

# أجوبة المسائل النصيرية

مشمول بر ۲۰ رساله

تأليف

خواجه نصير الدين طوسي

(۵۹۷-۶۷۲)

به اهتمام

عبدالله نوراني



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

# أجوبة المسائل النصيرية

مشمول بر بیست رساله

تألیف:

خواجه نصیر الدین طوسی



۱۰۰۰

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

به اهتمام و مقدمه:

عبدالله نورانی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، ۵۹۷-۶۷۲ ق.

اجوبه المسائل النصریة / مشتمل پر بیست رساله / تألیف نصیرالدین طوسی؛ به اهتمام و مقدمه عبدالله نورانی. - تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳. سی و هشت، ۲۹۷ ص.

ISBN 964-426-233-6

ص.ع. به انگلیسی: Nasir al-din al-Tusi. Ajvebat al-Masa'il- Nasiriyat: (responses to 20 questions).

کتاب حاضر مجموعه رسائل خواجه نصیرالدین طوسی است که دو رساله از آن به فارسی است.

فهرستقویسی براساس اطلاعات فیبا.

۱. فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. کلام - متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۳. دانشمندان اسلامی - نامه‌ها. الف. نورانی، عبدالله. ب. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ج. عنوان. د. عنوان: النصیریة.

BBR۸۳۹

۱۸۹/۱

کتابخانه ملی ایران

۸۳-۳۳۹۳۰ م



اجوبه المسائل النصیریة

تألیف نصیرالدین طوسی

ناشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مدیر نشر: رحمت الله رحمت پور

چاپ اول: ۱۳۸۳

تیراژ: ۱۵۰۰ نسخه

ناظر چاپ: سیدابراهیم سیدعلی

چاپ و صحافی: چاپ اتحاد

ردیف انتشار: ۸۳-۳۷

حق چاپ برای پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی محفوظ است.

ISBN 964-426-233-6

شابک ۶-۲۳۳-۴۲۶-۹۶۴

نشانی: تهران، صندوق پستی: ۶۴۱۹-۱۴۱۵۵، تلنن: ۲-۸۰۴۶۸۹۱، فاکس: ۸۰۳۶۳۱۷

## فهرست

### أجوبة المسائل الواردة على نصيرالدين الطوسي

- مقدمة مصحح ..... هفت
- ١- أجوبة المسائل الرومية ..... ١
- ٢- أجوبة مسائل فخرالدين أبو منصور الكازروني ..... ٧
- ٣- أجوبة مسائل نورالدين علي الشيعي ..... ١١
- ٤- أجوبة مسائل بهاءالدين المياوي ..... ١٩
- ٥- أجوبة مسائل عزالدين أبو الرضا سعد بن منصور بن كمونة البغدادي ..... ٢٥
- ٦- أجوبة مسائل محمد بن حسين الموسوي ..... ٣٥
- ٧- أجوبة مسائل فخرالدين محمد بن عبدالله بيارى قاضي الهراة ..... ٤١
- ٨- أجوبة مسائل السيد ركن الدين الإسترابادي ..... ٤٧
- ٩- أجوبة مسائل علي بن سليمان البحراني ..... ٧١
- وهي المعروفة بشرح رسالة مسألة العلم  
وفيها شرح المسائل الأربع والعشرين
- ١٠- مباحثات بين نصيرالدين الطوسي ونجمالدين الكاتبى وهي ستة عناوين ..... ١٠٩
- ١- رسالة إثبات الواجب سبحانه وتعالى .....  
٢- تعليقات الطوسي على رسالة الكاتبى .....

- ٣- مناقشات الكاتبى على تعليقات الطوسى
- ٤- نقد الطوسى على مناقشات الكاتبى
- ٥- خاتمة فى الاعتراف بالحق من الكاتبى
- ٦- تقدير الطوسى لعمل الكاتبى
- ١١- أجوبة المسائل الطيبة، وهى عشرة عناوين ..... ١٥٥
- ١٢- أجوبة مسائل صدرالدين محمد القونوى وهى مفاوضات ثلاثة ..... ١٧٣
- ١- رسالة صدرالدين القونوى إلى نصيرالدين الطوسى
- ٢- أجوبة نصيرالدين الطوسى عن مسائل صدرالدين القونوى
- ٣- الرسالة الهادية لصدرالدين القونوى
- ١٣- مسائل نصيرالدين الطوسى عن شمس الدين الخسروشاهى ..... ٢٦٥
- ١٤- أجوبة مسائل جمال الدين البحرى ..... ٢٦٧
- ١٥- رسالة عز الدين الحسن المراغى إلى نصيرالدين الطوسى ..... ٢٦٩
- ١٦- رسالة نصيرالدين الطوسى إلى عين الزمان الجيلى ..... ٢٧١
- ١٧- رسالة نصيرالدين الطوسى إلى أثيرالدين الأبهرى ..... ٢٧٣
- ١٨- جواب نصيرالدين الطوسى عن رسالة قاضى البحرين ..... ٢٧٧
- ١٩- رسالة نصيرالدين الطوسى إلى خواجه رضا بزلق ..... ٢٧٨
- ٢٠- أجوبة مسائل شمس الدين محمد الكيشى ..... ٢٧٩
- نمايه
- ١- آيات ..... ٢٨٩
- ٢- روايات ..... ٢٨٩
- ٣- اشعار ..... ٢٩٠
- ٤- كسان ..... ٢٩٠
- ٥- گروهها ..... ٢٩١
- ٦- جاىها ..... ٢٩٢
- ٧- كتابها ..... ٢٩٢
- ٨- منابع ..... ٢٩٣
- فهرست انتشارات پژوهشگاه ..... ٢٩٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مقدمه

### ۱- نگاهی به زندگی و کارهای خواجه طوسی

ابوجعفر محمد بن محمد بن حسن طوسی، ملقب به نصیرالدین و مشهور به خواجه نصیر طوسی، متولد ۵۹۷ و متوفی ۶۷۲. متکلم و حکیم و ریاضی دان و منجم و نویسنده، از بزرگترین شخصیت‌های علمی و مذهبی و سیاسی جهان اسلامی و از افتخارات عالم تشیع به شمار می‌رود. ظهور نبوغ فکری، وسعت اطلاع و آثار فراوان او در علوم مختلف و اثری که در دانشمندان معاصر خویش پس از خود گذاشته است او را چنان مشهور آفاق ساخته که علما از وی به عناوین گوناگون، همچون «استاد بشر» و «خاتم‌المحققین» یاد کرده‌اند. با این پیشینه، تاکنون، چنانکه باید، به آثار این حکیم ذوفنون در زمانهای ظهور و سایل چاپ کتاب توجهی مناسب نشده، و هنوز رسایل مهم او در دسترس جویندگان قرار نگرفته است، و به همین جهت تأثیر کارهای او در میان طالبان علم فراگیر نشده است، و باید روزی فرا رسد که افکار علمی او نه تنها در حوزه‌های علمی کشورهای اسلامی سایه گستر شود، بلکه جهانیان نیز با اندیشه‌های علمی و کلامی و ریاضی و فلسفی و منطقی و اخلاقی او آشنا گردند. خواجه طوسی در همه عمر خویش با نهایت



جدّیت و کوشش در پی دانش و جستجوی معرفت بود. نگاهی گذرا به دوران زندگی او در این باره ما را از تفصیل سخن بی‌نیاز می‌کند.

۱- خاندان پدر طوسی و حیه‌الدین محمد از فقیهان شیعه امامیه اثنی عشری و از محدّثان است. و به کار علمی و خدمات دینی و اجتماعی می‌پرداخته است.

۲- ولادت او در هنگام طلوع خورشید، روز یکشنبه، یازدهم جمادی‌الأولی در سال ۵۹۷ در طوس، پا در این جهان گذارده است. و در دامن محبت پدر و مادر مزه شیرینی زندگی و زیستن با خویشان و خانواده را چشیده است.

۳- دانش‌آموزی در کودکی، درس قرآن مجید و دانشهای ادبی و فقه و حدیث از پدر فراگرفت، و مقدمات علوم منطق و حکمت و تفکرات عقلی را از دائی خوش نورالدین علی بن محمد الشیعی آغاز کرد، و همزمان از دانشهای ریاضی از حساب و هندسه و جبر و هیأت در نزد کمال‌الدین حاسب بهره برد. و سپس به نیشابور، شهر دانش و فرهنگ در آن عصر رفت، و درس طب و پزشکی را از قطب‌الدین مصری که او خود شاگرد فخرالدین رازی بوده آموخت. و حکمت را نزد فریدالدین داماد نیشابوری، که او از صدر سرخسی از افضل غیلانی از ابوالعباس لوگری از بهمنیار، از ابن سینا گرفته بوده، به شاگردی نشست. و سپس به قصد طلب علم، به سرزمین ری و عراق رفته، در محضر کمال‌الدین مصری ریاضیات عالی خواند و نزد معین‌الدین سالم فرزند بدران مصری کتاب غنیه التزوع در دو علم اصول و فروع بیاموخت، و در سال ۶۱۹ اجازة روایت گرفت. و با ابن طاووس و ابن میثم بحرانی در درس ابوالسعادات اصفهانی مشارکت داشت، و علم حدیث را از دایی پدرش نصیرالدین عبدالله، از عقیف‌الدین محمد از علی قمی از شیخ الطائفه، محمد بن حسن طوسی، و استادان دیگر تا سید مرتضی و شیخ مفید سلسله حدیث را پیوند داد. و هم در این زمانها به تدریس علوم مختلف به جویندگان دانش اشتغال داشت.

۴- در میان اسماعیلیه. در پی یورش مغولان به سرزمینهای شرقی در حوزه

حاکمیت ناصرالدین محتشم قهستان و علاءالدین شاه الموت بود. و در سالهای میان ۶۳۲ تا ۶۵۴ کتابهایی، مانند شرح الإشارات و اخلاق محتشمی و اخلاق ناصری به رشته نگارش درآورد و در کارهای عالمانه طرف مشورت و اظهار نظر بود.

۵- در حکومت هلاکو. پس از سال ۶۵۴، و پیروزی هلاکو بر بنی عباس در بغداد بود و به حله مرکز علمای امامیه رفت و به مجلس درس فقیه بزرگ شیعه محقق حلی در هنگامی که درس می‌گفت حاضر شد و به منظور احترام او در بحث شرکت نمود.

۶- تأسیس رصد مراغه. زمینه بنای رصد را فراهم کرد و سرمایه لازم را به دست آورد و دانشمندان را فراخواند، و گروهی از عالمان و مهندسان که افضل اهل زمان بودند، همچون مؤیدالدین عرَضی دمشقی و فخرالدین خالطی تفریسی و نجم‌الدین کاتبی و فخرالدین مراغی و تومچی خان‌بالی چینی همکار او شدند. و کار رصدخانه را روبه‌راه کرد و زیج ایلخانی را نگاشت.

۷- کتابخانه. کتابها و نوشته‌های فراوان و پراکنده را گرد آورد که پس از یورش لشکریان مغول در امان مانده بود و کتابخانه‌ای در حدود چهارصد هزار کتاب تأسیس کرد. و ابن الفوطی عالم جامع را به کتابداری آنجا گماشت.

۸- حفظ اوقاف. توجه و رعایت ویژه داشت به اوقاف و در هر شهری نماینده‌ای تعیین کرد. و برای زندگی دانشمندان و فقها و مدرّسان و دانش‌آموزان و نیازمندان حقوق تعیین کرد و قانون و قاعده برای اصلاح و نگهداری اوقاف مقرر داشت.

۹- توجه به اهل علم. مدرسه‌ها را مورد رعایت داشت که در آنها علوم فقه و شریعت و طب و ریاضی و حکمت و دیگر دانشها تدریس می‌شد و دانش‌جویانی از سراسر جهان گرد آمدند و از هر جهت به وضع آنها می‌رسد و پدران آنها را مشمول مرحمت خویش داشت، و آنها از دانش و رفتار حکیمانه او بهره‌مند بوده و آسایش یافته بودند.

۱۰- تعلیم و تدریس. طالبان علم در سفر و حضر سایه‌وار برگرد او جمع شده و از

علم و معرفتش بهره می بردند. گروهی به تدریس و تألیف کتاب نیز می پرداختند و گروهی به دیگر شهرها می رفتند و مردم را به معارف اسلامی و علمی آشنا می ساختند و چراغ دانش را در همه جا روش نگاه می داشتند. نمونه: علامه حلی و قطب الدین شیرازی، رکن الدین استرآبادی، سیدرضا آبی، غیاث الدین ابن طاووس، محیی الدین عباسی و همام تبریزی و ائیر همدانی و مجد همدانی و بسیاری دیگر.

۱۱- مرجعیت علمی. چراغ دانش و دانایی او بسیاری جاها را روشن کرد و از هر سو به سوی او روی آوردند و هر یک را در خور آمادگی او پاسخ می داد و گرفتاریها را از میان برمی داشت و هم در نزد حاکمان به شفاعت می رفت. و جان و مال و عرض بسیاری را از کشتن و ظلم و ستم کشیدن رهایی می بخشید و به همه نیازمندان از دور و نزدیک، به ویژه دوستان خانندان رسالت و علویان، رسیدگی داشت و پناهگاه همگان گردیده بود.

۱۲- اخلاق. خداوند از او موجودی ساخته بود در قالب کمال و جلال و ظاهری آراسته و سیرتی نیکو. کریم بود و خوش رفتار، با صبر و حوصله، دارای همت بلند، در پیشامدها بردبار و در سختیها شکیبیا، و درباره او توان گفت: هر چه خوبان همه دارند تو تنها داری.

۱۳- مذهب. در خانواده علم و دین زاده، جانش با مهر و دوستی خانندان رسالت و ولایت علیهم السلام پرورده، به دست و زبان مایه ترویج و نشر مذهب اهل بیت پیغمبر اسلام - صلی الله علیه و آله - بود و به هرگونه که توانست در پیشرفت دین و ولایت به خدمت قیام کرد. بر این زاد و بر این بود تا جان به جان آفرین تسلیم کرد، این است رستگاری بزرگ.

۱۴- وفات. در شهر بغداد در هنگام غروب آفتاب، روز عید غدیر، به سال ۶۷۲، پس از ۷۵ سال زندگی به دیدار پروردگار شتافت و در آستان قدس حضرت امام هفتم موسی بن جعفر و امام نهم محمد بن علی تقی جواد برای همیشه آرام گرفت.

۱۵- فرزندان. صدرالدین علی و اصیل الدین حسن و فخرالدین احمد فرزندان او، هر کدام از علوم ادبی و ریاضی و دینی بهره بسیار داشتند. صدر ادیب عالم و مهندس حکیم، اصیل در حیات پدر به کار رصد مراغه مشغول، و فخر فاضل و منجم کامل شد، جلوه کمال پدر در علم و فضل و اخلاق آنان نمودار بود.

۱۶- آثار. از خواجه طوسی در ادب و تفسیر و کلام و فقه و اخلاق و اقسام حکمت، از منطقی و طبیعی و الهی و طب و ریاضی، نزدیک به دویست کتاب و رساله و مقاله و فایده و جواب سؤال میراث مانده است.

۱۷- شرکت در نشر دانش. در روزگار الموتیان و قهستانی ها و در دولت هلاکوبه کوشش او فرهنگ اسلامی و انسانی از در آتش سوختن و غارت شدن نگاهبانی شد، از چندین راه، از درس و آموزش و آموزگاری و پروردن آموزگاران و نویسندگان و ترویج علوم و معارف و پایه گذاری کتابخانه‌ای با چهارصد هزار کتاب، هر چند در روزگاران پس از وی پاره‌ای از آنها از میان رفت، سرقت شد و یا ضایع گردید ولی نشان مقداری از آن کتابها اکنون در کتابخانه‌های داخل و خارج کشورهای اسلامی در دست است.

۱۸- آنچه درباره او گفته‌اند: ۱- محقق حلّی گفته: افضل علمای اسلام. ۲- علامه حلّی: این شیخ افضل اهل عصر در علوم عقلی و نقلی بود و شریف‌ترین آن کسانی که دیده‌ایم در اخلاق. ۳- مؤید عرّضی: افضل علمای اسلامی، همه برگرد او می‌گردیدیم. ۴- کاتبی: افضل متقدمین و متأخرین. ۵- قطب شیرازی: درس طب بر هر که خواندم به دل نشست تا به خواجه طوسی و کعبه دانش رسیدم. ۶- ابن خلدون: خواجه طوسی در شرح اشارات بالا دست فخر رازی زده است. ۷- غیاث الدین کاشانی: استاد البشر و اعلم از همه طوسی است. ۸- نظام نیشابوری: کتاب التذکره ریاضی خواجه طوسی داناترین همه. ۹- محقق کرکی فقیه: اعلم المتقدمین و سید متأخرین. ۱۰- میرداماد: خاتم البرعة المحققین. ۱۱- شیخ محمد بهائی: آن از همه ارفع و اعلی در رأی و تحقیق. ۱۲- ملاصدر: افضل المتأخرین.

۱۳- شیخ مرتضیٰ انصاری: مروج این دانش، بل زنده کننده آن، نصیرالملک والدین.  
 ۱۹- پایگاه جهانی: ۱- بروکلیمان: طوسی شناخته‌ترین علمای قرن هفتم. ۲- سارتن: طوسی اعظم علمای اسلام و اکبر ریاضیین آنان. ۳- ایوانا استاد مسکو: طوسی از اعظم علماء است. ۴- جرجی زیدان: طوسی بنای رصدخانه کرد، دانیان را گرد آورد، در روزگاران مغولان ستاره دانش بر دست این ایرانی بردرخشید، تو گویی چراغی روشن بود در شبی تاریک، پاره‌ای از آثار او به زبان لاتین برگرداننده شده است. ۵- ابو عبدالله زنجانی: دانشمندان فرنگی، به منظور زنده نگاه داشتن نام طوسی، کوهی در کره ماه را به نام او نامگذاری کرده‌اند.



این بود اندکی از بسیار درباره خواجه طوسی، تفصیل سخن را در آنچه تاکنون دانشمندان نشر کرده‌اند و می‌کنند می‌توان دید: ۱- احوال و آثار طوسی از مرحوم سید محمد تقی مدرس رضوی استاد دانشگاه تهران. ۲- یادنامه طوسی در دانشگاه تهران، در سال ۱۳۳۶. ۳- دانشمند طوس، مرکز نشر دانشگاهی، سال ۱۳۷۹. ۴- مجله فرهنگ، پژوهشگاه علوم انسانی، ش ۴۴، سال ۱۳۸۱.

میراث علمی خواجه طوسی را از راههای مختلف، تصحیح و ترجمه و شرح و تحلیل و نشر و تدریس باید زنده نگاه داشت. امید است که برای احیاء آثار کلامی و فقهی و فلسفی و ادبی و ریاضی خواجه طوسی که به زبان عربی و زبان فارسی موجود است اهل درد بیندیشند و خفتگان موظف را از خواب غفلت بیدار کنند. چون اکنون بنا بر ضرورتی، اداره انتشارات تصمیم دارد که همین مقدار چپیده شده را عرضه کند، از نشر آنچه برای درج در این ماحضر از تعلیقات آماده شده بود بازماندیم. مناسب می‌نماید که برای اطلاع علاقه‌مندان فهرست برخی از آثار ریاضی خواجه طوسی، به ویژه تحریرات او که در حیدرآباد دکن هند خوشبختانه به چاپ مقدماتی رسیده است ذکر شود.

## ۲- آثار و تحریرات ریاضی خواجه طوسی

- ۱- تحریر اقلیدس، یا تحریر اصول الهندسة، به وسیله مترجمان، از جمله حجاج بن یوسف بن مطرکوفی و اسحاق بن حنین و سعید بن یعقوب دمشقی، در زمانهای دراز، ترجمه و اصلاح شده و خواجه طوسی تحریر کرده است.
- ۲- تحریر المجسطی، بطليموس قلوذیوس (مشهور به فلوذی)، مؤلف مجسطی که در بیان اوضاع و احوال افلاک و حرکات سیارات و بهترین کتاب در فن هیات است، به وسیله حجاج الحاسب و ثابت بن قره اصلاحی خوب شده و خواجه طوسی تحریر کرده است. و دیگران بر آن شرح و حاشیه دارند، از جمله غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی در قرن دهم.
- ۳- تحریر الأکر لمانا لاووس در کرات متحرکه و کرات ساکنه. خواجه طوسی در مقدمه تحریر خود به ذکر کوششهای خویش در این کار پرداخته است.
- ۴- تحریر الأکر لثاوذوسیوس. این کتاب از بهترین کتابهای متوسط میان اصول اقلیدس و مجسطی است که قسطابن لوقای بعلبکی از یونانی به عربی ترجمه کرده است و خواجه طوسی تحریر کرده است.
- ۵- تحریر المأخوذات فی أصول الهندسة، تألیف ارشمیدس و ترجمه ثابت بن قره و تحریر خواجه طوسی است.
- ۶- تحریر المعطیات فی الهندسة، مؤلف آن اقلیدس و مترجم اسحاق بن حنین و اصلاح شده ثابت بن قره و تحریر خواجه طوسی است.
- ۷- تحریر کتاب الكرة المتحرکه، تألیف اطولوقس و ترجمه و اصلاح ثابت بن قره و تحریر خواجه طوسی است.
- ۸- تحریر کتاب معرفة مساحة الأشکال البسیطة والکریة، تألیف بنی موسی، محمد و حسن و احمد، مشتمل بر ۱۸ شکل و تحریر آن از خواجه طوسی است.
- ۹- تحریر کتاب اللیل والنهار، تألیف ثاوذوسیوس و تحریر خواجه طوسی.

- ۱۰- تحرير كتاب المناظر، اصل آن از اقليدس، تعريب اسحاق بن حنين، و اصلاح ثابت بن قره و تحرير آن، در سال ۶۵۱، به دست خواجه طوسي انجام شده است.
- ۱۱- تحرير كتاب جرمي النيرين و بُعديهما، تأليف أرسطوخس و بر هفده شكل مشتمل است و خواجه طوسي، در سال ۶۵۳، آن را تحرير کرده است.
- ۱۲- تحرير المطالع، اصل آن از ايسقلاوس است، که قسطابن لوقاي بعلبكي از يوناني به عربي ترجمه کرده و به دست يعقوب بن اسحاق کندی اصلاح شده، و خواجه طوسي تحرير کرده است.
- ۱۳- تحرير كتاب الطلوع والغروب، اصل آن از اطولوقس است، و قسطابن لوقا آن را ترجمه و ثابت بن قره و کندی اصلاح کرده و به وسيله خواجه طوسي تحرير شده است. اين تحرير مشتمل بر دو مقاله و دارای ۳۶ شكل است.
- ۱۴- تحرير كتاب المفروضات، اصل آن از ارشميدس و ترجمه آن از ثابت بن قره و تحرير آن از خواجه طوسي است، و دارای ۳۶ شكل است.
- ۱۵- تحرير كتاب ظاهرات الفلك، تأليف أقليدس و ترجمه ثابت بن قره و توسط خواجه طوسي تحرير شده و در بعضی نسخه‌ها دارای ۲۳ شكل و در بعضی مشتمل بر ۲۵ شكل بوده است.
- ۱۶- تحرير الكرة والأستوانة، ارشميدس آن را نگاهشته، و به وسيله ثابت بن قره از يوناني به عربي ترجمه شده و خواجه طوسي آن را شرح و تحرير کرده است. و در مقدمه آن از جستجوی محرر ياد شده است.
- ۱۷- تحرير كتاب المساكن، اصل آن از ثاوذوسيوس است که قسطابن لوقا آن را از يوناني به عربي ترجمه کرده و تحرير آن از خواجه طوسي است اين كتاب دارای ۱۲ شكل و در سال ۶۵۳ تحرير شده است.
- ۱۸- كتاب المخروطات، اصل آن از ايلونيوس است در هفت مقاله، پنج مقاله اول آن را هلال حمصي و مقاله ششم و مقاله هفتم آن را ثابت بن قره ترجمه کرده است. و

- احمد بن موسی آن را اصلاح کرده و خواجۀ طوسی به تحریر آن پرداخته است. نسخه خطی آن در کتابخانه آستان قدس رضوی، به شماره ۱۶۴ ریاضی، مضبوط است.
- ۱۹- رساله فی احوال الخطوط المنحنية، مؤلف آن ابلونیوس نجار حکیم ریاضی است، مشتمل بر هفت مقاله، چهار مقاله اول را احمد بن موسی و سه مقاله دیگر را ثابت بن قره ترجمه نموده‌اند. و حسن و احمد بنی موسی بن شاکر به اصلاح آن پرداخته‌اند، و خواجۀ طوسی تحریر کرده، و در مقدمه توضیح محرر دیده می‌شود.
- ۲۰- کتاب کشف القناع عن أسرار الشكل القطاع، در کشف الظنون آمده که طوسی آن را به فارسی ترجمه کرده و سپس به تعریب آن پرداخته، دارای پنج مقاله و هر یک شامل چندین شکل و فصل است. نسخه‌های خطی آن فراوان است، در کتابخانه آستان قدس، ش ۵۵۹ و ۵۵۹۱ و ۵۴۶۷، نگاهداری می‌شود.
- ۲۱- کتاب تربیع الدائرة، اصل آن از ارشمیدس و تحریر آن از خواجۀ طوسی است، نسخه آن در آستان قدس، ش ۵۳۹۵، موجود است.
- ۲۲- رساله فی انعطاف الشعاع و انعکاسه، این رساله را در کشف الحجب والأستار و کشف الظنون و آداب اللغة العربیة جرجی زیدان به خواجۀ طوسی نسبت داده‌اند و نسخه آن در دانشگاه تهران و مجلس موجود است.
- ۲۳- الرسالة الشافیه عن الشک فی الخطوط المتوازیة، اصل آن از اقلیدس صاحب اصول هندسه است. تحریر آن از خواجۀ طوسی. درباره این رساله کارهای فراوان شده، یکی نامه علم‌الدین قیصر به خواجۀ طوسی و پاسخ خواجۀ طوسی به آن. نسخه‌های خطی آن موجود است.
- ۲۴- التذکره النصیریة، در هیات، شروح و حواشی بسیار بر آن نوشته‌اند.
- ۲۵- کتاب جوامع الحساب بالتخت والتراب، از خواجۀ طوسی، درباره این رساله تحقیقات بسیار شده است و آن را دکتر سعیدان در اردن چاپ کرده است.
- ۲۶- رساله معینیة، یا المفید در هیات، به زبان فارسی. خواجۀ طوسی آن را برای ابوالشمس معین فرزند ناصرالدین محتشم قهستان نگاشته، و به وسیله مرحوم محمدتقی دانش‌پژوه، به صورت عکسی، در انتشارات دانشگاه تهران به چاپ رسیده است.



- ۲۷- شرح رساله معینیه، به زبان فارسی، این رساله نیز با همت مرحوم دانش پژوه در انتشارات دانشگاه تهران به صورت عکسی چاپ شده است.
- ۲۸- رساله مختصر در معرفت تقویم، مشهور به سی فصل، کتاب درسی بوده است و بر آن شروح بسیار نوشته شده است.
- ۲۹- رساله مدخل تعلیم النجوم، منظومه‌ای به زبان فارسی، منسوب به خواجه طوسی، نسخه آن در کتابخانه مجلس شورای اسلامی در ضمن کتب موقوفه میرزا طاهر تنکابنی موجود است. این منظومه در حواشی کتاب بیست باب ملامظفر در سال ۱۲۸۲ هجری و در یادنامه مرحوم حبیب یغمائی به چاپ رسیده است.
- ۳۰- ترجمه صورالکواکب، به زبان فارسی، مؤلف آن ابوالحسین عبدالرحمان بن عمر بن محمد بن سهل صوفی شیرازی (۲۹۱-۳۷۶ هـ) است که خواجه طوسی آن را ترجمه کرده است، و به وسیله بنیاد فرهنگ ایران به صورت عکسی و چاپ حروفی نشر شده است.
- ۳۱- شرح ثمره بطلمیوس، در احکام نجوم است، و آن شرح و توضیح صدکلمه است. نسخه‌های آن در آستان قدس، ش ۵۲۵۴ و ش ۵۴۶۰، و مجلس، ش ۱۶۹ و نسخه مورخ آن به سال ۶۷۱ در کتابخانه ملی پاریس است.
- ۳۲- زیج ایلخانی، به زبان فارسی، در احوال و حرکات کواکب که از رصد کردن معلوم می‌شود، در چهار مقاله، نسخه‌های آن فراوان و شروح آن به نامهای: توضیح زیج ایلخانی، الزیج الخاقانی، العمدة الخاقانیة، و کشف الحقائق موجود است.
- ۳۳- رساله در بیان صبح کاذب، نسخه آن در کتابخانه مدرسه سپهسالار (مدرسه شهید مرتضی مطهری)، ش ۲۹۱ و مجلس، ضمیمه رساله زیده الهیاء موجود است.
- ۳۴- رساله در تحقیق قوس قزح، نسخه آن در کتابخانه ملک، تهران، در مجموعه ۴۶۸۱، و کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است.
- ۳۵- بیست باب در معرفت اسطرلاب، نسخه آن در آستان قدس، ش ۵۲۴۲ و ش ۵۲۴۶، مجلس، ش ۱۵۴۶. و شروح آن از: کیا جرجانی، و مطلع الأنوار فصیح بسطامی، و محمد بن سلیمان برسوی و ملا عبدالعلی بیرجندی و نظام الدین حسینی و حسین شرف الدین اردبیلی موجود است.

### ۳- صاحبان مسائل و مآخذ نسخه‌های مسائل

۱- أجوبة المسائل الرومیه. أسئلة وردت من الروم علی يد شرف‌الدین، محمد بن محمود الرازی، برّدالله مرقدہ. از این رازی و کسی که مسائل رومیّه را نوشته بوده است خبری و اطلاعی نداریم. این مسائل تحت عنوان ۲۲ شماره است. نسخه‌های خطی آن در چهار کتابخانه شناسایی شده است: ۱- مدرسه غرب همدان، مجموعه، ش ۱۱۸۷، (رساله ششم، ص ۴۸۸) ۲- دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۲۹۳ ج، مشتمل بر ۶۶ رساله، (رساله دوازدهم). ۳- مجلس شورای اسلامی، مجموعه، ش ۲۹۳۸. (ص ۱۴۱-۱۴۳). ۴- دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۸۷۱. (رساله دوازدهم).

۲- أجوبة مسائل فخرالدین ابو منصور کازرونی. فخرالدین ابومسعود، منصور بن محمد بن محمود بن منصور کازرونی حکیم و طبیب، در سال ۶۶۶ به مراغه وارد شد، و به محضر مولانا نصیرالدین ابوجعفر طوسی رسید. خواجه طوسی او را تبجیل و احترام کرد و چنان‌که سزاوار شأنش بود از او پذیرایی فرمود، و به مدرسه صدریه‌اش جای داد. کازرونی کتب قراوانی از حکمت و طب و ریاضی با خود آورده بود و آنها را به خواجه طوسی عرضه داشت، وی یکی را برگزید و از او گرفت. شمس‌الدین مسعود فرزند کازرونی به همراه پدر بود، پدر دویستی از نظم خویش به به پسر آموخته و بدو گفته بود که هرگاه خواجه از نامت پرسید این رباعی را برخوان. اتفاقاً خواجه از او پرسید. مسعود فوراً این رباعی را بخواند:

چون خاک جناب در گهت بوسیدم      طوبیٰ لک طوبیٰ زفلک بشنیدم  
مسعود، پدر کرد مرا نام، ولیک      مسعود کنون شدم چو رویت دیدم  
(ابن الفوطی، تلخیص مجمع‌الآداب، ج ۴، قسم ثالث، ص ۴۱۸). نسخه آن:  
دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۱۰۷۹ (ص ۲۵-۲۶).

۳- أجوبة مسائل نورالدین علی الشیعی. خواجه طوسی در اجازه‌ای که به



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تحصيل مشغول شد و بسیار ذکی و زیرک بود. در آن وقت قطب شیرازی در ممالک روم بود، پس خواجه طوسی او را بر سایر شاگردان خویش مقدم داشت، حکمت و فلسفه تدریس می کرد و بخوبی از عهده برمی آمد. بر تجرید و دیگر کتب خواجه طوسی حواشی نوشت، وقتی که خواجه در سال ۶۷۲ عازم بغداد شد وی ملازم استاد خود بود، و پس از مرگ خواجه به موصل رفت و در مدرسه نوریه آنجا تدریس می کرد و اوقاف آن سامان به نظر وی مفوض گردید. نسخه ها: ۱- کتابخانه مسجد گوهرشاد، مشهد، ش ۸۲۷. ۲- ملک، مجموعه، ش ۴۶۸. ۳- مجلس، مجموعه، ش ۱۷۳۰/۲۳.

۹- أجوبة مسائل جمال الدین علی بن سلیمان البحرانی. ابو جعفر احمد بن علی بن سعید بن سعاده سترای بحرانی، عالمی نبیل و متکلمی جلیل همزمان با خواجه طوسی بوده و پیش از او در گذشته است. شیخ جمال الدین، ابوالحسن علی بن سلیمان بحرانی فاضل مشهور از شاگردان او بوده است. کمال الدین را رساله ای است در مسألة العلم و آنچه مناسب آن از صفات باری تعالی است، و آن مشتمل بر بیست و چهار مسألة و مشهور به رسالة مسألة العلم است. بعد از وفات وی شاگردش جمال الدین رسالة مذکور را به خدمت خواجه فرستاد و درخواست شرح آن را نمود و خواجه آن را شرح بسیار نافی کرد و نزد جمال الدین فرستاده و این جمال الدین علی بحرانی را تألیفی به نام اشارات در حکمت و کلام است که شاگردش شیخ میثم بحرانی بر آن شرحی نوشته است. این شرح مسألة العلم در نامه آستان قدس و نیز جداگانه در چاپخانه دانشگاه مشهد، در سال ۱۳۴۵، به وسیله این بنده به چاپ رسیده است. نسخه ها: ۱- آستان قدس، مجموعه، ش ۱۰۹۵ و ش ۷۷۳۶. ۲- دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۱۰۲۲.

۱۰- مباحثات بین الطوسی و الکاتبی. نجم الدین علی بن عمر بن علی کاتبی دبیران قزوینی از حکما و علمای اسلامی در منطق و حکمت و کلام و ریاضی و رصد استاد بود. در قزوین و جوین مجلس درس داشته است تا این که طوسی او را

برای شرکت در کار رصد مراغه دعوت کرد، پس بدانجا شتافت. طوسی در جوابهایی که به سئوالات کاتبی داده است او را به عباراتی، نظیر: علامة العصر، أفضل العالم، الإمام الكبير، عز الإسلام والمسلمين، المحقق المدقق، العالم الكامل ستوده است. علامة حلی شاگرد کاتبی در اجازة بنی زهره (بحار الانوار، ج ۱۰۷، ص ۶۶) درباره او می فرماید: کان من فضلاء العصر وأعلمهم بالمنطق، وله تصانیف كثيرة، قرأت علیه شرح الكشف إلا ما شدّ، وله خلق حسن و مناظرات جيّدة، وكان من أفضل علماء الشافعية، عارفاً بالحكمة». نسخه ها: ۱- آستان قدس، ش ۲۹۷. ۲- دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۸۴ (موقوفه آل آقا) ۳- دانشگاه تهران، ش ۸۶۳. فیلم، ش ۳۶۱۷.

۱۱- أجوبة المسائل الطبیّة. نجم الدین الکاتبی القزوينی سائل این اجوبه در شماره ۱۰ معرفی شده است. نسخه ها: ۱- آستان قدس، مجموعه، ش ۵۵۹۰. ۲- جنگ مهدوی، ص ۳۸۸. ۳- دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۱۰۷۹.

۱۲- مفاوضات بين القونوی والطوسی. شیخ صدرالدین محمد بن اسحاق القونوی - قدس الله تعالی روحه - کنیت وی ابوالمعالی است، جامع بوده است میان جمیع علوم، چه ظاهری و چه باطنی، و چه عقلی و چه نقلی. میان وی و خواجه نصیرالدین طوسی أسوله و اجوبه واقع است. و مولانا قطب الدین علامة شیرازی در حدیث شاگرد وی است، کتاب جامع الأصول را به به خط خود نوشته است و بروی خواننده و به آن افتخار می کرده. و از این طایفه شیخ مؤیدالدین جندی و مولانا شمس الدین ایگی و شیخ فخرالدین عراقی و شیخ سعیدالدین فرغانی - قدس الله تعالی ارواحهم - و غیر ایشان از اکابر در حجر تربیت وی بوده اند و در صحبت وی پرورش یافته اند. با شیخ سعدالدین حموی بسیار صحبت داشته است و از وی سؤالات کرده». (عبدالرحمن جامی، نفحات الأنس، ص ۵۵۴). نسخه ها: ۱- مجموعه، فیلم دانشگاه تهران، ش ۱۰۰۰ از کتابخانه بشیرآغا، ش ۳۵۵، ترکیه. ۲- دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۷۶۲، به خط سیدحیدر آملی، در بغداد،

مدرسة الإمامية الغروية، مورخ به سال ۷۶۲. تذکر: مفاوضات: ۱- نامه فارسی و مسائل قونوی به عربی. ۲- أجوبة طوسی. ۳- أجوبة قونوی، در این چاپ حاضر، ص ۲۳۹، قونوی نوشته: «مما ذکر فی أثناء الأجوبة، عن السؤالات... و ما تیسر الوقوف علیه من بعض فوائده، کشرح الإشارات...».

۱۳- مسائل الطوسی عن خسروشاهی. شمس‌الدین خسروشاهی، ابومحمد عبدالحمید بن عیسیٰ خسروشاهی، (منسوب به خسروشاه که نام قصبه‌ای است در شش فرسنگی تبریز) وی در فنون حکمیّه و اصول طبیّه و علوم شرعیّه استاد، و پیوسته به مطالعه کتب و تدریس طلاب و محصلین مشغول بوده است. او در سال ۵۸۰ متولد شد. پس از تحصیل مقدمات ادبیّه علم کلام و فنون حکمت را در خدمت فخرالدین رازی آموخت و از مؤید طوسی سماع حدیث کرد تا در اصول و عقلیات بر اقران خویش تقدّم یافت. و پس از مرگ فخر رازی سفری به قهستان کرد و مدتی نزد محتشم شهاب، رئیس و حاکم اسماعیلیّه که از دانشمندان و حکمای این طایفه بود بسر برد، وی شمس‌الدین خسروشاهی را گرامی داشت و از محضرش استفاده می‌کرد، و پس از آن از ایران به شام رفت و چندی در آنجا رحل اقامت افکند و به تدریس علوم مشغول شد، و سپس در کرک به خدمت ملک ناصر صلاح‌الدین داوود بن الملك المعظم پیوست و منزلتی عظیم داشت و احسان بسیار از او یافت. نسخه‌ها: ۱- دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۹/۱۰۳۰. ۲- مجموعه، ش ۱۹/۱۰۷۹. ۳- ش ۱۹/۱۰۷۹. ۲- ش ۱۹/۱۰۷۹.

۱۴- أجوبة مسائل جمال‌الدین البحرینی. خواجه طوسی در این رساله می‌گوید: «عالم فاضل جمال‌الدین، ملک‌الحکماء و المتکلمین، افضل العالم. و این که این چند سطر را در ذی‌العقده در سال ۶۴ در شهر مراغه نوشته است، و چون سید شریف تاج‌الدین ابوجعفر شتاب داشته که به بلاد خود بازگردد طوسی نتوانسته است جواب کامل بنویسد. کتابی در علوم حقیقی می‌خواهد عزم دارم مشغول شوم. قصه سلامان و افسان در آن نسخه که فرستاده شده مزور است. در این ایام نسخه‌ای دیگر که بی شک

کلام شیخ است برای او می فرستد. و اما جوابی از آنچه فاضل سعید کمال الدین ابن سعاده درباره سخن علامه فخرالدین رازی آورده آنچه به فکر برسد در طی دعاء می فرستد. از این سخنان گویا مقصود از جمال الدین بحرینی همان جمال الدین علی بن سلمیان بحرانی باشد که مسائل شماره نهم را برای خواجه طوسی فرستاده بود. نسخه: ۱- مجموعه بیانی، ش ۲۱۷. فیلم دانشگاه تهران، ش ۱۴۳۶.

۱۵- رسالة عزالدین حسن المراغی إلى الطوسی. عزالدین نحوی مراغی، ابوقرشت حسن معروف به سعفص، ابن عبدالحمید حسن مراغی. ابن الفوطی گوید: او از موطن اصلی به بغداد آمد، و در آنجا اقامت گزید، و علم نحو و صرف و ادب را نزد سعدالدین سعد بن احمد بیانی خواند و شرح الدرّة الألفیة را تصنیف کرد، و پس از چندی اقامت در بغداد به فارس رفت و در شیراز رحل اقامت افکند. او را رسائل و اشعار بسیاری است. مولانا نصیرالدین طوسی در سال ۶۷۰ نامه ای از او به من نشان داد که به خواجه طوسی نوشته و به این جملات شروع شده بود: البحران لم نره فقد سمعنا خبره. سلام علیک، أيها العالم الکبیر والعالم الخبیر، السّمیدع التحریر، یا من هو الناصر والنصیر، نعم المولی ونعم النصیر. این نامه دراز بود و به ذکر همین چند کلمه اکتفا رفت. وی در شیراز به سال ۶۶۶ درگذشت. (تلخیص مجمع الآداب، ج ۱، ص ۷۳، و ج ۴، ص ۷۳، و فهرست دانشگاه تهران، ج ۳، بخش دوم، ص ۷۰۶). نسخه: ۱- دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۱۰۷۹/۲۲.

۱۶- رسالة الطوسی إلى عین الزمان الجیلی. جمال الدین عین الزمان جیلی، بسیار فاضل و دانشمند و از اصحاب شیخ نجم الدین بوده است. شیخ نجم الدین در مدت عمر دوازده کس را به مریدی قبول کرد، که هر یک از آنها از اولیاء و مشایخ کبار بوده اند. گویند که عین الزمان در اول کار مجموعه ای از لطایف علوم عقلی و نقلی جمع کرده بود که در سفر انیس وی باشد. چون به نزدیک خوارزم رسید، شبی شیخ را در خواب دید که فرمود: ای گیلک پشته بینداز و بیا. چون بیدار شد اندیشه کرد که پشته چه باشد، من از دنیا خود هیچ ندارم، و اندیشه جمع آن را هم ندارم.



شب دوم و سوم باز همان خواب دید. در شب سوم از شیخ پرسید که شیخا آن پشته چه باشد گفت: آن مجموعه‌ای که با خود همراه داری. چون پیدا شد، آن را در جیخون انداخت. وقتی به خدمت شیخ رسید. شیخ گفت: اگر آن مجموعه را به آب نمی انداختی تو را هیچ فایده‌ای نمی بود... و او به تصفیة باطن مشغول گشت، و پس از تکمیل، شیخ او را عین الزمان لقب داد. (تذکره العارفین از علی اکبر بن میرزا بابای تبریزی). خواجه طوسی را با عین الزمان جیلی روابط دوستی و مصادقت بوده و نامه‌ها به یکدیگر نوشته. وقتی خواجه از وی بعضی مسائل حکمت و عرفان را پرسیده و او جواب داده است. نسخه‌ها: ۱- آستان قدس، مجموعه، ش ۵۷۱ (اخبار خطی). ۲- دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۱۰۲۲.

۱۷- رساله خواجه طوسی به اثیرالدین ابهری. اثیرالدین مفصل بن عمر ابهری از مشاهیر حکمای اسلام و از شاگردان بزرگ فخرالدین رازی است. وی پس از بروز فتنه تنار به شام رفت و چندی در دمشق بسر برد و سپس به بلاد روم رفت و در آنجا مقیم و به تدریس علوم و تعلیم طلاب و تألیف کتب مشغول شد و در حکمت الهی و طبیعی و منطق و زیج و هیات و ریاضی آثار گرانبهایی از خود به یادگار گذاشت. در نامه خواجه طوسی به ابهری چنین آمده است: جناب همایون و ذات میمون مخدوم معظم، ملک حکماء العالم، اثیرالملکة والدین، قطب الإسلام والمسلمین، قدوة العلماء والمحققین، بقية الأفاضل المتأخرین - أدام الله تعالى علوه و قرن بالمیامن عشیة و غدوه که مقصد آمال افاضل و مطلع انوار فضائل است، همیشه به کرامات ذوالجلال و کمالات لایزال محظوظ و محفوظ باد، و دست تصرف زمان و عنان تغلب حدثان از کنف شرف و ساحت باراحتش مردود و مصروف بحق الحق. نسخه: ۱- دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۱۰۳۵/۹

۱۸- جواب رساله قاضی البحرین. خواجه طوسی در جواب قصیده‌ای که او فرستاده است درباره وی می گوید: سید کبیر، علامه عصر و افضل دهر، قاضی قضات آفاق، قدوة علمای اقطار، عماد ملت و دین، رکن اسلام و مسلمین، اکمل

اکابر در ارضین، آنچه آورده شده بوسیدم و آورده را تکریم کردم و در برابر جز شکر و ثناء ندارم و به جای پاداش فقط ستایش و دعا می‌گویم، هر چند تاکنون ملاقات دست نداده چشم به راه دیدار و آماده اجراء اوامر هستم و امید است از سخنان لطیف شما بهره‌مند شوم. نسخه: ۱- دانشگاه تهران: فیلم، ش ۱۴۳۶.

۱۹- رساله خواجه طوسی به رجا بزلقی. از احوال وی اطلاعی در دست نیست خواجه طوسی در این نامه، خطاب به او می‌گوید: «به قلم مبارک رفته بود که چند سطر متضمن وعظ می‌باید نوشت». از این نامه دانسته می‌شود که او به خواجه طوسی آشنا بوده و درخواست پندی کرده است. نسخه این رساله در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۲۶۰۲ (برگ ۸۵) و عکس، ش ۲۲۷۹ (برگ ۸۵)

۲۰- أجوبة مسائل شمس الدین کیشی. شمس الدین محمد بن احمد بن عبداللطیف کیشی، از حکماء بزرگ ایران و از معاصران خواجه طوسی، وی در اغلب علوم تبخیری کامل داشته، و در اصول و فروع و در معقول و منقول صاحب تالیف و تصنیف بوده است. قطب الدین شیرازی از محضروى استفاده کرده، و در شرح کلیات قانون ابن سینا از استاد خود یاد کرده و به گفته او استناد جسته است. علامه حلّی در اجازه بنی زهره او را استاد خود دانسته و در حق او می‌گوید: «این شیخ افضل علماء شافعیه بود، و در بحث منصف‌ترین مردم به شمار می‌رفت. من از محضر او استفاده می‌کردم، و بعضی اوقات اعتراض و ایرادی بر او می‌نمودم. تفکری می‌کرد، گاه ایراد من را جواب می‌گفت، و گاه اظهار می‌داشت، باشد در این مسأله بیان‌دیشم. جواب آن را روز دیگر از من بخواه. من پس از دو سه روزی جواب آن را می‌خواستم، و او جواب مسأله را باز می‌داد، و گاه هم به عجز خویش از جواب اعتراف می‌کرد. (بحار الانوار، ج ۱۰۷، ص ۶۵). تولد او در کیش در سال ۶۱۵ و وفاتش در سال ۶۹۵، و در خانه خود در محله ذرک مدفون شد. تفصیل احوال او در شدّ الاّزار و حواشی محمد قزوینی آمده است. نسخه‌ها: ۱- مجلس، مجموعه، ش ۱۱۷۶. ۲- دانشگاه تهران، مجموعه، ش ۱۰۳۰ و ش ۱۰۷۱ (به ضمیمه جواب ملاصدرا).

٤- لمحة من حياة نصيرالدين محمد الطوسي

الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده، وهدانا إلى تصدير الكلام بتمجيده، وبعثنا على طلب الحق وتمهيده. و صلواته على المصطفين من عبيده، خصوصاً على محمد وآله المخصوصين بتأييده. «الطوسي»، فاتحة شرح الإشارات». وهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الإشارات والتنبيهات، مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتعذر الحال وتراكم الأحوال والتزام الشرط المذكور في مفتاح الأقوال.

و أنا أتوقع، ممن يقع إليه كتابي هذا، أن يصلح ما يعثر عليه، من الخلل والفساد، بعد أن ينظر فيه بعين الرضا ويتجنب طريق العناد. والله ولي السداد والرشاد، ومنه المبدأ وإليه المعاد.

رقت أكثرها في حال صعب، لا يمكن أصعب منها حال، ورسمت أغلبها في مده كدورة بال، بل في أزمنة يكون كل جزء منها ظرفاً لغضة وعذاب أليم، وندامة وحسرة عظيمة، وأمكنة توقد كل آن فيها زانية نار جحيم، ويصب من فوقها حميم. ما مضى وقت ليس عيني فيه مقطراً ولا بالي مكدرًا، ولم يجيء حين لم يزد ألمي، و لم يضاعف همي و غمي. نعم ما قال الشاعر بالفارسية.

بگرداگرد خود چندان كه بينم بلا انگشتری و من نگیتم  
و مالی؟ ليس في امتداد حياتي زمان ليس مملوًا بالحوادث المستلزمة للندامة  
الدائمة والحسرة الأبدية. وكان استمرار عيشي أمير، جيوشة غموّم وعساكره هموم.  
اللهم نجني من تزاخم أفواج البلاء وتراكم أمواج العناء، بحق رسوك المجتبي و  
وصيه المرتضى - صلى الله عليهما وآلهما - وفرج عني ما أنا فيه، بلا إله إلا أنت، و  
أنت أرحم الراحمين. «الطوسي»، خاتمة شرح الإشارات».

١- نسبة؛ هو المحقق أبو جعفر، الخواجة، نصيرالدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي. كان أبوه وجيه الدين محمد من فقهاء الشيعة الإمامية ومحدثهم، قائماً

بوظائف العلم و مقتدى بين الناس.

٢- ولادته؛ ولد في طوس عند طلوع الشمس، يوم الأحد، الحادى عشر من جمادى الأولى، سنة سبع و تسعين و خمس مائة (٥٩٧).

٣- نشأته؛ تربى في حجر أبيه و أمه، و حظى بلذيد العيش و ذاق طعم المحبة بين أرحامه و أسرته.

٤- تعلمه؛ قرأ في إبان صباه القرآن الكريم، و درس علوم الأدب و أخذ الفقه و الحديث عن أبيه، و بدأ حياته العقلية بمقدمات المنطق والحكمة عند خاله، نورالدين على بن محمد الشيعى. و اشتغل في تلك الحال بالعلوم الرياضية، من الحساب والهندسة والجبر والهيئة، عند كمال الدين الحاسب. ثم انتقل إلى نيسابور، بلد العلم والثقافة في ذلك العصر و شرع في تحصيل الطب، واستفاد هذا العلم من قطب الدين المصرى، وكان هو تلميذ فخرالدين الرازى. و أخذ الفلسفة عن فريدالدين الداماد النيسابورى، عن صدرالدين السرخسى، عن أفضل الدين الغيلانى، عن أبى العباس اللوگرى، عن بهمنيار، عن ابن سينا، ثم ارتحل إلى الرى والعراق، فعكف على الاستفادة من كمال الدين بن يونس المصرى في الرياضيات العالية. و قرأ «غنية النزوع إلى علمى الاصول والفروع» عند معين الدين سالم بن بدران المصرى، و صار مجازاً في الرواية عنه في سنة ٦١٩.

و شارك ابن طاووس و ابن ميثم البحرانى في الدروس، عند أبى السعادات الإصفهانى، في العلوم الدينية. و سمع الحديث عن خال أبيه، نصيرالدين عبدالله بن حمزة، عن عفيف الدين محمد، عن على بن محمد القمى، عن شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسى. و يروى عن أبيه و جيه الدين محمد بن الحسن الطوسى، عن أبى الرضا الحسينى، عن السيد أبى صمصام الحسينى، عن شيخ الطائفة الطوسى، عن السيد الشريف المرتضى، عن الشيخ المفيد.

و في خلال المدة حضر عنده كثيرون من أهل العلم و أصحاب البحث فكان

يبحثُ لهم و معهم عن العلوم الإسلامية والفنون الطبيّة والرياضيّة.

٥- وقوفه بين الإسماعيليّة؛ انزعج الطوسي إثر هجمات المغول على البلاد الشّرقيّة إلى العراق ثم ابتلى وأخذ فمكث عند ناصرالدين محتشم «قهستان» و علاءالدين ملك «الموت»، بين ٦٣٢-٦٥٤، وكتب في تلك السّنوات كتباً و رسائل كثيرة، منها شرح الإشارات و اخلاق ناصري و اخلاق محتشمي، و كان مرجعاً لهم في مهامّ الأمور العلميّة.

٦- في دولة هلاكو؛ كان بعد استيصال الإسماعيليّة - سنة ٦٥٤ - عند هلاكو. و بعد فتح بغداد على يد هلاكو و انقراض بني العبّاس - ٦٥٦ - سافر إلى الحلة و حضر مجلس المحقق الحلّي، فقيه الإمامية في عصره، حين كان يلتقى درسه على تلامذته، فقطع درسه تعظيماً للطوسي، لكنّه أمرهم بإتمام الدّرس، فجرى البحث عن استحباب التّياسر، فقال الطوسي: لا وجه له؛ لأنّ الاستحباب إن كان من القبلة إلى غيرها فهو حرام، و إن كان من غيرها إليها فهو واجب. فقال المحقق في الحال: منها إليها، فسكت. ثمّ ألقى المحقق في ذلك رسالةً و أرسلها إليه، فاستحسنها. فعظم بسفره هذا شعائر العلم و الدّين. و سافر بعد ذلك إلى خراسان و قهستان و بغداد، عدّة رحلات، و قد قضى من ذلك الحين دهره في الاهتمام بأمر الرّصد في مراغة و التّربية و الإعداد لأهل العلم و التوجّه نحو مصالح المسلمين.

٧- إنشاؤه الرّصد؛ صار مأموراً ببناء الرّصد في مراغة فأعدّ له عدّته و جمع أموالاً كثيرةً و دعى إليه طائفة من أهل العلم و الفنّ. فشرع - ٦٥٧ - في تأسيس الرّصد العظيم خارج مراغة، و جعل في الرّصد داراً و السعةً و استنبط آلات عديدة شريفة للإرصاد. و كان في خدمته من العلماء و المهندسين عدّة كثير، هم أفضل أهل زمانهم. منهم مؤيد الدين العرضيّ الدمشقيّ، و فخرالدين الخلاطيّ التّفليسيّ و نجم الدين الكاتبيّ القزوينيّ و فخرالدين المراغيّ و تومجى الخانبالغيّ الصّينيّ. و كتب نتيجة الإرصادات في كتاب عظيم معروف بزيج ايلخاني، و استفاد منه المنجّمون في

تأسيس المراصد و تدوين الرّيجات إلى عدّة أجيال.

٨- إيجاده دارالكتب؛ اتّخذ في الرصد خزّانة عظيمة فسيحة، و ملأها من الكتب المجموعة من شتى البلاد الإسلاميّة حتّى جمعت فيها زيادة على أربع مائة ألف مجلد، و جعل تلميذة المورّخ المشهور، ابن الفوطي، خازناً لدار الكتب.

٩- حفظة للأوقاف؛ نظر في أمر الأوقاف في البلاد الإسلاميّة، فجعلها تحت رعايته الخاصّة و ولى عليها في كلّ بلد رجلاً ذا كفاية، و أوفى معيشة الفقهاء والمدرّسين والمحتاجين و أطلق المشاهرات و قرّر القواعد فيها و أصلحها بعد اختلافها و أبقاها على الوقفيّة على مستحقّيه إلى أن يرث الله الأرض و من عليها من العباد.

١٠- عنايته بأهل العلم؛ عمل في الرصد مدرسة علميّة عظيمة كان يُدرّس فيها الحكمة والطبّ والفقه والرياضيّ و سائر العلوم، و نظر في شؤون المتعلّمين والعلماء الذين جاسوا إليه من خلال الدّيار، فرعاهم بعين عنايته و أدّرّ عليهم ما يحتاجون إليه من كلّ جهة و رتب لهم مراتب، فضمّ شملهم بوافر عطائه، و كان يحنّ عليهم حين الوالد على أولاده، فكانوا بما يجبّ عليهم من ناحية العلم و واهبه عاملين، و برؤيته فرحين.

١١- تعليمه؛ أقبل إليه لاقتناء العلوم والمعارف منه كثيرون من بُغاة العلم و طلاب المعرفة، فلا زموه ملازمة الفياء للشياء في حلّه و ترحاله، واستقوا من معين علمه، فسقاهم الله به ريباً رويّاً لا ظماً بعده، واستضاؤوا من مشكاة فضله، فأناق قلوبهم بضياء معرفته، فاقتبسوا من شرار ناره نكتّ الزبور و أنسوا من جانب طوره أنثر النور فلما جهّزهم بجهازهم من نمير علمه بقى جمع منهم في ظلّه آمنين و بأمر الافاضة على المستعدّين قائمين، و رجع جمعٌ غفيرٌ منهم إلى أوطانهم لينذروا قومهم. فكان كلّ واحد منهم علماً في العلوم يرجعُ إليه الطالبون فنشروا علومه و آثاره، فأشرقت بنور هدايتهم أرجاء البلاد.

و هاك نخبتهم: العلامة الحلّي، و قطب الدّين الشيرازي، و السّيد ركن الدّين

الاسترابادى، والسيد الرضا الأبى، و غياث الدين ابن طاووس، و محيى الدين العباسى، و همام الدين التبريزى، و أثير الدين الهمدانى، و مجد الدين الهمدانى.

١٢- مرجعيته؛ انتشر بعد ذلك صيته، و سار خبره مسير الصبأ، فى مشارق الأرض و مغاربيها، فصار مرجعاً علمياً للناس، فكانوا يستفتونه فى المسائل المتعلقة العلمىة و المباحث العقلية؛ فيجيبهم كلاً على قدر مكانته فى العلم، و يقصدونه فى ملأ من الدهر، فيسعى مآربهم، و شق عند سلطات المغول فى نفوس محكمة بالبوار، فحقن الله به دماءهم، فوصل به إلى المسلمين نفع كثير.

كان يهتم بأمرهم و يحمى أوقافهم، و يحسن إلى محتاجهم، لا سيما أهل العلم من أى طائفة و الشيعة لآل البيت النبوى و العلويين، و قد جعله الله - سبحانه - مفرجاً لكل الطوائف، سواء الحاكف فيه و الباد.

١٣- أخلاقه؛ أفرغه الله - تعالى - فى قالب الكمال، و طبعه على غرار البهاء و الأبهة و الجلال، و صورته، فأحسن صورته، كان كريم الأخلاق، حسن السيرة، لا يضجر من سائل، و لا يرد طالب حاجة. أعطاه الله - سبحانه - نفساً رفيعة المصعد، و وهب له همّة بعيدة المدى، تسمو به إلى معالى الأمور، و مع ذلك كان فيه تواضع شديد و حسن ملتقى، و كان وقوراً عند الهزاهز، صبوراً عند البلايا، بصيراً بزمانه. و قد جمع البارى - عز وجل - فيه ما تفرق فى أهل عصره من المناقب و العلوم.

ليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم فى واحد

١٤- مذهبه؛ ولد على فطرة الإسلام فى بيت علم و دين، و رزق العلم و التشيع و الولاء لأمر المؤمنين و أهل بيته - عليهم السلام - من أبيه و أسرته زقاً، و كان مروجاً لهذا المذهب بيده و لسانه، فألف فى تأييد مبانيه عدة كتب و رسائل جليلة. رباه الله معتقاً له و اختاره إليه معتقداً به، فعاش حميداً و مات سعيداً، و ذلك الفوز العظيم.

١٥- وفاته؛ توفى ببغداد عند غروب الشمس يوم الغدير، سنة ٦٧٢، بعد مضى خمس و سبعين سنة من عمره. و دفن فى مشهد الإمام السابع موسى بن جعفر

الكاظم عليه السلام، وكتب على لوح مرقد الشريف: «وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد»، وفي نخبة المقال:

ثم نصير الدين جدّه الحسن العالم النحرير قدوة الزمن  
ميلاده: يا حرز من لا حرز له (٥٩٧) و بعد داع (٧٥) قد اجاب سائله  
١٦- اولاده؛ خلف ثلاثة اولاد، هم صدرالدين على، وأصيل الدين حسن، و  
فخرالدين أحمد. و ارتقى كل منهم مرتبة من العلوم الرياضيّة. والأدبيّة والدينيّة، و  
ولى أصيل الدين فى حياة أبيه شؤون رصد مراغة، و كان صدرالدين أديباً عالمياً و  
مهندساً حكيماً، و كان فخرالدين فاضلاً منجماً كاملاً. و لقد تجلّى أبوهم فيهم بعلمه  
و فضله و أخلاقه الكريمة.

١٧- آثاره؛ ألف فى مختلف العلوم، من الأدب والفقه والتفسير والكلام والأخلاق  
والحكمة المنطقيّة والطبيعيّة والإلهيّة والطب والرياضيّ وغيرها، ما ينوف إلى مائتى  
كتاب و رسالة و مقالة و فائدة و جواب سؤال. و إليك أسماء بعضها: حلّ مشكلات  
الإشارات، لابن سينا، مصارع المصارع للشهرستاني، تلخيص المحصل لفخرالدين  
الرازي، تجريد المنطق والاعتقاد، قواعد العقائد، الفصول، الإمامة، أساس الاقتباس،  
حاشية القانون لابن سينا، تحرير اقليدس، الجبر والمقابلة، زبدة الهيئة، زيغ ايلخانى،  
جواهر الفرائض، أخلاق ناصري، أخلاق محتشمى، معيار الأشعار، تفسير بعض  
السور من الذكر الحكيم، أجوبة المسائل المختلفة، شرح مسألة العلم، وغيرها. و كان  
فيها محرراً و شارحاً و مهذباً و مؤسساً، و ناقض أهل الحكمة والكلام فى كثير من  
القواعد. و بقى، من رسائله و أجوبته و قواعد، عدد هام مخطوطاً. و فقنا الله - تعالى -  
وقومنا لبعثها من مراقدها و عرضها إلى عرصة النشور. ليستفيض منها زوَاد العلوم.

