هو قائم بنفوسنا ـ قيام الفعل بالفاعل ، وانما يبقى ببقاء توجه النفس والتفاتها اليه واستخدامها المتخيلة فى تصويره وتثبته . فاذا اعرض عنه انعدم وزال وذلك : لأن الله سبحانه خلق النفس الانسانية وابدعها مثالاً لنفسه ذاتاً وصفة وفعلاً مع التفاوت بين المثال والحقيقة لتكون معرفتها مرقاة لمعرفته ـ فنفخ فيها من روحه ـ وجعل ذاتها مجردة عن الأكوان والأحياز والجهات وصيرها ذات حياة وقدرة وعلم و ارادة وسمع وبصر ، وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكته ، يخلق مايشاء ويختار مايريد . فلها فى ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والأعراض المفارقة والمادية و الأفلاك والعناصر والمركبات وسائر الخلائق . الاانها لضعفها وبعدها عن ينبوع الوجود بوسايط وتنزلات وغلبة احكام التجسم عليها لصحبة المادة وعلائقها لايترتب على افعالها وآثارها ـ مادامت فى هذه النشأة ـ مايترتب على الأشياء الخارجية . بل وجودات آثارها حينئذ كظلال واشباح للوجودات الخارجية . وان كانت الماهية بعينها محفوظ فى الوجودين .

١ـ س ٧٥، ى ٢٣ .

نعم من يجرد عن جلباب البشرية واتصل بعالم القدس ومحل الكرامة وكملت قوته فانه يقدر على ايجاد امور موجودة في الخارج مترتبة عليها الآثار باذن الله و لوكان بعد في هذه النشأة ويقدر على حفظها بالهمة مالم يغفل عنها فمتى طرء عليه غفلة (١) عدمت .

ان قيل : من اين لنا ان نعلم ان مانشاهد في قوة خيالنا من الصور المخترعة ليست منطبعة في جسم من اجسام هذا العالم .

قلنا : لأنا لايمكننا ان نشير اليها اشارة حسية بأنها هنا اوهناك وكيف يكون في موضع من الدماغ والروح التي فيه مع قلة مقداره وحجمه جبال شاهقة و صحارى واسعة مع اشجارها وانهارها وتلالها ووهادها وافلاك وكواكب عظيمة مع اناتتصورها على الوجه الجزئي المانع من الاشتراك فهي اذن ليست في هذا العالم وليست اعراضاً لقيامها لافي محل مع انها ذوات ابعاد ومقادير فهي اجسام ـ بسيطة صورية ، ليست لهامادة . وذلك لأنها غير مصحوبة بقوة واستعداد ولاقابلة لتغير وتبدل من اتصال وانفصال اونحوذلك حتى يجرى فيها برهان اثبات المادة . بل هي تبدع دفعة كما هي عليها وتفنى دفعة بالكلية .

كذلك فاذا اردنا قسمة جسم مثلاً في الخيال الى نصفين فلاسبيل لنا الى ذلك الا بابداع نصفين لا ان نقسم ذلك الجسم اليها . وكذلك ان اردنا تسويد الجسم الأبيض هنالك اخترعنا جسماً ، اسود ، مثله وعلى هذا القياس .

ومما يدل على النشأة المثالية واستقلالها ، دلالة واضحة ، المنامات والكهانات الصادقة . فان صاحبهما لايوجد علمه بالأشياء في ذاته لذاته موافقاً لماسيقع فان عجزه ظاهر وعجز نوعه والنائم ليس في قواه قدرة ذلك ولا لنفسه والا لكان في اليقظة اقدر على ابداعه ،

---

(١) هذا ماذكره الشيخ الأكبر في الفتوحات والفصوص و نقل في الأسفار و ذكره المؤلف العلامة في هذه الرسالة .

ثم ان كان يخترع بنفسه علمه بماسيقع فينبغي ان يعلمه قبل ان يعلمه ليخترع على وفاقه وهذا محال مع ان الانسان يعرف بالضرورة في الجملة ان الاعلام من شيء آخر فلامحالة هذه الأمور ثابتة في عالم آخر اعلى. واما النشأة الحسية فهي نشأة الموت والفناء والفقد والظلمة والجهل وهي مركبة من مادة وصورة سائلتين زائلتين دائستي التغير والتفرقة والانقسام ولايتعلق بهاشعور ولااشعار الا بتبعية النشأتين الأخريين وانما يظهر للحس بتوسط الأعراض وذلك ايضاً من حيث وحدتها الاتصالية. واما من حيث كثرتها المقدارية المتجزئة عند فرض القسمة بفكل من اجزائها معدوم عن الآخر مفقود عنه فالكل غايب عن الكل ، معدوم عنه وكذا كل ماتعلق بها من حيث هو متعلق بها. و ذلك لأنها مادية والمادة مصحوبة بالعدم والظلمه بل هو جوهر مظلم وهي اول ماظهر من الظلام لكونها بالقوة في ذاتها و بالها في اصلها من عالم النور قبلت الصور النورية للمناسبة فانتقت ظلمتها بنور صورها . فالصور اظهاراتها، فبكل ماوجد فيها قلت نوريته وضعفت الوجودية فيه وخفيت فاحتيج في ادراكها الى مصادفته مجرداً عن المادة حتى خلص الوجود عن العدم . فظهر ظهوراً مطلقاً. فهذه النشأة مشوبة بالظلمة مخلوطة بالعدم فهي اخس النشآت واضعفها ولضعفها احتاجت الى مهد المكان وظئر الزمان . واهلها الذين هم اهلها اشقياء الانس والجن وساير الحيوانات والنباتات والجمادات من البسائط والمركبات المحسوسة في هذا العالم الأدنى الذين لايكلمهم الله ولاينظر اليهم ابداً . كماورد في الحديث القدسي :