١٨- مساهمته فى نشر العلم؛ لقد خدم العالمين بإحيائه و صيانتته الثقافة الإسلاميّة  
والعلوم الإنسانيّة أيام المغول عن الضياع والانحطاط، الثقافة القيّمة التى حقّها عظيم  
على الأمم الحيّة طوال العصور لو كانوا يعلمون - بعدة وسائل: بدراسته و تعليمه و



مراسلاته و مفاوضاته مع العلماء، وإنشائه لمعاهد العلم، وبالتأليف لمآت من الكتب والرسائل والفوائد فى شتى العلوم، وتأسيسه مكتبة عظيمة من المخطوطات، لانظير لها إلى الآن فى البلاد الشرقية، بل والغربية، وإثها متوزعة و مسروقة و بعضها موجودة فى مكتبات العالم، وبالاستعانة بمنصبه عند ذوى القدرة، و بتوليته الأوقاف و صرفها على مؤونة المشتغلين بالأمور العلمية فى البلاد الإسلامية، و بإحيائه الثقافة بذريته الفضلاء الصالحين.

و أفاد ممّا أوى من مقدرة فى إثارة دفاثن العقول و إنمائها و إعدادها لتلقى الفضائل والعلوم، فساهم العلماء الكبار الذين بذلوا جهودهم فى سبيل الخدمة الإنسانية، و دخل معهم فى الخلود، «إن الذين آمنوا و عملوا الصالحات إنا لا نضيع أجر من أحسن عملاً».

١٩- آراء العلماء فيه

١- قال المحقق الحلى: «المولى الأعظم، أفضل علماء الإسلام و أكمل فضلاء الأنام، نصيرالدين والدين، محمد بن محمد بن الحسن الطوسى - أيد الله بهمة العالية قواعد الدين و وتد أركانه و مهد بمباحثه السامية عقائد الإيمان و شيد بنيانه». (رسالة التياسر، آستان قدس، ٦٦٢).

٢- قال العلامة الحلى: «و من ذلك جميع ما صنفه الشيخ السعيد المعظم، خواجه نصيرالملة والحق والدين، محمد بن الحسن الطوسى - قدس الله روحه - و قرأه و رواه عنى عنه. و كان هذا الشيخ أفضل أهل عصره فى العلوم العقلية و النقلية. و له مصنفات كثيرة فى العلوم الحكيمية و الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، و كان أشرف من شاهدناه فى الأخلاق - نور الله ضريحه - قرأت عليه إلهيات الشفاء لأبى على بن سينا، و بعض التذكرة فى الهيئة تصنيفة - رحمه الله - ثم أدركه الموت المحتوم، قدس الله روحه» (إجازته لبنى زهرة. بحار الأنوار، ج ١٠٧، ص ٦٢)

٣- قال مؤيدالدين العرضى الدمشقى: «مولانا المعظم والإمام الأعظم، العالم

الفاضل، المحقق الكامل، قدوة العلماء و سیدالحکماء، أفضل علماء الإسلاميين، بل والمتقدمين. وهو ممن جمع الله - سبحانه - فيه ما تفرق في كافة أهل زماننا، من الفضائل والمناقب الحميدة و حسن السيرة و غزارة الحلم و جزالة الرأي و جودة البداهة والإحاطة بسائر العلوم، فجمع العلماء إليه و ضمّ شملهم بوافر عطائه، وكان بهم أرف من الوالد عليّ ولده، فكنا في ظلّه آمنين و برويته فرحين، كما قيل:

نمیل علی جوانبه کانا      نمیل إذا نمیل علی ابینا  
و نغضبه لنخبّر حالتیه      فنلقی منهما کرمأ و لینا

و هو المولی نصیر الملة والدین، محمد بن محمد [بن الحسن] الطوسی - أدام الله أيامه - و قد كنت:

وأستکبرُ الأخبار قبل لقائه      فلما التقینا صغر الخبرُ الخبیرُ  
فلله أيام جمعتنا بخدمته و أبهجتنا بفوائده و إن كانت قد أبعدتنا عن الأوطان  
والعشيرة والولدان؛ فإن في وجوده عوضاً عن غيره. و من وجده فما فاته شيء، و من فاته فقد عدم كل شيء، فلا أخلانا الله منه و أمتعنا بطول بقائه» (شرح آيات رصد المراغة، احوال طوسی، ص ٤٤).

٤- قال نجم الدين دبيران الكاتب القزويني: «مولانا و سيدنا المعظم، الصاحب الأعظم، العادل المنعم، المحسن المحقق المحقق، أعلم العلماء والحكماء المحققين، أفضل المتقدمين والمتأخرين، نصير الملة والحق والدين، سلطان الشريعة، برهان الحقيقة، محمد بن محمد بن الحسن الطوسی، أدام الله ظلاله وضاعف جلاله» (إثبات الواجب، آستان قدس، ٢٧٩)

٥- قال قطب الدين الشيرازي: «فشرعت في كليات القانون في الطب لابن سينا، عند عمي سلطان الحكماء، كمال الدين أبي الخير الكازروني، ثم علي الإمام المحقق، شمس الدين محمد الكيشي، ثم علي علامة وقته، و هو شيخ الكل في الكل، شرف الدين البوشكاني، لكن لكون الكتاب أصعب الكتب المصنفة في هذا

الفرق، لم يكن أحدٌ منهم يخرج عن عهدته جميع الكتاب على ما يجب. وحيثُ أيسرُ منهم، وكذا من الشروح التي وقعت إلى من فخرالدين الرازى و قطب الدين المصرى وأفضل الدين الخونجى و رفيع الدين النخجوانى، توجّهتُ تلقاء مدينة العلم و شطر كعبة الحكمة، و هى الحضرة العلية، البهية القدسية والسدة السنية، الزكية الفيلسوفية، الأستاذية النصيرية، قدس الله نفسه و روح رمسه، (التحفة السعدية بتلخيص).

٦- صورةُ أجازة الشيخ معين الدين، سالم بن بدران، على المازنى، المعروف بالشيخ معين الدين المصرى للخواجه نصيرالدين رضى الله عنه. أقول: قد وجدتُ فى نسخة من كتاب غنية النزوع، وكان تاريخ كتابتها سنة أربع عشرة و ستّ مائة، وكان عليه خطُ المحقق الطوسى، نصيرالملة الدين، قدس الله روحه. وكان عليها إجازةُ شيخه له، و هذه صورتها:

«قرأ على جميع الجزء الثالث من كتاب غنية النزوع إلى علمى الأصول والفروع، من أوله إلى آخره، قراءة تفهّم و تبين و تأمل، متبّحث عن غوامضه، عالم بفنون جوامعه. وأكثر الجزء الثانى من هذا الكتاب، وهو الكلام فى أصول الفقه، الإمام الأجل، العالم الأفضل الأكمل، البارع المتقن المحقق، نصيرالملة والدين، وجيه الإسلام والمسلمين، سند الأئمة والأفاضل، منفخر العلماء والأكابر، محمّدين محمّدين الحسن الطوسى - زاد الله فى علائه و أحسن الدفاع عن حوائه. و أذنتُ له فى رواية جميعه عنى، عن السيّد الأجل، العالم الأوحى، الطاهر الزاهد البارع، عز الدين، أبى المكارم، حمزة بن على بن زهرة الحسينى - قدس الله روحه و نور ضريحه - و جميع تصانيفه و جميع تصانيفى و مسموعاتى و قراءاتى و إجازاتى عن مشايخى، ما أذكر أسانيدَه و مالم أذكر، إذا ثبت ذلك عنده و ما لعلى أن أصنّفه. و هذا خطُ أضعف خلق الله و أفقرهم إلى عفوه، سالم بن بدران بن على المازنى المصرى. كتبه ثامن عشر جمادى الآخرة، سنة تسع عشر و ستّ مائة، حامداً لله مصلياً على خير خلقه محمّداً و آله الطاهرين». (المجلسى، بحار الأنوار، ج ١٠٧، ص ٣١).

۷- قصيدة أنشأها قاضي القضاة، نظام الدين الإصفهاني، في مدح نصيرالدين

الطوسي وفي وصف الرصد:

فظلت كما شاء المنى أتفرج  
إلى الفسلك الأعلى به أتدرج  
إلى كشف أسرار الغوامض تنهج  
به يستوي ما في التقاويم عوجوا  
حوي درجاً منه إلى الغيب يدرج  
عساها بما يبني عليها تتوج  
فمن كل إقليم عليها يعرج  
فمدح علي معنى الهجاء يخرج  
تقر به الألحاظ والنفس تبهج  
يُسناغي كعاب الزهر منها تُبرج  
و شيد قصراً لم يشده متوج  
إلى الرصد المعهود من أين يحوج  
فكان منى من دونها الباب مُرتج  
فساعدني سعداً بوذي مُلهج  
مقدمة منها الميامن تُنتج  
لتقبيله منه البنان يُهيج  
و حملته ما في الصحائف يدرج  
فهمني إن أنهى إليه يُفرج  
و صحبي زمو العيس والخيل أسرجوا  
طلائع أسفار لما ناب تُزعج  
مواعيد صدق صبغها يتبلج

صفا شرب عيني في صوافي مراغة  
بها الرصد العالی النصيري مقصدي  
فلله بانيه و طرق ابانها  
أرى عصب التنجيم أحسن حياة  
دقائق علم لا يسجدن ثوانيا  
تسامي الهضاب الشم تتلج جيدها  
فنالت لعمري الحظ أرض مراغة  
فإن عيروا باین المراغة شاعراً  
بناء لعمري مثل بانيه مُعجز  
سبيلغ أسباب السماء بصرحه  
أقول وقد شاد البناء بذكره  
على الزهر أرداد طلائع فكره  
ترصدت لقياه هناك و قره  
ورمت سُعود الجد في جنباته  
وجدت اسمه فالأ علي مباركاً  
إلى السدة العلياء شمراً هضاً  
فكلفت عرض الدعاء و خدمتي  
فرمت علي حال الوقوف وقوفه  
وأصدرت عن تبريز ما أنا كاتب  
لقصد جناب الصاحب الأعظم ارتمت  
تكفل دفع الجور عنهم وإته

ولولا عوادى الخطب جئتُ مُلبياً دواعى أشواق لظاها تأججُ  
(مكتبة فاتح، الرّقم ٣٣٨٤- ويا صوفيا، الرّقم ٣٩٥٩- استانبول، التركيّة. الدّكتور  
أيدين صاييلى، يادنامه طوسى، ص ٦٩).

٨- قال ابنُ خلدون: «ولأهل المشرق عنايةٌ بكتاب الإشارات لابن سينا، وللإمام ابن  
الخطيب فخرالدين الرّازى عليه شرح حسنٌ، وكذا الأمدى؛ و شرحه أيضاً  
نصيرالدين الطوسى المعروف بخواجه من أهل المشرق، و بحث مع الإمام فى كثير  
من مسائله، فأوفى على أنظاره و بحوثه، و فوق كلّ ذى علم عليهم»، (مقدّمة تاريخ  
العبر لابن خلدون، ص ٤٩٢).

٩- قال غياث الدين جمشيد الكاشانى: «المولى الأعظم والحبر المعظم،  
مظهر الحقائق، مبدع الدقائق، أستاذ البشر، أعلم أهل البدو والحضر، متمم علوم  
الأوائل والأواخر، كاشف معضلات المسائل بالمآثر، سيد الحكاء، أفضل العلماء،  
سلطان المحققين و برهان المدققين، ينبوع الحكمة، نصير الملة والدين، محمّد بن  
محمّد الطوسى، قدس الله نفسه و زاد فى حظائر القدس أنسه»، (الكاشانى، مقدّمة  
زيج الخاقانى).

١٠- قال النّظام النّيسابورى: «و بعد، فإنّ أحوج خلق الله - تعالى - إلى غفرانه  
الحسن بن محمد النّيسابورى، يُعرّف بنظام - نظم الله أحواله - يقول: من المعلوم  
أنّ العلوم... و أنّ كتاب التذكرة فى هذا الفنّ، المنسوب إلى المولى الإعظم والحبر  
الأعلم، الحكيم المحقّ والفيلسوف المحقق، أستاذ البشر، أعلم أهل البدو والحضر،  
نصير الملة والحق والدين، محمّد بن محمد الطوسى، قدس الله نفسه و زاد فى حظائر  
القدس أنسه»، (شرح التذكرة النصيرية).

١١- قال المحقّق الثّانى، الشّيخ على الكركى: «و بهذا الإسناد إلى الإمام  
جمال الدين، العلامة الحلّى، جميع مصنفات و مرويات المولى الأجلّ، الفرد  
الأوحد، سلطان العلماء المحققين، أعلم المتقدّمين و سيد المتأخّرين، نصير الملة

والحق والدين، محمد بن الحسن الطوسي، أعلى الله مكانه في عليين وأحله من رياض القدس في مقام الآمين»، (إجازته للقاضي صفى، بحار الأنوار، ج ١٠٨، ص ٧٢).  
١٢- قال الميرالدّاماد: «بارع المحصّلين، بارع المحققين، خاتم البرعة المحصّلين، خاتم البرعة المحققين، الناقد البارع، المحقق الناقد، المحقق البارع»، (القبسات، في موارد عديدة).

١٣- قال الشيخ بهاء الدين محمد المعروف بالشيخ البهائي: «الرسالة الشهيرة بالفرائض النصيرية لسلطان أصحاب التدقيق بين البرية، أعظم حكماء الإسلام شأنًا و أعلاهم منزلاً و مكاناً، و أقواهم منهاجاً و طريقاً، و أصوبهم رأياً و تحقيقاً، و أرفعهم في معارج الإتيان قدرًا، و أنورهم في سماء العرفان بدرًا، المخصوص من الله - سبحانه - بالفيض القدوسى، نصير الملكة والحق والدين، محمد بن محمد بن الحسن الطوسى». (شرح الفرائض النصيرية، آستان قدس، ش ١٤٩؛ مجلس، ش ١٢٣١).

١٤- قال المولى صدرا الشيرازى: «المحقق الفاضل، أفضل المتأخرين، نصير الدين محمد الطوسى» (الأسفار، ج ٨، ص ٣٩٠).  
١٥- قال الشيخ مرتضى الأنصارى: «مروج هذا العلم، بل محييه، نصير الملكة والدين»، (المكاسب، ص ٢٥).  
٢٠- مكانة العالمية.

١- قال بروكلمان الألمانى: «هو من أعرف علماء القرن السابع و أشهر مؤلفيه على الإطلاق»، (تاريخ الأدب العربى، ج ٢، ص ٥٠٨).  
٢- قالت ماريا نيكلا ايوانا، أستاذة جامعة مسكو: «كان نصير الدين الطوسى من أعظم العلماء فى العصور الوسطى. و لقد بين فى آثاره العلمىة والعقلية العقائد الراقية فى زمانه»، (يادنامه طوسى، ص ٢٤٠).

٣- قال جورج سارطون، مورخ العلم الإمبريكي: «إن الطوسى من أعظم علماء الإسلام و من أكبر رياضيتهم، و إن الانتقاد الذى وضعه للمجسطى يدل على

عبقريته و طول باعه فى الفلك. و يمكن القول بأن انتقاده هذا كان خطوة تمهيدية للإصلاحات التى تقدم بها كوبرنيكس»، (تراث العرب العلمى، ص ٣٦٣).

٤- قال جرجى زيدان: «فابتنى فى مراغة مرصداً عظيماً، واتخذ خزانة ملاءها من الكتب، و قدزاد عددها على أربع مائة ألف مجلد، و أقام المنجمين والفلاسفة، و وقف عليها الأوقاف، فزها العلم فى بلاد المغول على يد هذا الفارسى، كأنه قبس منير فى ظلمة مدلهمة، و كان له إلمام بعلوم شتى، و نُقِلَ أجزاء من مؤلفاته إلى اللاتينية»، (آداب اللغة العربية، ج ٣، ص ٢٣٤).

٥- قال أبو عبد الله الزنجانى: «و قد أحله علماء الإفرنج محلاً سامياً، لا يدانيه فيه أى فيلسوف فى الشرق، حتى أنهم سمّوا باسمه جبلاً اكتشفوه فى كرة القمر، تذكراً لخدماته العلمية والإنسانية»، (مقدمته لبقاء النفس للطوسى، ص ٣).

هذا غيض من فيضه التيار و رشف من يمه المحيط الزخار، و نشر ترجمته المفصلة و تحليل آرائه العقلية موكول إلى أجل قريب بإذن الله. و متطلب التوسع فى الاطلاع والوقوف على ما يرتبط به يرجع إلى الحوادث الجامعة و تلخيص مجمع الآداب لابن الفوطى، و مقدمة تلخيص المحصل، و احوال و آثار طوسى، و يادنامه طوسى، و المنابع الأخر التى أشرنا إليها فى نص المقال، و التوفيق من الله سبحانه.

عبدالله نورانى

تهران - ٢٢/١٠/١٣٨٣

## أجوبة المسائل الرومية

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

أسئلة وردت من الروم على يد شرف الدين محمد بن محمود الرازي عليه، برّد الله مرقدته، وأجوبة المحقق الطوسي عن الأسئلة الرومية

< ١ > أ - أثر العلة في وجود المعلول أو في ماهيته ؟

الجواب - أثر العلة هو المعلول نفسه. ثم إن العقل يُميز بين وجوده و ماهيته، و ليس هناك وجود و ماهية، حتى تؤثر العلة في أحدهما أو فيهما.

< ٢ > ب - يُحدّد الإنسان بأنه حيوان ناطق. و لفظ الحيوان يختص بالشخص و يختص بالنوع و يختص بالجنس، و قسم لا يختص بشيء، و هو المطلق. فمن هذه الأقسام أي واحد يكون صالحاً للعمل ؟.

الجواب - الحيوان المُقترب بما يُخصّصه و بما يُعمّمه لا يكون صالحاً للحمل. و الحيوان الذي لا يقترب بشيء، لا بشرط أن لا يقترب بشيء، هو المحمول على الأنواع والأشخاص.

< ٣ > ج - الباري - تعالى - لفظ كليّ أو جزئيّ. وكذا الباري.

الجواب - الشمس، لوقوعه تحت جنس الجسم مُركّب، و لكونه بحيث يُمكن أن يُحمّل على كثيرين كليّ، و من حيث هي ماديّة غير قابلة للتعدد، كانت مُنحصرة في



شخص. أمّا البارى، فلا يحتمل التركب. فإن كان لامه لام العهد فهو مجزئى يمتنع على كثيرين، وإن كان لامه لام الجنس فهو من حيث مفهومه نوع بسيط غير واقع تحت جنس و من حيث تجرّده عن المادة يمتنع أن يوجد فى كثيرين.

<٤> د - النفس الناطقة التى تدبّر البدن، ولها معه علاقة شوقية، هل يقوم برهان على بقائها بعد الموت أو يفنى كفناء البدن؟  
الجواب - البرهان، بعد إثبات كونها قائمة بذاتها، غير حالة فى محل، أن الفناء لا يجوز إلا على ذى محل حامل لاستعدادها للفناء. وإذا لا محل لها ولا حامل لاستعدادها للفناء، فلا يكون لها استعداد للفناء، فلا يجوز عليها الفناء.  
فإن قيل: إنها حادثة، والحادثة تستدعى محلاً يكون حاملاً لاستعداد وجوده قبل وجوده.

فلم لم يكن ذلك المحلّ حاملاً لاستعداد فئائه؟  
قيل: مزاج البدن استدعى صفة إنسانية، وهى استدعت مبدءاً لها هى النفس التى هى علة تلك الصورة، وفساده لا يقتضى فناء العلة، وإن كان فناء العلة يقتضى فناء المعلول.

<٥> هـ - قالوا فى تعريف الجسم: إنه يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة. فلو كانت الأبعاد مقيمة للجسم، لكان إذا تغير الأبعاد تغير الجسم. و ليس كذلك، فلا تكون مقيمة لماهيته. فلا يعرف الجسم بها، بل بشيء آخر.  
الجواب - ليس وجود الأبعاد مقيماً للجسم حتى يتغير الجسم بتغيرها، بل المقيوم هو ههنا قبول الأبعاد الذى هو من شأن المادة القابلة للصورة الجسمية، وهو إن تغير لم يمكن بعد تغيره فرض الأبعاد فيه، فلم يبق الجسم. وأمّا تغير الأبعاد فهو لا يقتضى القبول ولا زواله.

<٦> و - الهيولى ليست بمحسوسة، وكذا الصورة. فمن غير المحسوس كيف يحصل المحسوس؟

الجواب - لا يجب أن يكون كل مركب شبيهاً بأجزائه؛ فإن الزاج والعص ليسا

عند الانفراد بأسودين، والجبر المركب منهما أسود؛ والماء والهواء ليسا بأبيضين، والزبد أبيض. ولهذا نظائر كثيرة.

<٧> ز - علة وجود الهيولى هل هي علة الصورة الجسمية أو غيرها؟

الجواب - العلة الفاعلية للهيولى هي ذات مفارقة مع صورة مطلقة من حيث هي صورة ما، لا من حيث هي صورة بعينه، ولا علة قابلية لها. والعلة الفاعلية لمطلق الصورة هي ذات مفارقة، وإنما تتعين بعلتها القابلية، وهي الهيولى المعينة. وشرح ذلك يستدعى كلاماً طويلاً.

<٨> ح - إذا اجتمعت الهيولى والصورة حصل منهما الفعل، وهو الكيفيات،

والكيفيات أضعف من الصورة، فإذا اشتدت الكيفية لم تبطل الصورة.

الجواب - إذا اشتدت الكيفية تعدد المادة لقبول صورة تناسب تلك الكيفية،

ويبطل استعدادها للصورة التي فيها، فينبض واهب الصور تلك الصور على المادة المستعدة التي لها، ويبطل الصورة الأولى لبطلان استعدادها فيها.

<٩> ط - الحركات على الإطلاق كم هي؟

الجواب - قالوا: هي أربعة، حركة في الكم، كالتخلخل والتكاثف، وحركة في

الكيف، كالتسخن والتبريد. وحركة في الأين، كالانتقال من أين إلى أين. وحركة في الوضع، كالحركة على الاستدارة مع كون المتحرك في أين لا يفارقه.

<١٠> ي - النفوس الناطقة إذا فارقت الأبدان بأي شيء يميز بعضها عن بعض؟

الجواب - يميز بالخواص والأعراض التي حصلت لها عند تعلقها بالأبدان و

تمكنت فيها تمكّن الملكات.

<١١> يا - قالوا: العلم إما تصوّر وإما تصديق، والتصوّر هو حصول صورة

الشيء في الذهن. فهذه الصورة هل هي جوهر أو عرض؟

الجواب - الصورة عرض. والشيء الذي هي صورته يكون جوهرًا ويكون عرضًا.

<١٢> يب - قال الحكماء: العقول الفعالة كثيرة بالنوع، ويكون كل واحد من

العقول مركباً من جنس وفصل، وقالوا: العقول الفعالة بسيطة.

الجواب - البسيط بالاشتراك يقع على معان: منها ما لا يكون له جزء أصلاً، ومنها ما لا يكون له جزء في الخارج دون العقل، ومنها ما يتشابه أجزاؤه. والأول كالأجناس العالية، والثاني كالعقول الفعالة، والثالث كالأفلاك والعناصر.

<١٣> يج - نفوس الحيوانات منطبعة في الأبدان أو تكون مجردة غير منطبعة في أبدان الحيوانات، كنفوس الأشخاص الإنسانية.

الجواب - هي منطبعة في أبدان الحيوانات، لا انطبعتها بتجزئ بتجزئ الأبدان، بل انطبعتها يكون في جميع الأجزاء الأصلية للبدن نفس واحدة. والمنطبع الذي يتجزئ محله يكون كالاعراض السارية. والذي لا يتجزئ بتجزئ محله كالشكل في السطوح والأجسام.

<١٤> يد - أجزاء الأرض إذا توهمنا إن رميناها من مركز الأرض إلى الجانب السفل بالنسبة إلى سطح الأرض الذي نحن فيه سُكَّان، إلى أي موضع يكون قرار الأجزاء؟

الجواب - جميع الجوانب من مركز الأرض إلى السطح الذي نحن فيه أو إلى السطح الذي يُحاذيها. ونحن نحسب أنه تحتنا. فإن توهمنا بشراً ينفذ في الأرض إلى الجانب الآخر كان الهوي من الجانبين إلى المنتصف البئر الذي هو عند المركز، والصعود إلى السطحين من ذلك المنتصف على السواء من غير تفاوت.

<١٥> يه - اختلاف المنظر في أي موضع يكون؟ أفي موضعين أو في موضع واحد؟

الجواب - إذا نظر ناظران من موضعين إلى شيء واحد يحجب يكون خلفه، فالمحجوب من ذلك السطح بالقياس إلى ذلك الواحد منهما يكون غير المحجوب بالقياس إلى الآخر. و التفاوت بين المحجوبين من ذلك السطح هو اختلاف المنظر والزوايا التي تحدث على ذلك الشيء من امتداد الخطين الشعاعين من ناظرهما إلى ذلك الشيء هو زاوية اختلاف المنظر.

<١٦> يو - الرجعة والاستقامة لكل كوكب من السيارة يكون بسبب فلك

تدوير. و للقمر فلک تدوير، فلم لم يظهر له رجوع ولا استقامة؟  
الجواب - قد بيّن في علم الهيئة أنّ نسبة حركة الكوكب في فلک تدويره إلى حركة مركز فلک تدويره في عامله إذا تخالفا عند كون الكوكب في النّصف الحضيض لا يخلو إمّا أن يكونَ أعظمَ من نسبة ما بين الناظر ومُحيط التدوير في الخطّ الممتدّ فيه إلى مركز التدوير إلى نصف قطر التدوير أو يكونَ مُساوياً له، أو يكونَ أصغرَ منه.  
و على التقدير الأوّل للكوكب في ذلك التدوير رجوعٌ بينَ وقوفين يتوسّطهُما كونه في حضيض التدوير.

و على التقدير الثّاني يقع له وقوفٌ واحدٌ من غير رجوع عند كونه في حضيض التدوير.

و على التقدير الثّالث لا يقع له رجوع ولا وقوف. و لكن يقع له بُطو في النّصف الّذي يتخالف جهتا حركته و حركة مركز تدويره و سرعته في النّصف الّذي يتوافقان فيه.

وأفلاك القمر على هذا الوجه، وهو يُبطىء في الذروة و يُسرّع في الحضيض، وأفلاك الخمسة السّيارة على الوجه الأوّل وليس للوجه الثّاني نظيرٌ في الفلكيّات.  
< ١٧ > يز - المدارات اليوميّة الّتي في نصف الأفق الظاهر هل هي مُوازٍ بعضها لبعض أو ليس بمُوازٍ؟

الجواب - هي مُتوازية. ولكنّ الكوكب الّذي يتحرك بالحركة الثّانية ينتقل من بعضها إلى بعض، فيحصل له بحسب تركيب الحركتين مداراتٌ غيرٌ متشابهة.

< ١٨ > يج - فلک التدوير الّذي [هو] في ثخانة الحامل، له مُقعّرٌ أم لا؟  
الجواب - لا بُدّ وأن يكونَ له مُقعّرٌ مُماسٌ مُحدّبٍ سطح الكوكب و لكن لا يلتصقُ إليه ولا يُذكر، لعدم الاحتياج إلى ذكره.

< ١٩ > يط - امتدادُ الأجسام هل هو مُتناهٍ أم لا؟  
الجواب - قالوا: مُتناهية، وأقاموا عليه دلائل: أحدها يُعرف بالسُّلمى، و الثّاني بالمُسامة، و الثّالث بالتطبيق، و هي مذكورة في الطبيعيات.

< ٢٠ > ك - إذا كانت قئينة رُجاجة مملوءة من الماء وأخرى مملوءة من الهواء، فما ينعكس الشعاع من الماء أشد مما ينعكس من الهواء، مع أن الماء بارد والهواء حار. الجواب - انعكاس الشعاع ما يتعلّق بطبيعة الجسم الذي منه ينعكس. إنما يجب كون ذلك الجسم غير شفاف مطلقاً وله سطح صقيل. ثم إن الشعاع [لا] يستلزم الحرارة، ولذلك ينعكس من الجمد الصقيل أكثر مما ينعكس من الماء الحار، لكون الجمد أقرب إلى الكثافة المُقابلة للشيف.

< ٢١ > كا - كل حادث يتقدّمه إمكان وجوده، فهذا الإمكان موجود أو معدوم؟ الجواب - إنه موجودٌ وعرضٌ من أنواع الكيف، وهو المُسمّى بالاستعداد ويستدعى محلاً، لا محالة. وهو معنى قولهم: «كل حادث يحتاج إلى مادة أو موضوع». < ٢٢ > كب - واجب الوجود هل هو علة لوجود الموجودات أو لوجودها وماهيّتها؟ وحينئذ يلزم أن يكون ذاك الحيثان مختلفين.

الجواب - عن هذا قد مرّ في السؤال الأول، وهو أنه علة لغيره من الوجودات، والعقل يميّز في اعتباراته لكل موجود منها بين وجوده وماهيّته. وبعضهم قالوا: الوجود بالفاعل، والماهية ليست مجعولة. وهذا وأمثاله يقول من لا يكون له تحقيق في المعقولات.

< ٢٢ > كج - شكل العالم من السماء والأرض والعناصر بأسرها، قالوا، كبيضة واحدة. فهل يمكن أن يكون كبيضات كثيرة فوق الواحدة؟

الجواب - هذا السؤال غير مفهوم. فإن أراد أن الجميع كرة واحدة فهو صحيح، وإن أراد به أنه كرات كثيرة، وجب أن تكون تلك الكرات مشمولةً بكرة واحدة، كالكواكب التي هي مركوزة في فلکها. أمّا كراتٌ مُتناهيةٌ مُتباينةٌ بينها خلاً، فذلك مُحال. تمّت المسائل وأجوبتها بحمد الله تعالى.

## أجوبة مسائل فخرالدين ابومنصور كازروني

سؤالات سألتها ملك العلماء فخرالدين ابومنصور الكازروني عن خواجه نصير الدين، وأجاب عنها.

الحركة الجسمانية، منها: ما مُحَرَّكُهَا الْأَوَّلُ: النَّفْسُ الْمُفَارِقُ، ومنها: ليس كذلك. والذي مُحَرَّكُهَا الْأَوَّلُ: النَّفْسُ الْمُفَارِقُ؛ فلا يخلو إما أن يكون الجسم الحامل لقوتها الحامل لقوتها ذا مزاج أو غير ذي مزاج. والذي يكون غير ذي مزاج: إما أن لا يكون مُمتنع الفساد أو [يكون] مُمتنعاً؛ فمن بين هذه الأقسام القسم الأخير - كحركة السماء - لا يمتنع أن يصدّر عن مُحَرَّكها دائماً، والباقي بالخلاف.

بيان ذلك: أن الحركة التي مُحَرَّكُهَا الْأَوَّلُ النَّفْسُ الْمُفَارِقُ، ويكون الجسم الحامل لقوتها مُمتزجاً - كالحركة الإرادية الصادرة عن أعضاء الإنسان - لا يبدؤ وأن تكون مُتناهية، فإنه يفسد قوتها بفساد الجسم الحامل الوجِبِ فسادها، لكونها مُركباً من طبائع مُتضادة. وكونه واجباً...

وتنسب الفيلسوف أرسطو طول العمر إلى من يغلب عليه [هاتان] الكيفيتان، وقرّر: أن من غلب عليه الثيبس يقنون الأسباب فيكون قليل العمر، وقد مثل بأمثلة كثيرة، تركتها حتى يأتي بيان الكلام بها.

فالحاصل: أن الموت أمر ضروري؛ فإن الحياة لما كانت بالحرارة والرطوبة،

والحرارة كيفية فاعلة؛ والرطوبة كيفية مُفعلة؛ فلا بُدَّ وأن يفعل فيها، [فينفى نفسها] بالعرض، كما هو المُشاهدُ من أمر السراج.

ومع ذلك فالطبيعة عاجزة عن إيراد البدل دائماً. و ذلك؛ أن سبب إيراد البدل ليس أمراً ثابتاً دائماً، بل هو يعرضه الزوال والتغير بأدنى سبب مُمكن أو ضروري، ذلك هو الطبيعة، فإنها تابعة للمزاج المتغير بأدنى سبب، وتراكم الأسباب المُغيرة للمزاج المُفسدة له أمرٌ مُشاهدٌ. ولو كان لإيراد البدل سببٌ ثابتٌ دائماً، فقد يمكن أن يقال: إن الموت ليس بضروري.

ثم لا يلزم من كون مُحركها الأول النفس المفارق أن يفارقها دائماً؛ فإن النفس المُفارقة نفسها هي ليست سبباً لوجود تلك الحركة، بل إرادتها سبباً لوجود تلك الحركة، وإرادتها تبطل إذا فسد الجسم الحامل لقوة الأعضاء.

والتي مُحركها الأول النفس المفارق، ويكون الجسم الحامل لقوتها غير مُمتزج ولا متكون، بل يكون وجوده بالإبداع، فإنه لا يمتنع، كالسماء، بل يجب أن تكون دائماً؛ فإن جسم السماء لا يفسد. ويجوز أن ينقطع إرادة النفس الفلكية عن تحركه دائماً، أو يبقى حركة السماء بسبب آخر دائماً.

وأما القسم الثالث، إن امكن وجودة، فالأمر فيه بين. والمرجو من الطاف مولانا أن يُشرف أصغر عبيده بمطالعة هذا الفصل؛ فإن يهديه طريق الصواب، وأن يعفو جسارته المتواترة؛ والعبء غير أمين أن عسى أن يكون فيه هفوات؛ فإنه غير مستحضر لقواعد الحكمة، ولأني أقول: إنى تاركها، وهو المولى ونعم النصير.

### < جواب >

وقفت على ما أورده الصدر العالم الكبير، فخر الملة والدين، ملك العلماء والحكماء، في بيان «ضرورة الموت» في الأشخاص الإنسانية، على القواعد المذكورة في الكتب، وها أنا أذكر ما عندي فيه، بحكم إشارته والتماسه، دام أيامه، في ذلك؛ دليلاً، على «أن الحركة التي مُحركها الأول النفس المفارق ويكون الجسم الحامل لقوتها مُمتزجاً - كالحركة الإرادية الصادرة عن أعضاء الإنسان - لا بُدَّ وأن تكون

مُتَناهية» بقوله: «فإنه يفسد قوتها بفساد الجسم الحامل لها الواجب فسادها، لكونه مركباً من طبائع متضادة»، فليس بتام. وذلك لأن المركب من طبائع متضادة إنما يجب فساده لولا حافظ يحفظ تركيبه؛ لأن هناك حافظاً هو النفس المدبرة لها التي يحفظها سبعين سنة، مثلاً. فما بأها عجزت عن حفظها أبداً، وما الدليل على عجزها. [دليله] «الحرارة كيفية فاعلة، والرطوبة كيفية متفعلة، فلا بد وأن يفعل فيها، فيفنى نفسها بالعرض»؛ ليس بتام الدلالة، لأنها تفنى نفسها عند فناء مرطوبه، والرطوبة لا تفنى إذا قام بدلها مقامها. والنفس لما كانت قادرة على إيراد البدل، لأنها تعرض للزوال والتغير بأدنى سبب ممكن أو ضروري... ذلك السبب إن كان خارجاً عن المجرى الطبيعي فلا يكون ضرورياً، ولا يصلح أمر غير ضروري لتعديل الضروري الذي هو الموت؛ وإن كان طبيعياً ضرورياً فما هو؟

[دليله] «تراكم الأسباب المتغيرة للمزاج المفسدة إياه أمرٌ مُشاهد». إن أراد بها الأسباب المادية فهي غير ضروري، وإن أراد بها السبب التابع للهيم فكلامنا في سببه، ومُشاهدتها لا تدل على سببه، كما لا يدل مشاهدة الموت على علته الضرورية. «ولو كان لإيراد البدل بعد السبعين النفس المفارقة ليست نفسها سبباً لوجود تلك الحركة، بل إرادتها سبب لوجودها». الإرادة لا تكون سبباً لوجود الحركة، وإلا لمشي المقعد والمريض المزمن عند إرادتهما المشي. إنما القوة المباشرة للتحريك هي السبب ثم سببها بالإرادة.

.. «وإرادتها تبطل إذا فسد الجسم الحامل لقوة الأعضاء». لم يفسد الجسم إذا وجد بدلاً عما ينقص منه. وتعليل العجز عن إيراد البدل بفساد الجسم المعطل بالعجز عن إيراد البدل دور ظاهر.

«والتي محرّكها الأول النفس المفارقة، ويكون الجسم الحامل لقوتها غير مُمتزج ولا مُتكون، بل يكون وجوده بالإبداع - كالسما - فإنه لا يمتنع، بل يجب أن تكون دائمة». لا فرق في إمكان البقاء بين المتكون والامتزج وبين غيرهما إذا وجد خلفاً عما ينقص منهما. والقول بأن هذا يجب أن يفسد، وذلك يمتنع أن يفسد،



تحكم محض.

وما ذهب إليه الشيخ الرئيس، وهو أن القوى الجسمانية متناهية، وغيرها يمكن أن تكون غير متناهية، إن أوجب فساد الممتزجات التي ليس لها نفوس مفارقة، وهو ما يوجب فساد ذوى الأنفس المفارقة، فقد ظهر إذن أن هذه الأدلة غير مؤدية إلى المطلوب.

وإذا تقرر ذلك [علم أن الموت وقوعه ضروري] . والوجه فيه؛ أن السبب الموجب للموت في جميع الحيوانات: هو أن البدل الذي يورده الغاذية، وإن كان كافياً في قوامه، بدلاً عما يتحلل، وفاضلاً على الكفاية بحسب الكمية، لكنه غير كافٍ بحسب الكيفية.

وبيان ذلك: أن الرطوبة الغريزية الأصلية إنما تخمرت ونضجت في أوعية الغذاء أولاً، ثم في أوعية المنى ثانياً، ثم في الأرحام ثالثاً. والذي يورده الغاذية لم يتخمر ولم ينضج إلا في الأول دون الأخيرين، فلم يكمل امتزاجها ولم يصل إلى مرتبة المبدل عنها، فلم يتم مقامها كما يجب، بل صار قوتها أنقص من القوة الأولى وكان كمن أنفق زيت سراج، فأورد بدلها ماءً. *عنوم روى* فما دامت الكيفية الأولى الأصلية غالبية في الممتزج أكثر مما يتحلل، فينمو الممتزج.

ثم إذا صارت مكسورة السورة، لظهور الكيفية الثانية، وقفت الحرارة الغريزية وما قدرت على أن تورد أكثر مما يتحلل. وإذا غلبت الثانية انحط الممتزج وهرم، وضعف الحرارة إلى أن لا يبقى أثر صالح للكيفية الأولى، فيقع الموت ضرورة. وظهر من ذلك: أن الرطوبة الغريزية الأصلية من أول تكوينها آخذة في النقصان بحسب الكيفية، وذلك هو السبب الموجب لفساد الممتزج لا غير. وهذا وجه لا يمكن أن يعترض عليه معترض، لظهوره ووجوبه، مع أن أحداً من الحكماء لم يعترض له بالفعل. فهذا ما عندي. والله تعالى مطلع الحق. تمت الرسالة.

## أجوبة مسائل نورالدين عليّ الشيعي

نسخة كتاب كتبه عليّ الشيعي إلى المولى السعيد نصير الدين الطوسي، قدس  
الله روحه:

ذات الخدمة المولوية النصيرية، أعز الله بخلود نعمتها على هذه الكافة و دوام  
دولتها فوق ووسع عبدها ما يجب لها من عظيم الاحترام و جليل الإكرام.  
يُنمى الصغير عليّ ذكراه مُعتقداً في نفسه أنه العنقاء في الجبل  
و يُنتهى: أنه إن طولب العبد بالأدب للعظماء في الدراية احتج برخصة  
الرواية: «الأرواح جثود مُجنّدة»، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف». (بحار الانوار، ج ٦٧، ص ١٦٦).

زونيا، يا مولانا، نصيرالدين، في أحاديث «المأمون»: «حجّ أول سنة من الخلافة،  
فلما دخل مكة يوم التروية، أراد الصدقة لجميع أهلها، و ضاق الوقت عن النظر في  
معرفتهم، فقال لأصحابه: ادخلوا مكة، و ليكن كل رجل منكم صيف رجل، ففعلوا  
ذلك. فلما كان الغد وقع إلى كل من أصحابه مائدة لمُضيفه، فقالوا: يا أمير المؤمنين:  
لقد أصاب الله بمعروفك أهله، لما عرفت ذلك؟ فقال: اقتبسته من قول النبي،  
صلعم: «الأرواح جثود مُجنّدة». أراد أصحاب الأرواح، أمرناكم بالتزول عليهم، فنزل

خيياركم على خيارهم و شراركم على شرارهم، فعدلتُ القسم بذلك» حكاة الصابئ.  
 ولجأ العبدُ إلى المتعذرة ما أخذ على من يمتُّ بالدين إلى أن يفندى بأداب المتقين.  
 وفي جامع الجوامع: حكى عن أبي عليّ و أبي هيثم، قال في أدب النبوة: أن لا يسأل  
 النبي حتى يؤذن له أن يسأل، لأن لا يقتضى المصلحة المنع فيتأذى إلى التنفر.  
 والعبدُ يسأل من الصدقة المولوية النصيرية العالية الطاهرة الزكية عفو الرخصة  
 دون عفو رفع الحظر، لأن ما يجب لمولانا نصيرالدين - أعز الله الإسلام به  
 والمسلمين - لا يرفع واجبه ولا يسبّل حرمة الآ ما يرحم به الفقراء والمساكين و  
 يمنح الأذلاء من أهل الدين، جرياً على السنة النبوية والآداب الدينية «واخفِض  
 جناحك لمن أتبعك من المؤمنين» (الشعراء، ٢١٥)، [٧١ ب]. ونحن من أتباعكم  
 وعبيد أوليائكم، وإن خملنا الدهر عن عظيم قدركم و سامى قدرتكم، والأمر أعلى.  
 (٢) ينهى العبدُ قُصور ذريه عن اللحاق بشريف راياتكم، لازالت دائمة الإخفاق،  
 مُمتدة الرواق، بمحمد وآله، عليهم السلام، لعلو سنه و رزاحة وقته، وإن كان في  
 اشتياق لمحابكم المولوية النصيرية مُتَمَنِّعاً لمعرفة عبدها يُنادي أولها بما يُغنى عن  
 شرح آخرها.

مقابر أهل الفقر ما بين أهلها عليها تراب الدل دون المعابر

وقد أحاطت العلوم المولوية بسابق التحذير لأهل هذا العصر التقصير في قوله  
 تعالى «الم» وأخواتها، لقصر مدة على ما ذكره مقاتل بن سليمان وغيره. والأمر أعلى.  
 (٣) ينهى العبدُ: أنه حدّثه شيخه الفقيه، مُهذَّب الدين، الحسين بن ردة، قال:  
 سألتُ شيخى الإمام السعيد «نصير الدين عبدالله بن حمزة الطوسي» عن قول أبي  
 الحسين البصري: «ذات الباري» مع كونه ينفي أمثال ذلك، فقال: إن أبا الحسين أخذ  
 الاسم العام إضافة إلى الاسم الخاص، مثل قولهم: «مسجد الجامع». و«صلاة الأولى»  
 و«بقلة الحمقاء» و«حبّ الحصيد».

وخرجتُ عنه سنة تسع وتسعين وخمس مائة، فأقمتُ عند فخرالدين ابن

الخطيب الرازي، فسألته عن ذلك، وذكرت له عن شيخنا نصير الدين ما قال. فقال لي: نصير الدين شيخنا والدنا. إلا أنني أقول: إن هذا من «أبي الحسين» كقولهم: «سحق عمامة» و«جرّد قطيفة» و«حانية خز».

و العبد يسأل: ما الفرق؛ لأن «سحق عمامة» إضافة الصفة إلى الموصوف. و بقلّة الحمقاء، و صلاة الأولى، و مسجد الجامع. أي بقلّة الحبة الحمقاء، و صلاة الساعة الأولى، و مسجد المكان الجامع. حدّف المضاف وأقام الصفة مقامه. ما الجواب عن هذين الشيوخين، والأمر أعلى.

(٤) العبد يُنهي: أنه لا يرضى لأصحابه القول، بالمُضايقة في قضاء الفائت، مع إجماعهم على أن الأمر يقتضى الفور دون التراخي والإجزاء دون عديمه، مع وقوع الفعل المأمور به؛ و لا يقصدون بالإجزاء كون الفعل يستحق عليه الثواب، فلم يُنازعون في أول هل يُجزى الأداء فيه أم لا؛ لأنّ أبا حنيفة حمّله على ذلك كلامه في آخر الوقت. واحتجوا بأجمعهم بقول النبي، صلعم: «من نام عن صلاة [٧٢ظ] أو نسيها فوقتها حين يذكرها، ما لم يُصَيّق وقت فريضة حاضرة». و لو كان ذلك كذلك والتزم بالفور، أيتلزم إذا خرج الوقت الأول ولم يفعل، أن يكون في الثاني قضاء للقضاء، لأنه قال: «فوقتها»، يعنى الذى يجب فعلها فيه. و لا أحد من المسلمين يذهب إليه خصوصاً وهم يصلون القضاء [فى] الوقت المشترك بين المغرب والعصر، نظراً منا إلى قولهم: «إذا غرّبت وجبت». و قد ذهب إليه السعيد أبو جعفر فى «مبسوطه». فهل يصوّب للعبد أمثال هذه المسائل. والأمر أعلى.

(٥) ويُنهي العبد: أنه يأخذ عليهم: أن من قرط فى صلاته طول حياته و حُكِمَ عليه، بما يعلم مولانا نصير الدين، أنهم يأمرّون بأن يُستأجر من يقضى عنه القضاء الذى فاتته بالموت، و كان ثبت مجموع شروط أربعة حتى قيل إنه قضاء بالإجماع أن الصلاة المُكلّف مُكلّف لا يدخلها النيابة و البدل، وأن فرض الصلاة يسقط بالموت، قضاء كانت أو أداء، بخلاف حجة الإسلام. و كذلك الكفارة والزكاة عند بعضهم تسقط،

ولأجل ذلك تصحُّ الوصيةُ بها وأمر الشارعُ بها في كُتُب الوصاية، وليس الصلاةُ من ذلك القبيل. وللعبد على ذلك مسائل تسع. وإنَّ الأجرة لا تصحُّ عليها وإنما لحق ذلك بالبدع. فأما الصلاةُ عن الأموات على جهةِ النَّدب، فقد ورد الأمرُ بها وذكر عن الأئمة، عليهم السلام، جوازُ النِّيابةِ فيها، وذلك مُختصٌّ بالتطوع، والأمرُ أعلى.

(٦) وَيُنْهَى الْعَبْدُ: أَنْ مِمَّا يَنْفَرُ بِهِ الْعَبْدُ أَنَّهُمْ رَخَّصُوا الْمُغَابَةِ فِي بَيْعِ الْحَقِيرِ بِالْجَلِيلِ بِشَرْطٍ جَعَلَ مَالِ الْقَرْضِ نِسِيَّةً إِلَى مُدَّةٍ. وَاعْتَلَوْا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: «وَاحِلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» (البقرة / ٢٧٥) وَقَدْ عَلَّقَ - تَعَالَى - الْحُكْمَ فِيهِ بِالْإِسْمِ فِي تَحْرِيمِهِ وَتَحْلِيلِهِ، وَأَنَّ لَفْظَ الْبَيْعِ الَّذِي حَلَّلَهُ عُرِفَ شَرْعِيًّا؛ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ بِهِ الْحُكْمُ؛ لِأَنَّ الْأَسْمَى الشَّرْعِيَّةَ الشَّرْطُ فِي إِثْبَاتِهَا شَرْعِيَّةٌ أَمْرَانِ: أَحَدُهُمَا أَنْ يُفِيدَ بِالشَّرْعِ فَائِدَةً لَا تُعْرَفُ لِذَاتِهِ. وَالثَّانِي أَنْ يَكُونَ الشَّرْعُ وَرَدَ بِإِجْرَائِهَا عَلَى تِلْكَ الْقَوَاعِدِ. وَهَذَا هُوَ الْمَقْصُودُ بِقَوْلِهِ: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» إِنَّ بَيْعَ دِرْهَمٍ بِدِرْهَمٍ نَقْدًا يُخَالِفُ النَّسِيَّةَ، وَكَذَلِكَ الزِّيَادَةُ. وَلِأَجْلِ هَذَا قَالُوا: «إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا» [٧٢ب] وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا. وَالْمَسْئُولُ إِرْشَادُ الْعَبْدِ فِي مَقْاصِدِهِ، وَالْأَمْرُ أَعْلَى.

(٧) الْعَبْدُ يَسْأَلُ: كَيْفَ رُتِبَ أَبُو الْحَسَنِ وَجَمَاعَةٌ مِنَ الشُّيُوخِ الْحُدُودَ عَلَى مَقْاصِدِهِمْ فِي «الشِّيءِ» وَ«المعدوم» وَ«العَرَضِ» وَ«الإِرَادَةِ» عِنْدَ مَنْ أَثْبَتَهَا، وَالْحُدُودُ إِنَّمَا تَتَّبَعُ حَاضِرَةَ الْعَادَاتِ، وَهُمْ يَخُوضُونَ فِي أَكْثَرِ ذَلِكَ فِي أَشْيَاءٍ تَصَوُّرِيَّةٍ تَتَعَلَّقُ بِكَثِيرٍ مِنَ الْمَعَانِي. هَذَا مَا يُشْكَلُ عَلَى الْعَبْدِ. وَالْأَمْرُ أَعْلَى.

(٨) [الْعَبْدُ يَسْأَلُ: مَا الْفَرْقُ بَيْنَ الصُّورَةِ وَالصَّبِيغَةِ؟، وَقَوْلِ السَّيِّدِ فِي «الذَّرِيعَةِ» فِي

«فصل» فِي مَا صَارَ بِهِ الْأَمْرُ أَمْرًا، هَلْ هُوَ أَمْرٌ بِصُورَتِهِ وَصَبِيغَتِهِ. إِلَى آخِرِ كَلَامِهِ].

فأجابه المولى، أدام الله عليه فيض الرحمة.

يَنْفَسِي أَفْدَى كِتَابًا كَرِيمًا	أَتَى مِنْ بَقِيَّةِ قَوْمِ كِرَامِ
أَتَانِي فَذَكَرَنِي ضِمْنَهُ مَا	بَجَرِي بَيْنَ أَسْلَافِهِ مِنْ كَلَامِ
وَزَيْسُهُ بِقَرَائِدِ حَاكِيَةٍ	جَوَاهِرَ قَدْ رُتِبَتْ بِنِظَامِ

فأعجبني منه نظم الكلام وَ ذَكَرَ الْكِرَامَ وَمِسْكَ الْخِتَامِ

وَقَفْتُ عَلَى الْكِتَابِ الْوَارِدِ مِنَ الْجَنَابِ الْأَنْبِيَّ الْإِمَامِيِّ الْأَوْحَدِيِّ الْعَالَمِيِّ  
السَّيِّدِيِّ . أَدَامَ اللَّهُ فَضْلَهُ وَحَرَسَ طَوْلَهُ . بَعْدَ أَنْ أَكْرَمْتُ مُورِدَهُ، فَوَجَدْتُهُ مَمْلُوءًا  
بِبَدَائِعِ الْكَلَامِ وَغَرَائِبِ الْحِكْمِ، وَ أَنَا أَرْجُو الْإِسْتِيْنَانَسَ بِلِقَائِهِ الْعَزِيزِ، فَإِنَّهُ بَقِيَّةُ السَّلْفِ  
وَقُدْوَةُ الْخَلْفِ. وَأَدْعُو لَهُ بِطَوْلِ الْبَقَاءِ وَمَزِيدِ الدَّرَجَةِ يَوْمَ الْلِقَاءِ. وَهَا أَنَا أَشْرَعُ فِيمَا  
سَأَلَهُ مِنِّي وَاسْتَفْسَرَهُ مِنْ ذَهْنِي، مُتَوَكِّلًا عَلَى اللَّهِ، إِنَّهُ خَيْرٌ مُوَفِّقٌ وَمُعِينٌ.

(١) أَمَّا مَا رَوَاهُ عَنِ الشَّيْخِ مُهَذَّبِ الدِّينِ بْنِ رَدَّةَ، رَحِمَهُ اللَّهُ، وَهُوَ سُؤَالُهُ عَنِ  
الْإِمَامِينَ نَصِيرِ الدِّينِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمْزَةَ الطُّوسِيِّ، وَفَخْرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو الرَّاغِبِيِّ  
عَنْ قَوْلِ أَبِي الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ، رَحِمَهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا: «ذَاتُ الْبَارِي»، وَأَنَّهُ كَيْفَ يَسُوغُ  
لَهُ ذَلِكَ مَعَ اعْتِقَادِهِ بِاتِّحَادِهِمَا، وَجَوَابِ نَصِيرِ الدِّينِ بِأَنَّهُ إِضَافَةٌ اسْمٍ عَامٍّ إِلَى اسْمٍ  
خَاصٍّ. كَقَوْلِهِمْ «مَسْجِدُ الْجَامِعِ». وَجَوَابِ فَخْرِ الدِّينِ أَنَّهُ كَقَوْلِهِمْ: «سَحَقُ عِمَامَةٍ»،  
وَسُؤَالِهِ عَنِ الْفَرْقِ بَيْنَ الْقَوْلَيْنِ، وَقَوْلِهِ «إِنَّ الْأَوَّلَ مُشْتَمَلٌ عَلَى حَذْفِ الْمَوْصُوفِ  
وَإِقَامَةِ الصِّفَةِ مَكَانَهُ، وَإِنَّ الثَّانِي إِضَافَةُ الصِّفَةِ إِلَى الْمَوْصُوفِ، فَفَهْمَتُهُ.

وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ: الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا ظَاهِرٌ. وَهُوَ أَنَّ الْأَوَّلَ وَإِنْ اشْتَمَلَ عَلَى حَذْفِ  
الْمَوْصُوفِ وَإِقَامَةِ الصِّفَةِ مَقَامَهُ، لَكِنَّهُ مُحَالٌ أَنَّهُ قَدْ أَضِيفَ فِي ذَلِكَ الْمِثَالِ الْمَوْصُوفِ  
إِلَى الصِّفَةِ. وَالثَّانِي هُوَ إِضَافَةُ الصِّفَةِ إِلَى [٧٣] الْمَوْصُوفِ. وَقَوْلُ أَبِي الْحَسَنِ أَشْبَهُ  
بِالْأَوَّلِ، فَإِنَّ لَفْظَ «الْبَارِي» يُشْبِهُ أَنْ يَكُونَ صِفَةً لِتِلْكَ الذَّاتِ، لِكُونِهَا مُشْتَقَّةً مِنْ اسْمٍ  
مَعْنَى يَنْسَبُ إِلَى تِلْكَ الذَّاتِ، وَهُوَ الْبَرَّةُ.

وَأَمَّا الْوَجْهُ الثَّانِي، فَهُوَ أَنَّ نَصِيرَ الدِّينِ لَمَّا قَالَ: إِنَّ الذَّاتَ اسْمٌ عَامٌّ يَجُوزُ إِطْلَاقُهُ  
عَلَى الْبَارِي وَعَلَى غَيْرِ الْبَارِي اسْمٌ خَاصٌّ، وَفِي الْأَكْثَرِ يَكُونُ الْعَامُّ صِفَةً لِلْخَاصِّ،  
فَلِذَلِكَ صَارَ لَهُ شَبَهُ بِالْمِثَالِ الثَّانِي أَيْضًا.

وَأَنَا أَقُولُ: إِنَّ قَوْلَ أَبِي الْحَسَنِ لَيْسَ بِالْحَقِيقَةِ مِنْ قَبِيلِ الْمِثَالِينَ. وَإِنَّمَا سَأَلَ لِه  
إِضَافَةِ الذَّاتِ إِلَى الْبَارِي، مَعَ كَوْنِهِمَا عِنْدَهُ شَيْئًا وَاحِدًا، لِتَغَايُرِ الْمَفْهُومِينَ مِنْ حَيْثُ

اللغة، و تغاير المفهومين يكفى فى جواز الإضافة، ومع ذلك لا يتنافى التغاير المذكور اتحادهما فى الحقيقة، فإنهم يقولون: ذات الشيء و مجموع الأجزاء، و عين الواحد، و نفسه، و حقيقته، و أمثال ذلك. فمرادهم، من وجوب كون المضاف متغيراً للمضاف إليه، هو التغاير فى المفهوم فقط، على أن المضاف بعد متغيرته فى المفهوم للمضاف إليه يجب أن يكون مقتضياً لعموم يخصه المضاف إليه. و لذلك عدت الإضافة فى أنواع التعريف. والدليل، على أن تغاير المفهومات لا يتنافى اتحادها فى الحقيقة، أنهم يطلقون على الله تعالى من أسمائه الحسنى المتغايرة المفهومات مائة إلا واحداً، بل ألفاً واحداً، ولا يثبت أحد من مثبتى الصفات مائة صفة متغايرة، و لا ألفاً.

(٢) وأما قوله: «إنه لا يرضى لأصحابه القول بالمضايقه فى قضاء الفوائت مع القول بأن الأمر يقتضى الفور و الأجزاء مع وقوع الفعل المأمور به. إلى آخر كلامه». فأقول: إنما اشترطوا فى الأجزاء وقوع الفعل المأمور به على الوجه المأمور به. وإنما يقولون بعدم الأجزاء ههنا لإجماعهم على وجوب الترتيب فى الصلوات التى تترك فى وقت واحد، كالظهر والعصر و المغرب و العتمة. فكما أنهم يمنعون أجزاء العتمة المقدمة عن الفائتة فى الوقت المشترك بينهما [٧٣ب]، و يقولون بإجزائها عند تضيق الوقت بسبب آخر، و هو الخوف من فوات الحاضرة دون القضاء. فإن القضاء لذلك الفرض لا يقوم مقامه، إذ هو فرض ثان. فلهذا ساء لهم بالمضايقه، مع ما ذكره من أقوالهم. والقائلون بالمواسعة ما يقولون بوجوب الترتيب فى الفائتة والحاضرة. و يقولون: إنحاقه بالحاضرة فى وجوب الترتيب قياس، ونحن ما نعمل بالقياس. فهذه معركة المنازعة بين الفريقين.

(٣) وأما قوله: بمنع الاستيجار فى قضاء الفوائت عن الموتى، فصحيح لا يشوبه موضع اعتراض، خصوصاً مع النص الصريح فيه، و هو قوله تعالى «و أن ليس للإنسان إلا ما سعى». (النجم / ٥٣). و لا يرد عليه النقض بالحج، لكونه عبادة بالنفس و المال معاً، و الاستيجار وقع فى أحد أجزائه لا فى الجميع. و أما الكفارة و الزكاة

فَتَشْمَلَانِ عَلَى نِيَّةٍ وَإِخْرَاجِ مَالٍ، وَالْقِيَامِ عَنِ الْمَيِّتِ إِذَا وَقَعَ فِي الْجُزْءِ الْأَخِيرِ دُونَ الْأَوَّلِ لِأَمْكَانِ أَنْ يَصِحَّ. وَأَمَّا النَّيَايَةُ فِي الصَّلَاةِ عَنِ الْمَوْتَى فَلَيْسَ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، لَكُونَهُ تَطَوُّعًا، وَلَا يَكُونُ لِلْمَنْوَبِ عَنَّهُ فِيهِ ثَوَابٌ إِلَّا عَلَى اسْتِنَابَتِهِ الَّتِي هِيَ أَمْرٌ بِعِبَادَةِ دُونَ فِعْلِ الصَّلَاةِ. وَأَنَا أَشْتَهِي أَنْ أُطَالِعَ الْمَسَائِلَ التُّسْعَ الَّتِي أَفَادَهَا وَأَشَارَ إِلَيْهَا، أَدَامَ اللَّهُ إِفَادَتَهُ.

(٤) وَأَمَّا قَوْلُهُ: «إِنَّهُمْ رَخَّصُوا الْمُغَابَتَةَ فِي بَيْعِ الْحَقِيرِ بِالْجَلِيلِ بِشَرَطِ جَعْلِ مَالِ

الْقَرْضِ نَسِيَةً. إِلَى آخِرِهِ.»

أَقُولُ: فِي الصُّورَةِ الْمُتَنَازِعَةِ لَيْسَ بَيْعٌ وَحَدَّةٌ، إِنَّمَا هِيَ مُرَكَّبَةٌ مِنْ بَيْعٍ مَشْرُوطٍ بِقَرْضٍ وَمِنْ قَرْضٍ مَشْرُوطٍ بِبَيْعٍ، لَوْ انْفَرَدَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَنِ الْآخَرِ لَمَارِضِي بِهِ أَحَدُ الْمُتَعَامِلِينَ. وَالْقَائِلُ بِفَسَادِ الْبَيْعِ لَمْ يَقُلْ بِهِ مِنْ جِهَةِ الْعَبْنِ؛ لِأَنَّ الْعَبْنَ الْمُفْسِدَ لِلْبَيْعِ إِنَّمَا يَكُونُ مَشْرُوطًا بِوُقُوعِهِ مَعَ جَهْلِ أَحَدِ الْمُتَابِعِينَ بِهِ، أَمَّا مَعَ عِلْمِهِمَا فَلَا يَحْكُمُ بِإِفْسَادِهِ الْبَيْعَ. وَهُنَا الْقَرْضُ الْمَشْرُوطُ بِالْبَيْعِ الْمَذْكُورِ قَرْضٌ مَشْرُوطٌ بِمَا يَزِيدُ بِهِ مَالِ الْقَرْضِ، وَالْقَرْضُ الْمَشْرُوطُ بِزِيَادَةِ أَسْلِ مَالِ الْقَرْضِ فَاسِدٌ، لَكُونِهِ رِبَاً.