«ماانظرت الى الأجسام مذخلقتها» والأشقياء وان كانوا في النشأة المتوسطة ايضاً بأبدانهم ولكنهم ليسوا من اهلها لعدم شوقهم اليها وتعلقهم بها، بل انما تعلقهم وركونهم وشوقهم بهذه النشأة الأدنى الأرذل لانهم رضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها فاذا فارقوها عذبوا بفراقها . وهذا بخلاف السعداء فانهم وان كانوا في النشأة الثانية ايضاً بأبدانهم ولكنهم ليسوا من اهلها لعدم تعلقهم بها وركونهم اليها بل انما

شوقهم وحنينهم الى النشأة الأخرى . ولهذا نعموا ـ بالوصول اليها ومفارقة هذا الأدنى . ومن هنا ورد في الحديث «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»

وقال امير المؤمنين ـ عليه السلام ـ حين ضربة ضربه (ابن ملجم) فزت ورب الكعبة» .

وقال في وصف الزهاد : «كانوا قوماً من اهل الدنيا وليسوا من اهلها ، فكانوا فيها كمن ليس فيها. عملوا فيها بما يبصرون وبادروا فيها ما يحذرون، تقلب ابدانهم بين ظهراني اهل الآخرة ، يرون اهل الدنيا ـ يعظمون موت اجسادهم وهم اشداء عظاماً لموت قلوب احيائهم » .

وقال في وصف قوم منهم : «صحبوا الدنيا بابدان ارواحها معلقة بالمحل الأعلى اولئك خلفاء الله في ارضه ودعاته الى دينه آه آه شوقاً الى رؤيتهم» وقال في وصف الدنيا : «انها حلوة خضرة حفت بالشهوات وتحببت بالعاجلة و راقت بالقليل وتحلت بالآمال وتزينت بالغرور لاتدوم حبرتها ولاتؤمن فجعتها ، غرارة ضرارة ، حائلة زائلة ، نافدة بائدة ، أكالة غوالة ، لاتعدو اذا تناهت الى امنية اهل الرضا والرغبة بها ان تكون ...». كما قال الله تعالى: «كماانزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فاصبح هشيماً تذروه الرياح»[1] وقال في وصفها :«اقرب دار الى سخط الله وابعدها من رضوان الله ...» .

فصل

هذه النشآت الثلاث متطابقة مترتبة في الصدور . بمعنى ان كل موجود في هذه النشأة الدنيا من الجواهر والأعراض حتى الحركات والسكنات والهيئآت و الطعوم والروائح فله صورة في النشأة الوسطى، متقدمة عليه في الوجود وله حقيقة في النشأة العليا ، متقدمة على كلتيهما. بل كل ما في هذا العالم الأدنى من الذوات و

۱ـ س۱۸، ی۴۵ .

الهيئآت والنسب والأشكال والترتيبات الجسمانيّة والنفسانيّة ؛ ظلال ورسوم و وتمثلات لما في العالم الأعلى من الذوات الروحانيّة والهيئآت العقليّة والنسب المعنوية؛ انّما تنزلت وتكدرت وتجرمت بعدما كانت نقيّة صافية مقدسة عن النقص والشين مجردة عن الكدورة والرين متعالية عن الآفة والقصور منزهة عن الهلاك والدثور ولكل من الثلاث طبقات متفاوتة مترتبة في العوالم العقليّة والمثاليّة ؛ كلها اناس متفاوتو المراتب والنشآت .

وكذلك بين النار العقليّة والنار السفليّة نيرانات مترتبة. ولهذا ورد في الحديث «ان هذه النار غسلت بسبعين ماء ثم انزلت» اشارة الى تنزل مرتبتها عن كمال حقيقتها النارية وتضعف تأثيرها وتنقص جوهرها على حسب كل نزول .

ومن هنا قال بعض متالهة الحكماء : «ان هذه الحسائس عقول ضعيفة وتلك العقول حسائس قوية» .

والى تفاوت الطبقات اشار مولانا الباقر ـ عليه السلام ـ حيث قال : «ان الله خلق محمداً وآل محمد من طينة عليين وخلق قلوبهم من طينة فوق ذلك و خلق شيعتنا من طينة دون عليّين وخلق قلوبهم من طينة علّيين فقلوب شيعتنا من ابدان آل محمّد وان الله خلق عدو محمد من طين سجّين وخلق قلوبهم من طين اخبث من ذلك وخلق شيعتهم من طين دون سجّين وخلق قلوبهم من طين سجّين فقلوبهم من ابدان اولئك وكل قلب يحن الى بدنه .

فصل

قد تبين مما ذكرنا لمن احسن التامل فيه : ان لكل معنى من المعانى حقيقة وروحاً وله صورة وقالب ؛ وانه قد يتعدد الصور والقوالب لحقيقة واحدة .

فاعلم ان الألفاظ انما وضعت للحقائق والأرواح ولوجود هما في القوالب

---

(١) قائل شيخ يونانى است در كتاب اثولوجيا: الميمر الرابع .