ثُمَّ الْبَيْعُ الْمَشْرُوطُ بِالْقَرْضِ الْفَائِدُ غَيْرُ صَحِيحٍ، لِأَنَّهُ [٧٤ظ] مَشْرُوطٌ بِشَرَطِ مُخَالَفِ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، فَهَذَا مَا فَهَمْتُهُ مِنْ كَلَامِهِمْ. وَالْمُرْخِّصُونَ يَقُولُونَ بَأَنَّ الْإِحَاقَ هَذَا الْقَرْضُ بِالرِّبَا قِيَاسٌ أَوْ عَمَلٌ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ، وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كُلُّ دَيْنٍ فِيهِ مَنَفَعَةٌ فَهُوَ رِبَا». وَمَحَلُّ التَّنَازُعِ هُوَ هَذَا الْمَوْضِعُ.

(٥) وَأَمَّا قَوْلُهُ: «كَيْفَ رَتَّبَ أَبُو الْحَسَنِ وَجَمَاعَةٌ مِنَ الشُّبُوحِ الْحُدُودَ عَلَى مَقَاصِدِهِمْ، إِلَى آخِرِ كَلَامِهِ.»

فَأَقُولُ: إِنَّمَا هُمْ يَبْحَثُونَ عَنِ الْمَعَانِي بِحَسَبِ مَقَاصِدِهِمْ وَيَسْتَدَلُّونَ عَلَيْهَا إِلَى أَنْ يَنْتَقِرَ مَذْهَبُهُمْ، وَإِذَا تَقَرَّرَ مَذْهَبُهُمْ وَأَرَادُوا أَنْ يُفْهَمُوا لِمَنْ يَتَعَلَّمُ مِنْهُمْ وَيَتَقَلَّدُ مَذْهَبَهُمْ، يَضَعُونَ حُدُودًا اصْطِلَاحِيَّةً بِحَسَبِ قَوَاعِدِهِمْ الْمُتَقَرَّرَةَ عِنْدَهُمْ، لِيَفْهَمَ مَنْ يَأْخُذُ عَنْهُمْ مَا قَصْدُوهُ بِتِلْكَ الْعِبَارَةِ، فَلَا يُشَوِّشُ عَلَيْهِ الْكَلَامُ.

مِثَالُهُ: تَكَلَّمَ كُلُّ وَاحِدٍ، مِنْ أَبِي هَاشِمٍ وَأَبِي الْحَسَنِ، فِي «الشَّيْءِ» وَ«الْمَعْدُومِ»،



وأنَّ المعدوم هل هو شيء، أم لا. وتقرَّر عند أبي هاشم بينهما عمومٌ وخصوصٌ، و عند أبي الحسين مُبايَنةٌ. فحدَّ «الشيء» أبو هاشم على وجهٍ يتناولُ المعدومَ والموجودَ؛ وأبو الحسين على وجهٍ لا يتناولُ غيرَ الموجود، فحصل بينَ الحدَّين تفاوتٌ بحسبِ رأيين، بحيثُ إذا استعمل مُنتجلاً كُلُّ مذهبٍ الحدَّ الذي أورده صاحبه، لا يُنقَضُ عليه في استعمالاته على مذهبه شيء، فهذا ما عندي في ذلك. (٦) وأما سؤاله عن «الفرق بين الصُّورة والصِّيغة و قول السيِّد في «ذريعته» في

فصل فيما صار به الأمرُ أمراً هل هو أمرٌ بصورته و صيغته، إلى آخر كلامه». فأقول: وبحسبِ فهمي أنَّ كُلَّ هَيَاةٍ مُؤَلِّفَةٍ من الكلمة المُؤَلِّفَةِ من الكلمة المُؤَلِّفَةِ من الحُرُوفِ والحركاتِ والكلامِ المُؤَلِّفِ من الكلماتِ تابعةٌ للترتيب الخاصِّ بذلك التَّأليفِ، فهي صُورةٌ لتلك الكلمة أو لذلك الكلام.

ثمَّ إن كان للمتكلم بتلك اللُّغة أن يُورِدَ لتلك الهَيَاةِ نظائرَ في غير ذلك التَّأليفِ، أو أن يصرِّفها على وجهٍ قياسيٍّ إلى هَيَاةٍ أُخْرَى ليدلَّ على معنى يريدُه، سُمِّيَتْ بهذا الاعتبارِ صِيغَةً، وهي أَخْصَصُ من الصُّورةِ.

والسيِّد لو اكتفى في هذا الموضعِ من كلامه بأحدهما، [٧٤ب] لا ستغنَى عن الأخرى؛ لكنَّه أرادَ التَّأكِيدَ في تجريد الأمرِ عن القرائن التي تلحقُه ولا تكونُ داخلَةً في حقيقته لينظر في دلالاته من حيثُ هو كذلك، لا يُفَرِّقُ الشَّارِحُونَ لِكلامه بينَ الصُّورةِ والصِّيغةِ، وأورد المشايخ المذكورون في كلامه القُرُوقَ التي رواها عنهم. وكأنَّهم كانوا يحومون حَوْلَ التَّفْسِيرِ الذي أورَدته، لكنَّهم ما لَخَّصُوا عِبَارَتَهُمْ تَلْخِيصاً شافياً، بل نُسِبَتِ الصُّورةُ إلى جَعَلٍ وإيجادٍ وحلته صدر واضح اللُّغة والصِّيغة إلى وضعٍ يستعملُه مُستعملوا اللُّغة.

فهذا ما عندي فيه، وأنا أسأل الله - تعالى - دوامَ أيَّامه و شمولِ الخيرِ إِيَّاه في الدَّارين، إنَّه وليُّ ذلك والقادرُ على ما يشاء، وله الحمدُ حمدَ الشَّاكرين، وصلاته على محمَّد وآله الطَّاهرين.

## أجوبة مسائل بهاء الدين المياوي

هذا ما كتب بهاء الدين المياوي إلى المولى الأعظم المحقق نصير الدين ملتماً جوابه:

«لو شرفنا مولانا المعظم - لا زال مُعظماً- بإبانة الحال في هذا وفصل القول فيه فذلك ما عوّدنا».

الحكماء أعطونا: أن الوجودَ خيريّةً، وكمال الوجودِ خيريّةً الوجود؛ وأن الشرّ لا ذات له، بل هو عدمٌ جوهر، أو عدمٌ صلاح حال الجوهر، وأنه لأن يوجد ما يلزمه نقصانٌ أولى من أن لا يوجد تفادياً من النقصان؛ فإنه لو ترك إيجاداً لثلا يلزمه النقصانُ لكان النقصانُ لازماً، بل متضاعفاً.

ثم ربما يقول الإنسان: «ليتني لم أوجد»، حتى أن أفضل الأنبياء - صلى الله عليه وآله - يؤثّر عنه [أنه قال]: «ليت ربّ محمدٍ لم يخلق محمّداً»، فهذا القول ممن لا يشغل سرّه ولا لسانه بما لا يعنيه، إن كان تمنياً وهو ممن محال، فكيف لا يترك ما لا يعنيه من يترك ما يعنيه. وأية قوة للإنسان تحمله على هذا التمني؟

أما العقل فقد قيل: إنه لا يبعث على ما لا يعنى، وأن الذي يبعث على ما لا يعنى هو قوة أخرى. وإذا وجد متألّم متعذب، يقول الناس: «إنه لو لم يوجد لكان خيراً له».

وَجَمَاعَةٌ مِنَ الْمُحْصَلِينَ قَالُوا: إِنَّ هَذَا الْحَكْمَ أَوْلَىٰ يَحْكُمُ بِهِ بِدِيهَةِ الْعَقْلِ. وَإِذَا عُدِمَ هَذَا الْإِنْسَانُ فَلَمْ يَبْقَ شَيْءٌ. فَأَيُّ شَيْءٍ يُقَالُ لَهُ: إِنَّ عَدَمَهُ خَيْرٌ لَهُ. [وَقَالَ جَمَاعَةٌ: لَوْ كَانَ هَذَا الْمُتَعَدِّبُ مَعْدُومًا كَانَ خَيْرًا لَهُ. ] فَكَيْفَ يَحْكُمُ بِدِيهَةِ الْعَقْلِ بِأَنَّ مَا لَيْسَ بِمَوْجُودٍ لَهُ شَيْءٌ هُوَ خَيْرٌ لَهُ. وَهُوَ كَوْنُهُ غَيْرَ مَوْجُودٍ. وَلَوْ شَرَّفْنَا مَوْلَانَا تَبْيَانَ الْحَالِ فِي هَذَا.

صورة جواب كتب مولانا نصير الدين منقولة مما نقل عن خطه

وَقَفْتُ عَلَىٰ مَا ذَكَرَ الْوَلَدُ الْعَالِمُ الْقَطِينُ النَّحْرِيزُ بِهَاءِ الدِّينِ، أَكْبَسَ الْأَقْرَانَ، قَدْوَةً الْأَفْضَلِ وَالْعُلَمَاءِ - أَدَامَ اللَّهُ فَضْلَهُ وَطَوَّلَ عُمُرَهُ - وَالتَّمَسَّ أَنْ أُوَدِّيَ لَهُ مَا عِنْدِي فِيهِ، فَأَقُولُ، وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ:

إِنَّ مَا نَقَلَهُ عَنِ الْحُكَمَاءِ فَهُوَ كَمَا قَالَهُ. وَيَنْبَغِي أَنْ يَفْهَمَ مِنْهُ أَنَّ الْخَيْرَ لَمَّا قُسِرَ بِالْوُجُودِ مَا أَخُوذًا مَعَ اعْتِبَارِ تَمَامِيَّةٍ أَوْ صِلَاحِيَّةٍ، كَانَ مُنْقَسِمًا، كَالْوُجُودِ، إِلَىٰ مَا هُوَ خَيْرٌ لِدَاتِهِ، وَإِلَىٰ مَا هُوَ خَيْرٌ لَا لِدَاتِهِ؛ وَالْخَيْرُ لِدَاتِهِ هُوَ الْأَخْذُ الْحَقُّ الَّذِي هُوَ وَجُودٌ قَائِمٌ بِدَاتِهِ، تَامٌ بِنَفْسِهِ، وَمَا عَدَاهُ فَخَيْرِيَّتُهُ مِنْ غَيْرِهِ.

وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى: الْخَيْرُ إِمَّا حَقِيقِيٌّ وَإِمَّا إِضَافِيٌّ، وَالْحَقِيقِيٌّ وَاحِدٌ لَا غَيْرُ، وَالْإِضَافِيٌّ مُتَرْتَّبٌ فِي الْخَيْرِيَّةِ، كَالْمَوْجُودَاتِ. فَكُلُّ مَا فِيهِ الْخَيْرِيَّةُ أَكْثَرُ فَهُوَ خَيْرٌ مِمَّا فِيهِ الْخَيْرِيَّةُ أَقَلُّ.

كَمَا أَنَّ مَا وَجُودُهُ وَأَكْثَرُ كِمَالَاتِهِ بِالْفِعْلِ يَكُونُ هُوَ أَحَقُّ بِالْوُجُودِ مِمَّا يَكُونُ ذَلِكَ لَهُ بِالْقُوَّةِ، وَكُلُّ مَا فِيهِ مَا بِالْقُوَّةِ أَقَلُّ فَهُوَ أَوْلَىٰ بِالْوُجُودِ مِمَّا فِيهِ مَا بِالْقُوَّةِ أَكْثَرُ. وَعَلَىٰ هَذَا [إِلَىٰ] أَنْ تَنْتَهِيَ مَرَاتِبُ الْوُجُودِ فِي جَانِبِ التَّقْصَانِ إِلَىٰ مَا لَا يَكُونُ لَهُ حِصَّةٌ فِي الْوُجُودِ وَيَكُونُ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ بِالْقُوَّةِ.

ثُمَّ يَتَرْتَّبُ مَا يَكُونُ وَجُودُهُ وَكِمَالَاتُهُ بِالْقُوَّةِ، فَيَكُونُ مَا هُوَ بِقُوَّةٍ أَقْرَبَ إِلَى الْفِعْلِ أَوْلَىٰ بِالْوُجُودِ مِمَّا يَكُونُ بِقُوَّةٍ أَبْعَدَ مِنَ الْفِعْلِ، وَيَنْتَهِي فِي هَذَا الْجَانِبِ أَيْضًا إِلَىٰ مَا يَمْتَنِعُ وَجُودُهُ بِدَاتِهِ، وَلَا يَكُونُ لَهُ ثَبُوتٌ إِلَّا فِي التَّصَوُّرِ الذَّهْنِيِّ.

كذلك الخيرات أيضاً تترتب إلى أن تنتهي في جانب النقصان إلى ما يتعري عن الخيرية بالفعل. وبعد ذلك تترتب الشرور، فما لا خير فيه بالفعل ولا شر فيه بالفعل خير مما فيه شر، وما فيه شر أقل خير مما فيه شر أكثر، إلى أن ينتهي إلى ما هو شر من جميع الجهات لذاته، ولا خير فيه، لا بالفعل ولا بالقوة، وهو الممتنع، ولا وجود له إلا في الذهن.

فإذا ثبت هذا فنقول: الحكمة الإلهية أودعت في طبائع كل ما في المراتب [١٧٣] المذكورة محبةً للكمال، فإن كان واجداً لكل كمال يليق به ويمكن أن يحصل له كان عاشقاً لذلك الكمال، وإن لم يكن واجداً له كان مشتاقاً إليه طالباً له. والشوق يتركب من لذة من حيث إدراك المشتاق إليه الذي هو أثر من الوصول، ومن ألم من حيث إدراك فقدان حقيقته التي [حصولها له هو] عين إدراكه أتم يكون عشقه أو شوقه أوفر.

والذوات البسيطة المفارقة يكون عشقها وشوقها بحسب ما تقتضيه تعقلاتها فقط. وأما المركبات، كالإنسان الذي فيه قوى مختلفة حسية وخيالية ووهمية وشهوية وغضبية. فإذا غلب عليه انجذاب نفسه إلى بعض قواه استتبع ذلك البعض سائر القوى. ولذلك يستخدم [شهوة قوم] مثلاً عقولهم، ويستخدم عقول بعضهم سائر قواهم. وإذا انجذب بعض قوى مثل هذا الموجود إلى جانب طلباً لشيء و شوقاً إليه، كان انجذابه و طلبه أكثر مما كان يقتضيه تلك القوة حالة تجردها، وذلك لمساعدة سائر القوى المنجذبة معها إياها في ذلك، فيحصل فيه كيفية نفسانية تسمى بالحرص والهلع. ولذلك قيل في الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً» (المعارج / ١٩). ولعل الاستثناء الوارد بعده يكون بسبب المنع والجزع، لا بسبب الهلع.

وبالجملة إذا انبعثت نفوس الأخيار إلى طلب الكمالات اشتاقت [١٧٣ب] إليها شوقاً عظيماً. أمّا لذة الشوق الذي يتبع الإدراك العقلي فما يزيد على ما كان للبساط.

وأما ألمة فيزيد لوجود الحرص على الحرص مع الحرمان. وبحسب الانجذاب الذي يزيد على ما يقتضيه عقله يزيد ألمة على لذته، فيشتكى من التألم الذي هو شر منه، وذلك التشكى هو جزعه من مسيس الشر.

والأنبياء - عليهم السلام - لما كانوا مُتبعين إلى كمال ذواتهم الناقصة بالقياس إلى الكامل بذاته، واستكمال غيرهم من الذوات المترتبة دونهم في المراتب القريبة والبعيدة، كان تألمهم وتأذيهم بسبب فوات مطالبهم أكثر من تألم غيرهم وتأذيهم. وإذا تمنى مُتألمٌ عدمه كان ذلك بسبب أن عدم الخير أثر من وجود الشر، كما مر. وذلك لا يكون في جميع الأحوال بل يكون عند ملاحظة الألم لا غير، وهو الجزع الذي يتحفظ عنه أهل الكمال بالصبر، وأما عند ملاحظة الخيرات الحاصلة والمرجوة له، فيكون عبداً شكوراً مُغْتَبطاً مُبْتَهجاً بتلك الخيرات. و تمنى العدم ليس بمحال، لأنه لا يطلب من العدم راحة ولذة أو كمالاً يصل إليه حال عدمه، بل إنما يطلب الخلاص من الألم فقط، وكُلٌّ من لا يعرف طريقاً يتخلص به عن ألم شديد يجده طلب عدمه، لينعدم تألمه، كما حكى عن المُعذِّبين بأنهم يقولون: «يا ليتنى كنتُ تراباً» (النبا/ ٤٠) و: «يا ليتها كانت القاضية». (الحاقة / ٢٧).

ومذاهب النفوس في التمنى مُختلفة، وذلك أن بعضها يتحمل ألماً كثيراً للذة قليلة، وبعضها لا يتحمل ألماً قليلاً للذة كثيرة وقد روى عن النبي - صلى الله عليه وآله - أنه قال ما معناه: «إني ما أحب أن يكون لي ذهب أرفضة بقدر جبل أحد، وأنفقها في سبيل الله في يوم إلى أن أرجع إلى بيتي. وما بقى معي منه شيء اشتري به بُلغة أهلى في ذلك اليوم». قيل له: ولم، يا رسول الله: قال: «لئلا يكون علي حساب». فهو - صلى الله عليه وآله - اختار عدم ألم الحساب على لذة وجود الثواب في الشيء المجازي. وأما في الخير الحقيقي فلا يمكن أن يختار النبي عليه شيئاً أصلاً.

وأما التعجب من مثل هذا التمنى ممن لا يشغل سره ولا لسانه بما لا يعنيه ليس بواجب، لأنه ربما كان ذلك ممّا لا يعنيه، وذلك لأن التأوه والتشكى في بعض

الأحوال يعقبان راحةً ما من بعض الآلام، و ذلك شيء يُجرِّبه المرضى والمُعذَّبون. أمَّا التأوُّه فلخروج ما يجتمع في باطنه من الدُّخان الحاصل من إحراق الجوهر الحارِّ المُجتمع في الباطن بسبب الحُزن لمادَّة روحه الحيوانية. وأمَّا التَّشكِّي فلما فيه، من توهم نوع ما من الانتصار والانتصاف. وهما - أعنى التأوُّه والتَّشكِّي - مُباحان في أكثر الأحوال.

والأنبياء، عليهم السَّلام، كثيراً ما يُقدمون على المُباحات، وإن كان الإقدام على الطاعات أولى منها في ذلك الوقت، فإنَّ العصمة من الذُّنوب لا يُنافي ترك الأولى، ولذلك أوَّل القائلون بتنزيههم عن الذُّنوب - صفائركانت أو كباثرت - ما يُنسب إليهم من الذُّنوب بتركهم الأولى واستغفارهم من الذُّنوب [١٧٣ب] بندا متهم على ذلك. وأمَّا قول العوامِّ للمُتألِّم: «لو لم يوجد لكان خيراً له»، معناه: أنَّ المفروض مُتألِّماً لو لم يكن موجوداً أصلاً حتَّى لا يتألَّم لكان خيراً له من كونه موجوداً مُتألِّماً، لأنَّ عدم الألم خيرٌ من وجوده.

وأما نسبةُ الخيرية إليه حالَّ عدمه في قولهم: «خيراً له» فهو بحسب التوهم، لا بحسب العقل. و ذلك أنَّ الوهم ربَّما حَسِبَ أنَّ الميت يلتدُّ بعد موتِه بوجود ذكر صالح له، بسبب ولد رشيد، أو خير جار أو ما يُشبه ذلك. فكأنَّهم يتوهمون أنفسهم مُدركين لتك اللذة بعد موتهم، كذلك يحسب الوهم ههنا أنَّ المُتألِّم حالَّ عدمه مُستريحٌ من ألمه، ولا يرجع إلى العقل الحاكم بمُنافاة الوجود للعدم، كالحكم بمُنافاة الموت للإدراك. و ذلك وأمثاله من الأحكام الكاذبة الوهمية.

فحاصلُ البحث، بعد تحقيق هذه المباحث، أنَّ قول القائل: «عدمُ المتألِّم له خيرٌ من وجوده». قضيَّةٌ وهميَّةٌ كاذبةٌ؛ فإنَّ قال: «عدمُ المتألِّم مُطلقاً خيرٌ من وجوده» صارت القضيَّة ظنيَّةً كاذبةً. و ذلك أنَّ ذلك القائل إنَّما حكم بذلك لشهادة عقله بأنَّ عدمَ الخير خيرٌ من وجود الشرِّ، وعدم علمه بما في المتألِّم من الخيرات الموجودة بالفعل والقوَّة ولو كان عارقاً بما في المتألِّم من الخيرات بالفعل والقوَّة وكونها راجحةً

على الشرّ الذي هو وجود الألم، لما حكم بذلك، فإنّ عقله أيضاً يحكم بأنّ وجود الخير الكثير، مع وجود الشرّ القليل، خيرٌ من عدم الخير الكثير مع عدم الشرّ القليل، إذ لولا ذلك لما اقتضت الحكمة الإلهية وجوده كذلك. فهذا ما حَصَرَ في هذه المسألة، واللّه - تعالى - وليّ التوفيق.

(كتابخانه دانشكده ادبيات دانشگاه تهران، موقوفة على اصغر حكمت، ش ١٥٩)



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## أجوبة مسائل عزّالدين أبوالرضا سعد بن منصور بن كمونة البغداديّ

[كتاب] آخر كتب إليه دام علوه.

المسؤول من عميم فضل مولانا، ملك الحكماء، و قدوة المحققين - أمتع الله العلم وأهله بحراسة مدته و دوام وثبته دولته - إيضاح ما قد سأله العبد من المسائل التي لم يزل منذ اطلاعه على شيء من العلوم الحقيقية والمباحث الحكمية يمين النظر فيها وفي ما كان في الإشكال لها نظراً، فرجع طرف فكره، بعد كونه حاسراً عن ساعد الاجتهاد في ذلك، حسيراً؛ وأن يقال عذرة أو يصفح عن زلله في تهجمه على الجناب المولوي - حرس الله دولته وأدام اقباله - بما عساه يقع بسببه الاشتغال عن بعض المهام، فإنّ علمه بما جيلت عليه الأخلاق المولوية - أجلها الله تعالى - من السخاء والكرم، هو الذي أقدمه على ذلك؛ وليست هذه المسائل كلّ ما هو عند العبد مُشكّل، ولا هي أيضاً أهم من كلّ ما سواها عنده، إنّما هي حَسَبَما سَنَحَ كتابه هذه الصّراعة و وجد الحال غير مقتضية للزيادة، إلا بعد الإذن المولوي - ظاهر الله جلاله - والأمر أعلى.

مسألة [أولى]



قالوا: إن الحوادث تنتهي إلى حركة متصلة سرمدية، وأقاموا البرهان على ذلك بما هو مشهور، ثم منعوا أن تلك الحركة مستقيمة، بحججهم المبنية على وجوب السكون بين كل حركتين متضادتين، صاعدة وهابطة، فلا يبرهان أوجبوا بعد ذلك أن تكون مستديرة وضعية، مع عدم انحصار الحركات عندهم في الأين والوضع، واعترافهم بأن منها ما يكون في الكم والكيف. وما ذكروه - من أن الحركة الوضعية أقدم الحركات فيه، حواله على أن الحوادث مفتقرة إلى حركة دورية وضعية - فلا يصلح أن يستعمل مقدمة في هذا البيان، لأنه يكون دوراً.

## مسألة ثانية

بنوا علم الهيئة على امتناع عروض الاختلاف في الحركات السماوية. وذلك ليس بيقيني، لاحتمال أن تكون فلك الثوابت والأفلاك المتحركة يعرض لها الاختلاف بسبب حركات أفلاك آخر لم يققوا عليها، لعدم البرهان على انحصار الأفلاك في تسعة. وعلى تقدير انحصارها فيها فجاز أن يعرض لبعضها الاختلاف بسبب حركات الباقي. وعلى هذا يسقط معظم ما ذكروه في علم الهيئة. فكيف السبيل إلى بيان ذلك.

## مسألة ثالثة

بيّنوا أن تشخص الأشياء المتفتحة في النوع إنما هو بسبب المادة، وكل موضع استعملوا هذه المقدمة فيها، جعلوها أخص مما بينوه، لأن مطلق المادة أعم من الجسمانية وغيرها. وما وجدت لهم برهاناً يدل على تخصيص هذه المادة بالجسمانية، وفي كتبهم عدة مواضع تدل على جواز مواد غير جسمانية، كالذي ذكروه في بقاء النفس وغيره. فما البرهان على أن تخصيص المتفتحات في النوع بسبب المادة الجسمانية دون ما عداها.

## مسألة رابعة

قالوا: إن الجسم لا يؤثر إلا فيما كان بينه وبينه نسبة وضعية، وهي إما مماسة أو

ترتّب أو مُحاذاة، وتَبَوّأ على ذلك دليلهم على أنّ الجسم لا يكون علة لوجود جسم ولا لمجرد، وهذه المُقدّمة استقرائية لم أجد لهم برهاناً عليها، ولم أعلم لأيّ سبب جَوّزوا صُدورَ الجسمِ عمّا ليس بجسم، ولم يُجوّزوا عكسه، ولم يتبيّن لي العلة في اعتبار النسبة الوضعية في إحدى الصورتين دون الأخرى، وكلّ ما قالوه في ذلك لم يحصل منه يقين.

#### مسألة خامسة

مما قرّر من أنّ كلّ مجرد يجب أن يكون عاقلاً لذاته، على الطرائق التي ذكرها الرّئيس في الإشارات وكتاب المبدأ والمعاد وغيرهما من كتبه - لم يحصل من شيء منها يقين، فكأنها كلّها مبنية عندهم على أنّ التعلّل إنما هو عبارة عن حضور ماهية المعقول عند العاقل، أو عدم غيبته عنه، أو كونه غير محتجب عنه، إلى غير ذلك من عباراتهم في هذا المعنى.

وكانّ هذا المعنى لا يكفي في المطلوب، بل يحتاج إلى تعميم موضوع هذه المُقدّمة، وهو أن يُقال: كلّ ما حضر عنده شيء، أو لم يحتجب عنه يجب أن يكون مدركاً له، فإن إدراكه له نفس ذلك الحضور أو هدم الغيبة، وإذا جعلت هذه المُقدّمة كذلك، لم يكن لهم برهان على صدقها. وإذا جَوّلت موضوعها على تخصّصه بالعاقل أو المدرك، فقيل: كلّ عاقل أو كلّ مدرك، فإنّ تعلّله أو إدراكه نفس حضور ماهية المعقول، أو المدرك عنده، أو كونه غير غائب عنه أو غير محتجب، لم يتمّ البرهان مع هذا التخصيص الموضوع على كون المُجرد يجب أن يكون عاقلاً على ما هو غير خاف. فكانّ مسلك الشهيد، شهاب الدين السهروردي، في هذه المسألة أجود مما سواه، فكيف تقرير البرهان على هذا المطلوب الذي هو أهم من المطالب الحكمية.

#### مسألة سادسة

أثبتوا أنّ النفس لا تُدرك الجزئيات إلاّ بألة جسمانية، ببيان يتبنى على أنّ المنقسم لا يحلّ إلاّ في منقسم، فكيف الجمع بين هذا القول وبين قولهم: «إنّ الصورية

الجسمانية حالة في الهيولى التي ليس لها في حد ذاتها مقدار ولا قبول قسمة. ولا أجد ما فرق به بين الصورتين، وهو أن الهيولى لا توجد مجردة عن الصورة الجسمية، بخلاف النفس مما له تأثير؛ لأنه إذا جاز حلول ما يقبل القسمة فيها لا يقبلها في كل زمان وجود القابل، فلم لا يجوز في بعض أزمنة وجود ما ساواه في عدم قبول القسمة. ونظير هذا الإشكال إثباتهم النفس الناطقة وتجردها بما يبتنى على أن ما لا ينقسم لا يحل المنقسم، مع أنهم قالوا: «إن النقطة أمر وجودي محللة الجسم» و لا يعتد بأنها حالة فيه من حيث هو جسم فقط، بل من حيث هو جسم متناو.

لا يقال: على هذا التقدير إن العلم الكلي الذي لا ينقسم لا يحل في القوة الجسمانية من حيث هي جسمانية فقط، بل من وجه آخر وإن كان مجهولاً، وحينئذ لا يتم البرهان.

مسألة سابعة

المشتهر عن أكثر المحققين القول بخدوئ النفس الناطقة الإنسانية، وذلك مع أن ثمة ما يصددهم عن القول به؛ فإن حجتهم عليه لا تتم إلا بإثبات اتفاق الأنفس الإنسانية في النوع، وإبطال التناسخ؛ مع أنه لم يوجد لهم دليل على إثبات الأول، إلا قولهم: «إنها يشتملها حد واحد» وهو عند التحقيق عين محل النزاع؛ ولا على إبطال الثاني إلا ما يفتقر فيه إلى إثبات خدوئ النفس. وإن كان فيه، بعد تسليم ذلك، نظر و حجب آخر إقناعية، هي عن إفادة النفس بمعزل. فهل هذا وأمثاله، مع وضوح مما فات من بلغ في درجة التحقيق والتدقيق إلى الغاية القصوى، أم في كلامهم أسرار، أوله تأويلات لم أطلع [أنا] وأمثالي عليها، والسلام.

الجواب من خطه، قدس الله روحه

طالع الأسرار التي أوردتها الحكيم الفاضل، أكيس الأقران، وأوحد الزمان، ابن كمونة - حرس الله فضله - على بعض مباحث الحكمة، و التمس الجواب عنها، فحررت ما سمح به خاطر في الوقت، و سأمح الزمان، مع كثرة الشواغل والعوائق

من أجوبتها. فإن اشتمل على سهو أو خطأ فالعذر ظاهر، وما توفيقى إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب.

### أما الجواب عن المسألة الأولى

فأقول: أما القول بوجود الكون بين كل حركتين متضادتين فمما لم يتفق فيه الحكماء، وما ذهب إليه إلا جماعة من المشائين، وأورد الرياضيون براهين على نفيه، وليسوا في منع كون الحركة المتصلة السرمدية مستقيمة محتاجين إلى إثبات السكون المذكور، فإن تناهى الأبعاد يقتضى امتناع وجود حركة متصلة سمرديّة مستقيمة. وأيضاً كما أنهم ليسوا محتاجين في إثبات الاستدارة لبسائط الأجسام إلى حصر الأشكال ونفي ما عد المقتدر منها، كذلك ليسوا محتاجين في تخصيص الاتصال السرمديّ بالحركة الوضعيّة إلى حصر الحركات ونفي ما عداها، وذلك لأن الميل الذي يقتضى الخروج عن حال إما أن يقتضى العود إليه من حيث يقتضى الخروج، أو لا يقتضى.

والصنف الثاني لا يمكن أن يكون لجسم بسيط دائماً؛ لأن الخروج عن حال لا يطلب العود إليه يكون خروجاً عن حال غير ملائم، والمتحرك بهذه الحركة دائماً يكون من شأنه أن لا يكون له حال ملائم، وإلا لما دامت حركته، والحال غير الملائم لا يكون إلا لما من شأنه أن يكون له حال ملائم، فهذا الجسم لا يكون له حال غير ملائم، وإذن لا يتصور له خروج عن حال غير ملائم، فلا يمكن له حركة، فضلاً أن يكون ذلك الخروج دائماً أو غير دائم وقد فرض متحركاً دائماً، هذا خلّف. فتعيّن الصنف الأول لإمكان الحركة الدائمة

ولما اقتضى البرهان وجود حركة متصلة دائمة ثبت أن المتحرك بها لا يمكن أن تكون حركته إلا وضعيّة، يقتضى خروجه عن كل حال عوداً إليه، وهو المطلوب. وأيضاً بينوا أن الحركات البسيطة إما قسريّة أو طبيعيّة أو إراديّة؛ وبينوا أن القسريّة لأشابهة ولا تدوم، ولا الطبيعيّة، فتعيّنت الإراديّة، وهي لا تعقل أن تدوم متشابهة إلا

على الاستدارة. فتعيّنت المُستديرة الدّوام.

والجواب عن المسألة الثانية

إنّ احتمال وجود أفلاكٍ غير ما ذكره أهل الهيئة: إن كانت تلك الأفلاك مُخالفةً لتلك الأفلاك التي ذكرها في تشابه حركاتها، فذلك ممّا لا يتعلّق بصناعتهم. و بالحرّي أن لا تُسمّي تلك المُخيّلة أفلاكاً، لكونها على غير طباع الأفلاك، وليس لأهل الهيئة مُنازعة مع من يُجوّز وجود غير الأفلاك؛ وإن كانت كهذه الأفلاك في التشابه المذكور، فلا يعرض منها اختلاف في أصل الحركات، وذلك ممّا يُجوّزونه، فإنّهم لم يقطعوا عدد الأفلاك بالتسعة من جانب الكثرة، وإنما قطعوا بها من جانب القلة، و لذلك اختلفت أقوالهم فيها، فمنهم من يثبت ثيفاً وعشرين فلكاً، ومنهم من يزيد على خمسين، كلّهم على أن لا يجوّز أن تكون أقل من ذلك. بل قطعوا بتلك العدة من جاجب القلة. أي قالوا: لا تجوّز أن تكون أقل من ذلك، سواء، أثبتوا تسعة، أو ثيفاً وعشرين، أو ثيفاً وخمسين، أو أكثر من ذلك.

والاختلاف الذي جوّز ثبوته في سؤاله باثبات أفلاك آخر إن كان يُريد به الاختلاف الذي يكون للحركات بالقياس إلى غير تلك النّقطة، فذلك ممّا لا يحتاج فيه إلى كثرة أفلاك؛ فإنّ الفلك الواحد يختلف حركته المتشابهة بالقياس إلى كلّ نُقطة غير النّقطة المذكورة من النّقطة الداخلة فيه والخارجة منه ممّا لا نهاية بها.

ولو أمعن في علم الهيئة لعلم أن هذا السؤال ليس بوارد على أهل الهيئة، لأنّ بناء علمهم على طلب أصولٍ يصحّ عليها صدور الاختلاف المحسوس الحركات الدائمة الوجود من أفلاكٍ مُتشابهة الحركات بأيّ عدّة كانت.

والواجدون أصولاً بهذه الشرائط لم يقطعوا بكون الأفلاك على ما وضعوه هم و بالعدّة التي أثبتوه، بل قالوا: نحن وجدنا أصولاً يصحّ أن يعرض منه هذا الاختلاف المحسوس، فمن أصلاً غيرة يصحّ منه ذلك بعينه، وله ذلك. ونحن لا ندرى أن الأفلاك في نفس الأمر تكون كما قلنا أو كما قاله هو، ولذلك أثبت المغاربة أصولاً

غيرَ ما أورده بطليموس و من تبعه، و زادت الأفلاك و نقصت بحسب تلك الأصول، و لم ينكر عليهم أحدٌ من علماء الهيئة.

و عن المسألة الثالثة

إنّ المادّة المذكورة في بيان تشخيص الأشياء المتّفقة بالنوع ليست غير الهيولى الأولى التي للأجسام، فإنّ قِسْمَةَ الشّيء إلى أجزاء متساوية و مُساوِقة لكلّها في النّوع لا تُعقلُ إلّا في الأجسام المُؤلّفة من الصُّورة و الهيولى المذكورة لا غير، و ذلك ممّا لا يقع فيه اشتباه، فإنّ الشّيء المُتقسّم بجزئين مُتساويين في النّوع لا يكونُ تجزئته إلّا بحسب المقدار، و المقدار لا يعرّضُ إلّا للجسم الطّبيعيّ الحالّ صورته في الهيولى الأولى، و فيما ذكرناه كفاية.

و عن المسألة الرّابعة

إنّ تأثير ذى الوضع في شيء لا وُضِعَ له مُتغيّرٌ دون غيره من الأشياء التي لا وُضِعَ لها، يقتضى تعلقاً له به دون غيره من غير سبب لتخصيص تعلقه به، وهو مُحال، وهو الذي يُسمّيه أهل الجدل ترجيحاً من غير مُرّجح. و هذه المُقدّمة يقينية ليست باستقرائية.

وأما تجويزُ صدور الجسم عمّا ليس بجسم: فإن أراد به الصّدورُ الإبداعيّ، فهو بمنزلة قوله «كيف صحّ صدور الحادث من القديم، أو الممكن من الواجب، ولم يصحّ عكسه». و أمّا إن أراد به صدور الصُّور الجسميّة، فذلك إنّما صحّ لحدوث استعدادات في موادّها يتعيّنُ بها صدورُ صُورٍ مُناسبة لتلك الاستعدادات من مصادرها دون غيرها، و عكسه لم يصحّ، لاستحالةِ تغيّر المصادر و حدوث استعدادات فيها.

وأما النّفسُ الإنسانيّة التي جاز التّغييرُ فيها، فقد جوّزوا فيها حدوثَ أعراض بسبب تأثير أبدانها فيها، كما جوّزوا عكسه.

و عن المسألة الخامسة

إِنَّ التَّعَقُّلَ بِالتَّفَاسِيرِ الَّتِي ذَكَرْتَهَا لَا يَصِحُّ إِلَّا مِنْ شَيْءٍ مُتَحَصِّلٍ فِي نَفْسِهِ، مِنْ شَأْنِهِ الْقَبُولُ لِمَا يَحْضُرُ عِنْدَهُ أَوْ لَا يَغِيبُ عَنْهُ، بِأَيِّ عِبَارَةٍ أُرِيدَ أَنْ يُعْبَّرَ عَنْهُ؛ فَإِنَّ الشَّيْءَ غَيْرَ الْمُتَحَصِّلِ نَفْسَهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَحْصَلَ لَهُ شَيْءٌ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْحَاصِلَ لَا يَكُونُ بِالْحَقِيقَةِ لَهُ، بَلْ يَكُونُ لِمَا هُوَ حَاصِلٌ وَ مُتَحَصِّلٌ بِهِ. وَعَلَى هَذَا لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْهَيْوَلِيُّ الْجَسْمِيَّةُ، وَ لَا الصُّورُ الْحَالَّةُ فِيهَا، وَ لَا الْمُرَكَّبَاتُ مِنْهُمَا، وَ لَا شَيْءٌ مِنَ الْأَعْرَاضِ بِعَاقِلَةٍ.

وَأَيْضاً كُلُّ مَا لَا يَكُونُ لَهُ أَنْ يَعْقَلَ غَيْرَهُ، فَلَا يَكُونُ الْحَاضِرُ حَاضِراً بِالْقِيَاسِ إِلَيْهِ بِالْحَقِيقَةِ، وَعَلَى هَذَا لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ النَّفْسُ عَاقِلَةً إِلَّا بِحَسَبِ تَجَرُّدِهَا عَمَّا يَلَاقِيهِ مِنَ الْجَسْمَانِيَّاتِ.

وَ قَدْ بَانَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ كُلَّ بَسِيطٍ مُسْتَقِلٍّ بِوُجُودِهِ فَمِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَعْقَلَ غَيْرَهُ مُطْلَقاً إِنْ كَانَ مُجَرَّداً مُطْلَقاً، أَوْ بِحَسَبِ تَجَرُّدِهِ إِنْ كَانَ مُجَرَّداً بِالْقِيَاسِ إِلَى بَعْضِ الْأَشْيَاءِ، أَوْ بِحَسَبِ آتَاةِ إِنْ كَانَ قَابِلِيَّةً لِغَيْرِهِ لَا تَقَعُ إِلَّا بِمَلَامَسَةٍ، وَهُوَ الْمُسَمَّى بِالِادْرَاكِ. وَكُلُّ مَا يُعْبَّرُ عَنْهُ أَصْحَابُ هَذَا الْعِلْمِ بِحَوْمٍ حَوْلَ هَذِهِ الْمَعَانِي، وَبِالتَّدْرِبِ يَحْصَلُ التَّطَلُّعُ عَلَيْهِ وَ يَزُولُ الْاِخْتِلَافُ الْعَارِضُ؛ بِسَبَبِ اِخْتِلَافِ الْعِبَارَاتِ مُيَّزٍ مِنَ الْحَالِ فِي الْعَقْلِ فَوُجِدَ عَارِياً عَنِ الصِّفَةِ الْمُسْتَفَادَةِ فِي حَدِّ ذَاتِهِ، كَالْأَسْوَدِ إِذَا نَظَرَ فِي مَحَلِّ السَّوَادِ، فَإِنَّهُ يَكُونُ فِي حَدِّ ذَاتِهِ لَيْسَ بِأَسْوَدٍ إِلَّا أَنَّهُ ذُو لَوْنٍ مُضَادٍّ لِلسَّوَادِ.

وَعَنِ الْمَسْأَلَةِ السَّادِسَةِ

إِنَّ الْجَمْعَ بَيْنَ قَوْلِهِمْ: «الْمَنْقَسِمُ لَا يَحُلُّ إِلَّا فِي مَنْقَسِمٍ»، وَقَوْلِهِمْ: الصُّورَةُ حَالَةٌ فِي الْهَيْوَلِيِّ، لَيْسَ لَهَا فِي حَدِّ ذَاتِهَا مَقْدَارٌ وَلَا قَبُولُ قِسْمَةٍ، لَيْسَ بِمُسْتَنْكَرٍ إِذَا فَهِمَ الْمَرَادُ مِنْ قَوْلِهِمْ.

وَ ذَلِكَ أَنَّهُ إِذَا كَانَ مَحَلٌّ يَوْجَدُ وَلَا حَالٌ فِيهِ، ثُمَّ يَوْجَدُ وَقَدْ حَلَّ فِيهِ حَالَةٌ؛ فَإِنْ كَانَ الْحَالُ مِمَّا يَقْتَضِي الْقِسْمَةَ بِهِ، وَيَكُونُ حَلُولُهُ حَلُولَ السَّرِيَانِ فِيهِ، فَبِالضَّرُورَةِ يَكُونُ الْمَحَلُّ قَابِلاً حَتَّى يَتطَابَقَ الْحَالُ، وَالْمَحَلُّ، مِثْلًا، شَيْءٌ ذُو طَوْلٍ وَعَرَضٌ لَا يُمْكِنُ أَنْ

يحلّ حلول السريان في شيء لا طول له ولا عرض. وإذا كان محلّ يوجد مع حال يستفيد المحلّ من ذلك الحال صفة.

وكذلك الهيولي فإنها تستفيد المقدار و قبول القسمة من الصورة. فإذا أخذ في العقل من حيث هو هيولي، لا من حيث إنها متصورة بصورة أو غير متصورة، لا يكون لها في حدّ ذاتها مقدار ولا قبول قسمة، لأنها تستفيدهما من الصورة.

وهكذا الإثنيينية إذا كانت حالة في الإنسان حتى تصير به إنسانين، فإذا نظّر في محلّها متميّزة عن الحال لا يكون ذلك المحلّ إنسانين ولا إنساناً واحداً، بل يكون هو الإنسان، لا من حيث إنّه يكون مقارناً بوحدة أو ثنوية. هكذا ينبغي أن يتصوّر. وهو الفرق المذكور بين الصورتين الذي ذكر، وقال: «إنّه لا شيء له في ذلك».

وأما قوله: «النقطة أمرٌ وجودي محلّة الجسم»، فلا شك في وجودها، وليس الجسم هو محلّها الأوّل، بل هو محلّ السطح الذي هو محلّ الخط الذي هو محلّ النقطة. ولا يلزم من حلول النقطة في الجسم بتوسط غيره انقسامها بانقسامه؛ لأنّ حلولها ليس حلول السريان، إنّما هو المتعلّق بحدّ الخط المتعلّق بحدّ السطح المتعلّق بحدّ الجسم. والنظر في أمثال هذه المباحث الدقيقة يحتاج إلى لطف قريحة لتمثّل في الذهن كما هي.

وعن المسألة السابعة

إنّ إثبات الحدوث للنفس الناطقة قد يمكن من غير تعرّض لاتحاد النفوس في النوع، وذلك أنّهم أسسوا قاعدة استنادوها من النظر المتعاون للإحساس والتجربة، هي أنّ كلّ مركّب من العناصر حصل له مزاج استعدّ لقبول صورة نوع من الأنواع؛ فإنّ تلك الصورة تفيض عليها من واهب الصور من غير تأخّر و ذلك الفائض يكون حادثاً، لاستحالة وجود شيء قبل حصول شرط وجوده، واستحالة وجود صورة من غير ما يتعلّق به تلك الصورة. ولا شك أنّ التركيب الإنساني كذلك، فالصورة الإنسانية فائضة عليه، وهي محدثة، لأنّ وجودها موقوف على وجود المزاج الحادث.



ثم إنهم بينوا بدلائل أخر: أن تلك الصورة تتجرد عن الجسم الموضوع لها. نعى بذلك جوهرًا مجرداً يكون مبدءاً للصورة المنطبعة. وهذا هو المفهوم من حدوث النفس الانساني، ولا تعرض فيه لاتحاد النفوس بالنوع أو اختلافها. ولعمري إن كانت النفوس الإنسانية متحدة في النوع، فالنفوس الحيوانية ليست متحدة، والدليل على حدوثها جميعاً هو هذا بعينه، إلا أنه لم يقم برهان على تجردها قياماً على النفوس الإنسانية. والتجرد المثبت بالبرهان لا يقتضى اتحاد المجردات في النوع.

وقوله: «لم يوجد دليل على اتفاق النفوس الإنسانية في النوع، إلا قولهم «إنها يشملها حد واحد» وهو عين محل النزاع»، قول خارج من قواعدهم؛ فإن الحد الشامل للمتفقات في النوع عندهم لا يثبت برهان، فلا يكون متنازعا؛ بل لو أوردوا نفساً لا يصدق عليها ذلك الحد لا ينتقض الحد. أو لو أشار إلى مقومات غير مذكورة أو أمور خارجة عن الماهية مذكورة أو سوء ترتيب يظهر فساد الحد، وما لم يظهر فساد فهو صحيح، والحد الصحيح يقتضى اتحاد المحدود في الماهية بلا اشتباه. وأما إبطال التناسخ فمبني على هذه المقدمة المذكورة، وهو بأن يقال: لو فرض التناسخ مع وجوب فيضان نفس حادث على كل بنية مستعدة لوجب أن يكون لبدن واحد نفسان. هذا خلف، وليس بواجب أن يثبت إثبات الحدوث على إبطال التناسخ، وإن كان أيضاً يتأتى ذلك من وجوه غير ما ذكرناه. فهذا ما عندي في هذه المسائل. وقد ظهر أن هذه المعاني لم تفت من نظر في كلامهم نظراً شافياً، فضلاً عن أن يبلغ في التدقيق إلى الغاية القصوى. وحاشاهم أن يكون في كلامهم أسرار أو تأويلات، لأنهم أرادوا أن يفسحوا الخير والعلم ولا يخفوهما، بل إنهما يحتاج في إدراك مقاصدهم إلى ارتياض معد للنفوس لقبول ذلك، وكل ميسر لما خلق له. فهذا ما قدرت على تحريره في أثناء هذه العوائق والشواغل التي ليس تحتها طائل. والله الموفق والمعين.

## أجوبة مسائل محمد بن حسين الموسوي

نسخة كتاب كتبه محمد بن حسين الموسوي إلى المولى السعيد نصيرالدين

الطوسي

يُقْبَلُ الأَرْضَ وَيُنْهَى إِلَى شَرِيفِ عُلُومِ مَوْلَانَا - خَلَّدَ اللهُ تَعَالَى دَوْلَتَهُ وَأَبْدَهَا،  
وَسَدَّدَ دَلَالَتَهُ وَأَيَّدَهَا، وَأَوْضَحَ مَحَاجَّتَهُ وَأَظْهَرَهَا، وَأَعْلَى كَلِمَتَهُ كَمَا كَمَّلَ عُلَاهُ، وَنَصَرَ  
لِوَاءَهُ وَأَوْلِيَاءَهُ، كَمَا أَثْبَتَ فِي القُلُوبِ وِلَاءَهُ، بِمُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ.

وَلَمَّا وَرَدَ المَرْسُومُ الشَّرِيفُ جَوَاباً عَنِ ضِرَاعَتِهِ مُتَضَمِّناً إِنْشَاقَ القَلِيلِ الكَاسِدِ مِنْ  
بِضَاعَتِهِ، مُشْتَمِلاً عَلَى البِرِّ العَظِيمِ وَالتَّوَلُّدِ العَمِيمِ، تَلَا المَمْلُوكُ: «إِنِّي أَلْقَيْتُ إِلَيْكَ كِتَابَ  
كَرِيمٍ» (النمل، ٣٠) وَلَمْ يَقِفْ عَلَيْهِ إِلَّا وَاقِفاً، وَقَابَلَ مِنْ صَالِحِ الدَّعَاءِ بِمَا لَا زَالَ عَلَيْهِ  
عَاكِفاً، وَكَأَنَّهُ يَسْتَعْنِي بِمَا مَنَحَ اللهُ تَعَالَى مَوْلَانَا مِنَ الإِطْلَاقِ عَلَى الحَقَائِقِ، وَأَفَاضَ  
عَلَيْهِ مِنْ مُقَدَّسِ الفَيْضِ الدَّافِقِ، وَآمَدَهُ بِهِ مِنْ إِفَادَةِ العَوَارِفِ، وَإِفَاضَةِ المَعَارِفِ،  
الصَّافِيَةِ مِنْ كَدُورَةِ الأوهَامِ وَشَوَائِبِهَا، الخَالِصَةِ مِنْ دَرَنِ الفَلْسَفَةِ وَمَعَايِبِهَا عَنِ إِنْهَاءِ  
تَمَسُّكِهِ بِحَبْلِ الوِلَاءِ المَتِينِ وَسُلُوكِهِ حِجَّ الإِخْلَاصِ المُبِينِ، وَإِنَّهُ لَحَقُّ اليَقِينِ.

وَلَقَدْ حَرَكَهُ مَا اسْتَطَارَ مِنْ لَوَامِعِ شَرِيفِ تِلْكَ المَخَائِلِ فَاْمْتَلَأَتْ بِهِ أَوْعِيَةُ الأَسْمَاعِ  
مِنْ هَوَامِعِ الفَوَاضِلِ وَمَنَائِفِ الفَضَائِلِ عَلَى قَصْدِ مَنِيْعِ ذَلِكَ الجَنَابِ، وَاللِّيَاذِ بِرَفِيعِ

تلك الأبواب، والاهتداء بأنوار هدايته الغالية المبار، والاقتفاء لآثار طريقته التي من سلكها أمين العثار، والاعتراف من خضم فضائله المتلاطم الطيار، والاستضاءة بمصباح مقدس زينونته المباركة التي يكاد زينتها يضيء ولم تمسه ناز، لولما اتفق من الشواغل وعرض من الحوائل. وحيث سمع بورود الركاب المولوي قال:

تَحَدَّثَتِ الرِّكَابُ تَسِيرُ أَرَوَى إِلَى بَلَدٍ حَطَطْتُ بِهِ خِيَامِي

فَكَدِثُ أَطِيرُ مِنْ شَوْقٍ إِلَيْهَا بِخَافِقَةٍ كَخَافِقَةِ الْحَمَامِ

و تملكه السرور والجذل و عليم أن نحس نجمه قد أقل. والذي أوجب تأخره عن المثول بعالي الأبواب المولوية توفرت الخواطر الشريفة على المهام السلطانية. والأمر أعلى.

قد كان حميل إلى المملوك مسائل أوردها ابن كمونة فتكلف الجواب عنها، وقد حملة إلى العرض الشريف المولوي، سائلاً تأمله وإسدال ستر العفران عليه، لإقدامه على عرض تخليطه وإن أدت إلى خروج عن حد الأدب. فما أبدى عواره إلا لمطية صفح ومقرة رحمة. وإن تشرف بتعريفه صواب ذلك من خطائه غير مؤاخذ، فقد أنهى من قبل أنه مليك المادة والاشتغال وإن خاطر لمعترف بالقصور والكلال.

وإن تصدق مولانا عليه - بجواب المسألة السابعة على الطريق اليقيني و عن المعارضة بالنقطة، وبيان أنه كيف يمكن الجمع بين القولين بوجود هذا النحو من الوجود الخارجي و بين إثبات تجرد النفس بارتسام مالا ينقسم فيها أولاً و بين القول بنفي الجزء ثانياً - كان ذلك من جملة المبار العميمة، والأمر أعلى، والحمد لله رب العالمين.

وجدت بخط مولانا الإمام على ظهر هذا المكتوب هذه المسائل:

(١) على الجواب الأول: إن السائل يمنع قوله: «إن الحركة السرمديّة إن استحال أن تكون مستقيمة ووجب أن تكون مستديرة، وذلك لمطالبتة الحصر. وقد أورد بالتبرع قسماً ثالثاً، وهو الحركة الكيفية، وهي الاستحالية، لما ذكره. لكن استحالتها لا

تنتفى بالحصر بين المذكورين؛ لأنه من الجائز أن يكون بحيث يتوجه إلى أي حد ينصرف عنه من حيث انصرافه عنه أو لا يكون. والأولى هي الوضعيّة، والثانية ما عداها، والثالثة لا يمكن أن تدوم، لأنها لا محالة مُقتضية لأحد أمرين: إما خروج من حالة طبيعّية أو رجوع إليها. فإن دامت اجتمع فيها أن تكون لها حالة طبيعّية وأن لا يكون لها ذلك، هذا حُلف، فإذا تعيّن المطلوب.

(٢) و على الجواب الثاني: أنّهم لا يمنعون عروض الاختلاف بسبب حركات أفلاك آخر أو غيرها. فإنّهم بيّنوا أنّ الفلك الواحد المُشابه الحركة غير مختلف الحركة بالقياس إلى مركزه، ومختلفها بالقياس إلى غيره من النقط التي لا نهاية لها داخله و خارجة. و عروض الاختلاف لا يقتضى سقوط ما ذكره في علم الهيئة، بل يجب أن يعرفوا كيف يعرض الاختلاف من الأشياء التي لا تختلف بناءً على أصولهم، وهذا هو علم الهيئة. وأمّا العدّد، فإنّهم لم يقطعوا بالتسعة في جانب الكثرة، بل جوزوا عدداً كثيراً. إنّما قالوا: إنّ لا يجوز أن تكون أقل من ذلك.

(٣) و على الجواب الثالث: قوله «التشخص الخارجي عبارة عن أن يحصل للذات أعراض مخصوصة، كهيئة و لون و شكل وما أشبه ذلك»

أقول: هذه الأشياء ليست بالتشخص، فإنّ التشخص هو الذي به يصير الشيء ممتنع الوقوع على الكثرة. وهذه الأشياء التي عدّها لا يمتنع أن تقع مُجمعة و غير مُجمعة على الكثرة. إنّما التشخص يكون بالمادّة الجسمانيّة المُتعيّنة التي لا تكون لغير ذلك التشخص. و يتبعها الأبن الذي يخصّه، وهو الذي بسببه لا يمكن أن يكون معه غيره في ذلك المكان. والوضع الذي يخصّه أعنى الإشارة الحسيّة التي تكون إليه ولا تكون إلى غيره. فهذه هي أسباب التشخص.

(٤) و على الجواب الرابع: قوله: «كل ما يؤثر في شيء من غير مُلاقاة ولا قرب ولا مُحاذاة، يجب أن يكون عالماً بالمنفعل مُحاولاً للتأثير، وإلا فليكن نسبة كل المنفعلات إليه على السواء».

أقول: العلم لا يصلح لتخصيص المتفعل من جميع ما يكون بصدد الانفعال، بل الإرادة قد تكون مخصصة عند قوم:

فإن أراد، بالمحاولة، الإرادة، فالاشتراط بالعالمية غير واجب، إلا من جهة كون الإرادة غير متحققة من دون الإدراك. وعلى ذلك التقدير ليس الإدراك مشروطاً في التخصيص، بل هو شرط في تحقق الشرط الذي هو الإرادة.

وإن أراد، بالمحاولة، القصد، فالقصد لا يتصور إلا بعد التخصيص، فلا يكون شرطاً في التخصيص، وأما المجردات فلا تؤثر في شيء معين بسبب كونها عالمة به، إنما تؤثر بسبب تخصيص يحصل للمنفع، وهو استعدادة لقبول أثر المجردة. وأما تأثير الجسم فيما ليس بجسم فقد يكون إذا كان لما ليس بجسم نسبة خاصة إلى ذلك الجسم، وهو كتأثير البدن في النفس المدركة.

(٥) و على الجواب الخامس: قوله: «إن المجرد من شأنه الإدراك» ليست قضية كلية؛ لأن الصور المعقولة مجردة، وليس من شأنها الإدراك.

ثم قوله في آخر الجواب: «وأعني بالمجرد ماله قوام بنفسه واستقلال بوجوده». أقول: القوام بالنفس والاستقلال بالوجود، وإن كان يريد بهما شيئاً واحداً وهو القوام بالنفس، فالجسم كذلك، مع أنه ليس بمجرد، وأيضاً الصور الكلية المعقولة مجردة مع أنها غير قائمة بنفسها، وإن كان يريد بهما معنى واحداً فالاستقلال بالوجود لا يكون للواجب الوجود بذاته. والصواب أن يقول: الشيء الذي من شأنه الإدراك أن يكون مجرداً عن المادة قائماً لذاته.

(٦) و على الجواب السادس: قوله: «الجواب عن هذا يظهر بالفرق بين النفس والهيولى، وهو أن النفس مجردة والهيولى غير مجردة».

أقول: هذا الفرق غير مؤثر في المطلوب؛ لأن قوله: «المنقسم لا يحل إلا في منقسم» إن كان كلياً استحالة حلول الصورة في الهيولى التي لا تنقسم، وإن كان جزئياً بطل التمسك به في محل النزاع. والصورة منها ليست بمنقسمة حلت في غير

مُنقسم، إنما هي شئٌ حَلٌّ في غير مُنقسم، فصيرَه مُنقسماً. وذلك غير ما نحنُ فيه. قوله: «الذي يُقال - من أن الهيولى ليس لها في حدِّ ذاتها مقدارٌ ولا قبولٌ قِسمة - معناها: أن العقل إذا جرّدها ولاحظها مُنفكّة غير الصّورة، كانت بهذه الصّفة».

أقول: لا يحتاجُ في وجدان هذه الصّفة لها إلى أن يلاحظها العقل مُنفكّة عن الصّورة. بل يحتاجُ فيه إلى أن يلاحظها ويكونَ لَحظها مُنفكاً عن لَحظ الصّورة. وفرقٌ بينَ عدم لَحظ الصّورة وبينَ لَحظ عدم الصّورة. والهيولى توجدُ مع الاعتبار الأوّل في الخارج، ولا توجدُ مع الاعتبار الثّاني؛ ومن عدم الفرق بينَ الاعتبارين ذَهَبَ إلى أن الهيولى، من حيثُ هي غيرُ قابلةٍ للانقسام، لا توجدُ في الخارج. وهو خطأ.

قوله: «وأيضاً فإنّ الصّورة ليست حالةً في الهيولى حُلُولِ العَرَضِ في الجوهري، ولا المُتمكّن في المكان. بل ضرباً آخرَ من الحُلُول، وحينئذٍ لا يصلحُ أن يكونَ هذا مُعارضاً لما قيل في النفس».

أقول: هذا الفرقُ أيضاً غيرُ مؤثّر في الموضوع الذي نحنُ فيه؛ لأنّ حُلُولِ الصّورة في الهيولى وحُلُولِ العَرَضِ في الجوهري وحُلُولِ المُتمكّن في المكان كُلُّها تشتركُ في أن يُوجدَ كُلُّ جزءٍ من الحال مع جزءٍ من المحلِّ. والحكمُ بأنّ المُنقسم لا يحلُّ إلا في مُنقسم لا يختلفُ بسببِ اختلافِ معاني الحُلُول باعتبار آخر.

قوله: «وأما مُعارضةُ إثباتِ تجرُّدِ النَّفسِ المبنئِ على ارتسامِ مالا ينقسمُ فيها بالنقطة فمُعارضةٌ جيّدة».

أقول: هذه مُعارضةٌ سخيّة. فإنّ الحُلُولَ ههنا، بمعنيين: أحدهما على سبيل البرهان، وهو ما كُنّا فيه، وبذلك المعنى يصحُّ قولنا: «المُنقسمُ لا يحلُّ إلا في مُنقسم». والثّاني أن لا يكونَ كذلك، وهو حُلُولِ النقطة في محلِّها، والوحدة في الشئ الذي يصيرُ بها واحداً.

قوله: «و لا سبيلٌ إلى إثباتِ تجرُّدِ النَّفسِ بذلك الدليل».

أقول: بل إليه بذلك الدليل سبيلٌ واضحٌ ذكره العلماء.

قوله: «والقول بكون النقطة موجودة غير قابلة للقسمة عقلاً ولا وهماً يلزم منه إثبات الجزء».

أقول: النظر الذي يقتضى ذلك نظرٌ غلطٌ، لا نظرٌ مُبرهنٌ.

و باقى الكلام إلى آخر الجواب مبنى على ما تخيلته، وجرّة إلى ذلك كلام الموهى المغالطى بأن الجسم منتهى، ونهايته لا تنقسم بوجه، ويصح الإشارة الحسية إليها، فهي موجودة، وهى النقطة، ولا يلزم منه الجزء الذى لا يتجزئ، لما مرّ من أنّ حلولة ليس حلول السريان، بل هو حلول التعلق بالمحل فقط.

(٧) وعلى الجواب السابع: قوله: «أما التناسخ ممكن إبطالة على وجه لا يذكر فيه الحدوث، ولا يحصل البيان الدورى، ولا يبلغ درجة اليقين».

أقول: فإذا لم يبلغ درجة اليقين فلا يكون برهاناً، بل يكون إما إقناعاً أو مغالطة. و على الناظر فى أمثال هذه المسائل أن ينظر فيها نظراً شافياً تقتضيه المقدمات اليقينية العقلية، ولا يحيل إلى وهم وخيال.

وأما التماسه جواب المسألة السابعة على الطريق اليقيني و عن المعارضة بالنقطة. إلى تمام الكلام. أقول: أظن أن ذلك جرى فى المسألة السادسة، وقد مر ما فيه مفتح بطريق الإيجاز، والشرح محتاج إلى كلام طويل لا يحتمله هذا الموضع. فهذا ما كتبت به حسب التماسه، وفقنا الله للصواب، وجنبنا عن الخطأ فى المقال والفعال، إنه الرؤوف المنان.

و كتب فى آخره: «منقول من خط الأستاذ سلطان الحكماء نصيرالملة والدين، دام علوه».

## أجوبة مسائل فخرالدين محمد بن عبدالله يبارى قاضي الهرة

هاتان مسألتان، إحداهما عن كيفية صدور الموجودات عن مبدئها الأول الواحد تعالى، وثانيتها عن كيفية علمه بالجزئيات على رأى الحكماء و الجواب عنهما من مخترعات مولانا، سلطان الحكماء، نصير الحق والدين الطوسي.

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

الحمد لله حمد الشاكرين، والصلاة على محمد وآله الطاهرين. يقول مُحَرَّرُ هذه الأسطر، أحوج خلق الله إليه، محمد بن محمد الطوسي:  
سألنى مولانا، قاضى القضاة بهرة، ملك العلماء، قدوة المحققين، فخر الملة والدين، شمس الإسلام والمسلمين، سيد الأفاضل المتأخرين، أفضل الآفاق - أدام الله علوه وحرس مجده - حين استعسدت بخدمته واستفدت من نتائج فكره وقريحته. و ذلك فى شهر سنة ست وستين وست مائة (٦٦٦)، عن قول الحكماء فى كيفية صدور الموجودات عن مبدئها الأول، وعن مذهبهم فى علمه - تعالى - بالجزئيات؛ فإن أقاويل المصنّفين فىهما مختلفة والإشكالات الواردة على كل قول منها متكررة، وما ينقله العوام عنهم فىهما واشتهر بين الجمهور من رأيهم المتعلق بهما ليس مما يرتضيه أدنى أنظار المبتدئين، فضلاً عن مدعى التحقيق فى غوامض المسائل.

فأردت أن أجيب عن سؤاله انقياداً لإشارته، وإن كانت العوائق كثيرة والشواغل متراكمة، والخاطر مقسم والذهن متوزع والزمان غير مُساعد، والحال غير مُلائم.



حررت ما اقتضاه الوقت و حضر في الحال، راجياً أن أعود و أكتب في أوان الفراغ، ذكراً و افيأ بما طلبه، و شرحاً كافياً لما قصده، مُستعيناً بالله و وحده، مُفويض العقل و مثلهم الصواب.

﴿قول الحكماء في صدور الموجودات عن مبدئها الأول﴾

فأقول: أما المطلوب [الأول] فلنقدم له مقدّمة، هي أن كل كثره مفتقرة إلى الواحد، بل إلى الآحاد التي يلتئم عنها تلك الكثرة؛ فإذا هي محتاجة إلى مبدأ وإلى مبادئ. فكل محتاج إلى المبدأ الأول لا يصلح لأن يكون أول المبادئ. فإذا، المبدأ الأول لا يمكن أن يكون إلا واحداً. والواحد بالحقيقة الذي يصلح لأن يكون مبدءاً أولاً لا يمكن أن يكون مشتملاً على كثره في ماهيته ولا أن يكون معه كثره خارجة عن ماهيته معتبرة في مبدئته. وإذا كان شيء بهذه الصفة فلا يمكن أن يُقارنه صفات ولا اعتبارات مختلفة ولا إضافات ولا سلوب؛ فإن جميع ذلك يتقدّمه كثره لا متحالة. وإذا تفرّرت هذه المقدّمة، فأقول: الواحد بالصّفة المذكورة لا يمكن أن يصدر عنه إلا واحد، بلا اعتبار غير ذاته؛ لأنه إذا صدر عنه شيان؛ كان اعتبار صدورهما عنه متغايرين وحيثيتا صدورهما مختلفين، فيكون معه اعتباران أو حيثيتان؛ و قد فرضنا نفيهما؛ هذا خلّف. وهذا معنى قول الحكماء: «لا يصدر عن الواحد باعتبار واحد إلا واحد».

أما إذا تكثرت الاعترارات وحيثيات وإن كانت ذهنية أو سلبية أمكن صدور الكثرة عن الواحد بتلك الاعترارات أو حيثيات مثلاً، الصّبأغ إذا وجد ثوباً دسماً اشتغل بغسله، وإن وجد به غير دسّم اشتغل بصبغه، فيصير وجود شيء سبباً لفعل غير الفعل الأول. وأيضاً، النار الواحد يعملّه تسويداً في الحطب، وتبييضاً في الفحم، وتسخيناً في الماء، وتجفيفاً في الطين. وكل ذلك الاختلاف لاختلاف المواد. و من أراد مسكناً، قصّد بناء بيت، ثم أراد للبيت باباً وللباب غلقاً وللغلق مادّة وصانعاً، إلى غير ذلك. وإنما يشتغل باتخاذ شيء بعد شيء، لانضياغ تخيّلات مرتبة إلى قصده الأول. وبالجملة يوجد لذلك أمثلة كثيرة.

وإذا ظهر ذلك، فأقول: إذا صدر عن المبدأ الأول الواحد واحد في المرتبة الأولى من مراتب الصدور؛ أمكن أن يتكثّر الاعترارات في المرتبة الثانية؛ مثلاً، يحدث لكل واحد من المبدأ والصادر إضافة إلى الآخر، هي أمر يُعقل في كل واحد منهما

بالتقياس إلى الآخر ويسلب عن الآخر، وهو يعقل تبريء كل واحد منهما عن أن يدخل في معقوليّة الآخر ويحدث لهما اشتراك في الوجود، أعنى الكون في الأعيان؛ وامتياز بينهما هو بأمر زائد على المشترك في الصّادر، ويقيد المشترك بعدم انضمام شيء إليه في المبدأ.

ولا شك في أن هذه الأمور تعقّلات متكررة لازمة بعد صدور الصّادر الأوّل عن المبدأ الأوّل. وتلك الكثرة وإن لم تكن تصلح لأن تكون مبادئ أمور وجوديّة في الأعيان؛ لكنّها صالحة لأن تصدر عن المبدأ الأوّل بانضمام كل واحد منها إليه موجوداً آخر. وبهذا الوجه يمكن أن يصدر عن المبدأ الأوّل كثرة.

ولتوضّح ذلك بإيراد مثال آخر؛ فليكن المبدأ الأوّل «أ»، والصّادر الأوّل «ب»، ومن أ بتوسّط ب «ج»؛ ومن ب، بالنظر إلى أ، «د»، ومن ب وحده «هـ». وهذه ثلاثة أشياء في المرتبة الثالثة من مراتب الصّادور.

ثمّ ليصدر من أ ج معاً «و»، ومن أ أو معاً «ز»، ومن أ هـ معاً «ح»، ومن أ ب ج معاً «ط»، ومن أ ب د معاً «ي»، ومن أ ب هـ معاً «ك»، ومن أ ج د معاً «ل»، ومن أ ب ج هـ معاً «م»، ومن أ ب د هـ معاً «ن»، ومن أ ب ج د هـ معاً «س»، ومن ب ح معاً «ع»، ومن ب د معاً «ف»، ومن ب هـ معاً «ص»، ومن ب ح د معاً «ق»، ومن ب ج هـ معاً «ر»، ومن ب د هـ معاً «ش»، ومن ب ج د هـ معاً «ت»، ومن ج وحده «ث»، ومن د وحده «خ»، ومن هـ وحده «ذ»، ومن ج د معاً «ض»، ومن ج هـ معاً «ظ»، ومن د هـ معاً «غ»، ومن ج د هـ معاً «لا».

وهذه صورتها: المرتبة الأولى من مراتب الموجودات: أ. المرتبة الثانية منها: ب، المرتبة الثالثة: ج د هـ. المرتبة الرابعة: ز، ح ط ي، ك ل م ن، س ع ف ص، ق ر ش ت، ث خ ذ، ض غ لا.

فجميع ما يمكن أن يحصل في المرتبة الرابعة من الموجودات أربعة وعشرون، وإذا جاوزت هذه المراتب صار الصّادر في مرتبة واحدة أكثر من أن يُحصى. وقد ظهر من ذلك إمكان صدور أشياء لا تُحصى كلّها معاً في مرتبة واحدة من المبدأ الأوّل من غير تقدّم البعض على البعض.

والمنقول من الحكماء أنّهم قالوا: في العقل الأوّل الصّادر عن المبدأ الأوّل أربع جهات: وجود من الأوّل، وإمكان من ذاته، وتعقل الأوّل، وتعقل لذاته، فصار بوجوده

مبدءاً لصورة فلك، وبإمكانه مبدءاً لمادته، ويتعقله الأول مبدءاً لعقل ثانٍ، ويتعقله لذاته مبدءاً لنفس هي نفس ذلك الفلك. وإنما أوردوا ذلك على طريق التمثيل والتجوز، لا على سبيل القطع والتحقيق. وقد يلوح من ذلك للمستبصر ما بيناه.

فبين أن وجوده هو الذي من هذه الأربعة حصل من المبدأ الأول وحده. وهو بمنزلة «ب» في مثالنا. وأما إمكانه فقد حصل من نسبة ماهيته التي هي ما به يمتاز عن الأول، ثم عن غيره إلى وجوده. وهي، أعني الماهية، هي التي تحصل فيما تحصل في المرتبة الثالثة منه بمنزلة «هـ». وأما الإمكان فبمنزلة «ص». وأما تعقله للمبدأ الأول فقد حصل منه بالنظر إلى مبدئه، وهو بمنزلة «و». وأما تعقله لذاته فإثما يتحقق ذلك بإفاضة المبدأ الأول عليه ذلك التعقل، فهو بمنزلة «ج». وقد بينا أن الاعتبارات العقلية والسلوب تصلح لأن يصير المبدأ الأول بانضمامها إليه مبدءاً لموجودات كثيرة.

والحق الذي يقتضيه أصولهم: أن جميع الموجودات صادرة عن المبدأ الأول. وإنما تصدر عنه باعتبارات هي أمور معقولة، أو صافاً كانت أو إضافات أو سلوباً. ومصدر الوجود و منبع الكون هو لا غير. وإنما وُصف بالقادرية من حيث تعقله بالقياس إلى مقدوراته، وبالعالمية من حيث تعقله بالقياس إلى معلوماته، وبالمريدية من حيث تعلق عنايته المخصوصة للطرف الخاص بالوجود من طرفي الإمكان، دون الطرف الأخير. وكذلك القول في سائر صفاته، فهي لكونها أموراً عقلية متأخرة عن الكثرة تكون متأخرة عن صدور الكثرة، وأنصاف الواجب بالصفات الممكنة لا يثلم في واجبيته. فهذا ما فهمته من مذهبهم في كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الأول الواحد الواجب لذاته، تعالى وتقدس.

### <قول الحكماء في علم الباري تعالى بالجزئيات >

وأما قولهم في العلم بالجزئيات، فأقول فيه، أولاً: إن الأهم في هذا الباب تحقيق حقيقة العلم. وذلك يشتمل على إطناب مع مخالفة للمتقدمين منهم. وقد عرضت لشيء منه في «شرح الإشارات» في باب تحقيق علمه، تعالى، بغيره، فلنعرض عنه ههنا، ونشتغل بالمسألة ونقول: العلم بالجزئيات، أعني الشخصيات الزمانية والمكانية قد يكون على وجه كلي عقلي وقد يكون على وجه جزئي حسي أو خيالي. و [الوجه] الأول يكون على طريق الإحاطة بجميع الزمان من الأزل إلى الأبد، بما فيه من الأجزاء المفروضة و جميع المتمزئات المقارنة لزمان زمان، وجميع

النسب الواقعة بينها فى التقدّم والتأخر، ومقادير تقدّم كل واحد على كل واحد ممّا يكون بعده وتأخره ممّا يكون مثله على ما هو عليه فى الوجود، وبجميع الأمكنة السارية فى الجهات وما تحويها تلك الأمكنة من المتمكّنات، وجميع أوضاعها بنسبة البعض إلى البعض فى جهة من جهاته، كالفوق والتحت، والمقدّم والخلف، واليمين واليسار وما يتركّب منهما، وعلى كيفية الإشارات الحسيّة من كل واحد إلى كل واحد غير مقادير الامتدادات بينهما على ما هو الوجود. إنّما سمى كلياً؛ لأنّ ذلك، إذا عقّل مع جميع هذه الأوصاف، غير مقيد بأنّها العلم بالموجودات الزمانيّة والمكانيّة التى فى عالمنا هذا. يعنى أنّ ذلك التعلّل هو تعلّل كليّات طبيعيّة؛ وإنّما تصوير جزويّة باقترانها بقيدها بأنّها صورة هذا العالم. وهو كليّة عقليّة باقترانها بتجوهر مطابقتها لصور عوالم غير هذا العالم، هى أمثال هذا العالم؛ وعلمة، تعالى، من حيث صدورها عنه هكذا يخصّصها بأسرها فتصير جزويّة بهذا الاعتبار.

وأما الوجه الثانى، وهو العلم بالجزئيات على الوجه الجزويّ الحسيّ أو الخياليّ، فقد يكون كعلم أحدنا، وهو فى زمان بعينه بغيره، من حيث كون ذلك الغير فى زمان آخر بعينه، قبل ذلك الزمان أو بعده، مع العلم بمقدار ما بينها من العدة؛ وذلك امتداد زمنيّ. بين متزمن ومتزمن، كأنه إشارة منه إلى ذلك الآخر إشارة خياليّة، مع العلم بأنّ أحدهما يكون ماضياً أو مستقبلاً عند العالم بذلك العلم من حيث كونه فى أحد ذلك الزمانين وكعلم أحدنا، وهو فى مكان بعينه، بغيره من حيث كونه فى مكان آخر واقع فى جهة بعينه للمكان الأوّل، على وجه يصحّ منه الإشارة إلى ذلك الآخر. والإشارة إليه امتداد وضعيّ، من ذي وضع إلى ذي وضع آخر كليّ منه فى جهة معيّنة. وعلمة، تعالى، لا يتعلّق بالموجودات الزمانيّة والمكانيّة على هذا الوجه، لامتناع كون ذاته التى هى علّة الأزمنة والأمكنة كلّها فى زمان أو مكان بعينها. وكما لا يصحّ أن يوصّف بأنه دائق أو شام أو لامس، لكونه غير ذى آلة جسمانيّة؛ فكذلك لا يصحّ أن يوصّف بأنه عالم بالجزئيات على وجه جزئيّ؛ فإنّ ذلك يقتضى كون العالم بها واقعاً فى زمان ومكان بعينها، حتى يصحّ منه أن يُشير إلى غيره. فما هو فى زمان ومكان، غير زمانه ومكانه؛ ويكون إشارته امتداداً منه إليه خيالياً أو حسيّاً.

وإنّ تعرّس على من يريد أن يفهم ذلك، تصوّر موجود لا فى زمان ومكان؛ فليعتبر الحكم بأنّ الواحد نصف الاثنين، من حيث امتناع اختصاصه بمكان أو زمان متعيّنين؛

فإنه لا يجوز أن يقال: إن الواحد نصف الاثنين في هذه السنة أو في هذه البلدة، ولا في غيرها من الأزمنة والأمكنة. فليتأمل أن مثل هذا الحكم الذي يحتاج إلى شيء يتصور بهذا العلم في نفس الأمر، لا يمكن أن يختص بزمان أو مكان متعيينين؛ فكيف يجوز أن يختص المتصور به بهما؛ وكيف يختص مُبدِع الأزمنة والأمكنة بزمان أو مكان هُما متأخران عنه في الوجود بمراتب كثيرة. وإذا يمتنع اختصاصه بالأزمنة والأمكنة المتعينة فكيف يُتصور الإشارة منه إلى زمان أو مكان متعيينين.

وإذا عرفت ذلك من طريق العقل، وصدقت به؛ فإن أبي وهمك توهم ذلك، فعليك أن لا تقدح في الحكم العقلي، بسبب امتناع الوهم عن قبول حكم ليس من شأنه أن يُحكم به.

ولتورد لذلك مثلاً، وإن كان بعيداً عنه، وهو أن نقرض سجلاً مكتوباً، يشتمل كتابته على سطور، فيها كلمات متألفة من حروف؛ فالسالم بجميع ما في السجل من السطور والكتاب والحروف دفعةً، يكون عالماً بما فيه على وجهه. والناظر فيه الذي ينتقل نظرة من سطر إلى سطر، بل من كلمة إلى كلمة ومن حرف إلى حرف، بحيث يكون بعض السطور والكلمات والحروف ممّا عليه، وبعضها ممّا يمرُّ عليه من بعد؛ يكون عالماً بما فيه على وجه جزئي، مشتمل على ما خرج إلى الفعل، وعلى ما هو بالقوة بعد؛ فليتأمل فيه وليحكم بما يقتضيه العقل الصريح، دون الوهم والخيال، إن شاء الله. فهذا ما فهمته من قولهم: «علم المبدأ الأول بالجزئيات يكون على وجه كلي، لا على وجه جزئي زمني».

وذلك ما أردت إيراداً، في جواب سؤالي مولانا، العالم المحقق، فخر الملة والدين، شمس الإسلام والمسلمين، قدوة العلماء المحققين، سيّد أفاضل المتأخرين، قاضي القضاة - أدام الله علوه وحرس مجده؛ فإن طابق مراده فهو المطلوب، وإن توقّف في شيء من ذلك أعاد بفضل ذلك الموضوع، لأوضح ما عني فيه إن شاء الله تعالى. وهو وليّ التوفيق والمُلهِم للصواب، منه المبدأ وإليه المآب. فرغ من كتابة مسودته، في ذي القعدة، سنة ست وستين وست مائة (٦٦٦) هجرية، حامداً ومُصلياً مُسليماً وداعياً مستغفراً.

## أجوبة مسائل السيد ركن الدين الإسترابادي

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

و به نستعين

قال مولانا السيد ركن الدين الإسترابادي، رحمه الله، كتبْتُ إلى حضرة المولى الأعظم، سلطان المحققين، نصير الملة والدين الطوسي، قدس سره، عدّة مسائل، لأمرين. أحدهما للحلّ والكشف عمّا هو الحقّ، والثاني ليكون خطّه الشريف تذكرةً عند العبد المُخلص.

### الأول «الاحتياج إلى المنطق»

قال المنطقيّون في سبب احتياج الناس إلى تعلّم المنطق: إنّ العلوم تنقسم إلى فطريّ وفكريّ، والفكريّ يكتسب من الفطريّ بالفكر، وفي الفكر يقع الغلط، لمناقضة شخص ما شخصاً آخر ومناقضته بنفسه في وقتين مختلفتين. فإذاً لا بدّ من قانون يعصم الإنسان مراعاته من أن يضلّ في فكره، وهو المنطق. وعرضت هذه الحجّة بأن قيل: هذا القانون إمّا من الفطريّات أو من الفكريّات، فإن كان من الأوّل فليستغرن عن تعلّمه، وإن كان من القسم الثاني فليحتج إلى قانون آخر، وحينئذ يلزم إمّا الدور أو التسلسل، وكلّ واحد منهما مُحال.

وأجيب عن هذه المعارضة بأن قيل: لا تُسَلَّم الحصر، لاحتمال أن يكون ذلك القانون بعضه فطرياً وبعضه فكرياً، ويكتسب الفكري منه بالفطري منه، وحينئذ لا يلزم ما ذكرتم من الاستغناء، أو الدور، أو التسلسل.

ولقائل أن يقول: اكتساب الفكري من الفطري منه إما بطريق فكري، وإما بطريق فطري؛ وعلى التقدير الأول يلزم الدور أو التسلسل، وعلى التقدير الثاني يلزم أن لا يقع فيه الغلط، وليس كذلك، لأن وقوع الغلط في المنطق ظاهر، لوقوع الاختلاف بين المنطقيين في بعض الأحكام.

### والجواب <الأول>

قوله: «يقع الغلط في الفكر» قضية جزئية، والحجة التي أوردها عليها أيضاً جزئية، والحق أن بعض الفكريات في معرض الغلط، وبعضها ليس في معرض الغلط، كالحسابيات والهندسيات

قوله: «وإن كان من القسم الثاني فليحتج فيه إلى قانون آخر». إنما يجب ذلك لو كانت القضية المذكورة كلية، لكن الحق فيه أن المنطق يشتمل على ثلاثة أقسام: فطري، وفكري لا يقع فيه الغلط، وفكري يقع فيه الغلط، ويكون القانون فيه أحد القسمين أو كليهما. ولا يقع في هذه القسمة دور ولا تسلسل.

مثال القسم الأول: الحكم باحتمال المحمول للعموم. ومثال القسم الثاني الحكم بعكس الموجبة الكلية جزئية. ومثال القسم الثالث الحكم بانعكاس الموجبة الضرورية، فإنها تنعكس عند بعض المنطقيين ضرورية، وعند بعضهم مطلقة، وعند بعضهم ممكنة.

ومن وقف على أصناف الأغلاط وقف على الأحكام التي تكون في معرض الغلط، وعلى التي لا تكون في معرضه، كما ذكر ذلك في موضعه.

### الثاني <موضوع السالبة والموجبة>

إنهم قالوا: «إن موضوع السالبة أعم من موضوع الموجبة، لتناول موضوع السالبة،

الموجود والمعدوم، بخلاف موضوع الموجبة، لأن إثبات شيء لشيء يقتضى ثبوت ذلك الشيء وتحققه أولاً بخلاف السالبة، فإن السلب على المعدوم جائز. وأما قولكم - أدام الله ظلال جلالكم - فى كتاب «التجريد»: «إن موضوع السالبة أعم من موضوع الموجبة إذا أخذ موضوع السالبة من حيث إنه منتف فى الخارج»؛ فما المراد منه؟ فإن كان المراد: «من حيث إنه منتف فى الخارج» فهو جائز فى الموجبة أيضاً، وحينئذ لم يبق بينهما فرق، وإن كان المراد: «من حيث إنه منتف فى الذهن»، فهو محال؛ لوجوب كون الموضوع متصوِّراً، وإن كان المراد شيئاً آخر فاذكروه.

### الجواب <الثانى>

المعنى الذى يُراد أن يُحكم عليه إما أن يوضع مطلقاً غير مقيد بشيء من الثبوت والانتفاء أصلاً، وإما أن يوضع من حيث إنه ثابت، وإما من حيث إنه منتف. ولا يرد عليه النقض بمثل ما أورد، من قولهم: «الخلأ معدوم» و«شريك البارىء ممتنع»؛ لأن المراد منهما: «الخلأ ليس بوجود» و«شريك البارىء ليس بممكن». و ذو الخلاء الذى يُزعم أنه معدوم اللهم إلا إذا كان الحكم من مثبتى الخلاء، فإنهم يقولون: إن الخلاء بعد مقدّر، وثبوت الموضوع ههنا هو الثبوت الذى يعم الخارجى والذهنى، ولا بد من ذلك فى الحكم الإيجابى؛ فإن كان الإيجاب خارجياً كان الموضوع ثابتاً فى الخارج. كقولهم: «السما بسيط»، وإن كان عقلياً كان الموضوع ثابتاً فى العقل. كما يقال: «فضل المتوسط على المتوسط أصم». أما الحكم السلبى فممكن فى الثلاث جميعاً. وهذا معنى قولهم: «و موضوع السالبة أعم من موضوع الموجبة. ثم إذا وُضع على أحد الوجوه الثلاثة وأريد أن يوضع بإزائه ما يناقضه وجب أن يوضع على الوجه الذى وُضع أولاً بعينه، وهذا هو معنى وحدة الموضوع التى هى إحدى شرائط التناقض.

ولا يمكن أن يوضع بحيث يُحتمل أن يدخل فيه الوجوه الثلاثة، أو الوجهان منها، لأن الخالى عن التقييد لا يجتمع مع المقيد، والمقيد بالثبوت لا يجتمع مع المقيد



بالانتفاء. فإذا لا يمكن أن يُوضَعَ سالبة يكون موضوعها أعمّ من موجبة موضوعها  
أخصّ من ذلك الموضوع بعد اتّحادها في العبارة.

وهذا العموم ليس بالمعنى الذي ذكرنا أولاً، حيث قلنا: «موضوع السالبة أعمّ من  
موضوع الموجبة»، فإنّ ذلك العموم معناه: أنّ كلّ واحد من الثلاثة يمكن أن يكون  
موضوعاً للسالبة، وهذا العموم معناه: أنّ موضوع السالبة يكون أكثر تناولاً من  
موضوع الموجبة. وقد قيل في الفرق بين عموم كلّ واحد و بين عموم الكلّ ما فيه  
كفاية. وإذا حققت هذا المعنى لم يبق لك شك فيما سألته.

وأما قوله: «لو كان موضوع السالبة أعمّ من موضوع الموجبة لم يلزم التناقض،  
لتغاير أفرادهما»، فجوابه ما ثبت عليه، من أنّ العموم في الموضوعين بمعنيين،  
والمعنى الذي ينافي التناقض ليس بمراد ههنا.

قوله: «وإذا لم يكن موضوع السالبة أعمّ من موضوع الموجبة لم يكن فرق بين  
الموجبة المعدولة والسالبة المحصّلة».

أقول: الفرق هو الذي تقرّر، من أنّ موضوع السالبة يمكن أن يؤخذ من حيث إنّ  
منتف، وموضوع المعدولة لا يمكن أن يكون كذلك. وذلك في سائر اللغات أوضح،  
فإنّ من الجائز في لغة العجم أن يقال: «آن زيد كه نيست بينا نيست»، وليس من  
الجائز أن يقال: «آن زيد كه نيست نابينا است».

وأما قوله: ما المراد من المنفى؟ قلنا: الذي يقابل الثبوت المتناول للخارجي، و  
العقلي والفرضي.

### الثالث < كمال المشترك >

إنكم قلتُمْ: إذا سُئل عمّا يختلف حقائقها، كالإنسان والفرس معاً، فليجب بكمال  
ما اشترك فيه وحده، وهو الحيوان.

ولقائل أن يقول: ما المراد من قولكم: «عمّا يختلف حقائقها» فإن كان المراد هو  
الحقيقة المشتركة فحينئذ لا يكون المسئول عنه كثيراً مختلف الحقائق، وهو خلاف

المقدّر. وإن كان المراد حقائق كل واحد منها فيجب أن يُجابَ بكمال المشترك و بكمال المميز، ليكون الجواب جواباً عما سُئل، وإن كان المراد شيئاً آخر فبينوه.

### الجواب < الثالث >

إذا سُئل عما يختلف حقائقها كان المسئول عنه كثيراً مختلف الحقائق، والسؤال واحد والسؤال الواحد يتجه إلى شيء واحد هو الذي يتحد به ذلك الكثير، فكأنه يُسأل عما يتحد به تلك الحقائق، وهو المعنى المتناول لجميعها. والمسئول عنه كثير من وجه، و واحد من وجه. والسائل يطلب ذلك الواحد الذي هو كثير من وجه، غير الوجه الذي هو به واحد.

### الرابع < تلازم المتصلتين >

إنهم قالوا: كل متصلين متوافقين في الكم و متخالفين في الكيف مقدّمهما واحد وتاليهما طرفا نقيض، فإنّهما متلازمان.

أما استلزام الموجبة السالبة فلاّنه لما استلزم المقدّم التالي و جب أن لا يستلزم عدمه، لامتناع استلزام الشيء الواحد للنقيضين، وإذا لم يستلزم فيصدق السالبة للزومية المركبة من مقدّم الموجبة و تاليها.

وأما استلزام السالبة الموجبة فلاّنه لما لم يستلزم المقدّم التالي و جب أن يستلزم نقيضه، وإلاّ لزم أن لا يستلزم الشيء الواحد شيئاً ولا نقيضه، وإنّه مُحال.

و لقائل أن يقول: على الأوّل لا تُسلم امتناع استلزام الشيء الواحد للنقيضين، لجواز كونه مُحالاً، و جواز استلزام المُحالي المُحال، اللهمّ إلاّ إذا كان واجباً أو ممكناً. فإذاً لا يجوز استلزامه للنقيضين.

و على الثاني لا تُسلم استحالة عدم استلزام الشيء الواحد لشيء من النقيضين، بل هو واقع، فإنّ كون الإنسان ناطقاً لا يستلزم كون الحمار ناهقاً، ولا عدمه، نعم الشيء الواحد يجب أن يُجامع أحد طرفي النقيض، وإلاّ لزم ارتفاع النقيضين في الخارج، وإنّه مُحال.

## الجواب &lt;الرابع&gt;

المتقدمون يأخذون للأمر المشترك بين اللزومية الصادقة المقدم والاتفاقية و يسمونه بالمصاحبة، ثم يحكمون بأنه إذا كان صدق المقدم في جميع الأحوال والأوقات مُصاحباً لصدق التالي لم يكن صدق المقدم في شيء من الأحوال والأوقات مُصاحباً لكذب التالي. وإن لم يكن صدق المقدم في شيء من الأحوال والأوقات مُصاحباً لصدق التالي كان في جميع الأحوال والأوقات مُصاحباً لكذبه. و هذا صحيح، لامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما.

ثم المتأخرون لما وقفوا على اللزومية الكاذبة المقدم بل مُحالته في بعض الصور، و أمكن أن يكون المُحال مستلزماً للنقيضين وأن يكون المقدم غير مستلزم لأحد طرفي النقيض من التالي لم يكن هذا الحكم في اللزوميات مستمراً عندهم. والأصل فيه أن يجعل لزوم التالي نفس التالي، فقيل إذا صدق: «كلما كان أب يلزم أن يكون ج د» صدق «ليس البتة إذا كان أب لم يلزم أن يكون ج د»، وإذا صدق «ليس البتة إذا كان أب لا يلزم أن يكون ج د» صدق: «قد يكون إذا كان أب لا يلزم أن يكون ج د»، وذلك لأن المقدم لا يمكن أن يجتمع بين لزوم التالي ولألزمه، أو يخلو من أحدهما.

## الخامس &lt;الممكنة تنعكس&gt;

إنكم قلتم: إن الممكنة تنعكس ممكنة في كتاب «التجريد» بهذه العبارة: «ممكنة إن كانت ممكنة، لأن الشيء إذا أمكن اتصافه بالمحمول يكون شيئاً مما يمكن أن يقال عليه المحمول، و قد اتصف بالموضوع بالفعل. وإذا لا يمتنع أن يصير ذلك الشيء مقولاً عليه بالفعل، فلا يمتنع أن يكون شيء مما يكون المحمول مقولاً عليه بالفعل متصفاً بالموضوع»<sup>١</sup>.

ولقائل أن يقول: كون الشيء من جملة ما لا يمتنع أن يكون المحمول مقولاً عليه بالفعل متصفاً بالموضوع ليس بعكس الممكنة؛ لأنّ عكس الممكنة هو أن بعض ما

١. جوهر التضييد في شرح منطق التجريد، ص ٧٠.

يصدق عليه المحمول بالفعل يصدق عليه الموضوع بالإمكان، اللهم إلا أن يفرض اتصاف ذلك الشيء بالمحمول بالفعل، وحينئذ يكون عكسها فعلية، لاتصافه بالموضوع بالفعل في الأصل، فيكون كذلك في العكس، وإذا كانت فعلية لا يجوز أن يقال إنها ممكنة، لكون الفعلية أخص من الممكنة، والاعتبار إنما هو للأخص.

### الجواب <الخامس>

لا شك أن كون الشيء من جملة ما لا يمتنع أن يكون المحمول مقولاً عليه بالفعل متصفاً بالموضوع ليس عكساً للممكنة، لكنه مستلزم لعكسه، وذلك لأن فرض كون المحمول مقولاً على ذلك الشيء بالفعل لا يلزم منه مُحال، وحينئذ يكون ذلك الشيء متصفاً بالموضوع، فإذاً لا يلزم من كون ما هو متصفاً بالمحمول متصفاً بالموضوع مُحال، وهذا هو العكس المطلوب.

### السادس <الممكن والمحال >

المشهور أن الممكن لا يستلزم المُحال. قيل فيه نظر:  
أما أولاً فلائه يصدق قولنا: «كلمًا كان واجب الوجود موجوداً كان المعلول الأول موجوداً». ومتى صدق صدق عكس نقيضه، وهو قولنا: «كلمًا لم يكن المعلول الأول موجوداً لم يكن واجب الوجود موجوداً». وههنا استلزم الممكن المُحال، لأن عدم المعلول الأول ممكنٌ وعدم واجب الوجود مُحالٌ.  
وأما ثانياً، فلائه جائز استلزام الممكن المُحال كلياً وجزئياً. وإذا جاز هذا جاز استلزام الممكن المُحال جزئياً بالعكس.

أجاب العبد عن الأول: بأننا لا نسلم أن عدم المعلول الأول ممكنٌ، وذلك لأن المراد من الممكن في قولنا: «الممكن لا يستلزم المُحال»، هو الممكن بحسب الذات و بحسب الغير، وعدم المعلول الأول وإن كان ممكناً لذاته فهو ممتنع لغيره، لوجود علته.  
وعن الثاني: أن الاستلزام الجزئي ليس باستلزام بالحقيقة؛ لأنَّ المقدم وحده لو كان هو المستلزم للتالي فأينما وجدَ وُقِرَّضَ المقدمُ وجد التالي، فيكون كلياً وقد

فَرَضَ جزئياً، هذا خُلْفٌ، وإن كان هو مع شيء آخر يستلزم التالي، فإذن لا يكون هو وحده مقدماً، وقد فرض وحده مقدماً، هذا خُلْفٌ.

والمتوقع من كرمه أن ينظر في هذا الجواب، فإن كان صحيحاً فهو من عنايته، وإلا فالمتوقع من إنعامه أن يُجيبَ عنه بجواب شافٍ، ويُبيِّنَ ما هو الحق.

### الجواب <السادس>

استلزامُ عدم المعلول عدم الواجب لذاته ليس باستلزام الممكن المُحال بالذات، فإنه إنما استلزم عدم عليّة العلة الأولى فقط، لا عدم ذات العلة الأولى؛ فإن ذاته لا تتعلّق بالمعلول الأول لولا اتصافها بالعليّة، لكون العلة الأولى واجبة لذاته، ممتنعاً عليها العدم، سواء كان لتلك الذات معلول أو لم يكن.

فإذن لم يستلزم الممكنُ مُحالاً إلا بالعرض أو بالاتفاق، وهو عدم كون العلة واجبةً في ذاتها. وهذا بخلاف عكسه، أعنى فرض عدم العلة الأولى، فإنه يستلزم عدم المعلول الأول مطلقاً، لأن ذاته إنما أفاضتها العلة الأولى، لا غير.

وأما قوله: «الممكن الذي لا يستلزم المُحال هو الممكن بحسب الذات وبحسب الغير، وعدم المعلول الأول وإن كان ممكناً لذاته فهو ممتنع لغيره، لوجود علته»، فليس بسديد، لأنه لا يمكن أن يكون ممكناً قط إلا وهو ممتنع لغيره، أي بحسب عدم علته، وبحسب وجود ما يُنافيه أو يُضاده معه، وبحسب فرض عدمه.

وأما جوابه عن الشك الثاني فسديد، وأيضاً يمكن أن يُجابَ عنه بمثل ما أجبناه عن الشك الأول، وهو أن الممكن الذي لا يستلزم مُحالاً استلزماً جزئياً لا يستلزم من حيث إنه مُحال، بل إنما يستلزمه من حيث هو معقولٌ يجب أن يحضر في العقل تابِعاً لملزومه، وكونه مُحالاً هو أمرٌ في ذاته غير متعلّق بملزومه، على أن الحق هو الذي ذكره، دام فضله.

### السابع <الشرطيّة>

قال الإمام والمتأخرون: كل واحدة من المتصلات والمنفصلات، اللزوميّة

والاتفاقية والعنادية، قد يكون بحسب ذات المقدم موجوداً، كقولنا: «كلما كان أب، فج د - مادام ذات أب موجودة» وقد تكون بحسب وصف المقدم، كقولنا «كلما كان أب فج د. ما دام ذات أب متصفة بوصف أب دائماً» وكذلك اللاضروية. وقد يكون الحكم بحسب وقت معين أو غير معين. كل ذلك على مافى الحملات الموجهة. ليس العبد [الفقيه] يعرف توجيه هذا الكلام، والمتوقع بيان توجيهه.

### الجواب < السابع >

لا شك أن الاعتبار المذكورة أو غيرها مما يمكن أن تلاحظ في الشرطيات، و قد وعد الشيخ الرئيس بيانها في كتاب «اللوحي»، لكنها لما كانت قليلة الفائدة لم يشتغل أحد من المحققين بالشروع فيها وفي تعاريفها، وأنا ما وجدت لأحد فيها كلاماً مفيداً، وما اتفق أيضاً لي فكر فيها إلى الآن. والله الموفق.

### الثامن < هل السالبة لا تنعكس ؟ >

قيل: السالبة الكلية الدائمة لا تنعكس، لأنه يصدق قولنا: «كل إنسان يمكن بالإمكان الخاص أن لا يكون كاتباً» وكل ما يمكن في وقت يمكن في كل الأوقات، وإلا لزم الانتقال من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، وإنه محال، فإذا «كل إنسان يمكن أن يكون دائماً لا كاتباً». وقد تقرّر أن كل ممكن لا يلزم من فرض وجوده محال.

فلنفرض صدق قولنا: «دائماً لا شيء من الإنسان بكاتب»، فهذه سالبة دائمة مع أن عكسها، وهو قولنا: «لا شيء من الكاتب بإنسان»، كاذب بأعم الجهات، إذ كل كاتب إنسان بالضرورة.

وإذا ثبت هذا ثبت أن السالبة الكلية الدائمة لا تنعكس، فلينظر المولى - دام ظله - فيه ويحقق ليزول هذه الشبهة.

### الجواب [الثامن]

السالبة الدائمة إذا كانت واقعة فإنها تنعكس، وأما إذا كانت ممكنة الوقوع فلا

يجب عكسها، لأن لوازمها تتبع وجودها، لا إمكان دوامها. ومفروضة الصدق ربما لا تنعكس إذا كان فرضها مناقضاً لعكسها.

وهذا كما أن فرض عدم الإنسان في الخارج والعقل والفرض ممكن. وعلى تقديره يكون قولنا: «كل إنسان حيوان» كاذباً، مع أنه ضروري، هكذا إذا فرض هذا الممكن واقعاً، أعنى قولنا «كل إنسان موجود أو مفروض بالإمكان لا كاتب دائماً لم يكن كاتباً أصلاً، وهذا يناقض قولنا «كل كاتب في الخارج أو في الفرض إنسان».

### التاسع > هل الجوهر جنس ؟

المشهور أن الجوهر جنس للجواهر. قيل عليه: لو كان الجوهر جنساً لأنواع الجواهر لزم أن يكون الأنواع الجوهرية مشتركة في الجوهرية وتمييزاً بالفصول، ثم الفصل يجب أن يكون جوهرًا، لامتناع كون العرض مقومًا للجوهر، وإذا كان الفصل جوهرًا فلا محالة يستدعي فصلاً آخر، فيلزم أن يكون للفصل فصل آخر ولا ينتهي إلى فصل بسيط. وهو محال، لأنه لو كان حقاً لزم أن لا يتصور ماهيته.

وأجاب عنه مولانا «أثير الدين» بأن قال: «لا نسلم أن الفصل لو كان جوهرًا لكان مندرجاً تحت الجوهر. وإنما يلزم ذلك إن كان الجوهر المحمول على النوع ولا يكون جنساً للفصل».

وفي هذا الجواب نظر، لأنه لو كان الفصل جوهرًا ويكون الجوهر جنساً لأنواع الجواهر يجب أن يكون جنساً لفصل النوع كما هو جنس للنوع، ويجب أن يكون محمولاً على الفصل حمل الجنس، كما هو محمول على النوع حمل الجنس، وإلا لزم أن يكون جنساً لبعض الجواهر دون بعض، والمقدر خلافه.

ثم قال: «كون الجوهر جنساً لما تحته غير يقيني، لأن الجوهر هو الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كان لها وجود من العين لا في موضوع، والماهيات التي يصدق عليها هذا المعنى جاز أن تكون مختلفة بتمام ماهياتها، فلا يجب اشتراك تلك الماهيات في ماهية يصدق عليها هذا الوصف، فلا يجب كون الجوهر جنساً لما تحته».

و ما أرى لهذا الكلام وجهاً. والمتوقَّع من كرمه إزالة هذه الاعتراضات، وتوجيه هذا الكلام، و تبيين ما هو الحقُّ.

### الجواب [التاسع]

ليس كلُّ ما هو الجوهرُ هو نوعٌ من الجواهر حتَّى يتميَّز عن سائر الجواهر بفصل، فإنَّك تقول: للضحك «إنسان» وللكتاب «إنسان». ولا يحتاج في إطلاق الإنسان عليهما إلى فصلين، هكذا فصل الجوهر جوهرٌ. وليس بنوع للجوهر حتَّى يحتاج إلى فصل آخر. وهكذا فصل الكم كمٌّ، وفصل الكيف كيف.

وكلام السعيد الفاضل «أثيرالدين». رحمه الله، فيه حقٌّ. ولا يرد عليه أنه لما كان جنساً للنوع و جب أن يكون جنساً لفصل النوع، فإنَّ الجوهر يُحمَل على الجسم بأن يقال: «إنه جوهرٌ ذو أبعاد ثلاثة» ويُحمَل على ذي الأبعاد. بأن يقال: «ذو الأبعاد الثلاثة يجب أن يكونَ جوهرًا»، أي يلزم الجوهرية، كما تقول: «الذي له الكتابة يجب أن يكونَ إنسانًا».

أمَّا شكُّه في كون الجوهر جنساً لما تحته، بقوله: «يمكن أن تكونَ الأشياء التي يصدق عليها اسمُ الجوهر متخالفةً بماهياتها»، فليس بشيء؛ فإنَّ اسمَ الجوهر لا يجب أن يقع على جميع ما تحت الجوهر و قوع الجوهر عليها؛ فإنَّ الجنس ذاتيٌّ للأنواع و ليست رسومُ الجنس ذاتيةً لها.

### العاشر <الجنس والفصل >

المشهورُ أنَّ الفصل علةٌ لوجود الجنس، واستدلَّ على ذلك بأن قيل: لو لم يكن الفصل علةً له كان الجنس علةً للفصل. وإلا لاستغنى كلُّ واحد منهما عن الآخر. و حينئذٍ يمتنع التركيبُ، لكنَّ الجنس ليس بعلةً للفصل، لأنه لو كان علةً له يوجد الفصل أينما وجد الجنس ليس بعلةً للفصل. و لقائل أن يقول: ما المرادُ من العلة؟ فإنَّ كان المرادُ منها جزء العلة فلم لا يجوزُ أن يكونَ الجنس علةً له؟

قوله «يوجد الفصل حيثُ يوجدُ الجنس» قلنا: لا تُسلمُ حينئذٍ، لعدم وجوب



وجود المعلول عند وجود جزء العلة، وإن كان المرادُ العلةُ التامة فلم لا يجوزُ أن لا يكونَ شيءٌ منهما علةً بهذا التفسير؟

قوله «استغنى كل واحد منهما عن الآخر فيمتنع التركيب»، قلنا: لا تُسَلَّمُ الاستغناء على هذا التقدير، لجواز أن يكونَ شيءٌ ثالثٌ سلةً لهما، أو لا حدهما مدخل في علية الآخر والمتوقَّع من إنعامه، أن يُبيِّن ما هو الحقُّ فيه.

### الجواب <العاشر>

الجنس والفصل لا يوجدان إلا في العقل. والجنس هو تعقل مُبهم، والفصل هو المحصل لهذا المُبهم. الذي لولاه لاحتمل وقوع الجنس على أشياء مختلفة. والواقع على أشياء مختلفة لا يكونُ محصل الوجود.

والمرادُ بالعلية هو هذا التَّحصيل، لا العلية بالمعنى المتعارف؛ فإنَّ الجنس يُحمَلُ على الفصل، وهما يُحمَلان على النوع، ولا يُحمَلُ معلول على علة. ولا المعلول والعلة على المركب منهما.

### الحادى عشر <الهيولى والصورة>

قالت الحكماء في إثبات الهيولى والصورة: الجسم متَّصل واحدٌ بذاته، ومتى كان كذلك يلزم تركيبُه من الهيولى والصورة. أمَّا الأول فهو بناء على نفى الجزء. وأمَّا الثانى فلائِه يقبل الاتصال والانفصال.

فلا جائز أن يكونَ القابل هو الصورة الجسمية؛ لأنها لا تجتمع مع الانفصال. و القابل يجب اجتماعه مع المقبول. ولهذا السبب لا يجوزُ أن يكونَ جسمًا. فبقى أن يكونَ فى الجسم شيءٌ سوى الصورة الجسمية يقبل الاتصال والانفصال قبولاً يكون بعينه هو الموصوف بالأمرين، وهو المسمّى بالهيولى.

لا يقال: هذا الدليل إن دلَّ على إثبات الهيولى فإنما يدلُّ فى أجسام تقبل الفصل والوصل، وليس كل جسم كذلك.

لأننا نقول: طبيعة الامتداد طبيعة واحدة محصلة، فيكونُ مقتضاها شيئاً واحداً.

فإن اقتضى في بعض الصور، وهو عند طريان الانفصال، احتياجها إلى المادة، اقتضى في جميع الصور؛ وإلا لم يكن طبيعتها واحدة هذا خُلف.

لا يُقال: لا تُسَلَّمُ أولاً أن طبيعة الامتداد طبيعة واحدة. ولا تُسَلَّمُ ثانياً، أن المتصل طرء عليه الانفصال في صورة من الصور. ولم لا يجوز أن تكون الأجسام التي يقولون إنها بسيطة لا تكون بسيطة، بل تكون مركبة من أجسام صغار بسائط غير قابلة للقسمة الانفكاكية، كما هو مذهب «ديمقراطيس»، فإنفصال الجسم عند انفصالها بعينه، وحينئذ لم يثبت انفصال ما كان متصلاً بذاته، وإذا لم يثبت انفصال ما كان متصلاً بذاته لم يلزم إثبات الهيولي.

لأننا نقول ونُجيب عن الأول بأن طبيعة الامتداد إما مادة وإما جنس وإما نوع محصل. لا جائز أن تكون مادة، لأنها مقولة على الامتدادات الفكية وغيرها، ولا شيء من المادة بمقولة على شيء. ولا جائز أن يكون جنساً، لأن الجنس يتوقف وجوده وحصوله على انضمام شيء إليه مُحصِّل إياه، وطبيعة الامتداد ليس كذلك، فبقي أن يكون نوعاً محصلاً، فيكون طبيعة واحدة.

و عن الثاني أن كل واحدة من تلك البسائط يجوز أن تنقسم ولو بالوهم، وحينئذ طبيعة كل واحد من القسمين وطبيعة المجموع وطبيعة الخارج طبيعة واحدة. فكلما جاز على المنفصلين الاتصال جاز على المتصلين الانفصال، وبالعكس. فإذا لم يكن الاتصال على المتصلين من محل، وهو الهيولي، هذا معنى كلامهم.

ولقائل أن يقول: إن أردتم بالانفصال الإثنيّة، فلم لا يجوز أن يكون القابل له هو ماهية الاتصال، وإن أردتم عدم الاتصال فلا تُسَلَّمُ أن في الوجود شيئاً هو موصوفٌ بعدم الاتصال، بل الذي هو في الوجود هو الاتصال المتعدّد.

وأيضاً إن هذه الحجّة مبنية على بطلان مذهب «ديمقراطيس»، وهو أن الأجسام مركبة من أجسام صغار بسائط غير قابلة للقسمة الانفكاكية، وهو إنما يتم إذا كانت تلك البسائط متساوية في الطبيعة، وهو ممنوع.

فإن قلتم: إن أصحاب هذا المذهب يُسلمون كونها مُساوية في الطبيعة. قلنا: هب إنهم يُسلمون تساويها. فلم قلتم: إنها كذلك في نفس الأمر، لا بدّ له من برهان، وأيضا لم قلتم: إن طبيعة الامتداد طبيعة نوعية محصلة؟ قولكم: لأنها لا تتوقف على ما يضاف إليها مُحصّلا إياه. قلنا: لا تُسلم [به]، لم قلتم إنّه كذلك، لا بدّ له من دليل.

### الجواب <الحادي عشر>

الانفصال هو عدم الاتصال عمّا من شأنه أن يتّصل، وماهيّة الاتصال لا يجوز أن يكون قابلاً لعدم نفسه، فإن لم يكن في الوجود شيء يوصف بعدم الاتصال فلا يكون منفصلاً في الوجود، ولا يتغيّر المعنى بتبديل لفظ الانفصال بالتعدّد، لأنّ الوحدة والتعدّد متقابلان.

فإن كان في الوجود شيء يكون تارة واحداً و تارة متعدداً، فلا بدّ من أن يكون ذلك الشيء في نفسه لا واحداً ولا متعدداً. وليس في الوجود غير موصوف في نفسه بالوحدة والتعدّد قابل لهما على سبيل البديل غير البديل. فإذا المادّة على تقدير تبديل اللفظ أيضاً ثابت.

وليست هذه الحجّة مبنية على تساوي البسائط ولا على اختلافها. إنّما هي مبنية على وجوب وجود المادّة لكلّ ماله امتداد يمكن أن يتصوّر انفصاليه؛ فإنّ الامتداد من حيث هو امتداد قابل للتجزّي ولو في الوهم.

اللّهّم إلا امتداداً يستلزم توهم عدمه وجوده في الوهم، كالاتداد الكافي عند من يقول: إنّ المكان يُعدّ من شأنه أن يشغله الجسم، فإنّ ذلك الامتداد لا يمكن أن يتصوّر فيه انفصال وإلا لكان هو المتمكن في المكان، وإنّما يعرض له التجزّي تبعاً لتجزّي المتمكن فيه لا غير، ولا يتصوّر فيه انفصال.

فان قيل: أجزاء الجسم لا تقبل التجزّي كما نقل عن «ذي مقراطيس» أجيّب: بأنّ الشيء الذي لا يقبل التجزّي ولا يمكن أن يتوهم فيه الانفصال

لا يتألف منه الامتداد الجسماني، فلا بد له من امتداد قليل يتكثّر بانضمام البعض إلى البعض، وكل امتداد قلّ أو كثير يمكن توهم الإثنينية فيه، لكونه ممتدّاً من جهتين، وإذا أمكن أن يتصور فيه الفصل أو الوصل وجب أن يكون فيه ما هو قابل للوحدة والتعدّد، ويتمّ به إثبات المطلوب.

### الثاني عشر < الهيلولي والصورة الجسمية >

قال الحكماء في إثبات امتناع انفكاك الهيلولي عن الصورة: إنّه لو انفكت فيما أن تكون ذات وضع أو لم تكن، فإن كانت فهي نقطة، أو خط، أو سطح أو جسم، وكلّها باطل. وإن لم يكن الهيلولي ذات وضع عند تجرّدها عن الصورة، فبعد لحوق الصورة لها إما أن تحصل في جميع المواضع، أو لا تحصل في شيء، أو تحصل في بعضها. والأول والثاني باطلان، ببديهية العقل، وأمّا بطلان الثالث فلأن حصولها في موضع دون آخر ترجيح بلا مرجح، لأنّ نسبته إلى جميع المواضع الجزئية نسبة واحدة. ضرورة أنّها قبل لحوق الصورة الجسمية ما كان لها أولوية بموضع دون آخر، وبعد لحوقها لم يكن لها أولوية بمكان جزئي دون الآخر، لأنّ الصورة النوعية التي لحقتها اقتضت مكاناً كلياً.

ولقائل أن يقول: هذه الحجّة على تقدير صحّتها إنّما تتمشئ في الأجسام الجزئية من الأنواع، ولا تتمشئ في الأجسام الكلية النوعية، لأنّ هيلولي النوع الواحد لو كانت خالية عن الصورة النوعية ولحقها الصورة النوعية اقتضت مكاناً كلياً بسبب الصورة النوعية، ودعواهم أعمّ من ذلك، وهي أنّ الهيلولي لا تتجرّد عن الصورة، كيف ما كانت.

### الجواب < الثاني عشر >

مكان النوع الواحد لا يكون مكاناً كلياً، بل مكاناً لكل النوع، ومكان كل النوع غير أمكنة سائر الأنواع. واختصاصه بواحد من الأمكنة دون غيرها يكون لمخصّص. فإن قيل: إنّما اختصّ به بحسب الصورة النوعية التي اتصلت بها قبل اختصاص كل صورة نوعية بمكانها دون غيرها، فلا يحتاج إلى مخصّص غيرها.

قلنا: هذا مُحال، فإنَّ الأمكنة تتمايزُ بالأجسام، ولو كانت الأجسامُ تتخصَّصُ بها لكانت متميزةً قبل الأجسام، وذلك مُحال.

### الثالث عشر <الهيولى والصورة النوعية >

قالت الحكماء: الهيولى كما لا تنفك عن الصورة الجسميّة لا تنفك عن صورة أخرى نوعيّة، لأنَّ بعض الأجسام يقبل الأشكال بسهولة، وبعضها يقبلها بعسر، وبعضها لا يقبل، فهي تختلف باللوازم، إمّا للصورة العامّة، وحينئذ تستلزم الاشتراك فى الملزوم مع الاختلاف فى اللوازم وإثمه مُحال، وإمّا للهيولى، وهو مُحال، لأنَّ الهيولى قابل، والقابل لا يكونُ فاعلاً، وإمّا لفاعل خارج، وهو مُحال، لأنَّ الفاعل الخارج المفارق نسبته إلى جميع الأجسام واحدة، وإمّا لصورة أخرى، وهو المطلوب.

ولقائل أن يقول: لم قلتم إنَّ نسبة المفارق إلى جميع الأجسام متساوية، وإنما كانت متساوية له لو لم يكن استعداداً هيولاتها مختلفة، أو لم تكن هيولاتها مختلفة؛ فلم قلتم: إنه ليس كذلك على أنكم نسبتم اختلاف الصور لاختلاف استعداد الهيولى.

### الجواب <الثالث عشر >

الأجسام المختلفة الصور التى لا تفارق موادّها، كالفلكيات، لا شك أن تلك الصور تختلف باختلاف يعود إلى موادّها. ولذلك يصير البعض تدويراً، والبعض خارج المركز، والبعض كوكباً. ولا شك أن تلك الاختلافات ليست بكيفيات. وإذا كان الفاعل للكُل واحداً كانت الاختلافات بحسب اختلاف المواد، واختلاف المواد يكون بحسب اختلاف الوسائط التى تكون بين العلة الأولى وبينها بالماهيات.

وأمّا الأجسام التى تُفارق موادّها فلها هيولى مشتركة، لأنَّ بعضها يزول الصور عنها و يتجدد فيها صورٌ غيرها، فلاختلاف أحوالها ولوازمها، كالأوضاع والكميات والكيفيات، وغيرها، علم أن لها مبادئ غير المبدأ المفارق الذى نسبته إلى كل واحدة منها واحدة و غير المادّة المشتركة.

وإذا كان كل جسم منها يُخالَفُ آخرَ في شيء من تلك الأحوال واللوازم، وأزيل عنه الحال أو اللزوم الذي يختص به لولا المزيل وترك لعاد إلى الحال أو اللزوم المُزال عنه عرف أن فيه شيئاً يقتضى ذلك الحال واللزوم. فسمى ذلك الشيء صورة نوعيّة. وإنّما عرف أن ذلك فيه لأنه مع تبدّل ما هو خارج عنه عليه يقتضى ذلك الحال أو اللزوم بعينه. وكذلك إذا حُلِيَ و ذَاتُهُ، اللَّهُمَّ إِلَّا إذا كان المُبدّل قاسراً يُزِيل حاله أو لازمه عنه.

مثاله: إذا اصعد أو خلخل أو سُخِنَ أو كُغِبَ قسراً ثمّ ترك نزل و تكائف و برد واستدار، فعرف أن طبيعته تقتضى ذلك، و تلك الطبيعة هي باعتبار آخر صورة نوعيّة.

#### الرابع عشر < تلازم العلة والمعلول >

قال المولى أفضل المتأخرين في شرحه للإشارات: «التلازم عند التحقيق لا تقتضيه إلا العلة الموجبة، وهو إنّما يكون بين العلة والمعلول أو بين المعلولين، لا كيف اتفق، بل من حيث أن يكون لأحدهما مدخل في عليّة الآخر، وكلّ شيئين لا يكون أحدهما علة للآخر ولا يكونان معلومين هذا شأنهما لم يكن بينهما تلازم، إذ يمكن فرض وقوع كل واحد منهما بدون الآخر.»

وللعبد فيه شك يتوقع رفعه، وهو أن التلازم عبارة عن امتناع تحقق الملزوم وإلا عند تحقق اللازم وجوداً كان أو ذهنياً. وحينئذ يلزم أن يكون بين معلولين متساويين لعلّة كيف اتفق تلازم بالقياس من الشكل الأوّل، والأوسط هو العلة.

مثلاً يفرض أن «أ» و «ب» معلولان مساويان «لج»، كيف اتفق، أى لا يكون لأحدهما مدخل في عليّة الآخر، فيصدف مقدّمتان، وهما كلّما كان «أ» موجوداً وجد «ج»، كلّما وجد «ج» وجد «ب» لزوميّتان، وهما تُنتجان: كلّما وجد «أ» وجد «ب» لزوميّاً، بناءً على القياس المركّب من المتصلتين اللزوميّتين، يُنتج: متصلة لزوميّة، وهو المدعى.

#### الجواب [الرابع عشر]

إن أريد بالتلازم عدم الانفكاك في نفس الأمر وكان المعلولان معلولى علة تامّة

مشتركة كانا لا يتفارقان قطعاً، بينوا أنّ العلة التامة الواحدة لا يكون لها معلولان، والتلازم يعنون به انتقال العقل من احدهما إلى الآخر.

وقد بينوا أنّ المعلول لا يستلزم إلا وجود علته ولا يستلزم تحقق ماهيتها، وأنّ العلة الواحدة قد تكون بانضمام أمرين إليها علة لمعلولين، فكّل واحد من الأمرين لا يجب أن يصير مستلزماً للأمر الذي تعلق به المعلول الآخر، فإذا لا يتلازمان.

مثاله: الفلك الأول معلول للمعلول الأول، والمعلول الأول علة للعقل الثاني، و تصور الفلك الأول لا يستلزم تصور العقل الثاني، لكن إذا كان لأحد المعلولين مدخل في علية الآخر تلازماً، كما في الهولوى والصورة، وكما في المتضايقين.

#### الخامس عشر < تفاعل العناصر >

احتجّ الحكماء أنّ العناصر لا تفسد صورها عند التركيب والامتزاج بشيئين: أحدهما أنّها لو فسدت لكان كوناً أو فساداً، لا مزاجاً. والثاني أنّه إذا وضع المركّب في القرع والأنبيق انحلّ إلى العناصر، ولو كانت العناصر فاسدة حال التركيب لاستحلّ انحلال المركّب إليها.

ولقائل أن يقول: على الأول، سلّمنا أنّه لا مزاج بمعنى بقاء صور البسائط، [بل] يكون كوناً وفساداً، والنزاع ما وقع إلا فيه. وعلى الثاني لا نسلّم أنّها لو كانت فاسدة لاستحال انحلال المركّب إليها. وإنما استحال لو لم تكن تفسد مرة ثانية. فلم قلت: إنّه ليس كذلك، لا بدّ له من برهان.

#### الجواب [الخامس عشر]

تفاعل الكيفيات مع بقاء الصورة النوعية، كما يحصل عند امتزاج الماء البارد بالماء الحار، معلوم؛ وتركّب العناصر في المواليذ الثلاثة معلوم، ولا شك أنّها تتفاعل في كيفياتها عند مزج بعضها ببعض، حتّى يحصل كيفية متوسطة بحسب مقادير العناصر، فإن فسدت صورها أو صور بعضها لم يبق تلك الكيفية أو انحرف عن التوسط المناسب لمقاديرها، ويؤكد العلم ببقائها الإحساس بصور بعضها بعد التمايز بالانحلال.

والدليل على بقاء الكيفية المتوسطة بقاء الصورة الكمالية المشروطة بها على حالها، وأيضاً الكيفية المتوسطة قد تكون بين أجسام محسوسة غير متصغرة باقية بصورها، كما في أعضاء الحيوان الرئيسة والمرؤسة.

### السادس عشر <الزّمان >

قال الحكماء: إنّ الزّمان موجودٌ، وماهيّته متصرّمة متجدّدة. أي لا يوجد أجزاءه المفروضة معاً، وتصوّره مُشكّل؛ لأنّ تلك الأجزاء إمّا أن يكون لها حضورٌ أو لم يكن. فإن كان لها حضورٌ فكّل واحد من تلك الأجزاء حال حضوره منقسم أو غير منقسم. لا جائز أن يكون منقسماً، وإلا لا يكون الحاضرُ حاضراً بل بعضه، هذا خُلف. ولا جائز أن يكون غير منقسم، لأنّه يلزم تتالي الآتات، وإنّه مُحال.

وإن لم يكن لها حضورٌ لزم القول بنفي الزّمان أصلاً، لأنّ الماضي هو الذي كان موجوداً في وقت كان حاضراً فيه، والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره في وقت لم يحصل بعد، فلمّا استحال أن يكون لشيء من الزّمان حضورٌ استحال أن يصير منقسماً أو مستقبلاً، وما كان كذلك لزم الجزمُ بعدمه، لأنّ بديهته العقل جازمة بأنّ مالا وجوده له في الماضي ولا في المستقبل ولا في الحاضر فإنّه لا يكون موجوداً أصلاً.

### الجواب [السادس عشر]

الزّمان مقدار متصّل غير الذات ليس له أقسام إلاّ بالعرض، ومعنى عدم قراره أنّه إذا فرض له جزءان كانا بحيث لا يوجدان معاً. ولا يجب من كون الشيء ذا جزئين لا يوجدان معاً كونه ذا جزئين لا يوجدان أصلاً. ويجب أن يُعلم أنّ الفاصل بين جزئيه لا يكون جزءاً منه، وإلاّ لكان الفصل إلى الجزئين فصلاً إلى ثلاثة أجزاء.