يستعمل الالفاظ فيها على الحقيقة لاتحاد مابينهما .

مثلاً لفظ القلم انما وضع لآلة نقش الصور في الألواح من دون ان يعتبر فيها كونها من قصب اوحديد اوغير ذلك بل ولاان يكون جسماً ولاكون النقش محسوساً اومعقولاً ولاكون اللوح من قرطاس اوخشب بل مجرد كونه منقوشاً فيه وهذا حقيقة اللوح وحده وروحه. فان كان في الوجود شيء يتسطر بواسطته نقش العلوم في الواح القلوب فأخلق به ان يكون هو القلم . فان الله «علم بالقلم علم الانسان مالم يعلم»[1] بل هو القلم الحقيقي حيث وجد فيه روح القلم وحقيقته وحده من دون ان يكون معه ماهو خارج عنه . وكذلك الميزان مثلاً فانه موضوع ليعاد يعرف به المقادير وهذا معنى واحد هو حقيقته وروحه وله قوالب مختلفة وصور شتى بعضها جسماني وبعضها روحاني كمايوزن به الأجرام والأثقال مثل ذي الكفتين ومايجري مجراه ومايوزن به المواقيت والارتفاعات كالاسطرلاب ومايوزن به الدوائر والقسي كالفرجار ومايوزن به الأعمدة كالشاقول ومايوزن به الخطوط كالمسطر ومايوزن به الشعر كالعروض ومايوزن به الفلسفة كالمنطق ومايوزن به بعض المدركات كالحس والخيال ومايوزن به العلوم والأعمال كمايوضع ليوم القيامة وهم الأنبياء والاوصياء كماورد عن ائمة الهدى «عليهم السلام» ومايوزن به الكل كالعقل الكامل الى غير ذلك من الموازين وبالجملة ميزان كل شيء يكون من جنسه الموجودة فيه . وعلى هذا القياس كل لفظ رمتني وانت اذا اهتديت الى الأرواح صرت روحانياً وفتحت لك ابواب الملكوت واهلت لمرافقة الملاء الاعلى وحسن اولئك رفيقاً .

فصل

واذ قد دريت انه مامن شيء في عالم الحس والشهادة الاوهو مثال وصورة

١- ص٩٦، ى٤ و٥ .

لأمر روحانی فی عالم الملکوت وهو روحه وحقیقته .

فاعلم ان عقول الخلایق فی الحقیقة امثلة للعقول العالیة فلیس للانبیاء - علیهم السلام - ان یتکلموا معهم الا بضرب الأمثال لأنهم امروا «ان یکلموا الناس علی قدر عقولهم» وقدر عقولهم ؛ انهم فی النوم بالنسبة الی تلك النشأة ، والنائم لاینکشف له شیء فی الأغلب الا بـ : مثل . ولهذا من یعلم الحکمة غیر اهلها یری فی المنام : انه یعلق الدر فی اعناق الخنازیر . وعلی هذا القیاس .

وذلك لعلاقة خفیة بین النشأتین - فالناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا - وعلموا حقایق ماسمعوه بالمثال وارواح ذلك وعقلوا ، ان تلك الامثلة کانت قشوراً قال الله سبحانه : «انزل من السماء ماء فسالت اودیة بقدرها فاحتمل السیل زبداً رابیاً ومما یوقدون علیه فی النار ابتغاء حلیة اومتاع زبد مثله»[1] .

فمثل العلم بالماء والقلب بالأودیة والینابیع والضلال بالزبد علی مافسره المفسرون . ثم نبه فی آخرها فقال : «کذلك یضرب الله الأمثال»[2] .

فکل مالا یحتمل فهمك فان القرآن یلقیه الیك علی الوجه الذی کنت فی النوم مطالعا بروحك اللوح المحفوظ لیمثل لك بمثال مناسب وذلك یحتاج الی التعبیر فتأویل المتشابهات یجری مجری التعبیر فالمفسر یدور علی القشر(۳) .

۱و۲- س۱۳، ی۱۸ .

(۳) برای بحث مفصل دراین باب رجوع شود به مقدمهٔ متشابهات القرآن ملا صدرا . نگارنده دراین مقدمه دربیان مقام فرق بین تفسیر وتأویل یکی از اقوال و آرایی را که نقل نمودمام همین عقیده محقق مؤلف علامه است که گفته است (درمقدمهٔ تفسیر صافی وسایر آثارخود): تفسیر راجع است به بیان مراد ازقشر وقالب الفاظ و تأویل راجع است به معانی مربوط بملکوت الفاظ . باید معلوم باشد که عالم الفاظ ازبرای بیان معارف وحقایق موجود درقرآن اگرچه فصیح ترین و بلیغ ترین الفاظ استعمال شود بسیار محدود وقامت لفظ را جهت بیان حقایق بسیار کوتاه است .

وصل

ولك ان تقول: ان متشابهات الكتاب والسنة (۱) محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الأولية من دون حاجة الى تاويل اوحمل على تمثيل اوتخييل. الاان للمفهومات مظاهر مختلفة ومنازل شتى وقوالب متعددة حسب تعدد النشآت واختلاف المقامات وكذلك لله سبحانه وصفاته في كل عالم من العوالم مظاهر ومرائى ومنازل ومعالم يعرف بها كمامرت الاشارة اليه فيماسبق. فكل انسان يفهم من تلك الألفاظ ماينا سب مقامه والنشأة التي غلبت عليه والكل صحيح وهي حقيقة في الكل ولكن لكل في محله .