فالزّمان الحاضر لا يكون فيه قسمة، وإذا فرض قسمة لا يكون أجزاءه معاً. فلا يكون ذلك الزّمان حاضراً، وليس بين الماضي والمستقبل زمانٌ هو حاضرٌ، إنّما يكون بينهما أنّ، وهو ليس بجزء من الزّمان.

وإذا لم يكن للماضي وجودٌ في الزّمان الحاضر لم يلزم منه أن لا يكون له وجودٌ



أصلاً، فإن الماضي له وجود فيما مضى، وليس له وجود حاضراً، والحاضر له وجود  
 آنياً وليس له وجود فيما مضى، وهكذا المستقبل. والحكم، بأن ما لا يكون في وقت  
 لا يكون أصلاً، غلط من باب سوء اعتبار الحمل.

### السابع عشر [الحركة شرط في الزمان]

ذهب أرسطو وأصحابه إلى أن الزمان عرض هو مقدار الحركة، والحركة علته،  
 والبرهان على ذلك مشهور.

وعليه شك مستفاد من خدمتكم، وهو أن الحركة ما لم تكن موجودة ومُشخّصة  
 لم تصر علة للزمان، لأن العلة متقدمة على المعلول في الوجود.  
 ومن جملة مُشخّصات الحركة هو الزمان، لأن الحركة لا توجد منفكة عن السرعة  
 والبطء المستلزمين لوجود الزمان، ومتى كان كذلك نزم أن يكون الزمان متقدماً على  
 الحركة، فلو كانت الحركة علة للزمان لزم تقدمها على الزمان، فيلزم تقدم كل واحد  
 منهما على الآخر، وإنه مُحال.

### الجواب [السابع عشر]

هذا الشك في كون الحركة علة للزمان وقع لي، فالذي يميل إليه خاطري أن  
 الحركة من حيث هي حركة جزء علة أو شرط في وجود الزمان، ثم الزمان شرط في  
 تشخيص الحركة وتعيينها، كما قيل في الصورة والهيولى من كون الصورة من حيث هي  
 صورة جزء لعلة الهيولى، والهيولى بوجه ما علة لتشخيص الصورة، وتحقيق ذلك  
 يحتاج إلى بسط كلام.

ولى في أكثر القواعد الحكمية المشهورة أنظاراً وتصرفات، في عزمي أن اكتبها، إن  
 وفقني الله - تعالى - لذلك، ليكون تذكيراً لكم ولمن يكون مُحبباً للتحقيق مثلكم.

### الثامن عشر <المكان>

اختلفوا في المكان، فحكى قوم من أفلاطون: إن مكان الجسم هيولاه، وقال قوم:  
 إنه البعد الذي ينفذ فيه الجسم، وقال أرسطو: هو السطح الباطن من الجسم الحاوي

المُتَّاس للسطح الظاهر من المحوى، والقائلون بالبعد، منهم من جورّ خلوه عن الأجسام. ومنهم من لم يجوز. و على كل واحد من الأقوال إشكالات مشهورة. والمتوقع من إنعائه، أن يُبيّن ما هو الحق في المكان بياناً كافياً.

### الجواب [الثامن عشر]

رأى أرسطر في المكان أنه السطح الباطن من الجسم الحاوي للجسم المحوى ذى المكان. ثم إن قوله في مواضع لا يتمشى على هذا التفسير، مثلاً عند قوله: «مكان الجزء مكان الكل»، فإن مكان كل الأرض هو السطح الباطن للماء والهواء، و ليس مكان كل جزء من الأرض جزءاً من ذلك السطح.

والأشبه عند بعضهم أن المكان هو ما توهم عند عدم الجسم و عدم ما يقوم مقامه أنه خلاً، وهو كم ذو أبعاد قائم بذاته يمكن أن يشغله الجسم و يزول عنه ولا يمكن أن يكون خالياً عن الجسم أصلاً.

و في حده أيضاً كلام طويل كاشف عن أجوبة الأقوال التي تُخالقه. وحدّ المكان عندي ما له الوضع لذاته، وللممكن فيه بسببه أعنى الوضع بمعنى [٦٠ الف] قبول الإشارة الحسية.

### التاسع عشر في [بقاء النفس]

استدل الحكماء على بقاء النفس بعد خراب البدن بأنها لو كانت قابلة للفساد لكان فيها قوة البقاء و قوة الفساد، وهما متغايران، وإلا لزم أن يكون كل باقٍ ممكن الفساد و كل ممكن الفساد باقياً، وإذا كان كذلك فهما مختلفان، فيلزم أن يكون البسيط مشتتاً على مختلفين، فيكون مركباً، هذا خلف.

و لقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون للشيء الواحد قوة البقاء و قوة الفساد، بمعنى الارتفاع في الخارج؟ وأيضاً لم لا يجوز أن يكون مركباً من شيئين: أحدهما بمنزلة المادة والثاني بمنزلة الصورة؟

فإن قيل: لا بد لكم من الاعتراف ببقاء الجزء الغير القابل للفساد.

قلنا: نعترف، ولكن لا يلزم من بقاء الجزء الواحد بقاؤها.  
وايضاً ان سلمنا أن النفس يجب أن يكون بسيطاً، لكن لم لا يجوز أن يكون البدن قابلاً لإمكان فسادها، كما كان قابلاً لإمكان حدوثها.

### الجواب [التاسع عشر]

قوة الفساد هي استعداد الفناء، واجتماع حصول الاستعداد له مع وجود المستعد واجب، فإذا حصل الفناء وكان المستعد له باقياً كان فانياً و باقياً معاً. وهو مُحال. و يحصل منه أن كل باق يجوز عليه الفناء كان في محل حتى لا يجتمع محله تارة مع بقاءه و تارة مع فناءه. وكل ما يكون في محل فهو إما صورة وإما عرض، وتبين منه أن الباقي الذي يمكن أن يفنى لا يكون غيرهما.

ثم ان كانت النفس مركبة من حال ومحل، فلا محالة يكون محلها مفارقاً. وكل مفارق فهو إما عاقل بالفعل أو بالقوة. وإذا كان المحل جوهرًا مفارقاً عاقلاً بالقوة باقياً، لا يجوز عليه الفناء. ونحن لا نعني بالنفس إلا ذلك الجوهر، ولا يلتفت في معناه إلى ما كان حالاً فيها صورة أو عرضاً.

ولا يجوز أن يكون البدن قابلاً لإمكان فسادها، لأنه ليس بحال في البدن، ولم يكن أولاً اتصاف به لإمكان حدوثه، لأنه لم يحدث فيه.

وإنما كان البدن محتاجاً إلى صورة إنسانية، وهي كانت محتاجة إلى مبدأ لها مُفيضاً عليه الصورة بواسطة مبدأ ما، وكان استعداد البدن شرطاً في إفاضة تلك الصورة، وهي مشروطة بإيجاد مبدأ لها. ولما كان المبدأ مفارقاً للبدن باقياً بسيطاً لم يكن مُستعداً للفناء فصار باقياً أبدياً.

### العشرون [حدوث النفس وإبطال التناسخ]

بنى الحكماء إثبات حدوث النفس على إبطال التناسخ، وإبطال التناسخ على حدوث النفس، وهو دور، وذلك لأنهم قالوا: النفس حادثة مع البدن، لأنها لو كانت موجودة قبل حدوث البدن فإما أن تكون واحدة أو كثيرة.

والأول باطل، لأنها بعد التعلق بالبدن إن بقيت واحدة لزم أن كل ما يعلمه زيد يعمله عمرو، لوحدة نفسهما، وإن لم تبق واحدة بل تكثرت وانقسمت فكانت قابلة للقسمة، فلا تكون مجردة؛ هذا خُلف.

وكذا الثاني، لأن التكثر بدون الامتياز مُحال، فالامتياز لا يجوز أن يكون بالماهية ولوازمها، لكونها متحدة بالنوع فيكون بالعوارض المفارقة. وهذا أيضاً باطل، لأن العوارض المفارقة المُميّزة ليست إلا بسبب البدن؛ لأن العوارض التي تكون بسبب الماهية وبسبب الفاعل لا تكون إلا لازمة، فيلزم أن يكون كل واحدة متعلقة ببدن آخر. فظهر من هذا الدليل أن حدوث النفس مبنئ على بطلان أن يكون للنفس تعلق ببدن، قبل حدوث البدن المخصوص.

ثم احتجوا على امتناع التناسخ بأن النفس حادثة مع حدوث البدن، فتكون العلة التامة لها مخصوصة بحدوث البدن، وإلا يلزم إما وجودها قبل البدن، أو عدمها مع حدوث، والقسمان باطلان، لكونها حادثة مع حدوث البدن، فيلزم اختصاص حدوثها بحدوث البدن.

وإذا تقرّر ذلك ثبت أنه متى حدث بدن حدثت نفس وتعلقت به، وإذا كان كذلك لا يتعلّق به نفس أخرى على سبيل التناسخ، وإلا لزم أن يكون للبدن الواحد نفسان مدبران، وذلك باطل بالضرورة، لأن كل أحد يعلم أن مدبر بدنه واحد، فظهر من هذا الدليل أن امتناع التناسخ مبنئ على حدوث النفس، فثبت إثبات كل واحد من المطلوبين بالآخر، فيكون مُحالاً.

### الجواب <العشرون >

هذا الظنّ بالحكماء، أعنى أنهم بنوا إثبات حدوث النفس على بطلان التناسخ، وإبطال التناسخ على حدوث النفس، لا يليق به، فإنهم لم يفعلوا ذلك، وإنما بنوا هذه الأحكام على قواعد مقرّرة عندهم:

ومنها: أن الشيء الواحد لا يتكثّر إلا بالتجزية، والواحد الذي لا يمكن أن يتجزى

لا يتكثّر البتة.

ومنها أنّ النوع الذي يتكثّر أشخاصه يجب أن يكون مادياً، أو له تعلق بالمادة المتكثرة لذاته، حتى يتعلق كل شخص بجزء من المادة. ومنها أنّ الموجود المفارق للمادة لا يصير، بعد أن كان مفارقاً، حاصلًا في مادة أو مباشرة لمادة.

ومنها: أنّ الحيوان الواحد لا يكون ذا نفسين مباشرين معاً لبدنه. ومنها: أنّ المزاج المستعد لاستفاضة صورة أو نفس تحفظه و تتصرف فيه وتكمله ويستكمل بها، بل لا يمكن أن لا يفاض تلك عليه.

وإذا تقررت هذه القواعد تمّ البحثان المذكوران بلا دور، و ذلك لأنّ حدوث النفس إنّما يجب لأنها لو كانت قديمة لكانت إما واحدة لا تتكثّر من غير مُلابسة للمادة، وإما متكثرة قبل التعلق بالمادة، وإما مفارقة، و بعد المفارقة متعلقة بمادة، وكلها عندهم باطل.

وأما إبطال التناسخ فبيانه هو أنّه يستلزم إما عدم إفاضة النفس من مُفيضها، مع وجود مُستعدّها مُحتاج إليها. وإما تعلق نفسين ببدن واحد معاً. وإما تعطيل النفوس مدةً وتعلقها بالأبدان بعد ذلك، وإما تطابق عدد الموتى و عدد المواليد، واتصال بعضها ببعض في آن واحد. وهذه الأبحاث تستدعي كلاماً بسيطاً لا يحتمله الاختصار. فهذه أجوبة المسائل التي أوردتها بحسب ما سنع لى على سبيل الاستعجال، مع اشتغال خاطر بالشواغل المختلفة المترامية. فإن وقع في بعضها سهوً فليذكره، حتى أصلحّه إن قدرت على ذلك.

وإذا سرّ الله - تعالى - فراغاً يمكن أن أخوض معه في هذه المسائل وفيما هو من قبيلها أو أهمّ منها بكلام يشتمل على حلّ الشكوك الواردة عليها إن شاء الله، وهو وليّ التوفيق وإليه المرجع والمآب.

أجوبة مسائل علي بن سليمان البحراني  
< شرح مسألة العلم >

قال سيّد المحققين وأفضل الحكماء المتألهين، نصير الملة، والدّين، محمّد بن  
محمّد بن الحسن الطوسي - رَوْحُ اللَّهِ رَوْحُهُ الْعَزِيزُ:

< تمهيد >

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

أتاني كتاب في البلاغة منته  
فمنظومه كالدر حار نظامه  
دقيق المعاني في جزالة لفظه  
كغانية حار العقول بحسنها  
أتى عن كبير ذي فضائل جمّة  
فأصبحث مشتاقاً إليه مُشاهداً  
رَجَا الطرف أيضاً كالقواد لِقَاءه  
قرأت من العُنوان حتّى فتحته  
فلمّا بدالى ذكركم في مسامعي  
إلى غاية ليست تُقارب بالوصف  
ومثوره مثل الدراري في اللطف  
يُحير في ضمّ الغموض إلى الكشف  
تُمرّض عيناها وملثمها يشفي  
عليه بما يُبدي الحكيم وما يُخفي  
بقلبي مُحبّاه وإن غاب عن طرفي  
وأن لا يُوافي قبل إدراكه حتفي  
وقبّلت تقبيلاً يزيد على ألف  
تعشّقكم قلبي ولم يركم طرفي

فصادفتُ هذا البيت في شرح قصتي وإيضاح ما عابنته جملةً يكفي وردت رسالة شريفة ومقالة لطيفة، مشحونة بفرائد الفوائد، مشتملة على صحائف اللطائف، مستجمعة لعرائس النفائس، مملوءة من زواهر الجواهر، من الجناب الكريم، السيدى السندى، العالمى العاملى، الفاضلى المفضلى، المحققى المدققى، الجمالى الكمالى - أدام الله جماله وحرس كماله - إلى الداعى الضعيف، المحروم اللهيف، محمد الطوسى، فاقتبس من شرار نارهِ نكت الزبور، وأنس من جانب طوره أثر النور. فوجدها بكرة حملت حرّة كريمة، وصادفها صدفاً تضمّنت درّة يتيمة، هي أوراق مشتملة على رسائل، فى ضمنها مسائل، أرسلها وسأل عنها من كان أفضل زمانه وأوحد أقرانه، الذى نطق الحق على لسانه ولوح الحقيقة من بيانه.

ورأيت المؤيد - أدام الله إفضاله - قد سألنى الكلام فيها وكشف القناع عن مطاويها، وأين أنا من المبارزة مع فُرسان الكلام، والمعارضة مع البدر التمام، وكيف يصل الأعرج إلى قلة الجبل المنيع. وأتى يدرك الظالع شأوَ الضليع؟ لكنى لحرصى على طلب التوصل الروحاني إليه، بإجابة سؤاله، وشفعي بنيل التوصل الحقيقى لديه، بإيراد الجواب عن مقاله، اجترأت فامتثلت أمره واشتغلت بمرسومه، فإن كان موافقاً لما أراد فقد أدركت طلبتى، وإلا فليعذرني، إذ قدّمتُ معذرتي، والله المستعان وعليه التكلان. ولأخذُ فى تصفح كلام صاحب الرسالة فصلاً فصلاً، وتقرير ما يتقرّر عندي منه أو يردّ عليه، مستعيناً بالله متوكلاً عليه، إنه الموفق والمعين.

### <سؤال>

[قال جمال الدين على بن سليمان البحراني، رحمة الله عليه]

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

الحمد لله على ما أولانا من ملامح مناهج التوفيق، وهدانا من مطارح مدارج التحقيق، ودلنا من مسارح معارج سواء الطريق، والصلاة على أفضل الأولين والآخرين، وأكمل النبيين والمرسلين، محمد المصطفى، وعترته الطاهرين.

أما بعد، فإن الله - سبحانه - لمّا وقّنى فى ما مضى من الأيام، وألقى زمامى بيد المولى الإمام الهمام، سيف الإسلام، علامة الأنام، لسان الحكماء و المتكلمين، جمال المحققين و المحققين، كمال الملمة والدين، أبى جعفر، أحمد بن على بن سعيد بن سعادة - تلقاء الله بأكمل الوفادة، و تولاه بأفضل الرفادة، و بلغه من منازل عليين أعلى مراتب المقرّبين - أشار فى جملة المباحث الشريفة الإلهية والمسائل اللطيفة القدسية، إلى إيراد هذه المسألة، أعنى مسألة العلم على الإطلاق.

و ذكر فيها ما يتعلق بالخلاف والوفاق بين المتقدمين والمتأخرين، من الحكماء و المتكلمين. فانشعبت منها، كما ترى، تفاريع جليلة و مسائل نبيلة، يطلع المتأمل فيها، على جواهر مكنونة، و يصل المتفكر فيها إلى لطائف مخزونة، لا يكشف عنها الحجاب إلا الأفراد من أولى الألباب، و لا يرفع عنها الجلباب إلا من أيد بروح الصواب.

و كان - قدس الله سرّه و نور ضريحه - قد أشار إلى تلك التفاريع مجملّة، وعدّها أربعاً و عشرين مسألة، تجرى فى نسق الحساب مجرى الفهرست من الكتاب، فعاقه عن كشف قناعها عوائق الحدّان. حتّى درج إلى راحة الرّحمان و عرج إلى ساحة الرّضوان.

فرفعتها معتمداً فى الوصول إلى نوادرها وأغوارها، والنزول على سرائرها وأسرارها، على وحدانيّ الزمان و ربانيّ البيان، قطب أرباب العرفان و البرهان، التّاهض إلى أعالي أفق عليين، السّارح فى مسارح المتألّهين، النّاطق عن مشكاة الحقّ المبين، سلطان الحكماء و المتكلمين، نصير الحقّ و الملمة والدين، محمّد بن محمّد الطوسى - أيده الله بروح القدسيين و بلغه أعلى مناصب العلويين - فأسعنى فى سؤالي بأرفع مراتب الإرادة، وأسعدنى على منالى بأوسع مواهب السعادة، فأقمر ليلى بلوامع أنواره الزّاهرة، وأسفر نهارى بسواطع أسرار أفكاره الباهرة، نعمة منه و تفضلاً. و تكريمةً من لدنه و تطوّلاً. فجزاه الله عن طوائف العلماء أفضل الجزاء،



وحياء من وظائف الفضلاء أجزل العطاء. إنه سميع الدعاء، فعال لما يشاء، وهو المستعان، وعليه التكلان.

«ومن هنا ابتدأ الإمام كمال الدين (أحمد بن علي بن سعيد بن سعادة السّراويّ البحرانيّ - أيده الله في المقال».

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

<العلم تابع أو ليس بتابع >

١- قال صاحب الرسالة، رضى الله عنه: اعلم - أدام الله هدايتك - أن المتكلمين أطلقوا القول بأن العلم تابع للمعلوم، وأطبقوا على صحة هذا الحكم، وربما ذهب بعضهم إلى أن ذلك ضروري.

وربما استدل فريق منهم على صحة هذه المقدّمة بأشياء، من جملتها: أن الاعتقاد لو كان تبعه المعتقد، حتى يكون المعتقد على ما هو به، لكون الاعتقاد يتناوله على ذلك؛ لكانت الحقائق تابعة للاعتقادات، فكان من اعتقد أن شيئاً سواداً - وإن لم يكن في نفس الأمر سواداً - أن يكون سواداً، وكذلك من اعتقده حلواً أو حامضاً أو غير ذلك من الصفات؛ وكان من اعتقد أن العالم قديم، يكون قديماً لاعتقاده. ويظنّون في هذا ويبالغون فيه، ومعلوم أن الأمر ليس على هذا. فثبت أن الاعتقاد الذي هو جنس العلم عندهم يتبع المعتقد، ولا يصح أن يكون بالعكس.

١- أقول: لا يجب من امتناع كون المعتقد تابعاً للاعتقاد كون الاعتقاد تابعاً للمعتقد؛ فإن من المحتمل أن يكون القسمان باطلين، والحق أن لا يكون واحداً منهما تابعاً للآخر. وأيضاً لا يجب من وجوب كون الاعتقاد تابعاً للمعتقد كون العلم تابعاً للمعلوم، وذلك لأن كون الشيء تابعاً لغيره ليس من الأمور الذاتية للشيء، وإنما هو من الأمور الإضافية العارضة له بعد تحققه في نفسه؛ والإضافة ربما تعرض للجنس ولا تعرض لأنواعه، كالحمل على كثيرين مثلاً. وكما يقال أيضاً للتمثيل في العلم والنحو فيقال: العلم جنس للنحو، وهو مضاف؛ لأن العلم لا يتحقق إلا بالقياس إلى

معلوم، وليس التحوُّ ذلك. وهذا وإن كان فيه موضع نظر وكلام، إلا أن الاشتغال بتحقيق المثال انحرافٌ عن طلب المقصود.

### < العلم فعلي وانفعالي >

٢- قال أيضاً صاحب الرسالة، رضى الله عنه: وهذه القضية لا تُسَلِّمها الأوائل على الاطلاق. و يقسمون العلم إلى علم انفعالي وإلى علم فعلي، و يدعون أن الانفعالي تابع للمعلوم و مطابق له.

و يعنون بالانفعالي ما كان حاصلًا بواسطة الموجودات الخارجية و مستفاداً من جهتها، و يقولون: إن العلم الانفعالي متأخرٌ في الرتبة أو في الزمان عن تحقق الحقائق و حصول الماهيات الخارجية، و أكثرُ علومنا من هذا الجنس.

وأما العلم الفعلي فعندهم أن المعلوم تابع له و متحقق الوجود بسببه، وأن الصورة العلمية عندهم تحصل أولاً و يحصل بسببها وجود الصورة الخارجية، و يمثلون ذلك بمن سبق إلى ذهنه صورةٌ متخيل لم يتقدم له وجودٌ، فكان تصوُّره سبباً لوجوده في الخارج و تحقيقه.

٢- أقول: هذه القسمة ليست بمستوفاة للأقسام المحتملة، والصحيح أن يقال: العلم إما انفعالي، وإما فعلي، وإما ليس بأحدهما؛ وسيأتي البحث عن القسم الثالث في موضع يليق بذلك، إن شاء الله تعالى.

### < علم الباري سبحانه فعلي أو غير فعلي >

٣- قال رحمه الله: و يقولون إن علم الباري كله فعلي، و ليس فيه انفعالي؛ لأنه لا يستفيد العلم بالأشياء من وجودها، وإلا لزم الدور، إذ علمه بها على هذا التقدير متأخرٌ عن وجودها و وجودها متأخرٌ عن العلم بها، و ذلك مُحالٌ.

٣- أقول: علم الباري - سبحانه وتعالى - بذاته ليس على أحد القسمين، فإذا قيل بأن علم الباري كله فعلي، ليس بحق. وأيضاً، يمكن أن يكون وجود ما عدا الباري تابعاً لقدرته، مستفاداً من جهتها، والعلم مطابق لذلك، لا على سبيل التبعية

ولا على المتبوعية؛ والدور إنما يلزم من القول بأن وجود الأشياء مستفاد من العلم. أما إذا قيل بأن وجودها مستفاد من القدرة أو غيرها مما ليس بالعلم - ثم العلم تابع لوجودها أو مطابق له لا على سبيل التبعية - فلم يلزم منه دور. وهذا قول من أنكر وجود العلم الفعلى. والتمثيل بالصورة المتخيلة السابقة إلى الذهن لا يفيد وجود علم يكون علّة موجودة لشيء. وكذلك ما يتمثلون به من حصول التضرّس عند تصوّر الحموضة، وذلك لأنّ المؤجّد هناك، إمّا القدرة مع الإرادة، وإمّا الطبيعة، لا العلم. والاحتجاج بأنّ «علم البارى فعلى، وإلّا لزم الدور» مبنى على انحصار العلم فى القسمين و على بطلان أحد القسمين بالدور، اللّازم من انضمام نقيضه إلى القسم المطلوب إثباته؛ وذلك مُصادرة على المطلوب.

#### <نفى الحقائق الثابتة عند المعتزلة >

٤- قال: ولا يصحّ ما يقوله مشايخ المعتزلة من أنّها حقائق ثابتة فى أنفسها، متميّزة، و يكون علمه بها على ما هى عليه فى أنفسها؛ فأنه لا يعقل من ثبوتها إلا و وجودها و حصولها فى الأعيان، فيرجع إلى ما أبطلنا، من أنّ علمه بها لا يصحّ أن يكون مستفاداً من وجودها. ولا ينفعهم ما يتمحلون به، من الفرق بين الثبوت و الوجود، و أنّها ثابتة و ليست بموجودة، لأنّه إذا عني بثبوتها فى نفسها، تحقّقها و تميّزها فى نفسها عن أغيارها، فهذا هو معنى وجودها فى الأعيان.

٤- أقول: الاشتغال ببيان طريق المعتزلة فى هذا الموضع خروج عن الشرط الذى رسمه ملتئم الكلام على هذه الرسالة، فإن شرطه أن لا يكون الكلام على طريقة الجدليين. إلا أنّ قوله «إذا عني بثبوتها فى نفسها، تحقّقها و تميّزها عن أغيارها، فهذا هو معنى وجودها فى الأعيان» فيه نظر. وذلك لأننا نعلم ان الكرة المحيطة باننتى عشرة قاعدة مُخمّسات، مثلاً، متحقّقة متميّزة عن أغيارها، ويشكّ فى كونها موجودة فى الأعيان؛ و لو حذف من قوله: «فهذا هو معنى وجودها فى الأعيان» لفظة

«الأعيان» حتى يكون الوجود أعم من الوجود في الأعيان لكان الكلام مستقيماً.

< نفى أن المعدوم ذات ثابتة >

٥ - قال: ولا يصح أيضاً [قول] من نفى أن المعدوم ذات ثابتة في نفسها، و ادعى مع ذلك أن العلم تابع للمعلوم؛ لأن المعدوم على قول هذا ليس شيئاً يتبعه العلم؛ لأنه نفى محض و عدم صرف؛ وإنما يكون معلوماً على تقدير الوجود؛ فيلزم أن لا يكون موجوداً معلوماً للباري - تعالى - إلا عند الوجود؛ و قبل الوجود فلا معلوم ولا علم.

٥ - أقول: يجب أن يفسر قولهم: «العلم تابع للمعلوم» حتى يزول الاشتباه، و ذلك أن المعنى لو كان هو كون العلم مستفاداً من المعلوم في ذاته أو في هيأته المقتضية لكونه مطابقاً للمعلوم لكان الأمر على ما ذكره؛ لكنهم لا يعنون به ذلك، إنما يعنون به كون العلم والمعلوم متطابقين على وجه، إذا تصورهما العقل حكم بأن الأصل في هيأة التطابق هو ما عليه المعلوم، وكأله محكي عنه، و فاعلية العلم فرع عليه، وكأله حكاية عنه.

و على هذا الوجه يجوز تأخير المعلوم عن العلم، فإنه لا مانع في العقل عن كون الحكاية متقدمة في الزمان على المحكي عنه؛ و لذلك يحكمون بكون العلم الأزلي تابعاً للمعلوم الحادث.

واعلم أن التحقيق ينافي ذلك، فإن المتبوع يجب أن يكون له تقدم ما، لا من جنس التقدم بالشرف أو بالوضع، فإنهما غير معقولين هنا، بل تقدم إما بالذات، أو بالطبع، أو بالزمان؛ و جميع ذلك ينافي تأخير المتبوع عن التابع بالزمان. لا يقال: العلة الغائية متأخرة بالزمان، مع كونها متقدمة بالذات، أو بالطبع.

لأننا نقول: العلة الغائية بالحقيقة هي الماهية، وهي موجودة في ذهن الفاعل قبل وجود الفعل؛ وأما الموجود الذي يكون مع وجود الفعل أو بعده فهو ليس بعلة، إنما هو غاية فقط، معلول بالحقيقة؛ و لو سميت الغاية علة لكان مجازاً، و يكون المراد

بالحقيقة ماهيتها، لا غير.

ثم إن العلم الأزلي و العلوم السابقة على الصور الموجودة في الأعيان، التي يمثلون بها، وإن لم تكن عللاً موجودة لتلك الصور؛ فلا شك في أنها شرائط يحتاج إليها في حصول الصور، فلا بد من أن تكون متقدمة، و المتقدم لا يكون متأخراً، من الجهة التي هو بها متقدم.

فإذن العلوم بالمتبوعية أولى من الصور التي يمتنع أن تكون متبوعة.

### < العلم ليس بتابع للاعتقاد >

٦- قال: وهذا مذهب، لم يحك إلا عن هشام بن الحكم، وفيه ما علمت من الفساد. فهذه حجة من قسم العلم إلى قسمين، و يخرج على هذا التقسيم الجواب عن احتياج من قال: «لو كان المعتقد تابعاً للاعتقاد، للزم انقلاب الحقائق و الصفات، وأدنى إلى كثير من الجهالات»، لأنه يقول: كل ما كان العلم به مستفاداً من الأمور الخارجة كان العلم به تابعاً للمعلوم؛ وإذا كان العلم تابعاً للمعلوم في مثل هذه الأشياء لم يلزم في موضع آخر مثل ذلك، و يجب على الإطلاق الجزم بأن العلم تابع للمعلوم.

٦- أقول: منشأ غلطهم فيه أنهم توهموا أن ما يصدق على علم ما، يجب أن يصدق على كل علم.

### < حقيقة العلم >

٧- قال: وهذه المسألة من المبهمات و لا يتضح الأمر فيها إلا بالبحث عن حقيقة العلم و ما يتعلق بذلك؛ فإن الاختلاف إذا لم يتحقق مورده و مصدره، اتسع الكلام فيه و كثر من غير فائدة و لا حصول غرض.

والعلم قد اختلف في معناه النظائر، فمن قائل يقول: إنه معلوم بالضرورة و منكشف الحقيقة، فلا يحتاج إلى حد يوضحه و بيان يكشفه؛ و منهم من طلب له حداً أو رسماً يتحقق معناه أو يميزه عن غيره من الماهيات، وهؤلاء هم الأكثرون. و أمّا الأولون فاحتجوا بأن أحدنا يعلم كونه عالماً و يميزه عن كونه ظاناً و محققاً و

شاكاً، ولا شيء أظهر مما يُميّزه الإنسان من نفسه؛ فكما لا يحتاج أن يُميّز بالحدّ جوعه و عطشه وألمه ولذته فكذلك العلم. وأيضاً فلو احتاج كل شيء إلى حدّ لازم التسلسل أو الدّور، وهما باطلان. فثبت أنّه لا بدّ من الانتهاء إلى أمور غنيّة عن الحدّ ضرورة التّصوّر، ولا شيء أظهر من المحسوسات والوجدانيّات، و العلم من باب الوجدانيّات، فلا يحتاج لظهوره إلى حدّ.

و الجواب عن الحجّة الأولى أنّ تميزه بين كونه عالماً وبين غيره من أحوال نفسه لا يدلّ على أنّ حقيقة العلم لا تحتاج إلى حدّ، فإنّ الذي تميز له إنّما هو الصّفة، والمطلوب شرحه إنّما هو الأمر الذي لأجله حصلت الصّفة، وبينهما فرق ظاهر.

ومثال ذلك: أنّ الإنسان يُميّز بين كون الجسم متحركاً وساكناً، ولا يدلّ تميزه بين الصّفتين على تمييزه بين العرضيين اللذين هما الحركة والسكون و تصوّر حقيقتهما بالكنه. وكذلك إذا ميّز بين الحارّ والبارد، والرّطب واليابس، والأسود والأبيض، وغير ذلك من الصّفات، لم يلزم منه أن يعرف الحقائق، التي لأجلها أُطلقت الصّفات على الموصوفات.

والذي يوضّح ما ذكرناه و يُحقّقه: أنّ الاتّفاق يقع على الصّفة التي هي كون العالم عالماً و يتشارك النّظار في إطلاقها، و يختلفون بعد ذلك في فائدة وصف الذات بها؛ ولو كان العلم بحصول الصّفة للذات والتمييز بينهما و بين غيرها يكشف عن حقيقتها و يوضّح معناها لكل واحدٍ لما وقع الخلاف بعد الوفاق؛ وهذا الجواب على رأى من يجعل العلم معنىً يوجب الصّفة.

و من يجعل العلم نفس كون الذات عالمةً، لا ما يوجب كونها عالمةً، فإنّه يقول: إنّ تمييزه بين كونه عالماً وكونه ظاناً و غير ذلك من أحواله لا يدلّ على تصوّر حقيقة العلم والظنّ بكنهها، وإنّما يدلّ على تصوّرها بالجملة، و يجوز أن يكون بواسطة لازم آخر وما يجري مجراه. و يكون جوابه عن الأمرين واحداً، و هو أنّ التّصوّر على ضربين، ناقص و تامّ؛ فما كان بواسطة اللوازم فهو ناقص، وما كان بواسطة الذاتيات

فهو تام؛ و لا يمنع حصول التصور بالوجه الأول طلب التصور على الوجه الثاني، إذ الناقص يحتاج إلى تام، والتام مستغن عن متمم، فظهر الجواب.

وأما الجواب عن الحجّة الثانية، فهو أنا لا نسلّم أنه لا أظهر من المحسوسات والوجدانيات، في الحكم بحصولها و وجودها و تمييزها بلوازمها؛ و لا نسلّم أنه لا أظهر منها في معرفة حقائقها بأجزائها الذاتية المقومة التي تكشف عن معانيها.

بل نقول: المحسوسات والوجدانيات تُشارك غيرها من الحقائق، في حاجتها إلى كشف وإيضاح و حدّ يعرفها و يُميّزها. ليس تصوّرنا لها من وجه يصحّ معه الحكم عليها لمنع أن يجهل حقائقها؛ فإن التصديق بالشئ لا يتوقّف على تصوّر معناه بمقوماته وأجزائه الذاتية، بل يكفي في الحكم عليه أن نتصوره بواسطة لوازمه التي تخصّه و نتوصل بعد ذلك إلى معرفة حقيقته. هذا أصل في التصورات والتصديقات غير مختصّ بهذه المسألة، ينبغي أن يتأمل، لينتفع به في أمور كثيرة.

٧ - أقول: أما الحجّة الأولى التي أوردها لمن ادعى أن ماهية العلم منكشفة غير محتاجة إلى حدّ ورسم، فلو كانت مبنية على التمييز المجرد، لكان الجواب عنه بما أجابه كافياً؛ فإنه جواب صحيح، لكنهم لا يبنون الحجّة على التمييز فقط، بل يقولون كما ذكره هو أيضاً: إن أخذنا يعلم كونه عالماً بالبدئية، وإذا كان هذا الحكم بديهياً فالتصورات التي يتأخّر الحكم عنها أولى بكونها بديهية، ولا شك أن تصوّر نفس العلم من جملة تلك التصورات.

لكن الجواب الذي ذكره جواب عن هذه الحجّة أيضاً.

و ذلك أن التصور إذا احتمل النقصان والتمام والشدة أمكن أن يكون المحتاج إليه في الحكم البديهي المذكور تصوراً ناقصاً ضعيفاً، و ما يحتاج فيه إلى الحدّ والرسم هو تمام ذلك التصور و كماله، على أن كثيراً من التصديقات البديهية متفرّج على تصورات غير بديهية، والذي ذكره في الجواب عن الحجّة الثانية يزيد ذلك وضوحاً و بياناً، و هو حسن صحيح.

< نقد الحدود في تعريف العلم >

٨ - قال: وأمّا القائلون بأنّ حقيقة العلم غير متصوره بالضرورة فقد اختلفوا في تفسيره، فمنهم من فسره بأنه اعتقاد الشيء على ما هو به، مع اقتضائه سكون النفس، ومنهم من قال: هو ما يقتضى سكون النفس، ومنهم من قال هو معرفة المعلوم على ما هو به، ومنهم من قال: هو ما به تتصف الذات بأنها عالمة، أو ما به يصحّ من الذات إحكام الأشياء وإتقانها.

و هذه العبارات وما ضاهاها، وإن اختلفت، فإنها تقتضى أنّ العلم معنى يقوم بالذات العالمة، فيوجب بها الوصف وينكشف لها به الأشياء ويظهر، فهو الأمر الذي به يقع الانكشاف وربما عبّر عنه بعضهم بالكشف، إذ بالكشف يحصل الانكشاف، كما يحصل بالحركة التحريك، وبالسواد التسيؤ.

ثمّ القائلون بهذا مع اتفاقهم على هذا القول يختلفون في فروع تتعلق، مثل اختلافهم في أنه هل يجوز أن يكون علم واحد متعلقاً بمعلومات كثيرة، أولاً، وهل يصحّ أن يكون من ذلك ما هو قديم، حتّى يكون علم الباري قديماً، أم لا؟ وهل يجب حصول العلم الذي هو معنى لكلّ موصوف بأنه عالم، أولاً يوصف بذلك إلا من كانت له هذه الصفة على طريق الجواز. وهذه الفروع وأشباؤها ممّا يقع الخلاف فيها بين متكلمي المعتزلة والأشعرية معروفة. فلا تطول بذكرها.

٨ - أقول: الحدّ الأوّل من الحدود التي حكاها عنهم، وهو «اعتقاد الشيء على ما هو به مع اقتضاء ذلك الاعتقاد سكون النفس» ليس بظاهر الدلالة على كون العلم أمراً به يقع الانكشاف، وذلك لأنّ نفس الانكشاف يقتضى أيضاً سكون النفس، وليس كون العلم أمراً به يقع الانكشاف بأولى من كونه نفس الانكشاف.

وكذلك الحدّ الثاني، وهو قولهم: «ما يقتضى سكون النفس»؛ فإنّ المراد منه الاعتقاد الذي يقتضى سكون النفس، ويردّ عليه ما ورد على الحدّ الأوّل؛ والجهل المركّب والتقليد يُشاركان العلم في كونها اعتقاداتٍ مقارنة لسكون النفس؛ إلا أنّ



العلم يقتضيه بالذات، والباقيان يُقارنانه لا على سبيل الوجوب.  
وكذلك الحدُّ الثالثُ، وهو قولهم: «معرفة المعلوم على ما هو به»؛ فإنَّ المراد منه الاعتقادُ على ما هو به، مع أنَّ العلم والمعرفة والاعتقاد متساوية في الوضوح والخفاء، ليس بعضها أحقَّ بتعريف الباقيين من بعض، وكأنَّ الحدَّين الأخيرين جزءا الحدِّ الأوَّل. [يعنى: جزءان للحدِّ الأوَّل].

والحدُّ الرَّابِعُ، وهو قولهم: «ما به يتصَّف الذَّاتُ بأنَّها عالمة» بمنزلة قول القائل: «الحركة ما به يصيرُ الشَّيء متحرِّكاً» وهو مع كونه غيرَ معقولٍ لا يدلُّ أيضاً إلا على ما يجري مجرى الانكشاف، لا على ما يقتضيه، فإنَّ بالانكشاف يتصَّف الذَّاتُ بكونها ذاتٌ انكشاف.

وَأَمَّا الحدُّ الخامسُ، وهو قولهم «ما به يصحَّ من الذَّاتِ إحكامُ الأشياء وإتقانها» فمن جنس تعريف اللوازم بالملزومات، وذلك لأنَّ الإحكام في الفعل وإتقانه يستلزمُ كونَ الفاعل عالماً عند المتكلمين، ولذلك يستدلُّون بكون أفعال الله - تعالى - مُحكمةً مُتقنةً على كونه عالماً قادراً. فاذن، ليس في هذه الحدود ما يدلُّ ظاهراً على كون العلم علَّة الانكشاف. وبقاى كلامه ظاهر، إلى قوله: «فلا تُطوَّل بذكرها».

### <الإدراك والوجود الذهني عند الحكماء >

٩- قال: وبإزاء هؤلاء قومٌ يفسرون العلمَ بأنه حصولُ صورة المعلوم في القوَّة العاقلة، ويحدِّون الإدراك الذي يتناول (عندهم) العلمَ وغيره، بأن يقولوا: إدراكُ الشَّيء هو أن تكون حقيقته متمثلةً عند المُدركِ يُشاهدُها ما به يُدرك، و يجعلون العلمَ حياةً تحصلُ في نفس العالم لها إضافةٌ إلى المعلوم.

ويستدلُّون على ما قالوا بأنَّ المدرك لا يَدُ وأن تحضره صورة المُدرك و توجد عنده، وقد يدرك ما لا وجود له في نفسه، فيكون إدراكه له ليس وجوده في نفسه، بل حصوله للقوى المُدركة و جودة لها، ويعبرون عن هذا بالوجود الذهني.

٩ - أقول: هذا هو المشهور من مذهب الحكماء، إلا أنَّ القول بأنَّ العلمَ صورة

مساوية للمعلوم عند العالم في المبدأ الأول مشكّل جداً، و صاحب الرسالة لم يتعرض لذلك.

و ذلك أنّ المبدأ الأول للموجودات - تعالى ذكره - إذا كان علمه بالأشياء بوجود صور الأشياء معقولة عنده، فلا يخلو إمّا أن تكون تلك الصور قائمة بأنفسها أولاً تكون، بل تكون قائمة بغيرها؛ ولا يخلوا، إمّا أن يكون قيامها بذات المبدأ الأول، أو يكون بغيرها، فهذه ثلاثة تقديرات.

و على التقدير الأول يلزم القول بالمثّل الأفلاطونيّة. و قد قيل في إبطالها ما قيل؟ و على التقدير الثاني يلزم أن يكون ذاته - تعالى - محلاً للكثرة من الأمور الممكنة، فإنّ الصور القائمة بشيء غير ذواتها لا تكون واجبة بذواتها. و علتها إن كانت ذاته - تعالى - كان الشيء الواحد فاعلاً و قابلاً، معاً، لشيء واحد، و هو محال عندهم، للبراهين المذكورة في كتبهم، وإن كانت غير ذاته، كانت ذاته منفصلة عن الغير، مستكملة بالغير، وجميع ذلك محال.

و على التقدير الثالث يُنتقض الحد المذكور، و هو قولهم: «إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدتها ما به يدرك». ولو جاز ذلك لجاز أن يكون زيد عالماً بصورة تقوم بذهن عمرو، و ذلك محال.

وأيضاً، العلم بتلك الصور و بمحلّها إمّا أن يكون بأنفس تلك الصور و بنفس المحلّ أو بصور غيرها. و على التقدير الأول يُنتقض الحد، و على التقدير الثاني يتسلسل. و لأجل هذا الشك العظيم نفى قوم من القدماء العلم عن الله - سبحانه و تعالى - أصلاً. و نفى قوم آخر منهم علمه - تعالى - بما عدا ذاته (بالذات) و قالوا: و ذلك لأنّ صورة ذاته حاصلة بنفسها، فهي عالمة بذاتها، وأمّا غيرها من الصور فلا يجوز أن تُقارن لها، و لا يمكن التعقل إلا بمقارنة الصور. و هذان المذهبان مذكوران في كتب المذاهب والآراء منقولان عنهم.

< أقسام الإدراك و علم الباري تعالى و الكلام النفسي >

١٠- قال: و يقولون: إن الذي سمّاه الأولون بالعلم هو العقل الفعلي الذي بسببه تحصل المعقولات (في النفس)، وهي الصور التي سمّوها علوماً. و جماعة من الأولين، وهم الأشعرية، سمّوا هذه التصورات النفسانية بالكلام النفساني.

فقد حصل الاتفاق بين الفريقين في إثبات الأمر الأول والثاني، و لكن بعضهم سمّى الأول علماً والثاني كلاماً نفسانياً، والفريق الآخر: الأول عقلاً فعلياً بسيطاً، والثاني علماً تصورياً، وجعلوا الكلام النفساني هو الأحكام التصديقية النفسانية.

١٠- أقول: أمّا الأمر الأول من الأمرين الأولين اللذين ذكرتهما فلا شك في وجوده، لأنّ الذات التي من شأنها أن تعلم أو تدرك يجب أن تمتاز عن التي ليس من شأنها ذلك، فإذا ما به الامتياز هو ذلك الأمر. و ذلك الأمر لا يجوز أن يكون زائداً على الذات المقيّدة بالقيّد المذكور، سواء كان زائداً على الذات وحدها أو لم يكن. وأمّا الأمر الثاني، فالمراد من الصورة الذهنية صورة مساوية لصورة المدرك التي بها هو هو في الماهية، ومغايرة لها بالعدد، ويحصل في ذات المدرك أو في آلة إدراكه. والحقّ أنه ليس من شرط كلّ إدراك أن يكون بصورة ذهنية، وذلك أنّ ذات العاقل إنّما يعقل نفسه بعين صورتها التي بها هي هي. وأيضاً المدرك للصورة الذهنية إنّما يدركها بعين تلك الصورة لا بصورة أخرى، وإلا لتسلسل، و لزم مع ذلك أن يجتمع في المحل الواحد صوراً متساوية في الماهية مختلفة بالعدد فقط، وذلك محال.

فإذاً، إنّما يحتاج في الإدراك إلى صورة المدرك، أمّا الاحتياج إلى صورة ذهنية، فقد يكون حيث يكون المدرك غير حاضر عند المدرك؛ و عدم الحصول يكون إمّا لكون المدرك غير موجود أصلاً، أو لكونه غير موجود عند المدرك، أي يكون بحيث لا يصل آلة الإدراك إليه. و ذلك إنّما يكون بسبب شيء من الموانع العائدة، إمّا إلى المدرك نفسه، أو إلى آلة الإدراك، أو إليهما جميعاً.

واعلم: أنّ القول بالأمر الثاني، أعني الصور، (لا) يُغنى عن القول بالأمر الأول، لأنّ الذات التي لا يكون من شأنها أن تدرك لا يمكن أن تتصور بصورة أصلاً.

وإذا تقرر هذا، فنقول: كما أنّ الكاتب يُطلقُ علي من يتمكّن من الكتابة، سواء كان مباشراً للكتابة أو لم يكن، و علي من يُبَاشِرُها، حال المباشرة باعتبارين؛ كذلك العالمُ يطلقُ علي من يتمكّن من أن يعلم، سواء كان في حال استحضار المعلوم أو لم يكن، و علي من يكون مستحضراً له، حال الاستحضار، باعتبارين؛ فوَقِيعُ اسم العالم علي الأمر الأوّل يكونُ بالاعتبار الأوّل، و علي الأمر الثاني بالاعتبار الثاني.

والمعالمُ الذي يكونُ علمه ذاتياً فهو بالاعتبار الأوّل، لأنّه بذلك الاعتبار لا يحتاجُ في كونه عالماً إلى شيء غير ذاته، والعلمُ بهذا الاعتبار شيء واحد. وأمّا بالاعتبار الثاني فهو محتاجٌ إلى اعتبار صورة المعلوم، و هو من حيثُ صورة المعلوم مغاير لذاته، والعلمُ بذلك الاعتبار متكثرٌ بتكثر المعلومات.

وإدراكُ الأوّل - تعالى - بالاعتبار الثاني، أمّا لذاته فيكونُ بعين ذاته لا غير، و يتحدُّ هناك المُدرِك والمُدْرَك والإدراك، ولا يتعدّدُ إلا بالاعتبارات التي يستعملها العقول. وأمّا لمعلولاته القريبة منه، فيكونُ بأعيان ذوات تلك المعلولات، إذ لا يتصوّرُ هناك عدمُ حضورها بالمعاني المذكورة أصلاً، و تتحدُّ هناك المُدرِكات والإدراكات، ولا يتعدّدان إلا بالاعتبار و يغايرُهُما المُدرِك.

وأمّا لمعلولاته البعيدة، كالماديات والمعدومات، التي من شأنها إمكانُ أن توجد في وقت أو تتعلق بوجوده، فيكونُ بارتسام صورها المعقولة في المعلولات القريبة التي هي المُدرِكات لها أولاً وبالذات، وكذلك إلى أن ينتهي إلى إدراك المحسوسات بارتسامها في آلات مُدرِكها. و ذلك لأنّ الموجود في الحاضر حاضر، والمُدْرِك للحاضر مُدرِك لما يحضر معه.

فإذن «لا يعزبُ عن علمه - تعالى - مثقالُ ذرّة في الأرض ولا في السّماء ولا أصغرُ من ذلك ولا أكبرُ». و تكون ذوات معلولاته مرتسمةً بجميع الصّور، وهي التي يُعبّرُ عنها (تارةً) بالكتاب المبين، و تارةً باللوح المحفوظ، ويُسمّيها الحكماء بالعقول الفعّالة. ولا يلزمُ علي هذا التقدير شيءٌ من المُحالات المذكورة والمذاهب الشّنيعة، لكن

بيانه يحتاج إلى سعة من الكلام لا يحتمله هذا المختصر. وفي هذا القدر كفاية لمن يساعده التوفيق. واعلم أن تسمية العلم بالكلام مجازي، وهو كتسمية المدلول بالدليل، والمُعبر عنه بالعبارة.

### <نقد أن العلم هو الاضافة >

١١ - قال: و ذهب جماعة من المتكلمين إلى أن العلم ليس معنى ينكشف به المعلومات، كما قال الأولون؛ ولا هو حصول صورة المعلومات في الذهن، كما ذكره الآخرون؛ وإنما هو شعور العالم بالمعلوم، وهو إضافة العالم إلى المعلوم، وليس بمعنى يوجب التعلق بالمعلوم ولا هيئة تقتضي الإضافة إلى المعلوم، وإنما هو نفس الإضافة، لا ماله الإضافة. وهذا اختيار أبي الحسين البصري وأصحابه ومن المتأخرين فخرالدين الرازي.

والذي نقول في هذا: هو أن الذاهب إلى أن العلم هو نفس الإضافة لا يخلو: إما أن يقول - مع هذه الإضافة التي يُسميها الشعور -: بالصور الذهنية، وإن كان لا يسمى تلك الصور علوماً. فيكون خلافة في المسمى بالعلم ما هو، وهل هو الصورة التي يلزمها الإضافة، أو هو نفس الإضافة. أو يقول: إن ههنا صوراً للمعلومات تحصل في الأذهان، ولكل صورة من تلك نسبة خاصة وإضافة ثابتة. فيكون قد سلم مراد الحكماء، و نازع في اسم العلم أنه موضوع لنفس النسبة، أو للصورة التي يلزمها النسبة، وذلك بحث لفظي لا يليق بالمتكلمين النزاع فيه.

وكذلك يقال له على رأي المتكلمين: إنه إما أن يثبت، مع الإضافة، المعنى الذي يوجب الإضافة، فيكون نزاعه في العبارة، كما تقدم. وإما أن يذهب إلى نفي المعنى الذي يقول به المتكلمون، ولا يثبت الصور الذهنية التي يختارها الأولون، ولا يثبت إلا ذات العالم و ذات المعلوم، والنسبة بين العالم والمعلوم، ولا يثبت شيئاً آخر.

فنوضح فساد قوله: إن هذه النسبة لا تخلو إما أن تكون حاصلة موجودة أو غير

حاصلة ولا موجودة:

فإن كانت حاصلة فلا تتحقق إلا عند تحقق كل واحد من المنتسبين، فيلزم أن لا تثبت هذه النسبة التي هي العلم إلا للموجودات، فيكون المعدوم لا يصح العلم به، لأنه غير ثابت ولا حاصل، فتحصل النسبة إليه. ولأجل هذا الدقيقة أثبت مشايخ المعتزلة للأشياء أعياناً ثابتة في العدم، ليصح تعلق العلم بها وتمييز بعضها عن بعض؛ ولو أنهم ممن يقول بالوجود الذهني لما ارتكبوا من ذلك ما شنع به عليهم؛ فتحقق أن النسبة لا تكون إلا بمنتسبين ثابتين، وأن العدم المحض والنفي الصّرف لا يصح تميّزه، ولا تعلق شيء به ونسبته إليه. وهذا واضح لمن تأمله.

وإن كانت النسبة التي هي العلم عنده لا تكون ثابتة حاصلة فقد استوى العلم والأعلم؛ لأنه إذا لم يكن عالماً بالشيء لم تكن النسبة إليه حاصلة، وإذا كان عالماً لم تكن النسبة ثابتة.

وما أدى إلى أن يتساوى كون العالم عالماً ولا كونه عالماً فهو مُحال. فثبت أن ما قالوه - من أن حقيقة العلم هي الإضافة فقط، من غير زيادة أمر آخر - قولٌ فاسدٌ. واعلم: أن المتكلمين من مشايخ المعتزلة وإن أثبتوا أمراً زائداً يوجب هذه الإضافة، فإنهم لا يتخلصون عن هذا الإشكال إلا بالتزام أن المعدوم ذات ثابتة في عدمه، ليصح تعلق العلم عندهم به وحصول النسبة إليه. وإنما لزمهم ذلك لأنهم لا يثبتون الصّور الذهنية، ويجعلون النسبة إليها؛ إذ لا بد من ثبوت النسبة من ثبوت المنتسبين، وإذا لم يكن ثبوت ذهني للحقيقة لم يبق إلا ثبوت عيني خارجي، وذلك هو قول القائل بأن المعدوم هو ذات ثابتة في العدم. وقد سبق في كلامنا في المسائل السالفة ما يوضح فساد هذا المذهب، فلا حاجة إلى إعادته.

وإذا تقرّر معنى العلم وما يفسره صاحب كل قول وما يلزم عليه من الأسئلة فنقول: أمّا من قال بأن العلم تابع (للمعلوم) وكان يرى رأى المشايخ في المعدوم، فكلامه واضح ظاهر على أصله؛ لأن المعدوم عنده متحقق ثابت، يتعلق به المعنى الذي هو العلم، على ما هو به، فيكون العلم علماً بمطابقة المعلوم الثابت، ويكون

المعلوم أصلاً، والعلم فرعاً تابعاً، ولكن قوله بالمعدوم باطل، على ما بيناه. وأما من لم يقل بالمعدوم وقال مع ذلك بأن العلم تابع للمعلوم فقد أخطأ، بل كان ينبغي له أن يعكس و يجعل الأشياء كلها تابعة للعلم، المعدوم منها والموجود، و يكون علمه - تعالى - هو المؤثر الموجب الذي يلزم عنه اللوازم كلها إلى آخر الوجود. وكان هذا هو الذي حمل أبا الحسن الأشعري على أن يجعل الموجودات كلها واقعةً بقدرة الله - تعالى - و علمه وإرادته.

وقائل هذا القول مخطيء من وجهين: أحدهما أنه لم يقل بالصّور الذهنيّة؛ فلا يكون عنده معلوم على الحقيقة إلا الموجود؛ والوجه الآخر أنه جعل العلم تابعاً، و هو في الحقيقة متبوع، لما أشرنا إليه.

١١ - أقول: لا شك في وجود هذه الإضافة بين العالم والمعلوم. والكلام على من يجعلها نفس العلم هو ما قرره هذا الفاضل؛ وقد تقرر من هذا البحث أمور ثلاثة: ما به يكون الذات عالمة، والصّور الذهنيّة، والإضافة.

والتحقيق يقتضي أنّ الصّور هي إمّا المعلوم ذاته، وإمّا ما يقوم مقامه؛ والقائم مقامه إن لم يُعقل مطابقتها للمعلوم بالحقيقة لم يكن العلم علماً؛ وإن عُقل فقد أدرك ذات المعلوم التي هي أحد المتطابقين مع ما يقوم مقامهما، وأنّ الإضافة ليست ممّا يحتاج إليها في نفس العلم أو الإدراك، بل هي ممّا يجده العاقل لازماً للعلم والإدراك بعد تعقلهما؛ وما يلزم الشيء بعد تعقله غير ذات الشيء ومقوماته. فالعلم بالحقيقة هو الأمر الأول وحده، لكنّه لا يكون مضافاً إلى شيء من المعلومات. أمّا إذا أضيف إلى المعلومات فيكون المراد إمّا الصّور، وإمّا الإضافات وحدها، وإمّا الأمر الأول مأخوذاً مع اعتبار الصّور والإضافات، فليتحقق هذا.

فاذا تقرر هذا. فالأولى بنا أن نرجع إلى ما نحن بصدده، ونشير إلى المسائل (التي) عددها صاحب الرسالة - فنورد مسألة مسألة، ونذكر فيها ما ينبغي أن يذكر، ممّا يليق بذلك الموضوع، على سبيل الإجمال، إن شاء الله تعالى.

<المسائل الأربع والعشرون >

١٢- قال: و يتفرعُ علي هذا الأصل مسائل:

- ١- في قسمة العلم إلى الاقسام التي ينبغي أن تكون له.
- ٢- في أن العلم بأن الشيء سيوجد هل هو نفس العلم بوجوده إذا وُجد أو علم آخر؟
- ٣- في أن العلم بالمعدوم هل يقتضى ثبوته أو لا؟
- ٤- في العلم الحاصل بديهياً ما سبب حصوله؟
- ٥- في حصول العلم النظرى وكيفية لزومه؟
- ٦- في أن العلم بالمقدمات هل يكفى في حصول العلم الثالث أم يتوقف

علي علم آخر

- ٧- في أن العلم بالمقدمة الكلية هو علمٌ بالنتيجة بالقوة أو بالفعل؟
- ٨- في أن الإدراك الحسى أمرٌ زائد على العلم أو هو نفس العلم؟
- ٩- في أن الإدراك إن كان زائداً على العلم فهل يصح إثباته للبارى تعالى أم لا؟
- ١٠- في أن الإدراك إن لم يكن زائداً على العلم، فهل يصح في البارى أن يكون عالماً بالجزئيات على الوجه الذى يعلمها عليه أم لا يعلمها إلا على وجه كلى؟
- ١١- في أن العلم هل يصح أن يكون مؤثراً بالقوة أم لا؟
- ١٢- في أن العلم وإن لم يكن مؤثراً كالقدرة فهل يصح أن يكون مخصصاً كالإرادة أم لا؟
- ١٣- في أن العلم بحقيقة العلة هل يلزم منه العلم بالمعلول أم لا؟
- ١٤- في أن علمه - سبحانه - هل هو ذاته أو لازم ذاته، و هل هو لازم واحد أو

لوازم كثيرة مترتبة أو دفعة؟

- ١٥- في أن كونه تعالى حياً هل يرجع إلى كونه تعالى عالماً أو هو وصف

زائد على ذلك

- ١٦- في أن كونه تعالى مُريداً يرجع إلى كونه عالماً أو هو أمرٌ زائد عليه؟

- ١٧- في أن الكلام زائد على العلم أو هو نفس العلم؟



- ١٨- في أنه تعالى يصح وصفه بأنه متكلم أزلاً أم لا؟  
 ١٩- في أن علم الباري تعالى إن صح أن يكون مؤكراً فهل يصح أن يكون علمه سبباً لوجود الممكنات كلها و يتحقق الجبر، أو لا يلزم ذلك؟  
 ٢٠- في عنايته و لطفه و هدايته.  
 ٢١- في معنى حكمته وجوده تعالى.  
 ٢٢- في معنى قدرته و فاعليته.  
 ٢٣- في معنى أزليته و وحدانيته.  
 ٢٤- في أن جميع صفاته حقيقية أو كلها سلبية أو إضافية أو تنقسم صفاته إلى القسمين المذكورين؟

فينبغي أن نتكلم في هذه المسائل على سبيل الاختصار، ليعرف صحة ما ذكرناه، من أن هذه المسائل على الأصل الذي قدمناه.

### المسألة الأولى

في قسمة العلم إلى الأقسام التي ينبغي أن تكون له العلم عند المتكلمين من المعتزلة على ضربين: ضروري و مكتسب. والضروري ينقسم إلى بديهي و غيره.

فالبديهي عندهم: كالعلم بأن «النفي والإثبات المتناقضين لا يجتمعان و لا يرتفعان»، والعلم بأن «الكل أعظم من الجزء».

وأشبه ذلك مما يحصل عندهم للإنسان من فعل الله - تعالى - ابتداءً، و يُسمى عندهم بديهيًا، لأن البديهة عند أهل اللغة أول الشيء، فلما كان هذا العلم للإنسان أولاً من غير اطلاع على طريق يحصل منها سُمي بديهيًا.

و غير البديهي من الضروري: العلم بالمحسوسات، و العلم بالمجربات، و العلم بالمتوترات عند أكثرهم، و يدخل في العلم بالمحسوسات العلم بالوجدانيات التي تدرك بمحل الحياة، كالعلم باللذة و الألم، و العلم بالجوع و العطش، و غير ذلك من

### الأحوال النفسانية.

و يدخل في الضرورات القصد بعلم المخاطبين، و تعلق الفعل بالفاعلين، و حسن كثير من المحسنات، و قبح كثير من المقتبحات، و جملة هذه العلوم تسمى عللاً، و بها يصح اكتساب العلوم النظرية.

وأما المكتسب فعلى ضربين: استدلالى و غير استدلالى، فالاستدلالى ما حصل من النظر ابتداءً، و المكتسب الذى ليس باستدلالى ما حصل عن تكرّر النظر، فإنه عندهم لا يسمى استدلالياً وسيأتى الكلام على ذلك فى فصل مفرد، إن شاء الله تعالى. أقول: من العلم ما هو واجب الوجود بذاته، و هو علم الأول بذاته، الذى هو عين ذاته؛ و منه ما هو ممكن الوجود بذاته، و هو جميع ما عداه، و ينقسم إلى ما هو جوهرى، و هو علم العقول بذواتها، التى هى أعيان ذواتها؛ و إلى ما هو عرضى، و هو العلم المكتسب.

فإذا سمينا الصور الذهنية علوماً فتلك الصور من حيث وجودها فى الأذهان أو العقول متساوية الماهيات للمدركات، و من حيث هى كذلك فبعضها جواهرى و بعضها أعراضى، لكن جواهرها جواهر ذهنية و أعراضها أعراض ذهنية. و من حيث وجودها فى الخارج فالجميع أعراضى؛ لأنها موجودة فى موضوع موجود فى الخارج هو الذهن أو العقل، و الموجود فى موضوع هو العرض، فهذه قسمة.

و أيضاً من العلم ما هو فعلى، و منه ما هو انفعالى، و منه ما ليس بأحدهما. أما الفعلى فكعلم الأول بما عدا ذاته، و سائر العلل بمعلولاتها. و أما الانفعالى فكعلم ما عدا الأول بما ليس من معلولاته، ممّا يحصل بانفعال للعالم و بارتسام صور تحدث فى ذواتها أو آلياتها. و أما ما ليس بفعلى و لا انفعالى فكعلم الذوات العاقلة بأنفسها و بالذوات التى لا تغيب عنها و لا يكون تعقلها بها بارتسام صورة فيها.

و اعلم أنّ وقوع العلم على الأمور الثلاثة المذكورة بالاشتراك، و على أفراد كل واحد من هذه الأقسام بالتشكيك بوجوه: الأوليّة و غير الأوليّة، و الأولوية و غيرها،

والشدة والضعف.

وينبغي أن يُعلم أن الواقع بالتشكيك، كالبياض الواقع على بياض الثلج وبياض العاج، لا يمكن أن يكون ذاتها مقوماً لما يقع عليه؛ فإنّ الذاتيات تُحمّل، بالسواء وبالتواطى، على ما هي ذاتيات له.

فاذن لا شيء من الواقع بالتشكيك على أشياء جنس لها ولا فصل ولا نوع، وإنما هو خاصّة أو عرض عام لتلك الأشياء، ويكون كل واحد من تلك الأشياء نوعاً. مثلاً، بياض العاج نوع من اللون، وبياض الثلج نوع آخر، والبياض خاصّة اللون و عرض عام لها.

وهكذا العلوم ههنا أعراض عامّة لما يطلق عليه اسم العلم، لا أنواع، ولا يشملها جنس واحد، فهكذا يجب أن يفهم، وللعلم أقسام آخر باعتبار اعتبارات آخر غير المفهومات.

#### المسألة الثانية

في أن العلم بأن الشيء سيوجد هل هو نفس العلم بوجوده إذا وُجد

أو هو علم آخر؟

قد مر أن العلم بالمعنى الذي هو الأمر الأول لا يتكثّر، وإنما يتكثّر بالمعنى الذي يُطلق على الصور أو الإضافات أنفسها، أو بالمعنى المركب من الأمر الأول ماخوذاً مع الصور أو الإضافات، وهذا البحث إنما يقع على هذا التقدير.

فنقول: من جمع القول بأن الله عالم بالحوادث قبل حدوثها والقول بأنه - تعالى - لا يتغيّر في ذاته ولا في صفاته يلزمه أن يقول: العلم بأن الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده إذا وجد، لئلا ينتقض أحد قوليه.

والتحقيق فيه أن معنى قولنا «إن الشيء سيوجد» هو أنه ليس بموجود الآن وأنه يصير موجوداً في الزمان المستقبل، فالعلم به مشتمل على العلم بعدم الشيء مقيداً بالزمان الحاضر ووجود له مقيداً بالزمان المستقبل. ووجود الشيء من غير ملاحظة قيد جزء من هذا المجموع.

ولا شك في أنّ ماهية المجموع لا تكون ماهية أحد أفرادها بعينه، وأنّ العلم بالمعنى الذي يُعتبر فيه صور المعلومات أو الإضافة إلى المعلومات يختلف بالماهية باختلاف المعلومات بالماهية

### المسألة الثالثة

في أنّ العلم بالمعدوم هل يقتضى ثبوته أم لا؟

قد مرّ فيما ذكره صاحب الرسالة ما فيه كفاية في هذا المعنى، ونقول ههنا: كلّ ما تعلّق العلم به فقد امتاز عمّا لم يتعلّق العلم به. ثمّ ذلك الامتياز لا يخلو إمّا أن يكون قد حصل له من جهة تعلّق ذلك العلم به فقط، أو لم يكن ذلك، بل كان حاصلًا له، وإن لم يتعلّق ذلك العلم به.

والأوّل لا يخلو: إمّا أن يكون حصول ذلك عند العالم فقط أو يكون مطلقاً، والأوّل يقتضى ثبوته في العالم فقط، والباقيان يقتضيان ثبوته في العالم وخارج العالم معاً. فإذاً، كلّ معلوم ثابت إمّا في ذات العالم فقط، أو في ذاته وخارج ذاته. والأوّل هو المسمّى بالوجود الذهني، والثاني بالذهني والخارجي، والثبوت المطلق أعمّ من القسمين.

### المسألة الرابعة

في العلم الحاصل بديهياً ما سبّب حصوله؟

المتكلّمون يقولون: إنّ الله - تعالى - يخلّقها على ما أجرى العادة. وأمّا الأوائل فيقولون: إنّ لجوهر الانسان قوّة قبول العلم بحسب الفطرة، وإلا لما أمكن أن يصير عالماً، والشئ الذي له قوّة قبول شئٍ آخر لا يخرج بنفسه من القوّة إلى الفعل، وإلاّ لكان خارجاً في أوّل فطرته، ومع ذلك يكون الشئ الواحد فاعلاً وقابلاً معاً. فإذاً، السبب الفاعلي لحصول العلم البديهي في الذات القابلة الإنسانيّة ذات آخر خارج عنها هي عالمة بالفعل، إمّا بذاتها؛ وإمّا بغيرها، وينتهي إلى ما هو عالم بالفعل بذاته.

و للقبول درجات مختلفة فى البعد عن الحصول والقرب منه، وإنما يستعدّ القبول ويتدرّج من البعد إلى القرب من الحصول قليلاً قليلاً، لأسبابٍ مُقرّية تُسمى مُعدّاتٍ، وهى الإحساس بالحواس على اختلافها تارةً بعد أخرى، فيتمرن على ذلك حتى إذا تم الاستعداد أفاضت الذات العالمة بالفعل التصورات الكلية عليها، ثم التصديقات الأولية، وهى العلوم البديهية، ولذلك قيل: «من فقد حساً فقد علماً، ثم ينضاف إلى تلك المُعدّات، فيصير الاستعداد أتم، وتحصل العلوم التجريبية والحدسية وغير ذلك، من العلوم التى هى مبادئ العلوم النظرية.

#### المسألة الخامسة

فى حصول العلم النظرى وكيفية لزومه

الأشاعرة يقولون: إن الله - تعالى - يخلق فى ذات العالم على ما أجرى عادته. و المعتزلة تقول: إن النظر يولد العلوم النظرية. وأما الأوائل فقالوا: كما أن الحس سبب مُعدّ لحصول العلوم البديهية كذلك العلوم البديهية أسباب مُعدّة لحصول العلوم النظرية، أمّا فى التصورات فبالاقتران الحدى أو الرسمى، وأمّا فى التصديقات فبالاقتران القياسى أو الاستقرائى، والسبب الفاعلى فى الجميع هو المبدأ الأول، و العقول الفعالة المجردة عن شوائب القوة والإمكان.

#### المسألة السادسة

فى أن العلم بالمقدّمات هل يكفى فى حصول العلم الثالث

أم يتوقّف على علم آخر

المقدّمات ما لم تتألف على وجه مُنتج لم يحصل العلم الثالث. ألا ترى أن المعترض يستنتج من مقدّمات، يتسلّمها من المُجيب فرادى، بالتأليف بينها بما يناقض بعض أوضاعه، فلو كان العلم بها كافياً فى حصول العلم الثالث لكان المسلم لتلك المقدّمات مطلعاً على تناقض أوضاعه؛ فإن العلم بالمقدّمات لا يحتاج معه حصول العلم الثالث إلى العلم بمقدّمة أخرى، ولكن يحتاج إلى أمر آخر هو التأليف بينهما.

### المسألة السابعة

في أن العلم بالمقدمة الكلية هو علم بالنتيجة بالقوة أو بالفعل ؟  
 ليس العلم بالمقدمة الكلية بالنتيجة بالفعل؛ لأن النتيجة تشتمل على حدٍ غير  
 الذي تشتمل تلك المقدمة عليها، بل ربما كان قريباً من العلم بها بالقوة، فإن من علم  
 أن كل واحد من أشخاص الإنسان له قوة التعليم عليم بالقوة أو بنوع قريب من العلم  
 بالقوة أن كل واحد من زيد وعمرو كذلك. أمّا بالفعل فلا؛ فإن من لا يعرف زيدا أصلاً  
 لا يعرف مع علمه بهذه المقدمة حاله.

### المسألة الثامنة

في أن الإدراك الحسي أمر زائد على العلم أو هو نفس العلم؟  
 المُدرَك بالحس هو الجزئيات الشخصية، كهذا اللون، وهذا الطعم، لا غير، أمّا  
 اللون والطعم المُطلقان فالْمُدْرِك لهما العقل الذي يُميزُهُما عن الشخصيات  
 المكتنفة بهما، والجزئيات الشخصية لا يمكن أن تُدرَك بالحدود والبراهين، أو ما يشا  
 كلهُما، لأنهما يتألفان من التصورات الكلية.  
 والشخصيات لا يمكن أن تُقنص بالكلّيات، فإن الشخصيات معرضة للتغيير  
 والتشتت بالعوارض الزمانية والمكانية، ولا سبيل إلى اقتنائها إلا بالإشارة الحسية أو  
 ما يجري مجراها، والكلّيات بعيدة عن جميع ذلك، والحدّ والمحدود، والبرهان وما  
 عليه البرهان يجب أن يتطابقا ويتناسبا.

ثم إن الاصطلاح العامي والخاصي قد وقعا على إطلاق اسم العلم على هذا  
 الصنف من الإدراك، ولذلك لا يوصف الحيوانات العجم بالعلم، مع كونها مُدْرِكَةً  
 بالحواس، فإذن الإدراك الحسي والعلم متباينان.

### المسألة التاسعة

في أن الإدراك إن كان زائداً على العلم فهل يصح إثباته للباري تعالى أم لا؟  
 الإدراك كالجنس للإدراك الحسي والإدراك العلمي، والإدراك الحسي إنما يحصل

بالآلات الجسمانية التي هي الحواس، والإدراك العلمي إنما يحصل للذات العاقلة من غير آلة، ولذلك لا يدرك حس نفسه ولا إحساسه، فإنه لا آلة تتوسط بينه وبينها، ويدرك الذات العاقلة نفسها وآلاتها وتعقلاتها.

أما الباري - تعالى - فكل من يعتقد أنه جسم أو جسم مباشر للأجسام فقد يمكن له أن يصفه بالإدراك الحسي، وكل من ينزهه عن ذلك فقد ينزهه أيضاً عن هذا الوصف. ولما كان السمع والبصر الطّف الحواس وأشدها للعقل عبّر بهما عن العلم في كثير من المواضع، كما في قوله، عز من قائل: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ»<sup>١</sup> وفي قوله تعالى: «وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ»<sup>٢</sup>. وفي غير ذلك من المواضع التي لا يمكن أن تُعدّ. ولأجله و صفوا الباري - سبحانه - بالسميع والبصير، دون الشامّ والذائق واللامس، و عنوا بهما العلم بالمسموعات والمبصرات، و فرّقوا بين السامع والسميع، والمبصر والبصير، و جميع ذلك من المباحث اللفظية.

وأكثر المتكلمين يخصّون الإدراك بالحسيّ وينازعون في (جواز) وصف الباري - تعالى - به، ثم في المراد منه إذا وصفوه، فيذهب بعضهم إلى الإحساس، وبعضهم إلى العلم بالمحسوسات.

### المسألة العاشرة

في أنّ الإدراك إن لم يكن زائداً على العلم فهل يصح في الباري أن يكون عالماً

بالجزئيات على الوجه الذي يعلمها عليه، أم لا يعلمها إلا على وجه كلي؟

أما الإدراك والعلم فقد تقدّم الكلام فيهما، وأما علم الباري - تعالى - بالجزئيات

ففيه خلاف بين المتكلمين والفلاسفة. وذلك أنّ المتكلمين قالوا: إنّ الباري - تعالى -

يعلم الحادث اليومي على الوجه الذي يعلم أحدنا أنه موجود في هذا الوقت، ولم

يكن موجوداً قبله، ويمكن أن يوجد بعده، أولاً يمكن.

ثم إذا تنبّهوا بوجوب تغيير العلم بالمتغيرات حسب تغييرها التزموا في صفات الله تعالى - أو في بعضها. فقال القائلون بالاضافات فقط: إن تغيير الإضافات في الله - تعالى - جائز عند جميع العقلاء، كالمخالفة، والرازقية، والإضافة إلى كل شخص. و قال غيرهم: يجوز أن يكون ذاته محلاً للحوادث، كما يجوز طائفة من الحكماء كونه محلاً قابلاً لصور المعلومات غير المتغيرة، و من لم يجوز التغيير في صفاته عاند في هذا الموضوع، وأنكر التغيير اصلاً، و قال: العلم بأن الشيء سيوجد هو العلم بوجوده حين وجوده، إلى أمثال ذلك من التمسكات الواهية.

وأما الحكماء، فالظاهر يرون من المنتسبين إليهم قالوا: إنه - تعالى - عالم بالجزئيات، على الوجه الكلبي، لا على الوجه الجزئي.

ف قيل لهم: لا يمكن أن ينكر وجود الجزئيات على الوجوه الجزئية المتغيرة، وكل موجود فهو في سلسلة الحاجة إلى الباري - تعالى - الذي هو مبدأه وعلته الأولى، و عندكم أن العلم التام بالعلة التامة مستلزم للعلم التام بمعلولها، وأن علم الباري - تعالى - بذاته أتم المعلوم.

فأنتم بين أن تعترفوا بعلمه تعالى بالجزئيات على الوجوه الجزئية المتغيرة، و بين أن تقرّوا بانثلام إحدى المقدمات المذكورة، إذ من الممتنع أن يستثنى من الأحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها، كما يستثنى من الأحكام العقلية بعضها، لتعارض الأدلة السمعية. فهذه هي المذاهب المشهورة.

وأما التحقيق في هذا الموضوع فيحتاج، كما قيل، إلى لطف قريحة، و لتقدم لبيانه ما نحتاج إليه، فنقول: إن تكثر الأشياء إما أن يكون بحسب حقائقها، أو يكون بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة، والكثرة المتفقة الحقيقة إما أن تكون آحادها غير قارة، أي لا توجد معاً، أو تكون قارة، أي توجد معاً.

والأول من هذين القسمين لا يمكن أن يوجد إلا مع زمان أو في زمان؛ فإن العلة الأولى للتغيير على هذا الوجه في الوجود هي الوجود غير القار لذاته الذي



يتصرّم و يتجدّد على الأتصال، و هو الزّمان، و يتغيّر بحسبه ما هو فيه أو معه، تغيّراً على الوجه المذكور.

والثانى لا يمكن أن يوجد إلا فى مكان أو مع مكان، فإنّ العلة الأولى للتكثر على هذا الوجه فى الوجود هى الوجود الذى يقبل الوضع لذاته، أى يمكن أن يُشار إليه إشارة جسيمة، ويلزمه التجزى بأجزاء مختلفة الأوضاع بالمعنى المذكور وبالمعنى الذى يكون لبعض الأجزاء إلى بعض نسبة، بأن يكون فى جهة من الجهات منه، وعلى بُعد من الأبعاد دون تلك الجهة والبعد، وكلّ موجود يكون شأنه كذلك فهو مادى.

والطبائع المعقولة إذا تحصّلت فى أشخاص كثيرة تكون الأسباب الأولى لتعيين أشخاصها و تشخصها هى إمّا الزّمان، كما للحركات، أو المكان، كما للأجسام، أو كلاهما، كما للأشخاص المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع من الأنواع.

وما لا يكون مكانياً ولا زمانياً فلا يتعلّق بهما، و يتنفّر العقل من إسناده إلى أحدهما، كما إذا قيل: الإنسان من حيث طبيعة الإنسانية متى يوجد أو أين يوجد، أو كون الخمسة نصف العشرة فى أى زمان يكون وفى أى بلدة يكون، بل إذا تعيّن شخص منها، كهذا الإنسان أو هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلّق بهما بسبب تشخصهما.

وكون الأشخاص المتفكّة الحقيقية زمانياً أو مكانياً لا يقتضى كون المختلفة الحقائق غير زمانى و غير مكانى، فإنّ كثيراً منها يوجد أيضاً متعلقاً بالزمان و المكان، كالأجرام العلوية بأسرها و كليّات العناصر السفلية.

إذا تفرّز هذا فلنعد إلى المقصود و نقول: إذا كان المُدرِكُ أمراً متعلقاً بزمانٍ أو مكانٍ، فإنّما تكون هذه الإدراكات منه بألة جسمانية لا غير؛ كالحواس الظاهرة، والباطنة، أو غيرها، فإنّه يدرك المتغيرات الحاضرة فى زمانه و يحكم بوجودها، و يفوته ما كان فى زمان غير ذلك الزّمان و يحكم بعدمه، بل يقول: إنّه كان، أو سيكون، و ليس الآن؛ و يدرك المتكثرات التى يمكن له أن يُشير إليها و يحكم عليها بأنّها فى أى جهة منه و على أى مسافة إن بعد عنه.

وأما المُدرِك الذي لا يكون كذلك، و يكون إدراكه تاماً فإنه يكون مُحيطاً بالكُلِّ، عالمًا بأنَّ أيَّ حادث يوجد، في أيِّ زمان من الأزمنة، وكم يكون من المدة بينه وبين الحادث الذي يتقدّمه أو يتأخّر عنه، و لا يحكمُ بالعدم على شيء من ذلك، بل بدَل ما يحكمُ المُدرِك الأوّل بأنَّ الماضي ليس موجوداً في الحال، يحكمُ هو بأنَّ كل موجود هو في زمان معيّن لا يكون موجوداً في غير ذلك الزمان من الأزمنة التي [تكون] قبله أو بعده، و يكون عالمًا بأنَّ كل شخص في أيّ جزء يوجد من المكان، وأي نسبة تكون بينه وبين ما عداه، ممّا يقع في جميع جهاته، وكم الأبعاد بينها جميعاً على الوجه المطابق للوجود، و لا يحكمُ على شيء بأنه موجود الآن أو معدوم، أو موجود هناك أو معدوم، أو حاضر أو غائب؛ لأنه ليس بزمانيّ و لا مكانيّ، بل نسبة جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبةً واحدةً.

وإنّما يختصُّ بالآن أو بهذا المكان أو ذلك المكان، أو بالحضور والغيبة، أو بأنَّ هذا الجسم قَداميّ أو خلفيّ أو تحتيّ أو فوقيّ من يقع وجوده في زمان معيّن أو مكان معيّن. و علمه - تعالى - بجميع الموجودات أتمّ العلوم وأكملها، وهذا هو المفسّرُ بالعلم بالجزئيات على الوجه الكليّ، وإليه أشير بطي السّموات التي هي جامعةً الأمكنة والأزمنة كلّها كطيّ السّجل للكتب؛ فإنّ القاريّ، للسّجل يتعلّق نظره بحرف حرف على الولا، و يغيب عنه ما تقدّم نظره إليه أو تأخّر عنه. وأما الذي بيده السّجل مطويّاً يكون نسبته إلى جميع الحروف نسبةً واحدةً، و لا يفوته شيء منها.

و ظاهر أنّ هذا النوع من الإدراك لا يمكنُ إلاّ لمن يكون ذاته غيرَ زمانيّ و غير مكانيّ، و يدرك لآبآلة من الآلات و لا بتوسط شيء من الصّور، و لا يمكنُ أن يكون شيء من الأشياء، كليّاً كان أو جزئياً، على أيّ وجه كان، إلاّ وهو عالمٌ به، «فلا تسقط من وَرَقَةٍ إِلَّا وَهوَ يَعْلَمُهَا، وَ لَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ، وَ لَا رَطْبٍ وَ لَا يَابَسٍ، إِلَّا وَ جَمِيعُهَا مُثَبَّتٌ عِنْدَهُ فِي الْكِتَابِ الْمُبِينِ»<sup>١</sup> الذي هو دفترُ الوجود، فإنّ وجودَ كلِّ

١. منقّس من القرآن الكريم، سورة الانعام (٦)، الآية ٥٩.

شيء - ممّا مضى أو حضر أو يستقبل، أو يوصف بهذه الصفات، على أى وجه كان - مثبت في جوهر عقلي يُعبّر عنه بالكتاب المبين. أمّا العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو لا يصحّ إلا لمن يدرك إدراكاً حسياً، بألة جسمانية، في وقت مُعيّن و مكان مُعيّن.

وكما أنّ الباري - تعالى - يقال: إنه عالم بالمذوقات، والمشمومات، والملموسات؛ ولا يقال: إنه ذاتي، أو شام، أو لامس، لأنه مُنزّه عن أن تكون له حواس جسمانية، ولا يثلّم ذلك في تنزيهه بل يؤكّده، فكذا نفى العلم بالجزئيات المشخّصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه لا يثلّم في تنزيهه بل يؤكّده، ولا يوجب ذلك تغييراً في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية التي يدركها العقول، إنّما يوجب التغيير في معلوماته ومعلولاته والإضافات التي بينه وبينها فقط. فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضوع<sup>١</sup>.

### المسألة الحادية عشرة

في أنّ العلم هل يصحّ أن يكون مؤثراً كالقوة أم لا؟

الإيجاد هو إصدار وجود الشيء عن علته، والعلم، كما سبق بيانه، هو حضوره عنده. وإذا كان الشيء قد صدر وجوده عن الشيء فقد حضر عنده، فيكون باعتبار الصدور عنه مقدوراً له، وباعتبار الحضور عنده معلوماً له. والجهة التي باعتبارها صدر تسمي بالقدرة، والتي باعتبارها حضر تسمي بالعلم. والاعتباران عقليان مُضافان إلى شيء واحد من جهتين، إحداهما الفعل، ولم يتكثّر المتضائفان بسببه. والقول بأنّ أحدهما هل يصحّ أن يُضاف إليه الآخر من تلك الجهة التي هو عليها قول باطل، وهو بمنزلة أن يقال للأب جلس مقابلاً لابنه: «هل الأب من جهة الأبوة هو

١. نقل هذه المسألة عن هذا الكتاب الميرالدّاماد في «القبسات» ص ١٢؛ و صدرالدين الدشتكي الشيرازي في «الحقائق المحمدية» في إثبات الباري و صفاته، والملا صدرا الشيرازي في «الاسفار»، ج ١، ص ٣٠١ و ج ٣ ص ٤٠٩.

المقابل». وتكثر العلم والقدرة إنما حصل<sup>١</sup> في الموجودات الممكنة، فقاست العقول مبدأها الأول عليها، ووصفته بالعلم والقدرة. والتنزيه أن يقال: «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ»<sup>٢</sup>.

و فرق بين القدرة و بين الإيجاد أو التأثير؛ فإن القدرة لا تقال إلا عند كون المؤثر بحيث يصح عنه التأثير؛ والإيجاد والتأثير يعم ذلك، ويشمل كون الموجد أو المؤثر بحيث يجب عنه الإيجاد أو التأثير، وإذا لحظ الإيجاد من غير اعتبار العلم والإرادة فالأولى أن يوصف بالقدرة؛ فإن الإيجاد عندهما يصح، وعند العلم والإرادة يجب.

#### المسألة الثانية عشرة

في أن العلم وإن لم يكن مؤثراً كالقدرة فهل يصح أن يكون مخصصاً

#### كالإرادة أم لا

الإرادة في الحيوان هو شوق إلى حصول المراد، أو داع يدعو إلى تحصيله لما يتخيل أو يتعقل من ملائمته. ولما كان دأب العقلاء أن يصفوا بارئهم بما هو أشرف طرفي التقيض، وحسبوا أن كل ما يوجد بإرادة يكون أشرف مما يصدر الفعل عنه من غير إرادة، فوصفوه - تعالى - بالإرادة، وهي أخص من العلم ومرتبة عليه، لأن كل ما لا يعلم لا يمكن أن يراد، وقد يعلم ما لا يريد.

والمتكلمون ذهبوا إلى إثباتها، فمنهم من قال: إنها صفة زائدة على العلم، قديمة أو محدثة، يتخصص بها المراد من المعلوم. ومنهم من قال: إنها علم خاص بما في وجود المخلوقات، من المصالح الرجعة إليهم، وهو الداعي إلى الإيجاد.

والحكماء زعموا أنها العلم بنظام الكل على الوجه الأتم، وإذا كان القدرة والعلم شيئاً واحداً مقتضياً لوجود الممكنات على النظام الأكمل، كانت القدرة والعلم والإرادة شيئاً واحداً في ذاته، مختلفاً بالاعتبارات العقلية المذكورة<sup>٣</sup>.

١. الاصل: و يكثر العلم والقدرة مما حصل، والتمن مطابق لما في القيسات ص ٢١٣.

٢. الصافات، الآية ١٨٠. ٣. القيسات، ص ٢١٣ والحقائق المحمدية.

### المسألة الثالثة عشرة

في أن العلم بحقيقة العلة هل يلزم العلم بالمعلول أو لا؟  
 العلم التام بالعلّة غير العلم بالمعلول من حيث هي علة فقط التي هي العلم بذات  
 العلة من حيث لها إضافة ما إلى معلولها، والإضافة لا تتحقق إلا بعد العلم  
 بالمتضائفين. فإذن، العلم من هذه الجهة بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول من حيث إنّه  
 ذات مُضافة إلى علّتها من جهة المعلوليّة.  
 وأمّا العلم التام بالعلّة، بأن يعلم ذات العلة و ماهيّتها، ولوازمها وملزوماتها، و  
 عوارضها و معروضاتها، وما لها في نفسها، ومالها بالقياس إلى الغير، فلا شك في أن  
 هذا العلم يستلزم العلم التام بالمعلوم، فإنّ ماهيّة المعلول من جملة لوازم العلة  
 التامة. وههنا علم آخر ناقص بالعلّة، لا من حيث هي علة، بل من حيث كونها ماهيّة و  
 حقيقة، من غير أن يعرف لوازمها و عوارضها؛ وذلك لا يوجب علماً بالمعلول، لا  
 تاماً ولا ناقصاً.

### المسألة الرابعة عشرة

في أن علمه - سبحانه - هو ذاته أو لازم ذاته، و هل هو لازم واحد،

أو لوازم كثيرة مترتبة أو دفعة؟

لا أحسب أن يحتاج من وقف على ما مضى ممّا أوردناه إلى هذا السؤال؛  
 والجواب أن علمه - تعالى - بالوجه المحقق هو ذاته، وبالوجه المحمول على الصور  
 والإضافات هو لوازم كثيرة مترتبة، كما عليه الوجود كلة.

### المسألة الخامسة عشرة

في أن كونه تعالى حياً هل يرجع إلى كونه تعالى عالماً

أو هو وصف زائد على ذلك؟

المستند في إثبات الحياة هو الذي ذكرناه، وهو أن العقلاء قصدوا وصفه - تعالى -  
 بالطرف الأشرف من طرفي النقيض، ولما وصفوه - تعالى - بالعلم والقدرة، ووجدوا

كل ما لا حياة له ممتنع الاتصاف بهما وصفوه بالحياة، لا سيما وهي أشرف من الذي هو ضدّها عندّهم.

ونعم ما قال عالم من أهل بيت النبوة، صلوات الله عليهم اجمعين: «هل يسمّى عالماً وقادراً، إلا لأنه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين. فكل ما ميّزتموه بأوهامكم في أدق معانيه، فهو مخلوقٌ مصنوعٌ مثلكم، مردودٌ إليكم. و الباري - تعالى - واهبُ الحياة و مُقدّرُ الموت، و لعلّ النمل الصّغار تتوهم أنّ لله - تعالى - زبانيين، كمالها، فإنها تتصور أنّ عدّمتهما نقصانٌ لمن لا تكونان له». ١. هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله - تعالى - به فيما أحسب، وإلى الله - تعالى - المفزع.

#### المسئلة السادسة عشرة

في أنّ كونه - تعالى - مُريداً يرجع إلى كونه عالماً أو هو أمرٌ زائدٌ عليه؟  
كان الجواب منه جاء في المسألة الثانية عشرة.

#### المسألة السابعة عشرة

في أنّ الكلامَ زائدٌ على العلم أو هو نفس العلم؟

الكلامُ في الأصل هو المؤلف من الحروف المسموعة الدالة بالوضع على ما قصد دلالته عليه، ليحصل التفاهم بين أشخاص النوع، ووجوده لا يحصل إلا بعد العلم بالمعاني و تقدير ترتيب أجزاء المؤلف في الذهن، حتّى يمكن أن يؤلف الكلام منها، فبعض الناس، كالمنطقيين، يطلقون اسمَ الكلام على ذلك التقدير في الذهن، وبعضهم يطلقون على ذلك العلم.

والمتكلمون يصفونه - تعالى - بالكلام، لورود الشريعة بذلك؛ إذ لولاه لما توهم

١. هذه المسألة منقولة في «مقتبس الاثر في شرح الباب الحادي عشر»، تأليف محمد هادي الطبرسي من تلامذة المجلس الثاني، في نسخة مكتوبة في سنة ١١٢١ هـ و في «الحقائق المحمدية» للسيد صدرالدين الشيرازي، و في «القبسات» ص ٢٢٨.

العوامّ الوحيّ؛ فمن قائلٍ: إنّه هو العلم، و من قائلٍ بأنّه زائدٌ على العلم، قديمٌ، غيرٌ مؤلّف و لا مسموع. و من قائلٍ: إنّه زائدٌ مُحدَثٌ أو قديمٌ مؤلّف ليس بمسموع لكن يطابقه المسموع. و من قائلٍ: إنّه مؤلّف مسموع. والَّذينَ يقولون مع ذلك بأنّه قديمٌ لا يفكّرون في معنَى قولهم.

#### المسألة الثامنة عشرة

في أنّه تعالى يصحّ وصفه بأنّه متكلمٌ أزلاً أم لا؟

القائلون بقدم الكلام يحكمون بصحّته و وقوعه. والقائلون بحدوثه يحكمون بامتناعه، و الكتبُ الكلاميّة مشحونةٌ بهذه المباحث وأمثالها.

#### المسألة التاسعة عشرة

في أنّ علم الباري تعالى إن صحّ أن يكون مؤثراً فهل يصحّ أن يكون

علمة سبباً لوجود الممكنات كلّها و يتحقّق الجبرُّ أولاً يلزم ذلك؟

قد مرّ الكلامُ في صحّة مؤثريّة العلم و امتناعه. أمّا مسألة الجبر و إن طال الكلامُ فيها فليست بذلك الطويل، و ذلك أنّ الحيوانَ لا شكّ أنّه قد يصدرُ عنه أفعال لا شعورَ له بها، فضلاً عن القدرة عليها والإرادة بها، و ذلك كالتموُّ وهضم الغذاء وأمثاله؛ و قد يصدرُ عنه أفعال يشعُرُ بها ولكن ليست بإرادته، كنومه و يقظته و تنفّسه مطلقاً، لا من حيث وقوعها في زمان بعينه، بل عرضه و زواله عنه. و قد يصدرُ عنه أفعال يشعُرُ بها و تصدرُ عنه بحسبِ قصده إلى تلك، و صحّة صدورها عنه غيرُ قصده إليها، لأنّه ربّما يصحُّ صدورُ فعل عنه لا يقصده، و ربّما يقصدُ أمراً و لا يصحُّ صدورُه عنه.

و صحّة الصدور واللاصدور هو المسمّى بالقدرة، و هي لا تكفي في الصدور، إلّا بعد أن يترجّح أحدُ الجانبين على الآخر، والترجيحُ إنّما بالقصد الذي يُسمّى بالإرادة أو بالدّاعي. و عند القدرة والإرادة يجبُ الصدورُ، و عند فقد أحدهما أو كليهما يمتنعُ الصدورُ<sup>١</sup>.

١. «الحقائق المحمدية» للسيد صدرالدين الشيرازي.

ولا تُصغِرُ إلى كلام يقول: يصدرُ الفعل من القادر من غير ترجيح أحد الطرفين، متمسكاً بأمثلة جزئية؛ فإنَّ الترجيحَ غيرُ العلم بالترجيح، وإنَّه إنما يحتاجُ إلى وجود الترجيح لا إلى العلم به. فكلُّ فعل يصدرُ عن فاعل بسبب حصول قدرته وإرادته فهو باختياره، وكلُّ ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره.

و سؤال السائل: أنه بعد حصول القدرة والإرادة هل يقدرُ على التَّرك، كقول من يقول: الممكنُ بعد أن يوجد هل يمكنُ أن يكونَ معدوماً حال وجوده؛ ومُحالٌ أن تكونَ قدرته إنما تحصلُ له بقدرته، وإلا لتسلسل.

وأما الإرادةُ فربما تحصلُ له بقدرة وإرادة سابقة، كالمتروى في طلب أصلح الوجوه، فإنه بعد علمه بالوجوه يقصدُ إلى فرض وقوع واحد واحد منها بفكره، الذي يصدرُ عنه أيضاً باختياره، لينكشف الصَّلاحُ والفسادُ فيها، فيحصلُ له الإرادةُ بما يراه أصلح.

و هذه الإرادةُ مكتسبة له. أمَّا أسبابُ كسبها، وهي القدرةُ على الفكر وإرادته والعلومُ السابقة، فبعضُها يحصلُ أيضاً بقدرة وإرادة، لكنَّها لا تتسلسل، بل تقفُ عند أسباب لا تحصل بقدرته وإرادته. ولا شك أن عند حصول الأسباب يجبُ الفعلُ و عند فقدانها يمتنعُ.

والَّذي ينظرُ إلى الأسبابِ الأوَّلِ ويعلمُ أنَّها ليست بقدرة الفاعل ولا بإرادته يحكمُ بالجبر. وهو غيرُ صحيحٍ مطلقاً؛ لأنَّ السَّببَ القريبَ للفعل هو قدرته وإرادته. والذي ينظرُ إلى السَّببِ القريبِ يحكمُ بالاختيار. وهو أيضاً ليس بصحيحٍ مطلقاً، لأنَّ الفعل لم يحصل بأسباب كلها مقدورة و مرادة. والحقُّ ما قاله بعضهم [عليهم السلام]: «لا حيزَ ولا تفويضَ ولكن أمرٌ بين أمرين»!

١. التوحيد، للصدرق، باب نفى الجبر والتفويض (٥٨): عن المفضل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمرٌ بين أمرين. قال: مثل ذلك مثل رجل رأته علي معصية، فنهيته، فلم ينته، فتركته، ففعل تلك المعصية؛ فليس حيث لم يقبل منك كنت أنت الذي أمرته بالمعصية».



وأما في حقّ الله تعالى، فإن أثبت له قدرة وإرادة متباينتان لزم ما يلزم ههنا من غير إمكان نقص،<sup>١</sup> لكن صدور أفعاله - تعالى - عنه ليس موقوفاً على كثرة، إنّما هي سبب وجود الكثرة، فلا يتصور هناك إيجاب ولا اختيار.

### المسألة العشرون

في عنايته ولطفه وهدايته

عنايته علمه بنظام الكل على ما هو عليه ونظام أمور كل جزء نظاماً تابعاً لذلك النظام وداخلاً فيه. ولطفه تصرفه في جميع الذوات والصفات دائماً تصرفات كلية وجزئية من غير شعور غيره بذلك. وهدايته هيبته الشعور لكل ذي شعور بما هو أليق به، ليطلبه، دون ما هو ليس أليق به.

### المسألة الحادية والعشرون

في معنى حكمته وجوده تعالى

حكمته: إيجاده الموجودات على أحكم وجه وأتقنه، و سوق ما هو ناقص منها من مبدأها إلى كمالها، سوقاً ملائماً لها. و جودة: فيضان الخير عنه، من غير بخل و منع و تعويض، على كل من يقدر أن يقبله، بقدر ما يقبله. والقائلون بالصفات المختلفة اختلفوا في أن الصفات أقدم من غيرها. فقال بعضهم: العلم أقدم، لأن القدرة تتعلق بما يعلم إمكان وقوعه، لا غير. وقال بعضهم: القدرة أقدم، لأن المعلوم ما لم يصدر عنه لم يمكن تعلق العلم به. وقال قوم: الجود أقدم، لأن الصفات إذا كانت مغايرة للذات كانت صادرة عنه، والإصدار هو الجود؛ و كل هذه المباحث هوسا.

### المسألة الثانية والعشرون

في معنى قدرته وفاعليته

قد اتضح لك ممّا مرّ أنّ القدرة تقتضى صحّة الصدور، والفاعلية تقتضى وقوع

الصدور، وإنما يتحقق الوقوع بانضمام الإرادة إلى القدرة، وإنما يتحقق الوقوع بانضمام الإرادة إلى القدرة.

### المسألة الثالثة والعشرون

في معنى أزليته و وحدانيته

أزليته: إثبات السابقية له على غيره ونفي المسبوقية. ومن تعرض للزمان أو الدهر أو السرمديّة في بيان الأزلية فقد ساق مع غيره في الوجود. و وحدانيته: هي نفي ما عداه معه؛ فإن كل كثرة محتاجة إلى آحاد هي مبادئها. والمبدأ الأول الذي لا مبدأ له مُحال أن يكون فيه كثرة أو معه كثرة بوجه من الوجوه، وإلا لكان له مبدء، فلم يكن هو مبدءاً، وقد فرض مبدءاً. هذا خلّف.

### المسألة الرابعة والعشرون

في أن جميع صفاته حقيقية أو كلها سلبية أو اضافية  
أو تنقسم صفاته إلى القسمين المذكورين؟

الصفة أمر يُعقل للشئ ولا يمكن أن يُعقل إلا معه وله، كما أن العرض شئ يوجد في موضوع ولا يمكن أن يوجد إلا فيه، ولا يلزم من أن يُعقل أمرٌ لشئ [ان] يكون ذلك الأمر موجوداً في نفس الأمر وإن لم يُعقل، يدل على ذلك قولهم في رسم المضاف: «إنه الأمر الذي يُعقل بالقياس إلى غيره، ولا يكون له وجود سوى معقوليته بالقياس إلى غيره».

فالصفات الحقيقية: هي التي تعلقها العقول عند مقايسة غيره [تعالى] به، وكلها ثابتة في العقل، موقوفة على وجود الغير على المقايسة بينه وبين الغير. وأمّا الصفات الإضافية فهي شئ آخر، وكأنه يحتاج فيها إلى شئ زائد على المقايسة المذكورة؛ مثلاً، الحياة تُعقل عند اعتبار صحّة القدرة والعلم له، وليست بالإضافة إلى شئ يكون بإزائه، فهذه مقايسة بالعلم والقدرة. وأمّا الإضافية فكونه خالقاً ورازقاً، فإنهما يُعقلان بالإضافة إلى مخلوق و مرئوب يكونان بإزائه.

والسُّلُوبُ أيضاً اعتباراتٌ عقليةٌ بالمقايسة إلى أشياء لا وجودَ لها؛ ولا يلزمُ من الاتِّصافِ بالأنواعِ الثلاثة تركُّبٌ ولا كثرةٌ؛ وإذا نقص ما عداه عنه لم يثبت صفةٌ، لا حقيقةً، ولا إضافيةً، ولا سلبيةً، وذلك النَّقصُ هو التَّوْحِيدُ؛ وما يكونُ في نفس الأمرِ من غير تعقُّل النَّقصِ هو الوحدةُ.

قال رضي الله عنه: و ينبغي أن نتكلّم في هذه المسائل على سبيل الاختصار، ليعرف صحّة ما ذكرناه، من أنّ هذه المسائل تنفّخ على هذا الأصل الذي قدّمناه. أقول: الأصل الذي تمهّد في هذا الباب مُستغنٍ عن إيراد هذه المسائل، وإنّما أوردت هذه المسائل، اقتفاءً لكلام أهل البحث في هذه المسائل. ولنختم الكلام ههنا، والله وليّ التوفيق، والحمدُ لله و صلواته على محمّد وآله، والسّلامُ على من اتبع الهدى.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## مباحثات بين الطوسي والكاتبى

< ١ > رسالة فى إثبات واجب الوجود

لنجم الدين على بن عمر الكاتبى القزوينى دبيران

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

أما بعد حمد الله والثناء عليه بما هو أهله ومستحقه، والصلاة على نبيه محمد وآله فهذه رسالة، حررتُها بالتماس من شاركتهم فى البحث من العلماء - أدام الله فضائلهم - فى مباحث تتعلق بالبرهان الذى ذكره الأوائل فى إثبات موجود واجب لذاته. اعلم أن الأوائل قالوا فى إثبات هذا المطلوب العظيم: لا شك فى وجود موجود، فذلك الموجود إن كان واجباً لذاته فقد حصل المطلوب، وإن كان ممكناً لذاته فقد افتقر إلى مؤثر.

فذلك المؤثر إن كان واجباً لذاته فقد حصل المرام أيضاً، وإن كان ممكناً لذاته افتقر إلى مؤثر. فذلك المؤثر إن كان نفس ما كان أثراً له لزم الدور، وإنه مُحال، لأنه حينئذ يتوقف كل منهما على الآخر، لوجوب تقدم المؤثر بالذات على الأثر، ويلزم عنه تقدم كل واحد منهما على نفسه، لأن الموقوف على الموقوف على الشىء موقوف على ذلك الشىء.

وإن كان ذلك المؤثر شيئاً آخر غير ما هو أثر له، فلا يخلو: إما أن ينتهي إلى موجود واجب لذاته؛ أو يتسلسل إلى غير النهاية. والأول فيه حصول المطلوب أيضاً؛ والثاني باطل، وإلا لحصل مجموع مركب من أفراد متناهية، ولو كان كذلك لكان ممكناً لذاته، لافتقاره إلى أجزائه التي هي غيره، ووجوب استلزام الافتقار إلى الغير إمكان المفتقر. وكلُّ ممكّن لا بد له من مؤثر، فلذلك المجموع مؤثر، فذلك المؤثر إما أن يكون نفسه، أو أمراً داخلياً فيه، أو أمراً خارجاً عنه. والأول مُحال؛ لوجوب تقدّم المؤثر بالذات على الأثر وامتناع تقدّم الشيء على نفسه. والثاني أيضاً مُحال، لأنّ المؤثر في المجموع مؤثر في كل جزء من أجزائه، فلو كان أحد أجزاء ذلك المجموع مؤثراً في ذلك المجموع لزم أن يكون مؤثراً في نفسه ومؤثراً فيما هو مؤثر فيه، وكلُّ منهما مُحال؛ أمّا الأول فلا متناع تقدّم الشيء على نفسه، وأمّا الثاني فلا استلزامه الدور، وقد أبطلناه. ولما بطل القسمان الأولان تعيّن الثالث؛ وهو أن يكون المؤثر في ذلك المجموع أمراً موجوداً خارجاً عن ذلك المجموع، والخارج عن جملة الممكنات لا يكون ممكناً لذاته، وإلا لكان داخلياً فيه، بل خارجاً عنه، وهو المطلوب.<sup>١</sup>

واعلم أنّ هذا الإيراد ليس وارداً على النظم الطبيعي، لأنّ حاصله يرجع إلى أنّه لو لم يكن شيء من ذلك الموجود ولا مؤثره ولا مؤثر مؤثره واجباً لذاته، يلزم أحد الأمور الثلاثة، وهو إما الدور، أو وجود واجب موجود لذاته، أو التسلسل. والأول والثالث باطلان، وفي الثاني حصول المطلوب.

فنقول: لا تُسلم أنّ في الثاني حصول المطلوب، فإنّه لا يلزم من وجود موجود واجب لذاته - على تقدير أن لا يكون شيء مما ذكرتم من الأمور الثلاثة واجباً لذاته - وجود موجود واجب لذاته في نفس الأمر. والمطلوب هو الثاني لا الأول، وأمّا الثالث

١. إلى هنا ينتهي ما رواه المؤلف عن الحكماء القدماء من البرهنة على إثبات وجود واجب الوجود، و سوف يبدأ مما يلي ذلك بالإدلاء برأيه ومناقشاته لهذا البرهان، ثمّ بيان ما يرتأيه من البرهنة على المطلوب.

فلا تُسَلَّمُ أَنَّهُ باطِلٌ.

وما ذكروه لإبطاله لا يدلُّ على ذلك، لأنَّهم جعلوا من لوازم التسلسل كونَ المجموع الحاصل من أفرادهِ الغير المتناهية مُمكناً لذاته. ومن لوازم إمكان ذلك المجموع افتقاره إلى المؤثر، و من لوازم افتقاره إلى المؤثر أن يكون مؤثراً: إمَّا نفس ذلك المجموع، أو أمراً داخلياً فيه، أو أمراً خارجاً عنه. وإذا كان كذلك فلا بدَّ من إبطال كُلِّ واحد من هذه الأمور الثلاثة حتَّى ينتفى إمكان ذلك المجموع و يلزم من انتفائه انتفاء التسلسل، لكنَّهم ما فعلوا ذلك؛ بل أبطلوا الأمرين الأوَّلين.

وأما الأمر الثالث، فقالوا: إنَّ الخارج عن جملة المُمكنات يكون موجوداً واجباً لذاته، وهو قولٌ حقٌّ، ولكن لماذا يلزم منه [أن يكون الخارج عن هذا المجموع واجباً لذاته؟ وإمَّا يلزم ذلك أن لو كان] جملة الممكنات الموجودة واقعةً فى هذه السلسلة. وذلك غير معلوم؛ لاحتمال حصول سلاسل فوق واحدة، كُلُّ واحدة منها تشتمل على بعض الممكنات الموجودة فقط، لا على كَلِّها، سلَّمتنا ذلك، لكن من البين أن كون الخارج كذلك لا يدلُّ على إبطاله. وإذا لم يُبطلوا لازماً من لوازم كون ذلك المجموع مُمكناً لا يلزم انتفاء إمكان ذلك المجموع، لجواز أن يكون لازم إمكان ذلك المجموع هو ذلك اللازم فقط.

وأنا أقول: الطريق فى ذلك - بعد إثبات صدق الشرطيَّة القائلة بأنه لو لم يكن ذلك الموجود ولا مؤثراً ولا مؤثراً مؤثراً واجباً لذاته، يلزم أحدُ الأمور الثلاثة. وهو إمَّا الدور، أو وجود موجود واجب لذاته، أو التسلسل الواحد إن كان جملة الممكنات الموجودة واقعةً فى سلسلة واحدة، أو أكثر من التسلسل الواحد إن لم يكن كذلك - أن يقال: يلزم من صدق هذه الشرطيَّة أن يكون فى الوجود موجود واجب لذاته، لأنَّ اللازم فيها إن كان هو الدور، والدور باطل، فينتفى ملزومه ويلزم من انتفائه أن يكون ذلك الموجود أو مؤثراً أو مؤثراً مؤثراً واجباً لذاته.

وإن كان موجود واجب لذاته، فيردُّ إمَّا فى اللازم أو فى الملزوم، ليحصل منه

وجود موجود واجب لذاته.

[ونقول - إن ذلك الموجود أو مؤثره أو مؤثر مؤثره إن كان واجباً لذاته فقد حصل المطلوب؛ وإن لم يكن شيء منها واجباً لذاته لزم أيضاً وجود موجود واجب لذاته لتحقق ملزومه حينئذ، [ لأن لازم هذا التقدير إن كان واجب الوجود لذاته فظاهراً. وإن كان هو الدور - وإنه منتفياً - فينتفى ذلك التقدير.

وإن كان هو التسلسل واحداً كان أو أكثر - من الأفراد الغير المتناهية ممكناً - فيكون ذلك التقدير - أعنى أن لا يكون ذلك الموجود أو مؤثره و مؤثر مؤثره واجباً لذاته - مستلزماً لكون ذلك المجموع ممكناً، وإمكان ذلك المجموع مستلزماً لأن تكون علته إما نفسه، أو أمراً داخلياً فيه، أو أمراً خارجياً منه. كُـلُّ ذلك على الوجه الذى مر.

ثم بعد ثبوت هاتين الملازمتين - أعنى ملازمة إمكان ذلك المجموع لما ذكرنا من التقدير، وملازمة أحد الأمور الثلاثة المذكورة لإمكان ذلك المجموع [لما ذكرنا من التقدير - نقول: اللازم لإمكان ذلك المجموع] إن كان أحد الأمرين الأولين وهما باطلان، فينتفى إمكان ذلك المجموع. ويلزم من انتفائه انتفاء التسلسل، واحداً كان أو أكثر، و من انتفائه انتفاء ما ذكرناه من التقدير.

وإن كان اللازم هو الأمر الثالث كان هذا اللازم لازماً للتسلسل المذكور، لأن المستلزم للمستلزم للشيء مستلزم لذلك الشيء فنقول: التسلسل - واحداً كان أو أكثر - إما أن يكون باطلاً أو حقاً، فإن كان باطلاً يلزم انتفاء ما ذكرنا من التقدير لانتفاء لازمه، وإن كان حقاً يلزم وجود موجود واجب لذاته، فعُـلِمَ أن وجود موجود واجب لذاته لازم الثبوت على جميع التقادير.

وإن شئنا قررنا البرهان على هذا الوجه و قلنا: لو لم يكن فى الوجود موجود واجب لذاته لزم انحصار الموجودات فى المُمكِنات، و لو انحصرت الموجودات فى المُمكِنات لزم أحد المجموعات الثلاثة، وهو إما انحصار الموجودات فى المُمكِنات مع الدور، أو الانحصار المذكور إما مع تسلسل واحد، أو مع تسلسلات

فوق واحدة. وهما يُنتيجان: لو لم يكن فى الوجود موجودٌ واجبٌ لذاته يلزم أحدُ المجموعات الثلاثة. وهو إمّا انحصار الموجودات فى الممكنات مع الدور أو هذا الانحصار إمّا مع انحصار تسلسل واحد أو مع تسلسلات فوق واحدة.

أما الصغرى فضرورية، وأما الكبرى فلأن لكل واحد من تلك الممكنات علة موجودة ممكنة، و لتلك العلة أيضاً علة أخرى ممكنة، و هلمَّ جراً. إلى غير النهاية. فإن كان علة شىء من تلك العلة ما هو معلول لها - سواء أكانت بواسطة أو بغير واسطة - يلزم الدور مع الانحصار المذكور، وإن كان غيره يلزم الانحصار المذكور إمّا مع تسلسل واحد إن كانت جملة الممكنات الموجودة واقعة فى سلسلة واحدة، وإمّا مع تسلسلات فوق واحد إن لم يكن كذلك، ثم نجعل هذه النتيجة مقدمة شرطية لقياس استثنائي، و يُستثنى نقيض تاليها بأن قول: كل واحد هذه المجموعات الثلاثة باطل: أمّا الأول، فلأن المفتقر اليه مُتقدّم على المُفتقر، ولو كان الشىء علة لعلته أو علة علة يلزم افتقار علة أو علة إليه، لكن علة و علة علة مُتقدمة عليه وهو مُتقدّم عليها حينئذ، و المُتقدّم على المُتقدّم مُتقدّم، فيلزم تقدّم الشىء على نفسه، وإنه مُحال. وأما الآخران، فلأن أحد جزئى كل واحد منهما - أعنى التسلسل - واحد أكان أو أكثر - ملزومٌ لانتفاء الجزء الآخر، لأنه على تقدير التسلسل أو التسلسلات يحصل مجموع مركب من آحاد غير متناهية مفتقر إلى علة، لافتقاره إلى أجزائه التى هى غيره واستلزام ذلك إمكانه.

و تلك العلة استحال أن تكون نفسة، و ذلك ظاهر، لامتناع تقدّم الشىء على نفسه؛ ولا داخلاً فيه، لأن المؤثر فى المجموع مؤثر فى كل واحد من أفرادهِ. فلو كان الداخِل فى الشىء علة له لزم كونه علة لنفسه وإنه مُحال و علة لعلته، وهو أيضاً مُحال، لاستلزامه الدور الباطل.

ولمّا بطل هذان القسمان تعين أن تكون علة موجوداً خارجاً منه. والموجود الخارج من جميع الممكنات واجبٌ لذاته، فيلزم بطلان الانحصار. فعلم أن فرض



التسلسل واحداً كان أو أكثر، ملزومٌ لعدم الانحصار المذكور. ثم بعد ذلك تُردّد إمّا في الملزوم أو في اللازم ليلزم منه انتفاء المجموع جزماً.

هذا تقرير البرهان على الوجه الواجب. وهو ضعيف. لأن لقائل أن يقول: لا تُسلم أن المؤثر في المجموع مؤثر في كل جزء من أجزائه. ولم لا يجوز أن يكون مؤثراً في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون مؤثراً في جميع أجزائه بأن يكون بعض أجزائه غنياً عن المؤثر أو حاصلًا لمؤثر آخر غير هذا المؤثر.

ألا ترى أن المجموع المركب من جميع الموجودات، أعنى الواجب لذاته والممكنات الموجودة بأسرها، ممكن لذاته، لافتقاره إلى أجزائه التي هي غيره واستلزم ذلك إمكانه. وعلته هي واجب الوجود لذاته، وليس علة لنفسه، لاستغنائه من العلة.

لا يقال: نحن لا ندعى أن المؤثر في المجموع مؤثر في كل جزء من أجزائه، إلا إذا كان المجموع مركباً من أفراد ممكنة، وما ذكرته ليس كذلك، فلا يتوجه نقضاً علينا. لإنا نقول: لا تُسلم ذلك، وما الدليل عليه؟ ولم لا يجوز أن يكون مؤثراً في المجموع من حيث هو مجموع، ولا يكون مؤثراً في جميع أجزائه، لحصول بعض أجزائه بعلة أخرى غير هذا المؤثر. وما ذكرناه من الصورة على طريق النقض تركناه واقتصرنا على المنع، فعليكم البرهان على ما ادعيتموه.

على أنا نقول: لو وجب أن يكون المؤثر في المجموع المركب من الأحاد الإمكانية مؤثراً في كل جزء منه لزم أحد الأمرين وهو إمّا تقدّم المسبب على السبب التام أو تخلف المسبب من السبب التام، وكل واحد منهما مُحال.

بيان الملازمة: أن المركب من جزئين، كل واحد منهما ممكن إذا تقدّم أحد جزئيه على الآخر زماناً، كالسرير، فإنه تقدّم أحد جزئيه - وهو المادة - على الجزء الآخر، وهو الصورة السريرية.

فالمؤثر فيه إن كان مؤثراً في كل واحد من جزئيه فلا يخلو. إمّا أن يوجد المؤثر مع

الجزء المُتقدّم أو لم يوجد. فإن لم يوجد يلزم تقدّم المُسبّب على السبب التام، وإن وُجد يلزم تأخّر المُسبّب عن السبب التام. وأمّا إن كان كُلُّ واحدٍ منهما مُحالاً فظاهراً. لا يُقال: نحن نترك ذلك كُلَّهُ ونقول: المجموع المركّب من الأحاد الغير المتناهية مُمكنٌ، لما مرّ، وكُلٌّ ممكن لا بُدّ له من علة تامّة. ونعنى بالعلّة التامة جميع الامور الّتي يصدق على كُلِّ واحدٍ منها أنّه مُفتقرٌ إليه. وتلك العلة التامة استحالة أن تكون نفس ذلك المجموع - والعلم به ضروريٌّ - ولا أمراً داخلاً فيه؛ لا متناع أن يكون الدّاخل فى الشّيء علة تامّة لذلك الشّيء؛ ضرورة توقّفه على بقيّة الأجزاء. ولما بطل هذان القسمان تعيّن الثالث، وهو أن تكون تلك العلة أمراً خارجاً عنه، و يلزم من ذلك حصول المطلوب على الوجه الّذى قرّرناه قبل.

لأننا نقول: إذا فسّرتم العلة بالعلّة التامة فنقول: لم لا يجوز أن تكون العلة التامة للشّيء هي نفس ذلك الشّيء؟.

قوله: «العلم بامتناعه ضروريٌّ»، قلنا - لا نُسلم، فإنّه لو كان ممتنعاً لما كان واقعاً، وإنه واقع، فإنّ المجموع المُركّب من جميع المُمكنات ممكن، لما بينتُم. وكُلٌّ ممكن لا بُدّ له من علة تامّة موجودة. فالعلّة التامة لذلك المجموع استحالة أن تكون أمراً داخلاً فيه، ضرورة توقّفه على غير ذلك الدّاخل، ولا أمراً خارجاً منه؛ لأنه متفاوت موجود خارج عن هذا المجموع. ولما بطل هذان القسمان تعيّن أن يكون علة التامة نفس ذلك المجموع.

لا يُقال: لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النّهاية من طرف المبدأ فلا يخلو: إمّا أن يكون بين المعلول الأوّل وبين كُلِّ واحدة من علله الواقعة فى تلك السّلسلة علل متناهية أو لم يكن. والثانى مُحالٌ، وإلا لكان بينه وبين واحد من علله الموجودة فى تلك السّلسلة علل غير متناهية. وذلك يستلزم انحصار الغير المُنتهى فيما بين طرفين حاصرين، وإنه مُحالٌ بالضرورة والأوّل - وهو أن يكون بينه وبين كُلِّ واحد من علله الموجودة علل متناهية - وهو أيضاً باطلٌ، لأنه لو كان كذلك للزم منه كون الكل

مُتناهياً، لوقوعه بينه وبين كُلِّ واحدٍ من علله. وقد قُرِضَ غيرَ متناه، هذا خُلِّفَ.  
لأننا نقول: لا تُسَلِّمُ أَنْ الْقِسْمَ الْأَوَّلَ باطِلٌ. قوله: «لو كان كذلك يلزم كونُ الكُلِّ  
مُتناهياً»، قلنا: لا تُسَلِّمُ. قوله «لوقوعه بينه وبين واحدة من علله»: مُقدِّمة ممنوعة، بل  
هي عينُ النَّزاعِ، فإنَّ لو سَلَّمنا هذه المُقدِّمة لثبت مطلوبكم جزماً، لامتناع وقوع غير  
المُتناهى فيما بين طرفي حاصرين.

لا يُقالُ لو تسلسلت العِللُ والمعلولات إلى غيرِ النَّهاية لحصلت هناك جُمَلتان  
غيرُ مُتناهيتين من طرف المبدأ، مبدأ إحداهما من المعلول الأول و مبدأ الأخرى من  
المعلول الذي بعده بعددٍ مُتناه.

و حينئذ لا يخلو: إمَّا أن تَنْطَبِقُ الجُمْلَةُ الثَّانِيَةُ على الجُمْلَةِ الْأُولَى - على معنى أن  
الشَّيْءَ الْأَوَّلَ من الجُمْلَةِ الثَّانِيَةِ تنطبق على الشَّيْءِ الْأَوَّلِ من الجُمْلَةِ الْأُولَى بالتَوْهْمِ.  
والشَّيْءَ الثَّانِيَّ على الشَّيْءِ الثَّانِيِّ وَهَلَمْ جَزْأً، أو لا تنطبق.

فإن انطبقت يلزم أن تكون الجُمْلَةُ الْأُولَى مُساوية للجُمْلَةِ الثَّانِيَةِ. لكنَّ الجُمْلَةَ  
الْأُولَى زائدة على الجُمْلَةِ الثَّانِيَةِ بمقدار عددٍ غير مُتناه، فيلزم أن يكون الزَّائِدُ مُساوياً  
للناقص، وإِنَّه مُحالٌ. وإن لم تنطبق انطبقت الجُمْلَةُ الثَّانِيَةُ من طرف المبدأ، والأولى  
زادت عليها بمقدارٍ مُتناه، فيكونُ كُلُّ واحدةٍ منهما مُتناهيةً من طرف المبدأ: أمَّا  
الثَّانِيَةُ فلانقطاعها من ذلك الطرف، وأمَّا الْأُولَى فلزيادتها عليها بمقدار مُتناه و  
وجوب تناهي الزائد على المتناهي بمقدار متناه، وقد فرضنا غير مُتناهيين من ذلك  
الطرف. هذا خُلِّفَ مُحالٌ.

لأننا نقول: لا تُسَلِّمُ وجوب انقطاع الجُمْلَةِ الثَّانِيَةِ على تقدير عدم الانطباق على ما  
ذكرتم من التفسير. فإنه يَحْتَمِلُ أن يكونَ عدمُ الانطباق لعجزنا عن تَوْهْمِ الانطباق،  
فإن تَوْهْمِ انطباق غير المُتناهى على غير المُتناهى مُحالٌ. فلذلك لا يُنْطَبِقُ.

ونحنُ قد تكلفنا لإثبات هذا المطلوب حُجَّةً هكذا: «الممكنُ من حيثُ إِنَّه ممكن  
موجودٌ. ويلزمُ منه وجودٌ موجود لذاته.

أما المقدمة الأولى، فلأن هذا الممكن موجود، والممكن من حيث إنه ممكن جزء من هذا الممكن، وجزء الموجود موجود، فالممكن من حيث إنه ممكن موجود. وأما المقدمة الثانية، فلأن الممكن من حيث هو ممكن لما كان موجوداً فهو إما واجب لذاته أو ممكن لذاته.

فإن كان الأول فقد حصل المطلوب، وإن كان الثاني فلا بد له من علة، لافتقار كل ممكن إلى علة توجده، وتلك العلة: إما نفسه - أعني نفس الممكن من حيث هو ممكن - أو فرد من أفرادها، أو هو موجود خارج عنه وعن أفرادها.

والأول مُحال. لأن العلة بالذات مُتقدمة على المعلول، والشئ، استحالة تقدمه على نفسه. والثاني أيضاً مُحال، لأن كل فرد من أفرادها مُفتقر إليه؛ لوجوب افتقار الكل إلى الجزء، فلو كان فرد من أفرادها علة له لكان هو مُفتقراً إلى ذلك الفرد، لوجوب افتقار المعلول إلى العلة، فيلزم افتقار كل واحد منهما إلى الآخر، وإنه دور مُحال، لما عرفت، من استلزامه تقدم الشئ على نفسه.

ولما بطل هذان القسمان، تعين القسم الثالث، وهو أن يكون علة الممكن، من حيث إنه ممكن، موجوداً خارجاً عنه وعن أفرادها، وكل موجود خارج عنه ومن أفرادها يكون واجباً لذاته، فثبت وجود موجود واجب لذاته، وهو المطلوب.