وصل

وقدورد في الحديث : ان المساجد بيوت الله .فلفظ البيوت فيه حقيقة وذلك لأن المسجد محل العبادة ومحل العبادة بماهي عبادة هومحل حضور المعبود و موقف شهوده ، فيكون بيتاله في الحقيقة لابالمجاز والتخييل ، ولكن يكون بيتاً معقولاً ـ لامحسوساً ـ باحدى هذه الحواس. و ما هوالمحسوس منه ليس معبداً ومشعراً للعبادة بل هومن هذه الجهة كسائر مواضع الأرض . وكل محسوس ذي وضع ليس ذاته بذاته محسوساً من كل وجه . فان ـ زيداً ـ ليس بمحسوس من جميع وجوهه ، بل انما محسوسيته من حيث كونه متقدراً متحيزاً ذا وضع . و اما من حيث كونه ناطقاً متوهماً متخيلاً عالماً اوجاهلاً ، فليس ممّا يناله الحس و الاشارة الوضعيّة .

ويؤيد هذا ، ورد في حديث آخر : ان المسجد ينزوي بالنخامة . مع ان

(۱) كمااينكه يكي از آراء موجود درباب متشابهات همين قول است .

المحسوس منه لم يتغير مساحته ولم تنقص ، فكان المراد ان النخامة توجب قلة توقيره وتعظيمه ، لأنه محل عبادة الله ، فيجب ان يكون موقراً معظماً والنخامة فيه تنافي ذلك ، فيقل عظم قدره في العقل لا في الحس وهذا وامثاله مما يدركه اهل البصيرة «وما يذكر ، الا اولوا الألباب» .

وصل

ولما كان الناس انما يكلمون على قدر عقولهم ومقاماتهم فما يخاطب به الكل يجب ان يكون للكل فيه نصيب .

فالقشريّة من الظاهريين لا يدركون الا المعاني القشرية كما ان القشر من الانسان وهو ما في الاهاب والبشرة من البدن لا ينال الا القشر تلك المعاني وهو ما في الجلد والغلاف من السواد والصور . واما روحها وسرها وحقيقتها فلا يدرك الا اولوا الألباب وهم : الراسخون في العلم . والى ذلك اشار النبي صلى الله عليه وآله في دعائه لبعض اصحابه(١) حيث قال : «اللهم فقّهه في الدين وعلمه التأويل» .

ولكل منهم حظّ ، قل ام كثر وذوق نقص او كمل ولهم درجات في الترقي الى اطوارها واغوارها واسرارها وانوارها . واما البلوغ للاستيفاء والوصول الى الأقصى فلا مطمع لأحد فيه «ولو كان البحر مداداً لشرحه والأشجار اقلاماً فاسرار كلمات الله لا نهاية لها ، فنفد البحر قبل ان تنفد كلماته» .

وصل

ومما ذكر يظهر سبب اختلاف ظواهر الآيات والأخبار الواردة في اصول

---

(١) وهو امير المؤمنين الذين كان باب مدينة علمه وحكمته ولمّا كان رسول الله مستجاب الدعوة فلا يمكن ان يكون المراد من بعض الأصحاب هو بعض الخلفاء كما نقله الغزالي.

الدین بل وفروعه .

وذلك لأنها مما خوطب به طوائف شتّی وعقول مختلفة فیجب ان یکلّم کل علی قدر فهمه ومقامه ومع هذا فالکل صحیح غیر مختلف من حیث الحقیقة ولا مجاز فیه اصلاً . واعتبر ذلك بمثال العمیان والفیل وهو مشهور .

وعلی هذا فکل من لم یفهم شیئاً من المتشابهات من جهة انحمله علی الظاهر کان مناقضاً بحسب الظاهر لأصول صحیحة دینیّة وعقائد حقّة یقینیة عنده ، فینبغی ان یقتصر علی صورة اللفظ ولا یبدلها ویحیل العلم به الی الله والراسخین فی العلم .

ثم یترصّد لهبوب ریاح الرحمة من عندالله ویتعرض لنفحات ایام دهره الآتیة من قبل الله لعل الله یأتی له بالفتح اوامر من عنده ویقضی الله امراً کان مفعولاً .

فان الله سبحانه ذمّ قوماً علی تأویلهم المتشابهات بغیر علم فقال سبحانه ، «واما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبّعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأویله وما یعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم»[1].

ومن تدبّر فیما حققناه ، ثم فیما ورد فی الشرع من اصول الدین ، علم ان مقتضی العقل الصریح لاینافی موجب الشرع الصحیح بوجه من الوجوه .

وعن مولانا الباقر ـ علیه السلام ـ قال : «قال رسول الله ـ صلی الله علیه وآله ان حدیث آل محمد صعب ، مستصعب ، لایؤمن به الا ملك مقرب ، اونبی مرسل اوعبد امتحن الله قلبه بالایمان . فما عرض علیکم من حدیث (آل محمد) فلانت له قلوبکم وعرفتموه فخذوه وما اشمأزت منه قلوبکم وانکرتموه فردوه الی الله والی الرسول والی العالم من آل محمد . انما الهالك ان یحدث احدکم بشیء

۱ـ س۳، ی۵ .