وهو أيضاً ضعيف لأننا نقول. لا نسلم أن الممكن من حيث هو ممكن جزء من هذا الممكن، بل هو اعتبار عقلي عرض لكل فرد من أفراد الممكنات، وهو كونه بحالة ليس وجوده ولا عدمه من ذاته، بل كل واحد منهما يحصل له لعلة خارجة عن ذاته. ومن البين أن هذا عقلي لا وجود له ولا تحقق في الخارج، وإذا كان كذلك استحالة أن يكون جزءاً مما له تحقق وثبوت في الخارج.

ولنختم هذه الرسالة بالتنبيه على بحث شريف يتعلّق بالجواب الذي ذكره الإمام في كتاب المعالم من حجة الحكماء في إثبات قدم العالم.

قال الحكماء: كل ما يتوقّف عليه كون الباري تعالى مُوجداً للعالم حاصل في

الأزل، ومتى كان كذلك كان العالم قديماً.

بيان المقام الأول: أنه لو لم يكن كذلك لتوقف كون الباري مؤجداً للعالم على أمر حادث، وذلك الحادث يتوقف وجوده على حادث آخر، وإلا لكان وجوده موقوفاً على غير الحادث، وكل ما هو غير حادث قديم، ولو كان كذلك لزم قدمه، لوجوب استلزام قدم العلة وقدم السرائط قدم المعلول، فالحادث قديم. هذا خلف.

وذلك الحادث يتوقف على حادث آخر، فقبل كل حادث حادث آخر لا إلى نهاية. وإثمه محال.

وأما بيان المقام الثاني، فلائته - حينئذ - ووجب أن يمتنع تخلف العالم عن الله تعالى، وإلا لجاز أن يوجد العالم عن الله تعالى - مع تلك الأمور الأزلية - تارة ولا يوجد أخرى. وإذا كان كذلك كان اختصاص أحد الوقتين بالإيجاد دون الوقت الآخر، إن كان لا بمخصص لزم الترجيح من غير ترجيح، وإثمه محال بالضرورة، وإن كان بمخصص لم يكن جميع ما كان يتوقف عليه كون الباري تعالى مؤجداً للعالم حاصلاً في الأزل، وقد فرضناه حاصلاً فيه. هذا خلف محال.

أجاب الإمام من هذه الحجّة وقال: لو صح ما ذكرتم لزم دوام جميع الممكنات بدوام الباري تعالى، ولو كان كذلك لوجب أن لا يوجد للعالم تغيير أصلاً، وإثمه محال. واعلم أن هذا نقض إجمالي على الحجّة المذكورة للحكماء، وتوجيهه أن يقال، لو صح جميع مقدمات ما ذكرتم من الدليل لزم أن يكون جميع الموجودات الممكنة حتى الحوادث اليومية أزلية.

لا يقال: كل ما يتوقف عليه كون الباري تعالى مؤجداً لهذا الحادث اليومي حاصل في الأزل، ومتى كان كذلك كان الحادث اليومي قديماً، وتبين كل واحد من المقامين بعين ما ذكرتموه من البرهانين المذكورين، لصدقيهما من غير تفاوت أصلاً. ولما كان هذا باطلاً، فكذا ما ذكرتموه.

وأنا أقول: للحكماء أن يدفعوا هذا النقض من أنفسهم ويقولوا على الدليل

المذكور لبيان صدق المقام الأول: لم لا يجوز أن لا يكون جميع ما يتوقف عليه كون البارى تعالى موجداً لهذا الحادث أزلياً؟.

قوله: «لو كان كذلك لتوقف كل حادث، على حادث، وذلك الحادث توقف على حادث آخر قبله وإلا لكان أزلياً. وذلك الحادث الثانى على حادث آخر قبله. فقبل كل حادث حادث آخر لا إلى نهاية. إنه مُحال»

قلنا: لا نسلم كون ذلك مُحالاً، بل هو عينُ مذهبنا، فإن عندنا قبل كل حركة حركة إلى غير النهاية، و الحركات المُعيّنة كلها حادثٌ. و لا يمكن للمتكلم أن يقول مثل ذلك؛ لأن الحكيم يقول: لو لم يكن جميع ما يتوقف عليه كون البارى موجداً للعالم حاصلًا فى الأزل لتوقف على حادث، وذلك الحادث على حادث آخر؛ فقبل كل حادث حادث لا إلى نهاية. وهو مُحال على مذهبك ومعتقدك، والمتكلم لا يمكنه إنكار ذلك. فالحاصل أن الحكيم إنما استعمل هذه المقدمة على سبيل الإلزام على الخصم، والمتكلم يحتاج إلى إقامة البرهان على استحالة ذلك، وإذا كان كذلك تم البرهان المذكور للحكيم دون المتكلم.

وإذا عرفت هذا فنقول: الأولى أن يقال فى جواب ما ذكره من الشك: لِمَ قلتم بأن الترجيح من غير مرجح مُحال؛ فإن القادر المُختار عندنا يُرجح أحدَ مقدوريه على الآخر من غير مرجح. ألا ترى أن الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان، و الجائع إذا قدم إليه رغيفان متساويان، فإن كل واحدٍ منهما يختار أحدهما دون الآخر من غير مرجح، لِمَ قلتم بأنه ليس كذلك، لا بُدَّ له من دليل. وليكن هذا آخر ما أردنا إيراده فى هذه الأوراق، والحمدُ لواهب العقل بلا نهاية. و الصلاة على محمدٍ بغير عدد وغاية، والسلام.

< ٢ > التعليقات على مباحث رسالة الكاتبى لتصير الدين الطوسى

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

قال ملك الحكماء المحققين، نصير الملة والدين، محمد بن محمد بن الحسن

الطوسي، رحمه الله: طالعت الرسالة التي عملها مولانا الإمام الكبير، نجم الملة والدين، عز الإسلام و المسلمين، أفضل العالم، على الكاتبين الفزويني - أدام الله أيامه - في المباحث المتعلقة بإثبات واجب الوجود لذاته - جلّت أسماؤه - فوجدتها مشحونة بغير الضرر، مشتملة على فرائد الفوائد، وأثبتها، وأوردت ما سَنَح لي في كل موضع مما يتعلق بإيراد المُستفِدين، لا ردّ المُعترضين، ليتحقق لي حقيقة الحق في ذلك، والله المُوفِّق والمُعِين، وها هي قوله بالفاظه:

قال: «أما بعد حمد الله و الثناء عليه بما هو أهله و مُستحقّه، و الصلوة على نبيه محمد وآله فهذه رسالة - إلى قوله - و الخارج عن جملة المُمكنات لا يكون مُمكناً لذاته، وإلا لكان داخلاً فيه، بل خارجاً عنه، و هو المطلوب».

أقول: بعض هذا البرهان يحتاج إلى تقرير زائد، و لتقدّم على ذلك مُقدّمة: هي أن نقول: كل سلسلة مُترتبة من عليل و معلولات يكون كل علة تامّة في إفادة معلولها، وفيها علة هي أولى العليل.

فتلك السلسلة المتصلة بعد أولى العليل منها - سواء كانت مُتناهية في الجانب الآخر أو غير مُتناهية - لا تستند بجملتها وأجزائها إلى غير ما فرض فيه أولى العليل؛ وإلا لم تكن العليل تامّة، و يجب بحصول آحاد السلسلة جميعاً حصول جملتها.

فإن لم تكن فيها علة هي أولى العليل، بل كانت العليل مُتصاعدة في جانب العلية إلى ما يتناهى - فلا تكون لتلك السلسلة ولا لأجزائها علة يُمكن أن يستند إليها الآحاد و لا الجملة؛ لأنّ الخارج منها لا يصلح لأن يكون علة لها، وإلا لاجتمع على الشيء عِلتان مُستقلتان، فإنّ جميع الأجزاء كانت علة مُستقلة، وكل فرد من آحادها أو كل جملة هي جزء من السلسلة لا يصلح لأن تكون علة تامّة لها، فإنها لو كانت علة لكانت، أولاً، لعلتها المستقلة القريبة و هي الأجزاء جميعها، و لو كان كذلك لكان ذلك الفرد أو تلك الجملة علة لنفسها و لعللها، و هو مُحال.

وإذا تقررت هذه المُقدّمة، تيسر إبطال التسلل فيها، و هو بأن يُقال. فتلك

السلسلة لا مبدأ لها، ولأن السلسلة فُرِضَتْ موجودةً، فتكون: إما واجبةً وإما مُمكنةً، ومُحالٌ أن تكون واجبةً، لافتقارها وافتقار أجزائها إلى مبدأ، ومُحالٌ أن تكون مُمكنةً وإلا لكان لها مبدأ، لا افتقار كلِّ مُمكن إلى مبدأ يؤجده، وقد ثبت أن مثل هذه السلسلة لا مبدأ لها، هذا خُلف.

وإن أردنا أن لا نتعرَّض لإبطال التسلسل، قلنا: إن هذه السلسلة مُمكنة، وكلِّ مُمكن فله مؤثر، فهذه السلسلة مؤثر، ولا يجوز أن يكون المؤثر فيها ما هو داخلٌ فيها فقط، لأنه لو كانت الأجزاء جميعاً وهي مُمكنة لكان المؤثر فيها أمراً خارجاً منها، ولا يجوز أيضاً أن يكون فردٌ منها أو جملةٌ داخله فيها مؤثراً لها، لما مرَّ.

فإذن لها مؤثر من خارج، ومن هذا وحده لا يلزم أن يكون الخارج منها واجباً إلا بعد أن يقال: كلُّ مُمكن يُفرض من جملة المُمكنات الموجودة فهو محتاجٌ إلى مؤثر، والكلام في المؤثر كما ذكر ههنا، لأنه ينتهى إلى واجب، أو يلزم الدور أو التسلسل، والكلام في المؤثر الخارجى من السلسل الغير المُتناهية، كالكلام فى أفراد المُمكنات، ويلزم من الجميع أن يكون خارج جميع المُمكنات موجوداً، هو مبدأها، والخارج من المُمكنات لا يكون مُمكناً، بل واجباً، فهكذا ينبغى أن يُقرَّر كلامهم. قوله: «واعلم أن هذا البرهان ليس وارداً على النظم الطبيعى - إلى قوله: - لجواز أن يكون لازم إمكان ذلك المجموع هو ذلك اللازم فقط».

أقول: وأنا ذكرتُ بيانهم لذلك، وإنما اقتصرنا على واحدة من التسلسلات لكون الجميع فى الحكم عليها بافتقارها على أمر خارج واجداً، وكذلك الحكم على تلك الأمور الخارجة إن كانت مُمكنة إلى أن ينتهى إلى الواجب لذاته.

قوله: «وأنا أقول: الطريق فى ذلك بعد إثبات صدق الشرطية القائلة بأنه - إلى قوله - فعلم أن وجود وجود واجب لذاته لازم الثبوت على جميع التقادير».

أقول: وهذا البرهان مما يُصحح الصورة وليس فيه ما يتعلق بالمادة و صحتها أو فسادها.



قوله: «وإن شئنا قررنا البرهان المذكور على هذا الوجه، وقلنا - إلى قوله - هذا تقرير البرهان على الوجه الواجب».

أقول: وهذا البيان أيضاً لتقرير صورة القياس، وليس فيه تعرض لبيان الكلام في مادته التي يقع فيها التنازع.

قوله: «وهو ضعيف، لأن لقائل أن يقول: لا نسلم أن المؤثر في المجموع مؤثر في كل جزء من أجزائه - إلى قوله - وليس علة لنفسه، لاستغنائه عن العلة».

أقول: المؤثر التام القريب في المجموع لا يمكن أن يكون شيئاً غير أجزائه جميعاً، وذلك لأنه إذا كان شيئاً أحدها متقدماً بالذات على الآخر، وكان المتقدم لا يمكن أن ينفك عن المتأخر وجوداً وهدماً، كان المتقدم علة تامة للمتأخر، وإذا كان ذلك كذلك فالمجموع موجوداً ومتأخراً بالذات عن جميع أجزائه، وجميع الأجزاء متقدمة عليه وممتنعة الانفكاك وجوداً وهدماً.

فإذن، جميع الأجزاء علة تامة للمجموع، ولا يجوز أن يكون غير الأجزاء للمجموع مؤثراً آخر، لامتناع توارده العلتين على معلول واحد.

فإن قيل: ربما يكون مع الأجزاء هيئة أو تركيب، فيحصل المجموع منهما أو معهما. قلنا: إن كانت الهيئة والتركيب أمرين متغايرين للأجزاء كانت الأجزاء مادية، وتلك الهيئة والتركيب جزء صورى، وحينئذ يكون معنى الأجزاء التي أخذناها بعض الأجزاء، ونحن أردنا بالأجزاء جميعها. وإن لم يكونا متغايرين للأجزاء فلا يمكن أن يستدعى مؤثراً.

ثم إن الأجزاء لو احتاجت جميعاً إلى مؤثر كان المؤثر فيها جميعاً مؤثراً في المجموع بتوسطها، وإن لم تكن محتاجة لم يكن المؤثر في المجموع مؤثراً في كل جزء من أجزائه، وذلك لعدم احتياج الأجزاء إلى المؤثر.

قوله: «لا يقال: نحن لا ندعى أن المؤثر في المجموع مؤثر في كل جزء من أجزائه - إلى قوله - فعليكم البرهان على ما ادعيتموه».

أقول: نحنُ بيّنا أنّ العلة التامة لوجود المجموع هي جميعُ أجزائه، لا غير، والعلّة التامة لجميع الأجزاء - إذا كانت الأجزاء مُمكنة - هي علة الأجزاء، وبعدها وبتوسطها علة للمجموع.

فقد تبين أنّ الموضوع الذي يُبحث عنه كون المؤثر في المجموع مؤثراً في كلّ أجزائه. وههنا لا يتصور أن يكون المؤثر في المجموع من حيث هو مجموع شيئاً غير الأجزاء، لأنّ المؤثر في العِلل والمعلولات المترتبة لا يكون غير آحادها المترتبة، وعلة الترتيب هي الأجزاء أنفسها من حيث هي عِلل ومعلولات.

فقد تبين أنّ في الموضوع الذي نحنُ فيه تكون العلة المؤثرة في المجموع مؤثرة أولاً في الأجزاء، لا غير.

قوله: «على أننا نقول: لو وجب أن يكون المؤثر في المجموع المركب من الآحاد الإمكانية - إلى قوله: - وأما إن كان كلّ واحد منهما مُحالاً فظاهر».

أقول: إنّا قلنا: المؤثر التام في المجموع هو المؤثر التام في جميع أجزائه، ولم نقل: هو المؤثر التام في بعض أجزائه فقط حتى يلزم ما قلتم، والمؤثر التام في مادة السرير لا يكون مؤثراً تاماً في السرير، وإذا انضاف إليه المؤثر التام في صورة السرير صار المجموع مؤثراً تاماً في السرير وفي أجزائه.

ولسنا نعى ههنا بأنّ المؤثر التام في المجموع هو مؤثر تام في الأجزاء إنّه يكون بعينه في كلّ جزء مؤثراً بالذات، بل نعى به أنّه يشتمل على المؤثرات التامة في جزء جزء، وإن كان المؤثر في جزء غير المؤثر في جزء أو في المجموع، فإن ذلك ممّا لا يُنافى غرضنا.

قوله: «لا يُقال: نحنُ نترك ذلك ككّه ونقول - إلى قوله: - تعين أن يكون عِلته التامة نفس ذلك المجموع».

أقول: في القسمة المذكورة - وهي أن يكون العلة التامة للمجموع إمّا أن يكون نفس ذلك المجموع وإمّا داخلاً فيه وإمّا خارجاً عنه - موضع نظير، لأنّ الدّاخل إمّا أن

يكون بعض ما هو داخل فيه أو جميع ما هو داخل فيه. ولا يلزم من أن لا يكون بعض ما هو داخل فيه علة أن لا يكون جميع ما هو داخل فيه علة، فإن الحد التام المُشتمل على جميع أجزاء الحدود علة بالاتفاق، لتصوّر المحدود المجتمع من تلك الأجزاء، والآحاد التي هي أجزاء العشرة كلها علة لوجود العشرة من غير أن يكون بعضها علة لها. فالقول بأن نفس الشيء يكون علة له قول مُحال مُناقض لنفسه وهو لا يلزم من فساد قسمين إذا كان لهما ثالث.

قوله: «لا يُقال: لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النهاية من طرف المبدأ - إلى قوله: - لامتناع وقوع غير المتناهي فيما بين طرفي حاضرين».

أقول: العلة في بطلان القسم الأول أن القول «بأن الكل واقع بين المعلول الأول و بين واحد من العلل الموجودة كلام غير مُحصل، لأن الشيء الواقع بين شيئين إنما يقع بين الشيئين مُعيّنين، وكل ما وقع بعد المعلول الأول لا يجب أن يقع بينه وبين شيء مُعيّن، لأنه على تقدير المتناهي. وعلى تقدير عدم التناهي لا يكون بعد الكل شيء حتى يمكن أن يتصوّر أن الكل يقع بين المعلول الأول وبين شيء غيره.

قوله: «لا يُقال: لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النهاية إلى قوله: فلذلك ينطبق».

أقول: عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق، فإن لنا أن نقول: إما أن يمكن أن تنطبق إحدى الجملتين على الأخرى أو لا يمكن.

و على تقدير الانطباق يكون وجود المقدار المتناهي في إحداهما وعدمه مُتساويين، وهو مُحال، وعلى تقدير امتناعه يكون العلة في امتناع الانطباق كون إحداهما غير مُساوية للأخرى إذ هما من جنس واحد من حيث هُما معدودان، وعدم المُساواة بسبب وجود المقدار المتناهي الذي لو لم يكن في إحداهما لكانتا مُتساويتين، فإذا كان إحداهما ناقصة والأخرى زائدة، والناقصة مُتناهية، والزائدة بمقدار مُتناهية، فإذا كان هُما مُتناهيتان.

وقد قيل عليه: إن الزيادة والنقصان وقعا فى الجانب المتناهى، لا فى الجانب الغير المتناهى، ولا يلزم منه كون الناقص متناهياً، ولا كون الزائد متناهياً أيضاً، إذ لا تفاضل بينهما فى ذلك الجانب، وكذلك كون الحاصل من تضعيف الألف مراراً غير متناهية ناقصاً من الحاصل من تضعيف الألفين مراراً غير متناهية لا ينافى عدم تناهيهما، لوقوع الزيادة والنقصان فيهما من الجهة التى هناك بتلك الجهة متناهيين يوجب لا تناهيهما إلا غير.

والجواب عنه: إن لنا أن نتصورهما بحيث يكون الانطباق فى الواقع ووقوع الزيادة والنقصان فى الجهة التى هما بتلك الجهة غير متناهيين، وذلك بأن نقول: إن كانت علل ومعلولات مترتبة بلا نهاية فى جانب من جانبي التصاعد والتنازل كانت تلك المراتب بعينها باعتبار سلسلة للعلل غير متناهية فى أحد الجانبين، وباعتبار آخر سلسلة للمعلولات كذلك، وكانت السلسلتان متطابقتين لا فى الفرض فقط، بل فى وجود تلك المراتب، وكان مع ذلك لا تنطبق عللة فى مرتبة على معلولها، بل إنما تنطبق على كل معلول عللتها المتقدمة عليها بمرتبة.

فإذا رجعت إحدى تلك المراتب، وأمعن فى السير فى جانب التصاعد إلى العلل معتبرين تطابق السلسلتين، وجب ازدياد مراتب العلل على مراتب المعلولات بوحدة أبداً دائماً، وإلا لبطلت العللية والمعلولية وارتفع وجوب التقدم والتأخر اللازمين لهما، وهذا الانطباق واقع فى الوجوب والازدياد فى الجانب الذى فرض فيه عدم التناهى قطعاً، وهو ممتنع لكون ما هو غير متناه متناهياً، هذا تخلف. فإذا لا يمكن أن يوجد علل ومعلولات مترتبة لا نهاية لهما، وهو المطلوب.

قوله: «ونحن قد تكلفنا لإثبات هذا المطلوب حجة هكذا - إلى قوله - مما له تحقق وثبوت فى الخارج».

أقول: الممكن من حيث إنه ممكن لا يكون موجوداً ولا معدوماً ولا جزءاً من هذا الممكن، ولا يصح عليه القسمة بأنه واجب أو ممكن. وذلك الممكن المقيد بهذه

الحيثية لا يصح أن يوصف بشيء غيره؛ فإن معناه هو الممكن بشرط أن لا يكون مع غيره، والممكن الذي يوصف بالموجود هو المأخوذ بلا قيد، من غير أن يقيد بعدم القيد، بل مع تجويز تقييده ولا تقييده.

وهذا الممكن يكون جزءاً من الممكن الموجود، ولا يصح قسمة الموجود مع ملاحظة الإمكان بالواجب والممكن، لأن المورد للقسمة يجب أن يكون مشتركاً، ولا يكون الممكن الموجود مشتركاً بين الممكن والواجب.

وإذا أخذ الموجود وقسم إلى الواجب والممكن فلا يصح أن يكون الممكن من قسم الواجب، بل يكون الممكن هو الممكن الموجود، وهو مفتقر إلى علة لا في كونه ممكناً، فإن علة كونه ممكناً هي ذاته، بل في كونه موجوداً، و يجوز أن يكون علة ممكناً موجوداً آخر غيره، ولا يكون ذلك الآخر فرداً من أفرادها، بل يكون مغايراً له، وقد عرض لها الوجود، وحينئذ يعود البرهان الأول على وجوب إنهاء البطل الممكنة إلى واجب لذاته.

قوله: «ولنختم هذه الرسالة بالتنبيه على بحث شريف - إلى قوله: - وليكن هذا آخر ما أوردنا إيراده في هذه الأوراق».

أقول: القول بجواز ترجيح أحد المتساويين من غير ترجيح مخالفة لبديهة العقل، وتجويزه يؤدي إلى وجود الممكن الذي يتساوى طرفا الوجود والعدم بالقياس إليه من غير موجب، والفرق بين المسألتين متشكّل.

والقول - بأن هناك فاعلاً يرجح أحد الطرفين من غير استحقاق، وههنا ليس فاعلاً، فلا يترجح أحد الطرفين - غير مؤثر في الفرق؛ لان الفاعل فرض متساوي النسبة إلى الطرفين.

والاستدلال بالهارب من السبع والجائع لا يدل على عدم المرجح، بل إنما غايته عدم العلم بالمرجح، ولا يجب في كل ما لا يعلم وجوده.

وهذه مسائل قد قال بها طائفة من المتكلمين المتقدمين.

والمحصلون منهم لا يذهبون إليه، ولذلك أثبتوا الإرادة ليصير أحد طرفى الفعل والترك المتساويين بالنسبة إلى القادر مترجحاً بها.

والمختار عندهم فى هذا الموضوع، بعد أن أنكروا القول بالعلّة والمعلول على ما هو مذهب الحكماء، أن قالوا: كل ما يتوقف عليه كون البارى - تعالى - مؤجداً للعالم كان موجوداً فى الأزل، وكان من جملة ذلك داعيه - تعالى - إلى الإيجاد، والداعى لا يتعلق بإيجاد موجود، بل يُشترط فى تحققه كون ما يدعو إليه معدوماً، فلهذا امتنع كون العالم قديماً.

وأما تخصيص إيجاده بوقتٍ دون وقتٍ، فلا يقولون به، لأن الوقت جزء من العالم، ولا يتصور تخصيص إيجاد العالم بجزء منه، فإنه يُوجب تقدّم المخصص على نفسه، وهو محال، وهذا ما عندى فيه، واللّه أعلم.

< ٣ > مناقشات نجم الدين الكاتبى لتعليقات نصير الدين الطوسى

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

قال الإمام ملك الحكماء، نجم الملة والدين الكاتبى القزوينى - رحمه الله - بعد حمد مؤجد الكل والثناء عليه، والصلاة على نبيه محمد وآله:

فأعلم أنه قد اتفق بينى أن كتبت كلمات على البراهين التى ذكرها الحكماء لإثبات واجب الوجود لذاته - جلّت عظمتة - بالتماس بعض الإخوان فى أوراقى، واتفق أن تشرقت تلك الأوراق بمطالعة المولى المعظم، الإمام الأعظم، سلطان العلماء والحكماء المحققين، أفضل المتقدمين والمتأخرين، نصير الملة والحق والدين، برهان الإسلام والمسلمين، محمد بن محمد بن الحسن الطوسى - أدام الله تعالى ظلاله وضاعف جلاله، وأجاب عنها بجواباتٍ حقيقة، وأورد عليها سؤالاتٍ دقيقة، وبين فى أثناء تلك الأجوبة والأسئلة تحقيقات وتدقيقات وتقريرات، تعجز العقول الكاملة عن فهمها، والخواطر التامة من دركها وضبطها.

فلما ظفرت بمطالعتها وتشرقت بالوقوف عليها، رأيت الواجب الاقتصار - على

تلك الفوائد النفيسة الشريفة، والتَّمسُّك بما نَبَّه عليه من الحقائق والدَّقَائِقِ اللطيفة،  
إِلَّا أَنَّهُ - أَدَامَ اللَّهُ تَعَالَى ظِلَّهُ - لِكَمَالِ لَطْفِهِ وَتَرْبِيَتِهِ لِأَهْلِ الْعِلْمِ وَطَلَبَةِ الْحَقِّ، بِالْبَلْغِ فِي  
الإِشَارَةِ إِلَى مَا تُخَيَّلُ لِي فِي تِلْكَ الْفَوَائِدِ.

فَشَرَعْتُ بِمُقْتَضَى إِشَارَتِهِ فِي ثَبَتِ مَا تُخَيَّلُ لِي وَكِتَابَتِهِ، مُعْتَرِفًا بِالْقُصُورِ وَالْعَجْزِ  
عَنْ دَرَكِهِ كَنَّهُ مَا ذَكَرَهُ وَحَقَّقَهُ، مُتَلَمِّسًا مِنْ لَطْفِهِ. لَعَمِيحٍ وَإِنْعَامِهِ الْجَسِيمِ إِزَالَةَ تِلْكَ  
الْخَيَالَاتِ عَنِّي، وَاللَّهُ الْمُؤَقِّقُ لِلصَّوَابِ.

قَوْلُهُ - دَامَ ظِلُّهُ: «أَقُولُ: بَعْضُ هَذَا الْبَرْهَانِ يَحْتَاجُ إِلَى تَقْرِيرِ زَائِدٍ - إِلَى قَوْلِهِ :-  
وَالْإِلْمُ تَكُنُ الْعِلْلُ تَامَّةً».

أَقُولُ: إِنْ أَرَدْتُمْ بِكَوْنِ الْعِلَّةِ الْأُولَى عِلَّةً لِمَا بَعْدَهَا مِنَ السَّلْسَلَةِ الْمُتَّصِلَةِ لِأَجْزَائِهَا  
أَنَّهَا هِيَ الْمُعْطِيَةُ لَوْجُودِ تِلْكَ الْجُمْلَةِ وَلِجَمِيعِ أَجْزَائِهَا؛ عَلَيَّ أَنَا لَوْ فَرَضْنَا وَجُودَهَا  
عِذَا مَا حَصَلَتْ أَجْزَاءُ تِلْكَ الْجُمْلَةِ عَلَى التَّرْتِيبِ الْمَذْكُورِ؛ وَبِوَاسِطَةِ حَصُولِ جَمِيعِ  
أَجْزَائِهَا حَصَلَتْ الْجُمْلَةُ - فَهُوَ حَقٌّ. وَإِنْ أَرَدْتُمْ بِهِيَ أَنَّهَا عِلَّةٌ تَامَّةٌ لِحَصُولِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ  
أَجْزَائِهَا هَذِهِ الْجُمْلَةَ لَهَا فَهُوَ مَمْتَنِعٌ، وَظَاهِرٌ أَنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ.

أَمَّا الْأَجْزَاءُ، فَلِأَنَّ الْعِلَّةَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَجْزَاءِ الَّتِي بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا وَاسِطَةٌ هِيَ جَمِيعٌ  
مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْعِلَلِ. وَأَمَّا الْجُمْلَةُ، فَلِأَنَّ الْعِلَّةَ التَّامَّةَ لَهَا هِيَ مَا فَرَضْنَا مَبْدَأً أَوَّلًا مَعَ  
جَمِيعِ أَجْزَائِهَا - وَإِنْ سَلَّمْنَا اسْتِحَالَةَ إِسْنَادِ هَذِهِ الْجُمْلَةِ وَإِسْنَادِ أَجْزَائِهَا إِلَى شَيْءٍ غَيْرِ  
الْعِلَّةِ الْأُولَى، وَ لَكِنْ أَيْ مَدْخُلٍ لَصَدَقَ بِهَذِهِ الْمُقَدِّمَةِ فِي إِثْبَاتِ وَاجِبِ الْوُجُودِ  
لذَاتِهِ، وَأَيْ افْتِقَارِ لِلذَّلِيلِ الْمَذْكُورِ إِلَيْهَا.

وَأَمَّا قَوْلُهُ - أَدَامَ اللَّهُ ظِلَّهُ :- «فَإِنْ لَمْ تَكُنْ فِيهَا عِلَّةٌ هِيَ أُولَى الْعِلَلِ - إِنِّي قَوْلُهُ :- لَكَانَ  
ذَلِكَ الْفَرْدُ أَوْ تِلْكَ الْجُمْلَةُ عِلَّةً لِنَفْسِهَا وَلِعِلَّلِهَا، وَهُوَ مُحَالٌ».

قُلْنَا: لَمْ قُلْتُمْ بِأَنَّ السَّلْسَلَةَ الْمَذْكُورَةَ لَا تَكُونُ لَهَا عِلَّةٌ تَسْتَنِدُ إِلَيْهَا الْآحَادُ وَلَا الْجُمْلَةُ.  
قَوْلُهُ: «لِأَنَّ الْخَارِجَ مِنْهَا لَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ عِلَّةً لَهَا، وَإِلَّا لَاجْتِمَاعِ عَلَى الشَّيْءِ  
عَلَتَانِ مُسْتَقْلَتَانِ».

قلنا: لا نُسَلِّمُ.

قَوْلُهُ: «فإنَّ جميعَ الأجزاء كانت علةً مُستقلةً».

قلنا: لا نسلم؛ فإنَّ ذلك لا يثبت إلا بعد بيان أنَّ علتها لا يجوزُ أن تكونَ أمراً خارجاً عنها ولا داخلاً فيها، فلو تمسكتم به فى إبطال أنَّ علتها لا يجوزُ أن يكونَ أمراً خارجاً عنها كان ذلك مُصادرةً على المطلوب. سلّمنا ذلك، لكن لِمَ لا يجوزُ أن تكونَ علتها شيئاً من آحادها أو جُملةً هى داخلة فيها.

قولكم: «لأنه لو كان علةً لكانت أولاً علةً لعلتها المُستقلة القريبة وهى الأجزاء جميعاً، ولو كان كذلك لكان ذلك الفردُ أو تلك الجُملة علةً لنفسها ولعلها، وهو مُحال».

قلنا: لا نُسَلِّمُ صدقَ هذه المُلازمة، وإنما تصدقُ أن لو وجب أن تكونَ علةً المجموع علةً لكلِّ جزء منها، وهو ممنوع، وهل المنع الذى قام على ذلك البرهان والمُعركة العظيمة إلا ذلك، فكيف تأخذونها مُقدمةً بيّنةً من غير تعرّض لبرهان عليها. قَوْلُهُ - أدام الله ظلّه - «وإذا تقرّرت هذه المُقدمة - إلى قوله: - لا مبدأ لها».

قلنا: لا نسلم أنه لا مبدأ لها، وما ذكرتموه - بعد تسليم ما فيه من المنع والمُصادرة على المطلوب - يقتضى أنه لا يجوزُ أن يكونَ مبدؤها غيرَ آحادها، ولا يلزمُ من ذلك أن لا يكونَ لها مبدأ؛ لجواز أن يكونَ مبدؤها جميعَ آحادها، كيف وأنتم اعترفتم بصدق هذه المُقدمة وتمسكتم بها، ولئن سلّمنا أنه لا مبدأ لها، ولكن لماذا يلزمُ أن تكونَ باطلة؛ بل يوجب كونها حَقَّةً ثابتةً.

قَوْلُهُ - أدام الله ظلّه: «لأنَّ السلسلةَ فُرِضت موجودةً - إلى قوله: - هذا خُلْف».

قلنا: الذى يُفهمُ من هذا الكلام أن هذه السلسلة المُركبة من الأحاد الغير المُتناهية غيرُ موجودة، لأنها لو كانت موجودةً فإمّا أن تكونَ واجبةً لذاتها أو مُمكنةً، وكلاهما مُحالان. أمّا المُلازمة فظاهرة.

وأما انتفاء القسم الأوّل فلأنها لو كانت واجبةً لذاتها لما افتقرت إلى غير ذاتها؛



لكنها افتقرت إلى أجزائها؛ وأجزاؤها إلى مبدأ و المفتقر إلى الغير استحال أن يكون واجباً لذاته. وأما انتفاء القسم الثاني فلائها لو كانت مُمكنة لكان لها مبدأ؛ لافتقار كل مُمكن إلى مبدأ يوجد. و ذلك باطل؛ لأننا بينا أن هذه السلسلة لا مبدأ لها، فنقول: لا نَسَلِمُ باستحالة كونها مُمكنة.

قوله - أدام الله ظله: «لو كانت مُمكنة لكان لها مبدأ؛ لافتقار كل مُمكن إلى مبدأ يوجد».

قلنا: نعم؛ ولم قلتم: بأنه لا مبدأ لها، و ما ذكرتموه لبيان ذلك فقد مر ما عليه. قوله - أدام الله ظله: «وإن أردنا أن لا نتعرض لإبطال التسلسل قلنا: إن هذه السلسلة مُمكنة، و كل مُمكن فله مؤثر، فلهذه السلسلة مؤثر.

و لا يجوز أن يكون المؤثر فيها ما هو داخل فيها، لأنه لو كانت الأجزاء جميعاً و هي مُمكنة، لكان المؤثر فيها أمراً خارجاً منها. و لا يجوز أيضاً أن يكون فرداً منها أو جملة داخلية فيها مؤثراً لها، لما مر فإن لها مؤثراً من خارج. و من هذا وحده لا يلزم أن يكون الخارج منها واجباً إلا بعد أن يقال: كل ممكن يُفرض من جملة الممكنات الموجودة فهو محتاج إلى مؤثر. والكلام في المؤثر الخارجى من السلاسل الغير المتناهية كالكلام فى أفراد الممكنات يلزم من الجميع أن يكون خارج جميع الممكنات موجوداً هو مبدأها، والخارج عن الممكنات لا يكون ممكناً، بل واجباً. فهكذا ينبغي أن يقرر كلامهم. - إلى قوله: - فهكذا ينبغي أن يقرر كلامهم».

قلنا: جميع ذلك حق، إلا قولهم: إن المؤثر فيها لا يجوز أن يكون ما هو داخل فيها. قولكم: لأنه لو كان الأجزاء جميعاً - وهي مُمكنة - لكان المؤثر فيها أمراً خارجاً منها. قلنا: إن عنيتم به أن المؤثر القريب فيها حينئذ يكون أمراً خارجاً منها فهو ممنوع، وإن عنيتم به أن الأمر الخارج يكون علّة لها بواسطة جميع الأجزاء، فلم قلتم بأن ذلك مُحال.

فإن قلتم: لو كان خارجاً يلزم المدعى، ضرورة أن الخارج عن هذه السلسلة يكون واجباً لذاته .

قلنا: لا نسلّم، وإنما يلزم ذلك أن لو كانت هذه السلسلة مُشتملة على جميع الممكنات، كيف وهذا يناقض المُقدّمة التي قدّمتم بيانها، إذ قلتم: إن العلة المُستقلة إنما هي جميع أحادها، سلّمنا ذلك، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثر فيها فرداً منها أو جملةً داخله فيها.

قولكم: لما مرّ، قلنا: قد مرّ الكلام على المُقدّمة المستعملة في إبطال هذا. قوله: أدام الله ظله - «المؤثر التام القريب في المجموع - إلى قوله: - لامتناع توارد العلتين على معلول واحد».

قلنا: لا نسلّم المُقدّمة القائلة: «بأن كل أمرين أحدهما مُتقدّم بالذات على الآخر، و كان المُتقدّم لا يمكن أن ينفك عن المُتأخر وجوداً و عدماً، كان المُتقدّم علةً للمُتأخر»؛ فإنّ الجزء الأخير من كل مجموع مُتقدّم على المجموع بالذات. و لا يمكن انفكاكه عن المجموع وجوداً و عدماً، مع أنه ليس هو علة تامّة للمجموع، بل العلة التامة هو مع ما قبله من الأجزاء فقط، و هذا المجموع مع أمر خارجي مُباين.

فإن منعتكم كون الجزء الأخير مُتقدّماً بالذات على المجموع. قلنا: إن عُنيتم بالتقدّم بالذات كون المُتقدّم بحالة يلزم من وجوده و جود المُتأخر، و من عدمه عدمه، فلا شك أن الجزء الأخير كذلك، وإن عُنيتم به ما يكون علة مُعطية لوجود المُتأخر كان معنى القضية المذكورة أن كل أمرين أحدهما علةً للآخر كان أحدهما علةً للآخر، و هو صحيح لا ريب فيه، لكن لم قلتم بأن جميع الأجزاء مع المجموع الحاصل منها كذلك، و لِمَ لا يجوز أن تكون علة المجموع علة الأجزاء مع أمر مُباين عنه.

ثم بعد تسليم أن علة هذه السلسلة جميع اجزائها لا يلزم من ذلك إلا أن علتها

ليست أمراً خارجاً عنها ولا فرداً من أفرادها ولا جملةً داخليةً فيها. ولكن لا يلزم من ذلك انتفاؤها - والمطلوبُ ذلك - ولا استلزامها لموجودٍ واحبِ الوجود لذاته، لو لم يُتعرَض لإبطال التسلسل في البرهان المذكور.

قوله - أدام الله ظله - : «فإن قيل: ربّما يكون - إلى قوله - أو معهما.

قلنا: هذا الذي يفهم من هذا السؤال هو منع المُقدّمة القائلة بأن جميع الأجزاء مُتقدّم على المجموع بالذات و مُمتنع الانفكاك عنه وجوداً و عدماً، فإن جميع الأجزاء ما لم يحصل معها هيئة أو تركيب استحال حصول المجموع، وإذا كان كذلك احتمل أن العلة للمجموع هي تلك الهيئة أو التركيب أو المجموع المركب من أحدهما مع الآخر، وهو منع وارد لا بُدّ من الجواب عنه.

قوله في الجواب عنه: «قلنا إن كانت الهيئة والتركيب أمرين مُغايرين للأجزاء - إلى قوله: - فلا يمكن أن يستدعي مؤثراً».

قلنا: الذي يصل إليه ذهني في توجيه هذا الجواب أن يقال: نحن ادّعينا أن جميع الأجزاء الداخلة في حقيقة المجموع علة تامّة للمجموع، وبرهنا على ذلك. وما ذكرتموه من الهيئة والتركيب إن كانا داخلين في ماهية المجموع استحال أن يكونا أو أحدهما علة تامّة، لما بينا من أن الداخل فيه استحال أن يكون علة تامّة، لامتناع توارد العلتين على معلول واحد.

وإن كانا أو أحدهما خارجاً عن المجموع كان الخارج والمجموع الحاصل منه و من الداخل خارجاً من المجموع بالضرورة، وقد بينا أن الخارج عنه استحال أن يكون علة تامّة، لما مرّ من امتناع التوارد أيضاً.

قوله في الشق الثاني من الترديد، «وإن لم يكونا - أي الهيئة والتركيب - مُغايرين للأجزاء، فلا يمكن أن يستدعي مؤثراً».

قلنا: فيه نظر؛ لأنّ السائل ما ادعى احتياج الهيئة والتركيب إلى المؤثر، بل منع صدق صغرى القياس المذكور مع ذكر المُستند.

وللسائل أن يعودَ ويقول: المرادُ بجميع الأجزاء فى قولكم: «جميع الأجزاء مُتقدِّم على المجموع بالذات ومُمتنع الانفكاك عنه وجوداً وهدماً». إن كان هو الأجزاء المادية فامتناع انفكاكه عن المجموع وجوداً ممتنع، والمُستند ما مرّ، وإن كان هو الأجزاء المادية مع الأجزاء الصورية كان ذلك دعوى لكون الشئ علّة لنفسه، إذ لا معنى للمجموع إلا الأجزاء المادية مع الأجزاء الصورية وقد منعتُم من ذلك. قوله بعد ذلك: «ثم إن الأجزاء لو اجتاحت - إلى قوله: - لعدم احتياج الأجزاء إلى المؤثر».

قلنا: هذا فيه نظر. أما أولاً، فلأن القسمة غير منحصرة، لجواز احتياج بعض الأجزاء إلى المؤثر دون البعض الآخر، سلّمنا ذلك وصدق كّل واحد من المُلازمين الناشئين - إحداهما من التقدير الأول والأخرى من التقدير الثانى - لكن شئ منهما لا يصلح أن يكون جواباً للمنع التى ذكرناه. أما المُلازمة الأولى فظاهرة، إذ لا يلزم من كون المؤثر فى جميع الأجزاء مؤثراً فى المجموع بتوسط الأجزاء - على تقدير احتياج جميع الأجزاء إلى المؤثر - أن يكون المؤثر فى المجموع مؤثراً فى كّل جزء من أجزائه.

وأما المُلازمة الثانية فأظهر، لكونها تؤكدُ صحّة ما ذكرناه من المنع، لأنه حينئذ يتحقّق مجموع مُفتقر إلى مؤثر ولا يكون ذلك المؤثر مؤثراً فى شئ من أفرادهِ. قوله: «نحن بيّنا أن العلّة التامة لوجود المجموع - إلى قوله: - وبتوسطها علّة للمجموع».

قلنا: نحن لا نسلّم أن العلّة التامة لوجود المجموع هى جميع أجزائه، وما ذكرتموه لبيان هذه المُقدمة فقد مرّ الكلام فيه. سلّمنا ذلك.

ولكن لِمَ قلتم بأنه يلزم من صدقه صدق قولنا: إن العلّة التامة لجميع أجزاء - إذا كانت الأجزاء مُمكنة - هى علّة الأجزاء وبتوسطها علّة للمجموع، فإنّ هذه المُقدمة صادقة فى نفس الأمر، لا أن صدقها ينشأ من صدق المُقدمة الأولى. سلّمنا أن صدقها

ينشأ من صدقيها.

ولكن لِمَ قلتم بأنه يلزم من صدقيها ان يكون المؤثر في كَلِّ مجموع مؤثراً. في كَلِّ جزء منه؛ فإن الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسيها كلية. نعم يلزم من صدقه صدق قولنا: بعض ما هو مؤثر في المجموع مؤثر في الأجزاء، لكن الموجبة الجزئية لا تصلح أن تكون كبرى في الأول

وعند ذلك يظهر ضعف المقدمة القائلة بأنه قد تبين أن الموضوع الذي يُبحث عنه يكون المؤثر في المجموع مؤثراً في كَلِّ أجزائه.

قوله: «وههنا لا يتصور أن يكون المؤثر في المجموع من حيث هو مجموع - إلى قوله: - مؤثرة أولاً في الأجزاء لا غير».

قلنا: لأنسلم أنه لا يتصور ههنا - أي: في المجموع الذي تكون جميع آحاده ممكنة - أن يكون المؤثر في المجموع سبباً آخر غير الأجزاء، وما البرهان على ذلك؟  
قوله: «لأن المؤثر في العليل والمعلولات المترتبة لا يكون غير آحادها المترتبة، وعلّة الترتيب هي الأجزاء نفسها من حيث هي علل ومعلولات».

قلنا: لأنسلم، وما ذكرتموه لبيانه فقد مر الاعتراض عليه، وإن سلمنا صحة قولكم: «إن المؤثر في هذا المجموع المركب من الآحاد الإمكانية وفي جميع المجموعات يكون هو الأجزاء جميعاً». ولكن لماذا يلزم منه صحة المقدمة الكلية القائلة بـ «أن المؤثر في كَلِّ مجموع مؤثر في كَلِّ فرد من أفراد ذلك المجموع»، حتى يلزم منه أن يكون المؤثر في هذا المجموع مؤثراً في كَلِّ جزء منه وإن خصصتم الدعوى بهذه الصورة منعنا الدعوى أيضاً وطالبناكم بالبرهان عليها، كيف؟ فإن المؤثر في المجموع - سواء كانت آحادها ممكنة أو لم تكن - لو كان هو جميع الأجزاء استحال أن يكون مؤثراً في شيء من أفرادها، لافتقار جميع الأجزاء إلى كَلِّ فرد، ضرورة افتقار الكل إلى الجزء. فلو كان فرداً منها مُعللاً بمجموع الأجزاء لزم الدور، وإنه مُحال.

قوله: «إنا قلنا: المؤثر التام في المجموع - إلى قوله - فإن ذلك مما لا ينافى غرضنا». قلنا: إن عنيتم بجميع الأجزاء في قولكم: «المؤثر التام في المجموع هو المؤثر التام في جميع أجزائه»، جميع الأجزاء المادية والصورية من حيث هو مجموع هذه الأجزاء، كان ذلك قولاً بأن المؤثر التام في المجموع هو المؤثر التام في المجموع. إذ لا معنى للمجموع إلا جميع الأجزاء المادية والصورية من حيث هو مجموع هذه الأجزاء. وإن عنيتم به ككل واحد واحد من الأجزاء فلا نسلم أن المؤثر في المجموع هو المؤثر في ككل واحد من أجزائه، وظاهر أنه ليس كذلك، لما بينا من المثال.

وأما قوله: «ولسنا نعى ههنا أن المؤثر التام مؤثر في الأجزاء إلخ».

فاعلم أنى أذكر، أولاً، ما فهمت من هذا الكلام، ثم ننظر بعد ذلك فيه، فنقول: المدعى أن المؤثر في ككل مجموع مُشتمل على أمور، ككل واحد منها مؤثر تام لواحد من أجزاء ذلك المجموع - وسيعلم صحة هذه الدعوى فيما بعد - وقد ثبت أن المؤثر التام في ككل مجموع هو جميع آحاده لا غير، وعند ذلك نقول: يلزم من هاتين المُقدمتين وجود وجود واجب لذاته، لأنه لو لم يكن شيء من الموجودات واجباً لذاته، لانحصرت الموجودات في المُمكنات، وكُل واحد من آحاد المُمكنات الموجودة لا بُدَّ له من علة موجودة فعلته تكون أيضاً مُمكنة، لانحصار الموجودات في المُمكنات حينئذٍ، وكذا الكلام في علة تلك العلة إلى مراتب عدة.

ثم نقول: علة العلة التى هي في أجزاء المراتب إن كانت بعض ما كان معلولاً لها بوسط أو بغير وسط لزم الدور. وإن كانت غيرها لزم التسلسل الواحد إن كانت الموجودات كلها مُنحصرة في تسلسل واحد، والتسلسلات الكثيرة إن كانت غير مُنحصرة في تسلسل واحد، وكلاهما مُحالان. أما الدور فظاهر، وأما التسلسلات فلأن المجموع المُركب، من تلك التسلسلات التى اشتمل ككل واحد منها على أمور غير مُتناهية، موجود و ممكن لذاته، وكُل ممكن لذاته موجود فله علة موجودة، فلذلك المجموع علة موجودة، ولا يجوز أن يكون علة التامة غير جميع آحاده،

لما بيناه قبل، فالعلة التامة للمجموع الحاصل من تلك التسلسلات جميعاً أحاده. وعند ذلك تُركب قياساً هكذا: «المؤثر التام في المجموع هو جميع أجزائه، والمؤثر التام في جميع أجزاء كل مجموع مُشتمل على أمور، كل واحد منها مؤثر تام لواحد من أفراد، والعلم به ضروري». يُنتج: أن المؤثر التام للمجموع الحاصل من تلك التسلسلات مُشتمل على أمور، كل واحد منها مؤثر تام لواحد من أفراد ذلك المجموع. ثم تُركب قياساً آخر في الشكل الثاني، صغراً هذه النتيجة، وكبراً قولنا: لا شيء من أفراد ذلك المجموع مُشتمل على أمور، كل واحد علة لواحد من أفراد ذلك المجموع. يُنتج: المؤثر التام للمجموع الحاصل من تلك التسلسلات ليس فرداً من أفراد ذلك المجموع، فبطل أن يكون المؤثر التام فرداً من أفراد. فظاهر أنه لا مؤثر تام خارجي، لانتفاء موجودها، خارج عنه حينئذ.

وهذا الكلام في غاية الحُسن والدقة، لكن لو ثبت أن المُثبت أن المؤثر التام لكل مجموع جميع أجزائه والبيان في ذلك، ثم بعد تسليم ذلك لا يُفيد الغرض، وهو انتفاء تلك التسلسلات، إذ لا يلزم من انحصار علتها في أجزائها جميعاً انتفاؤها. قوله: «في القسمة المذكورة، وهي أن تكون العلة التامة للمجموع - إلى قوله: - إذا كان لهما ثالث».

قلنا: العلم الضروري حاصل بأن نسبة كل مفهوم إلى آخر لا تخلو من أحد ما ذكرناه من الأمور، وهو أن يكون نفس تلك الأجزاء أو داخلياً - أي أمراً تركب ذلك الشيء منه ومن غيره، - أو أمراً خارجاً عنه، وجميع ما هو داخل فيه إن كان عبارة عن الأجزاء المادية والصورية كان نفس ذلك الشيء، وإن كان عبارة عن الأجزاء المادية فقط كان داخلياً فيه، فعلم أن القسمة مُنحصرة فيما ذكرنا. ويلزم حينئذ من فساد القسمين الأخيرين تحقق القسم الأول.

و جميع الأجزاء التي يشتمل عليها الحد التام الموجب تصوره لتصور المحدود ليس هو جميع أجزاء المجموع بالحقيقة، بل بعض أجزائه، وهو الأجزاء المادية،

ضرورة دخول الأجزاء الصورية فى ماهية المحدود. وكذلك القول فى الأحاد التى هى أجزاء العشرة، فإن تلك الأحاد تُوجِبُ عند تركيبها هياً و صورةً، و تلك الأحاد مع تلك الهياة والصورة تكون علة تامّة لتحقق ما هية العشرة.

وأما قولكم: «والقول بأن نفس الشيء تكون علة تامّة له، قول مُحالٌ مُناقِضٌ لنفسه». قلنا: لا نسلّم، فإن المجموع المُركَّب من الواجب لذاته ومن جميع المُمكنات الموجودة ممكنٌ موجودٌ، فله علة تامّة موجودة بالضرورة، وعلته التامة استحال أن تكون جميع أجزائه المادية، لأنه بعض أجزائه، وقد سلّمتم امتناع كون الجزء علة تامّة، واستحال أيضاً أن تكون أمراً خارجاً عنه، لانتهاء موجود خارج عن هذا المجموع، فتعيّن أن تكون جميع أجزائه المادية والصورية - وقد سلّمتم ذلك فى المباحث التى مرّت - ولا معنى لنفس الشيء إلا ذلك. غاية ما فى الباب أنكم لا تُصرّحون بذلك اللفظ، لكنكم تُعطون المعنى.

قوله: «العلة فى بطلان القسم الأول (إلى قوله): إن الكل يقع بين المعلول الأول و بين شيء غيره».

قلنا: ما أشار إليه - دام ظله - هو منع بطلان القسم الأول، وهو أن يكون بينه وبين كل واحد من علله علة مُتناهية، ومنع ما تمسكوا به فى إبطال هذه المُقدّمة، وهو قولهم. «لو كان كذلك لكان الكل مُتناهياً، لوقوعه بينه وبين واحد من علله.

و بيّن ذلك بأن قال: «الشيء إنما يقع بين أمرين مُعيّنين، وجميع ما بعد المعلول الأول، سواء كانت المراتب مُتناهية أو غير مُتناهية، استحال أن يقع بين المعلول الأول و بين شيء آخر مُعيّن، إذ ليس بعد الكل شيء حتى يُمكن أن يتصوّر أنه يقع بينه وبين المعلول الأول شيء».

و هو كلامٌ حقٌّ فى غاية الحسن والدقة. وهو فى الحقيقة المنع الذى ذكرناه مع مُستندٍ أحسن من مُستندنا.

قوله: «عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق - إلى قوله: - فاذن



لا يمكن أن يوجد عِللٌ ومعلولاتٌ مُترتبةٌ لا نهايةً لها، وهو المطلوب». قلنا: نحن ما ادعينا أن عجزنا عن توهم الانطباق يدل على امتناع الانطباق، بل تمنعنا انطباق الجملة الثانية من طرف المبدأ على تقدير الانطباق. وذكرنا لهذا المنع مُستنداً، وهو أن عدم الانطباق احتميل أن يكون لا لانقطاع الجملة الثانية، بل لأن الوهم يعجز عن انطباق إحدى الجملتين المذكورتين على الأخرى، وهو واردٌ على العبارة التي ذكرتموها، أولاً، لأننا لا نسلّم أن العلة في امتناع الانطباق تكون لأن إحداهما غيرٌ مُساوية للأخرى، بل يجوز أن يكون لما ذكرناه، من عجزنا عن توهم الانطباق.

وما ذكرتموه من السؤال فغير وارد على شيء من مُقدمات هذا الدليل أصلاً، لأننا فرضنا انطباق المُتناهى من إحدى الجملتين على الطرف المُتناهى من الجملة الأخرى، وحينئذ يكون الزيادة والنقصان من الطرف الغير المُتناهى، فلا يتوجه عليه ما ذكروه. وأما ما ذكرتموه في جواب هذا السؤال، فجميع مُقدماته المذكورة إلى قوله: «إذا جعلت إحدى تلك المراتب مبدءاً وأمعن في السير في جانب التصاعد إلى العلل معتبرين تطابق السلسلتين وجب ازدياد مراتب العلل على مراتب المعلولات أبداً بوحدة» صحيح، لكن في هذه المُقدمة نظراً، ينطبق مراتب العلل بأسرها على مراتب المعلولات ولا يزيد مراتب العلل على مراتب المعلولات بشيء أصلاً. ويُبين ذلك في الجملتين المتناهييتين، ليظهر ذلك في الجملتين غير المتناهييتين، فنقول.

إذا فرضنا أن مراتب العلل والمعلولات عشرة، فمن البين أن الواحد الواقع في المرتبة الأولى من هذه معلولٌ فقط، والواحد الأخير منها علة فقط، وكل واحد من الثمانية المُتوسطة بينهما معلولٌ باعتبار و علة باعتبار، و عدد كل واحد من مراتب العلل و مراتب المعلولات سبعة.

فإذا جعلنا، المرتبة الأولى من العلل مبدءاً للجملة الحاصلة من مراتب العلل والمرتبة الأولى من المعلولات مبدءاً للجملة الحاصلة من مراتب المعلولات؛ وأطبقنا أحد المبدأين على المبدأ الآخر في السير مُعتبرين تطابق المرتبتين انطبقت

مراتب العلل على مراتب المعلولات بالضرورة، وإذا كان كذلك فى المتناهيين فلم يجوز أن يكون الأمر كذلك فى غير المتناهيين.

وأما قوله: «لولا ذلك لبطلت العلية والمعلولية ووجوب التقدم والتأخر اللازمين لهما»، فممنوع؛ فإنه يجوز أن يكون كل واحد من تلك العلل الواقعة فى مراتب العلل متقدماً على معلولها بالذات، و يكون مجموع أعداد مراتب العلل مساوياً لمجموع أعداد مراتب المعلولات؛ إذ لا تنافى بينهما البتة.

قوله: «الممكن من حيث إنه ممكن» - إلى قوله: - فحينئذ يعود البرهان الأول على وجوب انتهاء العلل إلى الواجب لذاته.

قلنا: أما الذى ذكرتموه، أولاً، فهو مؤاخذه لفظية، وليس غرضنا من الممكن، من حيث هو ممكن، هو الممكن بشرط أن يكون معه شىء آخر حتى يتوجه ما ذكرتموه؛ بل ما أقوله: أن لا شك أن الإمكان محمول على كل واحد من الموجودات الممكنة، وليس هذا الحمل لفظياً، بل معنوياً، فنقول:

المعنى الذى يدل عليه هذا اللفظ واشترك فيه جميع الموجودات الممكنة أمر موجود فى الخارج، لأنه جزء من كل ممكن موجود فى الخارج؛ و جزء الموجود فى الخارج موجود فى الخارج؛ فلا يخلو: إما أن يكون واجباً أو ممكناً، فإن كان الأول فقد حصل العرض، وإن كان الثانى كان لوجوده علة موجودة، وعلة استحالة أن تكون نفسه؛ لامتناع كون الشىء علة لنفسه، ولا فرداً من أفرادها؛ لافتقار كل فرد من أفرادها إليه افتقار الكل إلى الجزء، فتعين أن تكون علة أمراً موجوداً مغايراً له ولأفرادها، والموجود المغاير له ولأفرادها لا يكون إلا واجباً.

على أننا نقول: الممكن المأخوذ بلا قيد من غير أن يقيد بعدم القيد - بل مع تجويز تقييده ولا تقييده - سلمتم أنه موجود و جزء من كل موجود؛ فهو لا محالة ممكن، فلا بد له من علة موجودة، وعلة استحالة أن تكون نفسه؛ وهو ظاهر، أو فرداً من الأفراد الممكنة الموجودة التى هو جزء منها، لافتقار كل فرد إليه و امتناع الافتقار من

الجانبين، فتعين أن تكون علتة موجوداً خارجاً عنه و عن جميع الأفراد الممكنة الموجودة التي هو جزء منها، و الموجود الخارج عنه و عن جميع الأفراد لا يكون إلا واجباً لذاته، فثبت وجود وجود واجب لذاته؛ و هو المطلوب و على هذا سقط جميع ما ذكرتموه: أما المؤاخذات اللفظية فظاهر سقوطها.

وأما قولكم: «و يجوز أن تكون علتة مُمكناً موجوداً آخر غيره، و لا يكون ذلك الآخر فرداً من أفرادها، بل يكون مغايراً له، و قد عرض لهما الوجود» و ارد؛ بعد تسليم أن ذلك المعنى جزء من كُُل واحد من الأفراد المُمكنة الموجودة، و عند ذلك ظهر عدم عود هذا البرهان إلى البرهان الأول الدال على وجوب انتهاء العليل المُمكنة إلى واجب لذاته، بل حل هذا البرهان هو منع كون ذلك المعنى أو الممكن بالتفسير الذي ذكرناه ثانياً موجوداً في الخارج و كونه جزءاً من كُُل موجود ممكن.

قوله: «القول بجواز ترجيح أحد المتساويين من ترجيح - إلى قوله - فهذا ما عندي فيه».

قلنا: كُُل ذلك كلام صحيح لا غبار عليه، لكننا ما ادعينا شيئاً مما يناقض ذلك، بل منعنا قوله بأن جملة ما يتوقف عليه وجود العالم في الأزل كانت حاصلة يلزم منه قديم العالم.

قوله: «والألجاز أن يصدر العالم عن الله - تعالى - مع وجود تلك الأمور تارة و لا يوجد أخرى، وإذا كان كذلك كان اختصاص أحد الوقتين بالإيجاد دون الآخر إن كان لا لمخصص لزم الترجيح بلا مرجح، و إن كان لمخصص لم يكن جميع ما فرضناه كافياً في إيجاد العالم. هذا تخلف».

قلنا: اخترنا أن اختصاص أحد الوقتين بالإيجاد دون الآخر لا لمخصص و لم قلتم بأنه مُحال؟

قوله: «وإلا لزم الترجيح من غير مرجح، وهو مُحال».

قلنا لا نسلم استحالة ذلك من القادر، بل ذلك من الموجب مُحال، و أمّا من القادر،

فما الدليل على استحالة ذلك، وإن ادعوا فى استحالته الضرورة فلا يُسمع ذلك، بل نقول. نقيضه ضرورى

وأما قولكم: «وتجويزه يؤدى إلى وجود الممكن الذى يتساوى طرفا الوجود و العدم بالقياس إليه من غير مُوجد».

قلنا: هذا الكلام على غير مُستند، وهو غير مسموع عند أهل النظر، بل على المُدعى البرهان على ما ادعاه. وبعد تسليم جواز ذلك و سماعه فلا تُسلم استلزام جواز ذلك لما ذكرتم من الجواز؛ فإن ذلك لا يدل على جواز وقوع أحد الطرفين المُتساويين من غير مُوجد ومؤثر، بل يدل على أن القادر المختار يمكنه ترجيح أحدِهِما على الآخر من غير أمر آخر يُضاف إليه يوجب ذلك التّرجيح، بل له أن يُرجح أحدَ الطرفين تارةً والطرف الآخر أخرى من غير انضمام مُخصّص آخر إليه خارجي. هذا ما وقع للمملوك الصّغير على هذه المواضع من الخيالات، والمرجو من لطفه وإحسانه الإنعام بما يُزيل عنه ذلك، ليصير مُضافاً إلى سائر الطّافه السابقة وإنعاماته السالفة. لا زال مُفيداً لأهل العلم واطلّبيته بحقّ النّبيّ محمّد وآله الطاهرين الكاملين، ولواهب العقل الحمد بلا نهاية. تمّ الرسالة بالخير

<٤> نقد نصير الدين الطوسي على مناقشات الكاتبى

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

قال الحكيم الفاضل نصير الملة والدين: وقفت على ما افاده مولانا الإمام المعظم، العالم المحقق المدقق، نجم الملة والدين، عزّ الإسلام والمسلمين، ملك العلماء والأفاضل، قدوة المحققين و المناظرين، أفضل العالم - أدام الله علوه - بعدما أوردت ما منح لى من الأسئلة والأجوبة المتعلقة برسالته فى مباحث إثبات واجب الوجود لذاته، لأستفيد من أبقار أفكاره مزيد الفوائد، فعدت إلى إيراد ما فى خاطرى ممّا أظنّه بياناً لما أوردته، لأعرض عليه، متوقفاً أن يذكرّ عليه من القبول والرّد ليتّم ما أرجو من زيادة الاستفادة إن شاء الله، تعالى، وبه التّوفيق.