منه فيقول : والله ماكان هذا والله ماهذا بشيء ، والانكار هوالكفر» .

وقيل لمولانا الصادق ـ عليه السلام ـ : يأتينا الرجل من قبلكم يعرف بالكذب فيحدث بالحديث فنستبشعه . فقال ـ عليه السلام ـ : يقول لك : انى قلت لليل انه نهار ، وللنهار انه ليل . قيل : لا . قال : فان قال لك : هذا انى قلته ، فلا تكذبه فانما تكذبنى» .

اصل

قال بعض الفضلاء : اعلم ان العقل لن يهتدى الا بالشرع والشرع لن يتبين الا بالعقل والعقل كالأس والشرع كالبناء ولن يثبت بناء مالم يكن اس ولن يغنى اس مالم يكن بناء .

وايضاً العقل كالبصر والشرع كالشعاع ولن ينفع البصر مالم يكن شعاع من خارج ولن يغنى الشعاع مالم يكن بصر . فلهذا قال الله تعالى : «قد جاءكم من الله نور و كتاب مبين يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه»[1] .

وايضاً فالعقل كالسراج والشرع كالزيت الذى يمده فما لم يكن زيت لم يشعل السراج وما لم يكن سراج لم يضىء الزيت . وعلى هذا نبه بقوله تعالى : «الله نور السموات والارض مثل نوره . . . الى قوله : نور على نور»[2] .

وايضاً فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما يتعاضدان بل يتحدان . ولكون الشرع عقلاً من خارج سلب الله اسم العقل من الكافر فى غير موضع من القرآن نحو «صم بكم عمى فهم لايعقلون»[3] .

١ـ س٥، ى ١٨و١٩ .

٢ـ س٢٤، ى٣٥ .

٣ـ س٢، ى١٦٦ .

ولكون العقل شرعاً من داخل قال في صنعة العقل : «فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم ولكن اكثر الناس لا يعلمون»[١] . فسمّى العقل ديناً ولكونهما متحدين قال: نور على نور . . . اي نور العقل ونور الشرع. ثم قال : «يهدي الله لنوره من يشاء»[٢] . فجعلهما نوراً واحداً .

فالعقل اذا فقد الشرع عجز عن اكثر الامور كما عجز العين عند فقد النور .

واعلم ان العقل بنفسه قليل الغنى لا يكاد يتوصل الا الى معرفة كليات الشيء دون جزئياته نحو ان يعلم جملة حسن اعتقاد الحق وقول الصدق وتعاطي الجميل وحسن استعمال المعدلة وملازمة العفّة ونحو ذلك من غير ان يعرف ذلك في شيء ، شيء والشرع يعرف كليات الشيء وجزئيّاته ويبين ما الذي يجب ان يعتقد في شيء ، شيء وما الذي هو معدلة في شيء ، شيء .

ولا يعرف العقل مثلاً ، ان لحم الخنزير والخمر محرمة وانه يجب ان يتحاشى من تناول الطّعام في وقت معلوم وان لا ينكح ذوات المحارم وان لا يجامع المرءة في حال الحيض. فان اشباه ذلك لا سبيل اليها الا بالشرع، فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة والافعال المستقيمة والدال على مصالح الدنيا والآخرة . من عدل عنه فقد ضل سواء السبيل. ولأجل ان لا سبيل للعقل الى معرفة ذلك قال تعالى: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا»[٣] وقال : «ولو انا اهلكناهم بعذاب ، من قبله ، لقالوا: ربنا ـ لولا ارسلت الينا رسولاً ، فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزى»[٤]

والى العقل والشرع اشار بالفضل والرحمة بقوله : «ولولا فضل الله عليكم، ورحمته لاتّبعتم الشيطان الاّ قليلاً»[٥] وعنى بالقليل المصطفين الاخيار . . .» انتهى كلامه .

١- س٣٠، ى٢٩ .
٢- س٢٤، ى٣٥ .
٣- س١٧، ى١٦ .
٤- س٢٠، ى١٣٤
٥- س٤، ى٨٥ .

ويصدقه ماروى عن امير المؤمنين ـ عليه السلام ـ : العقل عقلان ، مطبوع ومسموع . ولا ينفع المسموع ـ مالم يكن مطبوع . كما لاينفع نور الشمس ونور العين ممنوع .

وقد ظهر من تضاعيف ماذكر ان اصحاب العقل قليل جداً ، وان من لم يهتد لنور الشرع ولم يطابقه عقله فليس من ذوى العقول فى شىء ، وان العقل فضل من الله ونور كما ان الشرع رحمة منه وهدى . وان الفضل بيد الله ، يؤتيه من يشاء ، ويهدى الله لنوره من يشاء ، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور ـ والله يقول الحق وهو يهدى السّبيل ـ

خاتمة

فى تفصيل وجوه الفرق بين الدنيا والآخرة فى نحو الوجود الجسمانى

فمنها : ان الدنيا لابد وان تفنى ، لأنها لم تخلق لذاتها بل لتكون وسيلة الى تحصيل نشأة اخرى وتمتّعا لها وبلغة اليها ، فلابد من انقطاعها ومصيرها الى البوار والآخرة باقية ببقاء بارئها وقيّومها لأنها خلقت لذاتها لا لشىء آخر فهى محل الاقامة ودار القرار .

ومنها : ان القوة فى الدنيا لأجل الفعل فتقدم عليه بوجه ، والفعل فى الآخرة متقدم على القوة ، ولأجلها . وايضاً : الفعل اشرف من القوة فى الدنيا والقوة فى الآخرة اشرف من الفعل(١) وذلك لأن معنى القوة فى الدنيا كون الشىء بحيث

(١) واعلم ان القوة والمادة الخياليّة فى الآخرة تأبى عن القبول والإنفعال. براى آن كه قوة درآخرت مبدل بقدرت مى‌شود ونسبت آن بصور اخروى نسبت فاعل است به فعل ←

یکون من شأنه ان یصیر شیئاً آخر ومعناها فی‌الآخرة، کونه بحیث یکون من شأنه ان یفعل ویفیض.

ومنها: ان‌الاجساد الدنیویّة قابلة لنفوسها علی‌سبیل‌الاستعداد، والنفوس الأخرویّة فاعلة‌لأجسادها علی‌سبیل‌الاستیجاب والاستلزام، فهاهنا یترقی‌الأبدان بحسب تزاید استعداداتها الی حدود النفوس، وفی‌الآخرة یتنزل‌الأمر الی النفوس فینسج منها‌الأبدان.

ومنها: ان‌القوة الخیالیة فی‌الدنیا غیرالحواس الظاهرة وفی‌الآخرة تصیر عینها وتتحد معها کما ظهر من‌التحقیقات السالفة ولهذا قیل: ان‌اللذة‌الخیالیّة لاتکون فی‌الجنة لأنها من قضیات‌الوهم اذ من شأنه ان یتخیل اشیاء علی طریق التمنی فیلتذبها النفس (والمنی راس مال‌المفالیس) والآخرة دارالصدق ودار الحقایق‌ولذلك سمیّت‌الحاقة لأن فیها حواق‌الأمور ولیس فیها اباطیل واکاذیب ولا امنیة اذفیها ماتشتهی الأنفس وتلذ‌الأعین نقداً وانما التذاذهم بالوجود المشاهد.

ومنها ان‌الشهوات فی‌الدنیا تابعة للمشتهیات والمشتهیات فی‌الجنة تابعة للشهوات کما قال تعالی: «ولکم فیها ماتشتهی انفسکم»[1] فما ترید یستحضر لا انه یکون موجوداً ثم یستحضر. بل یستحضر فیکون موجوداً بالاستحضار، فالحضور هناك لیس بقطع‌المسافة.

ومنها: ان باطن‌الانسان یکون ثابتاً فی‌الآخرة فانه عین ظاهر صورته فی

→

خود ولایخفی که اطلاق اسم قوه بر قوهٔ‌محل‌صورت ومنفعل از جهت قبلیت و برقوهٔ فاعل صور درآخرت بنحو اشتراك لفظی‌است کماحقّقه الشیخ فی‌الإلهیات فی موارد اطلاقات القوة.

۱- س۴۱، ی۳۱.

الدنيا ، والتبدل فيه خفي وهو خلقه الجديد في كل آن الذي هم منه في لبس، ويكون ظاهره فيها مثل باطنه في الدنيا ، فيتنوع ظاهره هناك كما يتنوع باطنه في الدنيا في الصور التي يكون فيها التجلّي الالهي ، ينصبغ بها انصباغاً .

ومنها : ان نيل الشهوات في الآخرة لم يمنع من التجلّي ، بخلافه في الدنيا . وذلك لأن التجلي هنا لك على الابصار وليست الابصار محل الشهوات، ولا يجتمع الشهوة والتجلي في محل واحد ، فلهذا جنح العارفون الزهاد في هذه الدنيا الى القليل من نيل شهواتها والاشتغال بكسب حطامها .

ومنها : ان المادة الحاملة للصور الدنيوية تحتاج الى فاعل مباين يكمّلها على سبيل التربية ، شيئاً فشيئاً . لأنها في عالم الحركات والاتفاقات كمحل السواد مثلاً اذا زالت عنه صورة السواد يحتاج في استرجاعها الى سبب جديد مباين عن ذاته وهذا بخلاف المادة الحاملة للصور الاخروية فانها قوة ـ نفسانية ـ مستكفية بذاتها وباسبابها الذاتية ، فاذا زالت عنها الصور ففي استرجاعها يكفي تذكرها من غير حاجة الى تجشّم اكتساب من فاعل جديد «لكل امرىء منهم يومئذ شأن يغنيه»[1] .

ومنها : ان المادة الأخروية اشرف صورة واسرع قبولاً للصور واسهل انفعالاً من الفاعل لأنها الطف جوهراً واشد قرباً من الروحانية بالنسبة الى المواد الدنيوية .

اولا ترى الى الماء لما كان جوهره الطف من جوهر التراب كيف صار لقبول الطعوم والأصباغ والأشكال اسرع والهواء لكونه الطف منهما كيف يقبل الأصوات والروائح والأشكال اسهل مما يقبلانه، ثم الأرواح الحيوانية والانوار الحسية لكونها الطف من الثلاثة كيف تقبل الصور المحسوسة بها دفعة بلامهلة .

١ـ س٨٠، ى٢٧. * قوله (س٧) : الى القليل... في نسخة: الى التقليل...

ولطافةجواهرالنفوس علىتفاوت مراتبها فىاللطافة والكثافة اشد بكثير منلطافة الأنوارالمحسوسة والأضواء ولهذا يقبل رسوم سائرالمحسوسات والمتخيلات والمعقولات عند كونها فى مراتب انوارالحس والخيال والعقل على تفاوتها فى اللطافة والنوريّة . ويقدرالانسان ان يستحضر فى قوتهالمتخيّلة منالسكنات مالا يقدر ان يستحضرها فى قوة حسه لأن تلكالقوة اخرويّة وهذه دنيويّة و تلك تدرك و تستحضر من داخل وغيب و هذه تدرك وتستحضر من خارج و شهادة وعالمالغيب افسح ومجالها ابسط وهكذا قياسالقوة العقليّة فىاللطافة والنوريّة ونسبتها الى مايقبله منرسوم انوارالعقليات .

ومنها: انالأرض فىالنشأةالأولى تثبتنا فنتثبت منها وفىالنشأةالآخرة تخرجنا اخراجاً علىالصورة التى يشاءالحق ان يخرجنا عليها كما قال عزّوجل: «واخرجتالأرض اثقالها يومئذ تحدث اخبارها»[1] اى تبرز ما فيها وتخبر بأنه مابقى فيها مماالختزنته شيء .

ومنها: انالدارالآخرة دار لا فاعل ولا مؤثّر هناك الاالحق سبحانه، اذا الأسباب المتقابلة والعللالمتضادة مرتفعة وكذاالموانعوالقواسر والحجبمنتفية فىذلكالعالم فلا مؤثّر ولا مالك الا هو ـ الملك يومئذ لله .

ومنها: انالدنيا دارالحكمة والأسباب والآخرة دارالقدرة والعجاب فان القدرة قد تبرز مالا يتناهى متناهياً وتظهرالشيء اليسير المتناهى بلا نهاية حتى انالحالالواحد من احوال اهلالنار واحوال اهلالجنّة يجدها صاحبها منسحباً منالأزل الىالأبد وهو آن واحد ثم ينتقل منه الىغيره كما يريدهالله وهذا سرّ غريب لا يكادالعقل يقبله سئل مولاناالصادق ـعليهالسلامـ عنالرجعة فقال : تلكالقدرة ولاينكرها الاالقدريّة، لاتنكرها انرسولالله ـصلىالله عليه وآلهـ

١- ص٩٩، ى٢و٤ .

اتى بقباع من الجنّة عليه عذق يقال له سنة فتناولها .

ومنها: ان عدد الأبدان في الآخرة كعدد النفوس غير متناهية اذ ليس يمتنع وجود الغير المتناهي فيه لعدم التضايق والتزاحم ونفي المواد الجسمانيّة والتداخل والمباينة والمسامتة هناك لأنّها ليست في امكنة وابعاد واتّصال بعضها ببعض اتصال عقلي وتلاق معنوي وكلما كثرت الأرواح المفارقة عن الأبدان المتعارفة المؤتلفة واتّصل بعضها ببعض، اتّصال معقول بمعقول، كان التذاذ كل واحد منها بالأخرى اشد . وكلما لحق بهم من بعدهم زاد التذاذ من لحق بمصادفة الماضين وزادت لذات الماضين بمصادفة اللاحقين كما قال سبحانه: «ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم الا خوف عليهم ولاهم يحزنون»[1] لأن كل واحد منهم هويّة وجودية نوريّة فيعقل ذاته ويعقل مثل ذاته مرّات كثيرة ولأن المتلاحقين الى غير نهاية يكون تزايد قوة كل واحد واحد ولذاته في غابر الزمان الى غير نهاية نوعاً وكماً وكيفاً .

ومنها: ان الأجساد الدنيويّة اجساد لحميّة طبيعية مركّبة من اخلاط قابلة للتغيّرات والاستحالات معرضة للآفات . والأجساد الأخرويّة ليست كذلك . قال الله ـ تعالى ـ: «لا يمسّهم فيها نصب ولا يمسّهم فيها لغوب لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الأولى»[2] .

وفي الحديث «جرد، مرد، مكحلون، ابناء ثلاث وثلاثين»[3] .

ومنها: ما مرّ ان الآخرة نشأة قريبة من الله يتكلّم فيها الانسان مع الله و ينظر الله اليه وهذه، بعيدة من الله، دائرة ذاتها، بائدة اهلها، هالكة ذووها، لا يكلّمهم الله ولا ينظر اليهم. واما مكالمة الأنبياء مع الله فهي من ظهور سلطان الآخرة على

١ـ س٣، ى١٦٤ .

٢ـ س٣٥، ى٣٢ .

٣ـ س٤٤، ى٥٦ .

قلوبهم .

ومنها: ان نشأةالآخرة: نشأةالنور والادراك، والحضور والحياة والظهور، وكل مافيها حي، مدرك. كما ورد فى الحديث: انالأنواع من الفاكهة ليقلن لولىّ الله: ياولىالله كلنى قبل ان تأكل هذا قبلى. وانالمؤمن اذا جلس على سريره اهتزّ سريره فرحاً .

وفى القرآنالمجيد: «وانالدار الآخرة لهىالحيوان لو كانوا يعلمون»[1] .

وهذهالنشأة موصوفة بمقابلات ذلك. وقد مضى بيان ذلك كله .

ومنها: ما مرّ ايضاً انالنشأةالدنياوية ضعيفة الوجود غيرقارالذات وجود كل جزء منه يقتضى فقد صاحبه، واماالنشأةالآخرة فلقوتها و تمامها مستقلة بنفسها، مستكفية بذاتها من غير افتقار الى الأزمنة والمواد المنقسمة المنفصلة المتصرمة ـ لايمكن انيخبر عن متاها ومكانها لأهل هذهالنشأة الا بضرب الأمثال بأقل زمان واوسع مكان كماقال تعالى: «وما امرالساعة، الاكلمح البصر، او هو اقرب»[1] وقال عزوجل: «جنّة عرضها كعرض السماء والأرض»[2] .

ومنها : انالنفس الواحدة من النفوس الانسانية بمنزلة عالم عظيم نفسانى اعظم من هذاالعالم الجسمانى بمافيه وان كل مافيها من الأشجار والأنهار والأبنية والغرف، حيّة بحياتها الذاتيّة التى للنفس التى تدركها وتوجدها وان ادراكها للصّور هو بعينه ايجادها لها لأنّها ادركتها فأوجدتها فأدركتها بل ادركتها موجودة واوجدتها مدركة بلا تقدم وتأخّر ولا مغايرة . اذالفعل والادراك هناك شيء واحد .

ومنها: انالموجود فى الدنيا لايوجد فى مكانين واذا صارت النفس مشغولة

١- س٢٩، ى٦٤ . ٢- س١٦، ى٧٩ ٣- س٥٧، ى٢١ .

(١) وفى الأحاديث النبويّة: اهل الجنة جرد ومرد؛ ابناء ثلاث...

باستماع واحد ومشاهدته ومماسته صارت مستغرقة محجوبة عن غيره و امّا الموجود في الآخرة فيتّسع اتّساعاً لاضيق فيه ولا منع حتى لو اشتهى مشاهدة النبي ـ صلى الله عليه وآله ـ مثلاً الف شخص في الف مكان في حالة واحدة لشاهدوه كما خطر ببالهم في الأمكنة المختلفة .

واما الأبصار الحاصل عن شخص النبي الدنيوي فلا يكون الا في مكان واحد وامر الآخرة اوسع واوفى بالشهوات و اوفق لها فلكل واحد من اهل السعادة في الآخرة عالم فيه مايريد ومن يرغب في صحبته ينشأ في لحظة عين اوفلتة خاطر من غير مزاحمة شريك وسهيم .

ومنها: انه مالم تخرب الدنيا ـ لم توجد الآخرة وهذا فرقان مبين اذ لو كانت الآخرة من جوهر الدنيا لم يصح ان الدنيا تخرب لأن الدنيا انّما هي دنيا بالجوهر ونحو الوجود بالتخصصات الشخصية والامتيازات التعيّنية والا لكان كل يوم دنيا اخرى، لتبدل الاشكال والهيئآت والمشخصات ولكان القول بالآخرة قولاً بالتناسخ ولكان البعث عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها واجماع العقلاء منعقد على ان الدنيا تضمحل وتفنى ولا تعود ولا تعمر ابداً .

ومنها: ان الآخرة عالم تام لاينتظم مع الدنيا في سلك واحد ولا احدهما من الآخر في جهة واحدة او في اتصال واحد زماني او مكاني بل لا مكان للآخرة، لا كلّها ولا اجزاؤها كما دريت سابقاً. نعم لها احاطة بالدنيا ؛ احاطة الروح بالجسم وانّما يراها الكل من الأولياء الذين انقلبت نشأتهم الى تلك النشأة في الدنيا دون غيرهم اذ ليس عند غيرهم منها ومن الصور الموجودة فيها الا الألفاظ الموضوعة شرعاً لأجلها من غير دلالة لها على خصوص معانيها الا على الأمثلة البعدة كما اخبر الله سبحانه عنه بقوله: «فلا تعلم نفس مااخفى لهم من قرة اعين»[1] وقوله عزوجل: «وننشئكم فيما لاتعلمون»[2] .

١ـ س٣٢، ى١٧ .

٢ـ س٥٦، ى٦١ .

تم اصول المعارف يوم الأحد

-۱۰۸۹-

وصار هذا الكلام تاريخ عام الإتمام وكان في سادس شهر جمادى الأولى

من ذلك العام

والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد

وآله الطاهرين *

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

(۱) وقد فرغنا من تصحيح هذه الرسالة (اصول المعارف) تأليف الحكيم الفاضل والعارف الكامل الفقيه البارع والمحدث المحقق والمفسّر الجامع حجّة الإسلام وآية الله الملك العلام المولى محسن الكاشاني -رضي الله عنه- ، اواخر (ليلة ۲۸) شهر ذي القعدة الحرام من شهور سنة -۱۳۹۱- من الهجرة النبويّة على هاجرها ، آلاف التحيّة . الحمد لله على حصول ما اردناه، وتحصيل ما قصدناه. اللهم وفقنا على تحصيل مرضاتك ولا تجعل الدنيا آخر همّنا. اللهم اغفر لنا ولإخواننا الّذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلاً للّذين آمنوا انّك رؤوف رحيم .

وانا العبد سيد جلال الدين الموسوي الآشتياني، كتب الله له بالحسنى .

مشهد مقدس رضوي
ذي قعده ۱۳۹۱
دي ماه ۱۳۵۰
ژانويه ۱۹۷۲