قال دامت أيامه على المُقدِّمة التي أوردتها، وهي أن يقول: «كُلُّ سلسلة مترتبة من علل و معلولات - إلى قوله: - وأي افتقار للدليل المذكور إليها».

أقول: ظاهر ما قلت أن المراد هو الأوَّل من المفهومين اللذين ذكرهما. وكيف يكون الثاني منهما مُراداً مع القول الصريح بأنَّ كُلَّ علة تامَّة لمعلوله عامَّة بحسبِ الفرض، و ذلك أنَّ القول بكون العلة الأولى علة تامَّة لحصول كُلِّ واحد من الأجزاء غير معلولها الذي يليها مناقض له.

وأما قوله: «أى يدخل لصدق هذه المُقدِّمة في هذا المطلوب».

فهو أنه إذا صدق امتناع صدور كُلِّ سلسلة إلا عن أولى عِللها صدق أنَّ كُلَّ سلسلة تكون الأولى لعللها، فلا علة لها، وكُلُّ موجود ممكن الوجود فله علة، فكُلُّ سلسلة لا أولى لعللها ليست بموجود ممكن الوجود. وكُلُّ سلسلة يكون أحادها غير مُتناهية لا يكون لها أولى العِلل، فإذا لا شيء مما هو سلسلة أحادها غير مُتناهية موجودة ممكنة الوجود، واستند لنا بنفس الأولية عن عِللها على انتفائها. و ظاهر أنَّ إثبات واجب الوجود مفتقر إلى هذه المُقدِّمة.

و لتبين هذه المُقدِّمة ببيانٍ أبسط، فنقول: إنَّ كُلَّ سلسلة موجودة مؤلَّفة من أحاد غير مُتناهية، فهي مفتقرة إلى علة تامَّة، لكونها ممكنة الوجود، والعلة التامة هي المُتقدِّمة بالذات، التي لا ينفك المُتأخِّر منها وجوداً و عدماً، وأجزاء كُلِّ مجموع بأسرها كذلك، فمن المُمتنع أن يكون المجموع علة تامَّة غير أجزائه بأسرها.

لا يُقال: إنَّ الأجزاء بأسرها نفس المجموع، والشئ لا يكون علة لنفسه.

لأننا نقول: كُلُّ جزء من الأجزاء مُتقدِّم بالذات على المجموع، و المُتقدِّمات بأسرها لا تكون نفس المُتأخِّر، وأيضاً لو فرضنا مجموعاً كُلِّ واحد من أجزائه واجب لذاته، كان المجموع ممكنأ و أجزاءه بأسرها غير ممكنة. فهي غير المجموع.

فإن قيل: المجموع أجزاء مادّية هي أحاد الأجزاء التي يقع فيه الاجتماع، وجزءه صوري هو الاجتماع نفسه. فإذا بين الأجزاء بأسرها و بين المجموع فرق في المفهوم.

قلنا: اعتباراً ما وقع فيه التأليف من غير التفات إلى التأليف غير اعتباره مع التأليف. والأوّل هو الأجزاء بأسرها. والثانى هو المجموع. ثم إن كان للمجموع مؤثّر غير أجزاءه كان ذلك المؤثّر مؤثراً فى الأجزاء أوّلاً، وتوسّطها فى المجموع، كى لا يجتمع على المعلول الواحد مع علته التامة القريبة علة أخرى قريبة.

لا يُقال: الجزء الأخير من العلة التامة متقدّم بالذات على المعلول وممتنع الانفكاك عنه وجوداً وهدماً مع أنه ليس بعلة تامة. لأننا نقول: إنا أردنا بكون العلة التامة ممتنعة الانفكاك أنها لذاتها ممتنعة الانفكاك، والجزء الأخير إما يكون ممتنع الانفكاك عن المعلول لا لذاته، بل لاستلزامه لسائر العلل من حيث إنه أخيرها.

وإذا تقرّر هذا، فنقول: السلسلة الموجودة الغير المتناهية مفتقرة إلى علة تامة، لكونها ممكنة من حيث المجموع ومن حيث الأجزاء جميعاً، وعلتها التامة أجزاءها بأسرها، كما تقدّم، وهى أيضاً مفتقرة إلى علة. وعلتها إما نفسها أو بعض أجزاءها، وإما شىء خارج عنها. والأوّل محال، لامتناع تقدّم الشىء على نفسه. والثانى محال، لامتناع كون ذلك البعض علة لنفسها ولعللها. والثالث محال، لأن كل واحد وكل جملة منها مستندان إلى علة تامة غير خارجة من السلسلة متقدمة عليه وعليها. فإن كانت علة خارجة للأجزاء بأسرها لاجتماع علل بعضها علة مع العلة التامة! فإذا ن لا شىء منها مستند إلى جملة خارجة عنها. ويلزم من فساد الأقسام كلها امتناع وجود السلسلة الموضوفة لاستلزامها الخلف، وهو وجوب استنادها إلى علة لمع امتناع استنادها إلى علة! ..

قال: دامت أيامه: لم قلتم بأن السلسلة المذكورة لا يكون لها علة مستند إليها إلاّ اتحاداً - إلى قولهم: ذلك مصادرة على المطلوب. ..

أقول: قد بينا أن علة جملة السلسلة هى الأحاد بأسرها لا غير، وأن المؤثّر فيها الذى يكون غير الأحاد، يجب أن يكون مؤثراً فى الأحاد أوّلاً، وتوسّطها فى الجملة،

وإلا لاجتماع على المعلول الواحد عِلَّتَانِ.

وأما قَوْلُهُ: «لا يثبت كون جميع الأجزاء علةً إلا بعد بيان امتناع كون العلة أمراً خارجاً أو داخلياً».

قُلْنَا: إنا بيننا ذلك من غير بيان امتناع هُذَيْنِ، بل بيان معنى العلة التامة ووجود كل المعنى في الأحاد بأسرها، فلا يكون بيانه مُصَادِرَةً على المطلوب.

قال: دام عُلُوهُ «سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن تكون علتها - إلى قوله: - من غير التعرض لبرهان عليها».

أقول: إنا بيننا أن العلة التامة للمجموع هي الأجزاء بأسرها. ولا شك في أن المؤثر في الأجزاء بأسرها إن كان شيئاً منها كان ذلك الشيء مؤثراً في نفسها و في عِلْلِها، والمُتَلَزِمَةُ بَيْنَهُ. ونحن لم نقل: إن علة المجموع علة لكل جزء منها. بل قلنا: إن كان للمجموع علة غير الأجزاء بأسرها فلا يمكن أن تكون هي علة قريبة، بل يجب أن تكون علة الأجزاء أولاً وبتوسطها علة للمجموع، ولا يمكن غيرها.

قال: «وإذا تفررت هذه المُتَقَدِّمَةُ تيسر إبطال التسلسل فيها - إلى قوله: - كيف وأنتم اعترفتم بصدق هذه المُتَقَدِّمَةُ وتمسكتم بها».

أقول: إنا قلنا إن مجموع السلسلة له مبدأ هي آحاده بأسرها. والآحاد بالأسر لا مبدأ لها [مع كونها ممكنة، وقد بينا الفرق بين المجموع والآحاد بأسرها. لأننا قلنا: إن الآحاد بالأسر لا مبدأ لها]، لأن استناد الآحاد إلى غير واحد يتقدمها من جانب العِللِ مُحَالٌ. ولا يتقدم الآحاد بالأسر واحداً من جانب العِللِ، لكونها غير مُتَنَاهِيَةٍ. فإذا لا مبدأ لها، وإمكانها مع وجودها يقتضى أن يكون لها مبدأ. هذا خُلْفٌ. فهذا التسلسل باطل، لاستلزامه الخلف.

قال: «وإن سلمنا أنه لا مبدأ لها، ولكن لماذا يلزم أن تكون باطلة، بل ذلك يُوجِبُ كونها حقة ثابتة».

أقول: لاستلزامه الخلف.

قال: «قوله: وإن أردنا أن لا نتعرض لإبطال التسلسل قلنا- إلى قوله: - قد مرّ الكلام على المُقدّمة المُستعملة فى إبطال هذا».

أقول: قد بينا أنّ المؤثر فى المجموع هو الآحاد بأسرها، والمؤثر فى الآحاد بأسرها لا يجوز أن يكون نفسها ولا بعضها. فإذا لو كان فيها مؤثراً لكان خارجاً عنها. وتُسَمَّى ذلك الخارج «آ»، وهو إن كان ممكناً احتاج إلى مؤثر غيره، والدور مُحال، فيلزم تسلسل آخر مبدؤه «آ»، ولا نهاية لآخره، ويكون الكلام عليه كما على التسلسل الأول، ويحتاج إلى مبدأ خارج غير «آ»، وليكن «ب». ثمّ الكلام فيه كالكلام فى غيره، إلى أن يلزم تسلسل ثالثٌ مُحْتَاجٌ إلى شىء آخر، وليكن «ج».. وهكذا إلى «د» حتى يستوفى جميع المُمكنات، فيلزم لنا تسلسلاتٌ بعدة آحاد المُمكنات بأسرها متناهية العدة أو غير متناهية العدة، وتكون مُشتملة على جميع المُمكنات بأسرها لا مُحالّة. ولا يجوز أن يكون المؤثر فى جميع تلك التسلسلات غير آحادها بأسرها، ولا يجوز أن يكون المؤثر فى الآحاد نفسها ولا ما هو داخل فيها، فيكون خارجاً عنها، ولا خارج عنها غير الواجب. فهذا هو المراد من البيان الذى أورده. فهى مبنية على المُقدّمات الماضيه.

قال: قوله: «المؤثر التام القريب فى المجموع - إلى قوله: - بل العلة التامة مع ما قبله من الأجزاء فقط».

أقول: إنما عينا يكون المُقدّم مُمتنع الانفكاك من الأجزاء كونه لذاته كذلك، والجزء الأخير لا يكون لذاته مُمتنع الانفكاك، إذ لو فرض هو وحده لأمكن الانفكاك، وإثما لا ينفك عن المتأخر لاستلزامه جميع ما يقتضى امتناع الانفكاك لذاته، وقد مرّ هذا البيان مرّة.

قال: «لَمْ قَلْتُمْ إِنَّ جَمِيعَ الْأَجْزَاءِ - إلى قوله: - أمره مُباينٌ عنه».

أقول: فى الصّورة المُتنازعة إذا حصلت العِللُ بأسرها وكان كُلُّ واحدة منها مُقتضية لتقدّمها على معلولها كانت مُقتضية لترتيبها، وعند حصولها على الترتيب



كان المجموع بالضرورة حاصلاً، ولم يكن إلى مَبَين حاجة، بل لو كان مُجموع غير ما نحن فيه، لأمكن أن يحتاج المجموع مع الاجزاء إلى أمر مَبَين، وليس كلامنا إلا فيما نحن فيه.

قال: «ثم بعد تسليم أن علة هذه السلسلة جميع اجزائها - إلى قوله: - في البرهان المذكور».

أقول، إنا ما بينا إبطال السلسلة بنفى علتها من الأمور الخارجة والداخلية فقط، بل بيناه بنفى أن يكون للأجزاء بأسرها علة، لامتناع أن يكون نفسها أو ما هو داخل فيها أو ما هو خارج عنها. وأما إذا لم يتعرض لإبطال ما هو خارج عنها واقتصرنا على إبطال نفسها و ما هو داخل فيها يلزم - من حيث احتياجها إلى غيرها - احتياجها إلى ما هو خارج عنها، وإنما أثبتنا واجباً باحتياج التسلسلات الغير المتناهية المشتملة على جميع الممكنات باحتياجها إلى ما هو خارج عنها. ولم يحتج فيها إلى إبطال التسلسل.

قال: قوله: «فإن قيل: ربما يكون مع جميع الأجزاء هيئة أو تركيب فيحصل المجموع منها أو معها - إلى قوله: - ولا بد من الجواب عنه».

أقول: ليس من المحتمل أن يكون الهيئة أو التركيب علة تامة للمجموع. أما المجموع المركب من الأجزاء ومنها فمحتمل.

قال: «قوله في الجواب عنه - إلى قوله: - لما مر من امتناع التوارد أيضاً».

أقول: إنا لا نحتاج في إثبات علوية الأجزاء في هذه الصورة إلى إبطال علوية الخارج، لأننا بيناه بيان المفهوم من العلة التامة ووجوده ههنا.

قال: «قوله في الشق الثاني من الترديد - إلى قوله: - وقد منعتم من ذلك».

أقول: كلامنا ههنا في أن الأجزاء بأسرها علة تامة للمجموع، وأن المؤثر في المجموع في هذه الصورة يجب أن يكون مؤثراً أولاً في الأجزاء وبتوسطها في المجموع. فإن كانت الهيئة والتركيب متغيرين للأجزاء المادية فهما داخلان في الأجزاء بأسرها وإن لم يكونا متغيرين لها كفي المؤثر في الأجزاء المادية المؤثرة



قال: «لا تُسَلَّمُ أَنَّ الْعِلَّةَ التَّامَّةَ لوجود المجموع هي جميعُ أجزائه - إلى قوله: -  
يكونُ المؤثرُ في المجموع مؤثراً في كُلِّ أجزائه».

أقول: أما قولنا: العلةُ التَّامَّةُ لوجود المجموع هي جميعُ أجزائه، فقد برهنا عليه  
من جوهر الموضوع، وهو أوثق البراهين. وذلك، بأننا نظرنا في المفهوم من العلة التَّامَّة،  
وهو كونه مع تقدّمه بالذات مُقتضياً لذاته، لامتناع انفكاك المعلول عنه وجوداً وهدماً؛  
فوجدنا الأجزاء بأسرها كذلك، ولما كان في السلسلة الغير المُتناهية التي بحثنا  
فيها كُلُّ ما هو علةٌ تامَّةٌ لأجزائه بأسرها يجبُ مع وجوده وجودُ الأجزاء بأسرها ومع  
وجودها وجودُ السلسلة - حكمنا بوجوب وجود تلك السلسلة مع ما هو العلة التَّامَّة  
لأجزائها. فظهر أن إحدى المُقدّمتين مُرتبطة في الصدق بالأخرى في هذا الموضوع، و  
لم نَدع انعكاس الموجبة الكليّة، ولم يظهر ضعف ما ادّعينا صدقه من ذلك أصلاً.  
قال: «ولئن سلّمنا صحّة قولكم إنَّ المؤثر في هذا المجموع المركّب من الآحاد  
الإمكانية وفي جميع المجموعات يكونُ هذه الأجزاء جميعاً - إلى قوله: - يلزم  
الدور، وإنه مُحال».

أقول: إننا لم نَدع أن المؤثر في كُلِّ مجموع مؤثر في كُلِّ فرد من أفراد ذلك  
المجموع، وكيف ندعى أن المؤثر في المجموع المركّب من الواجبات لذاتها ومن  
الواجب لذاته والممكن يكونُ مؤثراً في الواجب؛ بل قلنا إنَّ المؤثر التامّ القريب في  
كُلِّ مجموع آحاده بأسرها مُمكنة لا يمكنُ أن تكون غير آحاده بأسرها؛ والبعيد  
يكون مؤثراً في الآحاد ثم في المجموع في المجموع. وفي هذه الصّورة خاصّة يكونُ  
المؤثر في المجموع. أعنى البعيد إذا كان تاماً كان مؤثراً في الآحاد، ثم في المجموع،  
وقد برهنا عليه.

وأما قوله «لو كان جمعُ الأجزاء مؤثراً في المجموع، استحال أن يكون مؤثراً في  
شيء من أفرادها».

فذلك حق، إلا أنه غير متعلّق بما نحن فيه، فإننا لم نقل إنَّ المؤثر القريب التامّ في

المجموع يكون مؤثراً فى أحاده، بل قلنا: لو كان مؤثراً تاماً للمجموع غير الأحاد لكان ذلك المؤثر غير قريب، فكان مؤثراً فى الأحاد قبل تأثيره فى المجموع.

قال: «واعلم أنى أذكر، أولاً، ما فهمت من هذا الكلام - إلى قوله: - إذ لا يلزم من انحصار عللها فى أجزائها جميعاً انتفاؤها».

أقول: قد مرّ البرهان على أن المؤثر التام لكل مجموع جميع أجزائه. وأما انتفاء التسلسلات فلا يلزم من انحصار العلل فى الأجزاء، وإنما يلزم بامتناع كون الأجزاء بأسرها علّة لنفسها وامتناع كون جزء منها أو جملة من الأجزاء علّة لها، وامتناع كون شئ خارج منها علّة لها، وهى محتاجة إلى علّة، فمن هذا البيان يلزم انتفاؤها.

قال: جميع ما هو داخل فى الشئ - إلى قوله: - كان داخلياً فيه».

أقول: مادّة الشئ و صورته متقدمتان عليه بالذات، لكونهما من علله. فلو كانتا نفس الشئ لزم تقدم الشئ على نفسه، ولزم أن يكون هو علّة له لا غير.

قال: «وجميع الأجزاء التى اشتمل عليها الحد التام - إلى قوله: - فى ماهية المحدود».

أقول: الداخلى فى الشئ متقدم عليه بالعلية. فالأجزاء الصورية متقدمة، وكذلك الأجزاء المادية، والمتقدم على الشئ لا يكون نفس الشئ، ضرورة.

قال: «وكذا القول فى الأحاد التى هى أجزاء العشرة - إلى قوله: - لتحقق

ماهية العشرة».

أقول: القول بكون تلك الأجزاء مع تلك الهياة والصورة علّة تامّة لتحقق ماهية

العشرة قول صريح بكونها غير نفس العشرة، فإن العلة التامة مُغايرة لمعلولها.

قال: «المجموع المركب من الواجب لذاته - إلى قوله - لكنكم تعطون المعنى».

أقول: إنما قلنا إن بعض الأجزاء لا يكون علّة فى التسلسل التى أحاده مُمكنات

غير مُتناهية، وعللناه بكونه علّة لنفسه ولعلله، وهما هنا يكون الجزء الذى هو الواجب

علّة لباقى الاجزاء ضرورة، والأجزاء بأسرها المجموع المركب، ولا يلزم منه مُحال

ولا تناقض. ولم نُصرّح بغير ما أعطيناه من المعنى.

قال في نفى التسلسل بالانطباق جواباً ممّا ذكرته: «نحن ما ادّعينا أنّ عجزنا - إلى قوله: - فلا يتوجّه عليه ما ذكره».

أقول: ليس ما كُمل ما يعجز عنه بممتنع الفرض؛ فإنّ جمع النقيضين وكون الجسمين في مكان واحد دفعةً وكون الجسم في مكانين دفعةً وغيرها من المُحالات ممّا يعجز من توهمه كلّ ذي وهم، وكذلك امتناع الخلاء ووجود شيء غير العالم لا داخلاً فيه ولا خارجاً عنه من المُحالات. ومع ذلك لا يمتنع فرض جميعها عقلاً. وههنا نفرض الانطباق ولا نلتفت إلى قدرتنا على توهمه أو عجزنا عنه. و نقول: إن أمكن الانطباق المفروض لزم منه مُحال، وإن امتنع مع فرضه كانت العلة تفاوت الجملتين فقط؛ فإنّ امتناع انطباق الجملتين من جنس واحد، ممّا يدخل تحت الكم لا يكون إلا بسبب التفاوت، وهذا حكم ضروري.

قال: «وأما ما ذكرتموه في جواب هذا السؤال - إلى قوله: - انطبقت مراتب العليل على مراتب المعلولات بالضرورة».

أقول: إذا شرطت أن يكون إحدى المراتب مبدأً، فتلك المرتبة علةً ومعلول؛ وإذا اعتبر ما فوقه من العليل كانت جملة العليل. وإذا اعتبر ما فوقه من المعلولات كانت جملة المعلولات، ويكونان متطابقين مع زيادة جملة العليل أبداً على فوق جملة المعلولات بواحد في جانب العليل. وهذه صورتها، فليكن التي نعتبرها هو المرتبة الثانية.

المرتبة الأولى «أ» معلول «ب». المرتبة الثانية «ب» معلول «ج»، وعلة «أ». المرتبة الثالثة «ج» معلول «د»، وعلة «ب». المرتبة الرابعة «د» معلول «ه»، وعلة «ج». المرتبة الخامسة «ه» معلول «و»، وعلة «د». المرتبة السادسة «و» معلول «ز»، وعلة «ه».

المرتبة السابعة «ز» معلول «ح»، وعلة «و». المرتبة الثامنة «ح» معلول «ط»، وعلة «ز». المرتبة التاسعة «ط» معلول «ي»، وعلة «ح». المرتبة العاشرة «ي» معلول «ط».

ولكن المرتبة التي نعتبرها هي المرتبة الثانية «ب» وهو معلول «ج» وعلّة «أ»، فإن جاوزنا منها ثلاث مراتب فقط حتى انتهينا إلى المرتبة الخامسة التي فيها «هـ» وهو علّة «و»، فلا يكون «هـ» معلولاً لشيء، لأنه إن كان معلولاً لشيء كان معلولاً لـ «و»، ونحن قدماً جاوزنا الخامسة، ويكون الواقع في هذه المراتب الأربعة أربع عِلل: علّة «أ» و معلول «د» و معلول «هـ» فقط. ولا يكون علّة و شيء من المعلولات منطبقاً.

وهكذا إلى أن جاوزنا «هـ» حتى انتهينا إلى المرتبة العاشرة حصل من العِلل تسع من المعلولات ثمانية مُنطبقة على مثلها من العِلل. وزاد في العِلل «ط» غير مُنطبق على شيء من المعلولات، فيكون العِلل مُنطبقة على المعلولات بالفعل، من غير احتياج إلى فرض انطباق أو توهمه. ومع ذلك يكون أبدأ عدّة العِلل أكثر من عدّة المعلولات بواحدة أبدأ، فهكذا ينبغي أن يفهم ما ذكرته.

قال: «لا شك أن إلا مكان محمول على كل واحد من الموجودات الممكنة - إلى قوله: - والموجود المتغير له ولأفراده لا يكون إلا واجباً.

أقول: هذه المُتقدّمات صحيحة إلا قوله: «الموجود المتغير له ولأفراده لا يكون إلا واجباً». وذلك لأن الممكن الموجود الذي أحد جزئه الممكن يكون جزؤه الآخر هو الموجود، ولا يمكن أن يكون واجباً، وهو علّة الجزء الذي هو الممكن، لا من حيث إنه ممكن وإلا لزم تقدّم الشيء على نفسه، بل من حيث إنه موجود فقط. وذلك الموجود إن لم يكن واجباً كان محتاجاً إلى علّة. والكلام في علته كالكلام فيه، فيلزم إما الدور أو التسلسل.

و يعود البرهان إلى البرهان المذكور من غير تفاوت. فظهر أن حلّ هذا البرهان ليس من جهة منع وجود الإمكان وكونه جزءاً من كل موجود.

قال - دام علوه - في المسألة الأخيرة: «لا تسلم استحالة الترجيح من غير ترجيح من القادر، إلى قوله: بل ذلك من الواجب مُحال، الخ».

أقول: على هذا التقدير ينسُدُّ باب إثبات وصفٍ لله - تعالى - تسمى بالإرادة أو

بالداعي؛ فإن إثباته مبنئ على أن الترجيح من غير ترجيح من القادر المختار مُحال، فيجب أن يكون هناك مُرجح سَمَوَةٌ تارةً بالإرادة و تارةً بالداعي. فظاهر أن المحققين من المتكلمين يعترفون باستحالة ذلك، والذي ارتكبه ممن لم يكن له تحقيق في تلك الصنعة إنما ذهبوا إليه من تخيلهم وقوع الإيجاب من القادر لو لم يذهبوا إليه. فهذا ما خطر ببالي في هذا البحث والاعتداز في إيراد ما سبق، وهو طلب الفائدة. وإنما لم أورد جميع كلامه - أدام الله أيامه - على الولاء مخافة التطويل، بل اقتصر على ما وقع فيه البحث. والمرجو من كرمه وحسن.. [كرامته] قبول العذر، والله - تعالى - يُديم فضله وإفضاله بحق حقه.

< ٥ > خاتمة في الاعتراف بالحق. لنجم الدين الكاتب

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

ثم كتب الإمام العلامة، نجم الملة والدين، رحمه الله، هذا:  
 أعلم - أفاض الله على روحك أنوار الحكمة. و طهر نفسك من أدناس الطبيعة  
 وآتاك من التقى ما يفى باقتناص السعادة الحقة الأبدية، واقتباس المعارف الإلهية  
 السرمديّة - إن الواجب على العاقل الناظر في العلوم الحقيقية الاعتراف بما هو الحق  
 المتين، و يقتضيه البرهان المتين. وهذا الضعيف الفقير إلى رحمة ربه القدير، علي بن  
 عمر بن علي القزويني يقول:

لما تأملت في الفوائد النفيسة والنكت الشريفة التي أفادها مولانا وسيدنا، المولى  
 المعظم، صاحب الأعظم، العالم العادل، والمنعم المحسن، المحقق المحقق، أعلم  
 العلماء والحكماء، المحققين، أفضل المتقدمين والمتأخرين، نصير الملة والحق  
 والدين، سلطان الشريعة، برهان الحقيقة، محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، -  
 أدام الله ظلاله و ضاعف جلاله - في إزالة الخيالات التي عرضت لي على الأجوبة  
 التي ذكرها لأسئلة ومُتَوَع صدرت مني على البراهين المنقولة عن الحكماء في إثبات  
 موجود واجب لذاته - جلّت قدرته و علت كلمته، فوجدتها في غاية ما يجب أن

يكون من الحُسن والدقة والمتانة والقوة، وافيةً بإزالة تلك الخيالات، كافيةً فى إبطال ما يُخيل لى من التّمويهات، مُطابقةً للحقّ الصّريح الذّى لا ياتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه، خصوصاً الطريقة التّى اخترعها فى تقرير برهان التّطبيق.

وإنى غفلتُ عن تحقيق مراميه و تطبيق كلامه فيها، لقصورى و عجزى عن إدراك مُخترعاته. و كيف لا يعجزُ مثلى عن ذلك، فإنّ المحققين من المُتقدّمين المُبدِعين لأنواع العلوم - لو كانوا موجودين - لتحقيقِ بهم أن يعجزوا عنه غاية العجز. فشكرتُ الله - تعالى - على موهبة تلك النعم الكاملة والعواطف الشاملة لأهل العلم، التّى قصرت عن فهمها عقول الأواخر والأوائل، وعجزت عن دركها وضبطها أذهانُ الحُذّاق والأفاضل، فسألته - تعالى - أن يزيدَ فى دوام عمر مُنشئها ومُبدِعيها، صاحبِ النفس القدسية والرئاسة الإنسيّة، زيادةً لا انقطاع لعدديها و لا امتناع لمديها إلى يوم الدين.

واعترفتُ - بمقتضى القاعدة المُتقدّمة - بحقيقتها و صدقيها و مُطابقتها للأُمور أنفسها، ووجوب اعتقاد صحتها و ثبوتها فى صميم القلب، سائلاً منه - دام ظلّه - إنعام الإذن لخادمه بالرجوع إلى أهله و وطنه بالكلية، ليزيدَ هو و هم فى دعائه و ثنائه، ويُزيلَ عن خادمه أنواع الرّحمات المُتراكمة الغير المُتناهية، و يصيرَ هذا الإنعام منه - دام ظلّه - مُضافاً إلى الإنعامات السابقة، والأيدى الوافرة، لا زال مُنعماً ومُحسناً و مُفيداً لأهل الصّدق و طَلَبَةِ الحَقِّ دقائق العلوم و حقائقها و كشف مباينها وأسرار معانيها بحقّ النّبىّ محمّد و عترته الطّاهرين.

<٦> الشكرُ و التقدير لنصير الدّين الطوسى

لعمل نجم الدّين دبيران الكاتبى

فأجابه الإمام المحقق نصير الملة والدّين - رحمه الله - بهذا: المخاطبة العالیه الوارده من حضرة مولانا، الإمام المعظّم، العالم الكامل، المحقق المدقّق، نجم الملة والدّين، عزّ الإسلام و المسلمين، ملك العلماء فى العالمين، الكامل المحقق



المدقق، نجم الملة والدين، علامة العصر، أفضل العالم - أدام الله علوه، وحرس مجده - إلى داعيه المخلص، محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، المستفيد من نتائج خواتمه الفياضة، المقتبس من أنوار علومه الكاشفة عن دقائق الحقائق، و صلت إليه، فقبلها ألفاً، وكثمها حرفاً حرفاً، ونظرت فيها، فوجدها مُشملةً على المدح والثناء على من لا يستحق ذلك ولا دونها.

وكان المرجو من تيار بحره الزاخر، إفادة الأسرار وإفاضة الأنوار في البحث الذي هو أهم المهتمات وأعظم المطالب.

فتفرس من ذلك أنه - أدام الله أيامه - وجد داعيه غير مُستعد لنوادير إرادته و التنبية لدقائق مباحثه، فأراد قطع الكلام معه على وجه أجمل، والحكم له في كل إيراد وإصدار، وليس لمثل الداعي على علامة مثله اعتراض. فوقف حيث أوقفه، وأقام حيث قطع عنه فوائده، وهو على كل حال داعٍ لأيامه، ذاكرٌ لإنعامه، فالله - تعالى - يجزيه خير الجزاء ويُحصّل مطالبته كما شاء.

أما حديث المسير إلى الأهل والوطن، فإذا وصل الموكب الأعلى، قرّن بالنصرة والعظمة، ومشى في خدمته إلى الحضرة العلية، جهّد في تحصيل الإذن إن شاء الله، وفي هذه الأيام يريد أن يبعث من عينه ليحصل ما عين له ولخادميه من رسم الإقامة إن شاء الله، وهو مُنقادٌ لأوامره، مُترصدٌ لما يرسمه. والله، - تعالى - يديم أيامه بمتنه و لطفه، يحقّ حقه. والله أعلم بالصواب.

## أجوبة المسائل الطبيّة

< ١ > < جواب سؤال نجم الدّين فى الطّعموم >

من فوائد مولانا سلطان الحكماء نصير الحقّ والدّين الطوسيّ، طاب ثراه

### < السّؤال >

أشار مولانا، علامة العصر، نجم الملة والدّين، أفضل العالم - أدام الله علّوه - إلى داعيه المستفيد: بأن يكتب ما سنع لهُ على قول بعض الحكماء: «الجسم إمّا لطيف، أو كثيف أو معتدل. والفاعل فى هذه الثلاثة: إمّا الحرارة، أو البرودة، أو القوّة المعتدلة بينهما. فالحار إذا فعّل فى الكثيف حدّت المرارة، و فى اللّطيف حدثت الحرقاة، و فى المعتدل حدثت الملوحة. والبارد إذا فعّل فى الكثيف حدثت العفوصة، و فى اللّطيف حدث الحموضة، و فى المعتدل حدث القبض. و المعتدل إذا فعّل فى الكثيف حدثت الحلاوة، و فى اللّطيف حدثت الدّسومة، و فى المعتدل حدثت التفاهة غير البسيطة».

### < الجّواب >

أقول: الطّعموم المحسوسة بحسّ الذّوق ليست منحصرة فى ثمانية؛ فإنّ كثيراً من الحبوب، كالحنطة و الشعير والأرز، و غيرها من الفواكه، كالخيار و القرع و التفاح

والكمثرى وغير ذلك، ما لا يكون حلواً ولا حامضاً؛ ومن البقول، كالأسفاناج والخبازي والسرمق وغيرها؛ ومن اللحوم كلحم الفخذ وغيرها، واللسان، والكليّة، والكبد؛ وغيرها، كالبيض والسّمك والجراد، وغير ذلك ممّا لا يتناهى، لها طعم غير الثمانية، يميّزها الذائق عن غيرها. فإن عُدَّ بعض ذلك في الحلو أو التّفه كان الاسم على ذلك واقعاً

بالاشتراك اللفظي المطلق، وإن عُدَّ في المركبات فليس كالمثر الذي يحسّ بجزئيه، أعنى الحلاوة والخموضة معاً.

وأيضاً التفاهة تقع على ثلاثة أحوال: أحدها: ما لا يمكن أن يحسّ به ذوقاً، كالماء؛ فإن الإحساس بالذوق يكون بواسطة الرطوبة، وليس بين الرطوبة ونفسها واسطة، ولذلك يحسّ الذائق تفهياً. وثانيها: ما لا ينحلّ إلى أجزاء تنفذ في الحاسة و تفعل فيها حتى تحسّ بها، كالحديد والذهب، فيظنّ الذائق أن لا طعم له. وثالثها: ما لا يكون له كميّة مذوقة، وهو التّفه الحقيقي.

وأيضاً القبض والمفوضة كأنهما تحت نوع لتخالفان بالشدة والضعف، فإن جعلا لذلك نوعين ليجعل سائر الطعوم التي تشتد وتضعف أنواعاً ويصير العدد أكثر ممّا قيل. والقول «بأن المرارة تحدث بتأثير الحرارة في الجسم الكثيف أيضاً»، فيه نظر؛ فإن الكافور مع شدة برده مرّ، والشاهترج وبعض القثار والخيار والبطيخ الغير النضيج والنضيج المتعفن يكون مرّاً مع أنها باردة، وكذلك ما عدا ذلك.

والقول، بأن الحموضة تفعلها البرودة أيضاً، فيه نظر؛ فإن العصير واللبن إنما يتمحض بالحرارة. الضعيفة دون البرودة.

وأما، أن الكميّة المعتدلة تفعل في الجسم اللطيف دسومة أيضاً، فيه نظر؛ فإن أكثر الأدهان حارّة، والدماغ ديسم وبارد، وكذلك يوجد فيها ما هو حارّ وما هو بارد. وإذا دُقّن النظر فيها لم يجب أكثر ما قيل في هذا الباب. وهذا الكلام لا يشبه كلام الحكماء، بل يشبه كلام الشعراء والذين يريدون المطابقة في إيراد العبارات.

وقد لَوَّحَ الشَّيْخُ الرَّئِيسُ بِذَلِكَ، حِينَ قَالَ: «الْأَطْبَاءُ يَجْعَلُونَ الطَّعُومَ تِسْعَةً، وَهِيَ وَ لَوْ كَانَ وَلَا يُدْفَعُ فَثَمَانِيَةً»، يَعْنِي غَيْرَ التَّنْفَةِ. ثُمَّ قَالَ بَعْدَ كَلَامٍ طَوِيلٍ: «وَأَمَّا الْقَوْلُ الْفَصْلُ فِي هَذَا، فَيَعْسُرُ عَلَى مَنْ هُمْ أَعْلَى دَرَجَةً مِنَ الْأَطْبَاءِ». (القانون، ص ٢٢٩).

وَالْحَقُّ أَنَّ الطَّعُومَ تَجْرِي مَجْرَى الرِّوَايَةِ فِي كَوْنِهَا غَيْرَ مُنْحَصِرَةٍ، وَكَانَ بَعْضُهَا مُلَائِمًا عِنْدَ بَعْضِ الْحَيَوَانَاتِ وَغَيْرِ مُلَائِمٍ عِنْدَ بَعْضِهِمْ. فَهَذَا مَا عِنْدِي فِيهِ، وَمَوْلَانَا يَنْظُرُ فِيهِ وَيُعِيدُ مَا يَسْنَخُ بِخَاطِرِهِ

السَّيِّدُ الْوَقَادُ عَلَيْهِ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى. (جنگ مهدوی، ص ٣٨٨). مَنْقُولٌ مِنْ خَطِّ مَوْلَانَا السَّعِيدِ فَخْرِ الْمَلِكَةِ وَالْدِّينِ الْبِيَارِيِّ الْمَشْتَهَرِ بِقَاضِي هِرَاتِ، رَحِمَهُ اللَّهُ.

<٢> فِي جَوَابِ سُؤَالِ ذَكَرَهُ الْكَاتِبِيُّ الْقَزْوِينِيُّ - رَحِمَهُ اللَّهُ -

فِي عَدَمِ انْحِصَارِ الْأَمْزِجَةِ فِي التَّسْعَةِ

لَمَّا كَانَ الْمُعْتَدِلُ عِنْدَ الْأَطْبَاءِ هُوَ الَّذِي قَوَّرَ عَلَيْهِ مِنَ الْعُنَاصِرِ بِكَمِّيَّاتِهَا وَكَيْفِيَّاتِهَا الْقِسْطُ الَّذِي يَنْبَغِي لَهُ لَا يَنْحَصِرُ الْخَارِجُ عَنِ الْإِعْتِدَالِ فِي الثَّمَانِيَةِ؛ لِأَنَّ الْمُعْتَدِلَ الَّذِي يَكُونُ مَا يَنْبَغِي لَهُ مِنَ الْأَجْزَاءِ الْحَارَّةِ عَشْرَةٌ وَمِنَ الْبَارِدَةِ خَمْسَةٌ، لَوْ صَارَتِ الْحَارَّةُ، مِثْلًا، إِحْدَى عَشْرَةَ وَالْبَارِدَةُ سِتَّةً يَكُونُ هَذَا مَزَاجًا خَارِجًا عَنِ الْإِعْتِدَالِ فِي الْكَيْفِيَّتَيْنِ الْفَاعِلِيَّتَيْنِ لِكَوْنِهِ أَحْرَّ وَأَبْرَدَ مِمَّا يَنْبَغِي، وَقَسَّ عَلَيْهِ الْأَرْطَبَ وَالْأَيْبَسَ مِمَّا يَنْبَغِي وَالتَّرْكِيبَاتِ الثَّلَاثِيَّةِ، فَيَزِيدُ الْأَقْسَامَ عَلَى الثَّمَانِيَةِ.

وَأَقُولُ: هَذَا وَهَمٌّ صِرْفٌ، لِأَنَّ الْأَجْزَاءَ الْحَارَّةَ، مِثْلًا، تَنْحَصِرُ فِي حَدٍّ، بَلْ يَكُونُ لَهَا فِي الْإِفْرَاطِ وَالتَّفْرِيطِ حَدَّانِ، وَكَذَا الْأَجْزَاءُ الْبَارِدَةُ الرُّطْبَةُ وَالْيَابِسَةُ. وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلنَفْرُضُ مُعْتَدِلًا مَا يَنْبَغِي لَهُ مِنَ الْأَجْزَاءِ الْحَارَّةِ مِنْ عَشْرَةٍ إِلَى عَشْرِينَ وَمِنَ الْبَارِدَةِ مِنْ خَمْسَةٍ إِلَى عَشْرَةٍ.

فَهَذَا الْمَرْكَبُ إِنَّمَا يَكُونُ مُعْتَدِلًا لَوْ كَانَتْ نِسْبَةُ الْأَجْزَاءِ الْبَارِدَةِ إِلَى الْحَارَّةِ التَّنْصِفَ. فَمَا دَامَتِ الْأَجْزَاءُ عَلَى هَذِهِ النِّسْبَةِ كَانَ الْمَرْكَبُ مُعْتَدِلًا، مِثْلًا، لَوْ صَارَتِ الْأَجْزَاءُ الْحَارَّةُ خَمْسَةَ عَشْرَ وَالْبَارِدَةُ سَبْعَةً وَنِصْفًا كَانَ مُعْتَدِلًا أَيْضًا.

ولو اختلفت النسبة بين الأجزاء، فإما أن تكون الأجزاء الباردة أقل من نصف الحارة، فيكون المزاج أحر مما ينبغي، وإما أن يكون أكثر، فيكون المزاج أبرد مما ينبغي. ولا يتصور أن يصير الخارج عن الاعتدال أحر وأبرد. وقس عليه جميع ما يُذكر من هذا القبيل، وكأنة ما وقع هذا الجسبان إلا لعدم عرض المزاج. واللّه أعلم بالصواب.

<٣> سؤال بعض الأفاضل من الإمام المحقق الطوسي في

### <أمزجة الأعضاء>

استدل الشيخ الرئيس - رحمه الله - في الفصل الثاني من التعليم الثالث، في أمزجة الأعضاء، على أن الشعر أبيض من العظم بأربعة استدلالات:

أولها: كون العظم من الدم وكون الشعر من انعقاد الدخانية الصرفة. وفيه نظر، لأنّ الدم الذي مادة العظم دم سودائي صلب، كما ذكر في فصل الأخلاط، ومن أين لنا أنّ الدخانية أبيض من ذلك الدم، والدخانية لا تكون مادة الشعر الأسود إلا أن تكون ذهنية، ودوام النمو وانعطاف الشعر يدل على أن الشعر أربط من العظم.

و ثانيها: أن وضع العظم وضع نشاف للرطوبات للغريزية متمكن منها، والنشاف يدل على أن مزاج الجسم النشاف يكون في غاية اليبوسة. ثم إن الرطوبة التي تحصل في الجسم النشاف بالنشاف لا تكون أصلية للجسم، كما ذكر في باب الرية في هذا الفصل أن كل عضو شبيه في مزاجه الأصلي بما يغذي به وشبيه في مزاجه العارضي بما يفصل فيه، فانهظم يجب أن يكون في مزاجه الأصلي في غاية اليبوسة؛ لأن تولده وتغذيته من أبيض الأخلاط الذي هو السوداء. وأما الرطوبة التي تنتشف من الأعضاء الأصلية تكون للعظم مزاجاً عارضياً لا يمكن أن يستدل بها على أن العظم أربط من الشعر.

و ثالثها: أن الحيوانات يغذو أكثرها بالعظم وانتفض بالخفاش من أنها تهضمه وتسيغه.

و رابعها: أنا إذا أخذنا قدرين متساويين من العظم والشعر في المقدار وقطرناهما

فى القرع والأنبىق، سال من العظم من الماء والدهن أكثر وبقى ثقل أقل مما يبقى للشعر.

فيه نظر، لأن هذه الرطوبة التى تسيل من العظم ليست رطوبة أصلية للعظم، بل رطوبة انتشفت من الأعضاء الأصلية. فما بان لنا بهذه الأدلة أن العظم أرطب من الشعر بمزاجه الأصلي، بل عسى أن يكون أرطب منه بمزاجه العارضى. والمبدول من العواطف المولوية أن ينعم ببيان هذه الشبهة و يعفو عن الهفوات، لا زال ظلال عواطفه مبسوطة منشورة، والحمد لله رب العالمين، والصلاة على أنبيائه المرسلين.

### الجواب

وقف الداعى المخلص على هذا السؤال وأجاب عنه بقدر ما يستحضره فى هذا الباب، فإن أصاب فهو المراد، وإلا فالمتوقع أن يشير إلى ما يراه غير موافق للصواب. أما فى الاستدلال الأول، فمعلوم: أن الدم السودائى على كمال حال أرطب من الدخانية الصرفة، لميعان ذلك وجمود هذه، ولاشتمال ذلك على كثير من كل خلط، واشتمال هذه على أجزاء أرضية أثر فيه النار بالإحراق. وأما دخانيتها، فلا تكون إلا بقدر ما يتماسك به الأجزاء ويصير قابلاً للانعطاف. وأما صلابتها فليغلبة الأجزاء اليابسة المتحرقة فيه. وأما العظم، فصلابته و عدم مطاوعته للعطف والانحناء، لجمود ما فيه من المائية بسبب مزاجه الأصلي، ولذلك يحصل من تقطر مائه أكثر مما يحصل من الشعر. وكون الجمد أصلب من الدم لا يدل على أنه أبيض منه، بل يدل على كره مائر الجمد من البرد وإن كان أرطب.

وأما فى الاستدلال الثانى، فالنشاف لا يكون أبداً من الرطوبة الغريزية، بل ربما يكون من الرطوبة الغريزية، كما صرح به الشيخ. والرطوبة الغريزية لا يتمكن العضو منها بل يسع فيها ويضعف. وقد قال: الرطوبة الغريزية يتمكن منها العظم. فليس المراد من النشف مما ههنا إلا جذب الرطوبة الغريزية ليغذى به. والدليل على أن العظم أرطب من الشعر أنه يغذى بالمخ، والشعر يغذى بالدخانية المرتفعة

من الأخلاط، وكُلُّ عضو شبيه بما يغتذى به.

وأما في الاستدلال الثالث، فتغذية العظم لكثير من الحيوانات معلوم، وذلك أن جميع السباع وكثير من البهائم والناس يغتذون به. وأما الشعر فلا يغتذى به حيوان في الظاهر، واغتذاء الخفافيش به ليس بمعلوم، إنما يُظنُّ ذلك، لأنه يسلب شعور الصبيان ويوجد في عشه.

وأما في الاستدلال الرابع، فالمقطر من العظم أكثر المَخِّ الذي في تجايفه وهو غذاؤه، والرطوبة التي بها صار مُتَعَقِّداً صلباً فيذيبه النار. وأما من الشعر فلا يتقطر إلا تلك الدهانة التي بها صار مُتَّصِلاً قابلاً للانعطاف، ولا يتقطر من أجزائه الأصلية شيء، بل إنما يحصل منه زمامٌ كثير مما يحصل من العظام. فهذا ما حضرني فيه، ولينعم النظر في ذلك ويخبر بما يخطر ببالي على ذلك إن شاء الله، وهو وليُّ التوفيق.

<٤> النشف < ما يدل على جفاف حاصل لبلة >

<السؤال >

الشف يدل على جفاف يحصل لبلة ماء، كما يشف الهواء جسماً مبلولاً. واستعمالها مكان جذب العضو الغذاء وامتيارها استعمال بعيد؛ وعلى هذا استدرك ابن جميع المصري، في كتاب له في تعقبات حواشي ابن تلميذ، على هذا اللفظ، وادعى أنه يجب أن يقال نشفة للرطوبات الأصلية، على معنى: ساقته الدن، إذا قاعدته، فشربت منه ساعة بعد ساعة.

الجواب

يقال: نشف الثوب العرق، ونشف الحوض الماء: إذا شربه، والنشافة: الرغوة التي تعلق اللبن. وقد انتشفت: إذا شربتها. هذا من الصحاح. فنشف العظم المَخِّ: شرب منه. وهذا ليس ببعيد. ونشافة ليس بتصحيح نشف، فإن الهاء في آخر هذا اللفظ ليس له مشابهة، فقول ابن جميع أبعده.

< ٥ > < المُنخُّ جوهرٌ سوداوي >

< السؤال >

المُنخُّ جوهرٌ سوداويٌ يَغتذي به العِظامُ. وأمَّا إذا أخذنا العِظامَ عن الأمخاخ الذي في تجاويها وقَطَرناها في القَرع والأنبيق ما ندرى هل يَسيلُ مِنَ الرُّطوبات ما ادعى السَّيخُ أم لا.

الجوابُ

هذا شيءٌ جريته أصحابُ الإكسير، وشهدوا بذلك في كتبهم، خصوصاً ابنُ زكريَّا في كتاب «الأسرار» له.

< ٦ > < المُنضِجات، بحثٌ بين الطوسيِّ وبعض الأطباء في المُنضِجات >

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

غفرانك أرجو

لقد جرى بيني - أدام الله عَلاكَ وجَعَلَ أَعْداءَكَ فِداكَ - وبينَ بعضِ الأطباءِ الذين غفلوا عن أصولِ العلمِ الطَّبِيعِيِّ، في أمرِ استعمالِ المُنضِجاتِ مُجاراةً؛ وهي أنَّهم أنَّ المُنضِجاتِ بِأسرها لا تخلو عن حَرارةٍ مُلَطَّفَةٍ تُضجِ الأخلاطَ، وأنَّ ما عداها من الأَشربةِ الباردةِ اللَّطيفةِ لا تَنفَعُ في أمرِ التُّضجِ، لا بِالعَرَضِ ولا بِالذَّاتِ.

وهذا غَلَطٌ فاجِشْ مِنْهُم؛ لأنَّهم أوَّلوا التُّضجَ بِحَسَبِ مَعناه اللُّغويِّ. وهو أن يكونَ بِالْحَرارةِ الاسْطِفَسيَّةِ، لا بِحَسَبِ مُصْطَلَحِ أَفاضِلِ الأطباءِ المُحَصِّلِينَ، وهو تَنْضِجُ الطَّبِيعَةِ الأَخلاطِ المُحْتَبَسَةِ بِوَاسِطَةِ الحَرارةِ الغَرِيزِيَّةِ.

والذي يَدُلُّ، على أنَّ ما ذَهَبُوا إليه لا طائِلَ تحتهُ، قولُ الأفاضِلِ مِنَ الأطباءِ، وقولُ السَّيخِ في «القانون» عند ذكره الفرقِ بينِ التُّضجِ والهَضْمِ. وهو كما قال، وأمَّا الهاضِمةُ فهي أن تُجِيبَ ما جذبتهُ الجاذبةُ أو مَسَكتهُ الماسِكةُ إلى قِوامِ مُهَيِّئٍ لِفعلِ القِوَّةِ المُغَيِّرةِ فيه وإلى مِزاجِ صالحٍ لِلاستِحالةِ إلى الغِذائيَّةِ بِالفعلِ، هذا فِعْلُها في النافعِ. وأمَّا فِعْلُها في الفضولِ: فأن يُحِيلَها إن امكَنَ إلى هذه الهَيَاةِ، وَيُسَمَّى أيضاً هَضْماً، أو



يسهل سبيلها إلى الاندفاع من العضو المحتبس فيه يدفع من الدافعة بترقيق قوامها إن كان المانع الغلظ، أو تغليظ إن كان المانع الرقة، أو تقطيعه إن كان المانع اللزوجة. وهذا الفعل يسمى الإنضاج. وقد يقال الهضم والإنضاج على سبيل الترادف.

فإذن حصل لنا من كلام الشيخ: أن النضج هو تسهيل سبيل الخلط المحتبس الغير النافع بضرب من الدفع، إما بترقيق القوام إن كان المانع الغلظ، وإما بتغليظ القوام إن كان المانع الرقة، وإما بتقطيع اللزج إن كان المانع اللزوجة.

وهذا الفعل ييسر للطبيعة الحرارة الغريزية التي في أبدان الحيوان والإنسان، وهي ليست من الحرارة الأسطقسية النارية، بل هي داخلة مع الحرارة الأسطقسية النارية تحت الحرارة دحول نوعين تحت جنس واحد.

وهذه الحرارة الغريزية للشبه بوجه ما بالحرارة السماوية، وبها يحيى البدن، وهي تفعل البدن لأن يقبل الحياة، وتتبع الحرارة الغريزية قوة لا تتبع الحرارة النارية. اعتر: بتأثير حر الشمس وحر النار في أعين العشى، وبأن بعض الطيور تبلغ العظام، وتخللها في مدة لا يقدر عليه الحرارة النارية في مثل تلك المدة. ويجب أن يعلم أن كل ما جمد البرد يذبه الحر وبالعكس. فإذا حصل لك أن النضج والهضم في الأبدان لو كانا بالحرارة النارية لكان الذي يغلب عليه سوء مزاج حار أقوى هضماً ونضجاً.

فإذا كان الأمر كذلك فيجب أن يعلم أن النضج والهضم إنما يكون بالحرارة الغريزية وأنها أقوى فعلها عند الاعتدال الشخصي أو النوعي الذي تتبعه الصحة والحياة. فنظر الطبيب في كل الأحوال مصروف إلى استرداد الاعتدال المطلوب الذي تتبعه الحياة والصحة، وبسببه تنصرف النفس في البدن وتفعل الطبيعة أفانين الأفعال عند وجوده بواسطة الحرارة الغريزية.

فإذا كان الأمر على هذا فالحرارة الغريزية يتعسر فعلها في نضج الأخلاط الفضلية تارة بسبب البرد المضاد له فيحتاج الطبيب في مثل هذه الحالة إلى ما يدفع البرد بالحرارة ويعاون الطبيعة بالتلطيف والتفريق، وتارة يتعسر فعلها بسبب غلبة الحرارة

المُجاوزه عن الاعتدال السَّخْصِي الَّذِي هُو سَبَبُ بقاءِ البدن، فيحتاجُ الطَّبِيبُ في هذا الوقتِ إلى المُطفِياتِ لِلحَرارةِ الغريزيَّةِ النَّاريَّةِ الَّتِي هِيَ سَبَبُ لَخُورِ الطَّبيعةِ والحَرارةِ الغريزيَّةِ عن فِعْلِها.

ففي بعضِ الأوقاتِ يَسْتَعْمِلُ المُسَخَّناتِ المُلَطِّفَةَ، فيعينُ الحارَّ الغريزيَّ بدفعِ البَرْدِ المُضادَّةِ وإِعادةِ الاعتدالِ و المُناسَبَةِ الحُسْنِي و يَكُونُ الأَمْرُ أَقْوَى و بِالذَّاتِ. و في بعضِ الأوقاتِ يَسْتَعْمِلُ المُبَرِّداتِ اللَّطِيفَةَ المُطْفِئَةَ المانعةَ عَنِ الاحتِراقِ الَّذِي يَتَعَسَّرُ مَعَهُ تَسْهِيلُ دَفْعِ الخَلطِ المؤدِّي بِإِعادتهِ إلى الاعتدالِ المِزاجيِّ المَطْلُوبِ حَتَّى تَقْوَى بِوِاسِطَةِ الطَّبيعةِ والحارَّ الغريزيَّ على النَّضِجِ.

وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى هَذَا كَثِيرٌ، وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ فِي الخَشِخاشِ - مَعَ اعْتِرافِهِمْ بِأَنَّهُ بَارِدٌ فِي الثَّانِيَةِ - أَنَّهُ مُنْفَثٌ. وَلا شَكَّ فِي أَنَّ التَّنْفِثَ نَوْعٌ مِنْ أَنْواعِ النَّضِجِ، لِأَنَّهُ تَسْهِيلٌ لِلْمادَّةِ الرَّقِيقَةِ الاندِمَاعِ، وَمِثْلُ ذَلِكَ كَثِيرٌ، تَرَكَناها خَوْفاً مِنَ التَّطْوِيلِ. وَفِي بعضِ الأوقاتِ، يُمَرِّجُ بَيْنَ الحارِّ والبَارِدِ، وَلا يَبْعُدُ أَنْ يَقتَدِرَ الطَّبيعةُ بِإِذْنِ خالِقِها إلى أَنْ تَصْرِفَ الحارَّ إلى تَلطِيفِ الخَلطِ وَتَعْرِيقِهِ، والبَارِدَ إلى دَفْعِ الحَرارةِ الغريزيَّةِ حَتَّى يَتِمَّ الفِعْلُ.

وَإِذَا كانَ الطَّبِيبُ آيساً عَنِ قُدرةِ الطَّبيعةِ عَلَى هَذَا التَّصْرِفِ وَاسْتِعْمالِ كُلِّ مِنَ الكِيفِيَّتَيْنِ عَلَى واجِبِهِ، فَيَكُونُ أَمَلُهُ فِي العِلاجِ خائِباً وَتَوَقُّعُهُ خائِراً. فإِذْنِ، وَكَدُّ العِنايةِ مَصْرُوفٌ إلى إِعادةِ الاعتدالِ وَتقويةِ الطَّبيعةِ بِوِاسِطَتِهِ وَإِشاءِ الحَرارةِ الغريزيَّةِ بِأَيِّ طَرِيقٍ يَتَيَسَّرُ حَتَّى يَحْضُرَ المَرَامُ وَالمَطْلُوبُ فِي كُلِّ الأَبوابِ، وَخُصُوصاً فِي أَمْرِ نَضِجِ الأَخْلاطِ وَتَسْهِيلِ سَبيلِهِ إلى الاندِفاعِ.

هَذَا ما سَنَحَ لَنَا فِي هَذَا البَابِ، وَالمَطْلُوبُ مِنَ الإِنعامِ أَنْ يَصَحَّحَ ما كانَ فِيهِ مِنَ العَلَطِ وَيُصْلِحَ الفاسِدَ مِنْهُ وَيُرْشِدَ إلى الصَّوابِ، وَاللَّهُ وَلِيُّ إِلهامِ الصَّوابِ وَالهادِي إلى السُّدادِ.

<٧> <التَّنْفِيسُ وَالتَّبْضُ >

سؤال ذكره بعض الأفاضل و طلب جوابه

عن الامام المحقق الطوسي قدس الله روحه

ذكر الشيخ الرئيس، في الفن العاشر، من الكتاب الثالث من «القانون»: «كلام كلبي»

في التَّنَفُّسِ: التَّنَفُّسُ يَتَمُّ بِحَرَكَتَيْنِ وَوَقْفَتَيْنِ بَيْنَهُمَا عَلَى مِثَالِ مَا عَلَيْهِ الْأَمْرُ فِي النَّبْضِ، إِلَّا أَنَّ حَرَكَةَ التَّنَفُّسِ إِرَادِيَّةٌ يُمْكِنُ أَنْ تُغَيَّرَ بِالْإِرَادَةِ عَنْ مَجْرَاهَا الطَّبِيعِيِّ، وَالنَّبْضُ طَبِيعِيٌّ صَرَفٌ.

فَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ فِي التَّنَفُّسِ، كَمَا ذَكَرَ الشَّيْخُ، مِنْ أَنَّهُ حَرَكَةٌ إِرَادِيَّةٌ [يَلْزَمُ] أَنَّ النَّائِمَ لَا يَتَنَفَّسُ، إِذْ لَا إِرَادَةَ لِلنَّائِمِ. وَأَيْضًا لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مَا يُمْكِنُ أَنْ يُغَيَّرَ بِالْإِرَادَةِ عَنْ مَجْرَاهَا الطَّبِيعِيِّ يَكُونُ إِرَادِيًّا.

وَأَمَّا حَرَكَةُ النَّبْضِ، فَقَدْ ذَكَرُوا فِيهَا خَمْسَةَ مَذَاهِبَ: أَحَدُهَا: أَنَّهُ عَلَى سَبِيلِ التَّوَتُّرِ بِطَرِيقِ الصُّعُودِ وَالنُّزُولِ. وَالثَّانِي أَنَّهُ عَلَى سَبِيلِ الْإِتْبَاعِ لِحَرَكَةِ الْقَلْبِ عَلَى طَرِيقِ الْمَدِّ وَالجُزْرِ. وَالثَّلَاثُ: أَنَّهُ عَلَى سَبِيلِ الْإِتْبَاعِ لِحَرَكَةِ الْقَلْبِ بِطَرِيقِ تَحْرِيكِ الشَّيْءِ مَا يَتَفَرَّغُ مِنْهُ مِنَ الْفُرُوعِ. وَالرَّابِعُ: أَنَّهَا جَاذِبَةٌ لِلرُّوحِ الْغِذَاءِ، وَدَافِعَةٌ عَنْهُ الْفُضْلَ، كَمَا أَنَّ كُلَّ مُغْتَذٍ فِيهِ قُوَّةٌ جَاذِبَةٌ وَقُوَّةٌ دَافِعَةٌ عَلَى أَنَّ الرُّوحَ يَغْتَذِي بِالْهَوَاءِ. وَالخَامِسُ أَنَّهُ بِتَحْرِيكِ الْقُوَى الْمُتَوَجِّهَةِ لِهُاتَيْنِ الْحَرَكَتَيْنِ الْقَائِمَةِ بِالرُّوحِ الْمُحْضُورَةِ فِي الْقَلْبِ عَلَى أَنَّ فِي الرُّوحِ قُوَّةً تَحْرِكُ بِهِ أَوْعِيَّةً بِالْانْقِبَاضِ وَالْانْبِسَاطِ. وَقَالُوا: هَذَا هُوَ الْمَذْهَبُ الْحَقُّ.

وَأَيْضًا ذَكَرَ الْإِمَامُ فَخْرُ الدِّينِ الرَّازِي - نَوَّرَ اللَّهُ ضَرْيَحَهُ - فِي «شَرْحِ الْقَانُونِ»، حَيْثُ أَرَادَ تَحْدِيدَ النَّبْضِ، الْمَذْهَبَ الْأَخِيرَ، كَمَا قَالَ: «النَّبْضُ حَرَكَةٌ مَكَانِيَّةٌ مِنْ أَوْعِيَّةِ الرُّوحِ، صَادِرَةٌ عَنِ الْقُوَى الْحَيَوَانِيَّةِ، مُؤَلَّفَةٌ مِنْ انْبِسَاطٍ وَانْقِبَاضٍ لَدَيْهِ الرُّوحُ بِالنَّسِيمِ. فَإِذَا كَانَ مَبْدَأَ حَرَكَةِ النَّبْضِ عَنِ الرُّوحِ الْحَيَوَانِيَّةِ، فَكَيْفَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهَا طَبِيعِيَّةٌ صَرَفٌ؟

الْمَسْئُولُ مِنْ إِنْعَامِهِ الْعَامِّ وَعَوَاطِفِهِ الشَّامِلَةِ أَنْ يُبَيِّنَ هَذِهِ الْإِشْكَالَاتِ، لَا زَالَ عَوَاطِفُهُ شَامِلَةٌ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَعَالَى.

#### الجواب

تَأَمَّلْتُ هَذِهِ الْإِشْكَالَاتِ، فَأَقُولُ: أَمَّا قَوْلُ الشَّيْخِ الرَّئِيسِ فِي التَّنَفُّسِ: «لأنه يتمُّ بِحَرَكَتَيْنِ وَوَقْفَتَيْنِ» فَذَلِكَ مَعْلُومٌ بِالْوُجُودَانِ. وَأَمَّا فِي النَّبْضِ فَبِمَا أوردَ مِنَ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ بَيْنَ كُلِّ حَرَكَتَيْنِ مُتَضَادَّتَيْنِ لَا بَدْءَ مِنْ سُكُونٍ.

وأما قوله: «إِنَّ حَرَكَةَ التَّنَفُّسِ إِرَادِيَّةٌ» فالمرادُ أَنَّهَا تَتَعَلَّقُ بِالإِرَادَةِ مِنْ حَيْثُ وَقَعَ كُلُّ تَنَفُّسٍ فِي زَمَانٍ يَتِمَكَّنُ المَتَنَفِّسُ مِنْ أَنْ يُقَدِّمَهُ عَلَى ذَلِكَ الزَّمَانِ، وَأَنْ يُؤَخِّرَهُ مِنْهُ بِحَسَبِ إِرَادَتِهِ، لَكِنَّهَا لَا تَتَعَلَّقُ بِالإِرَادَةِ مِنْ حَيْثُ الْإِحْتِيَاجُ الصَّرُورِيُّ إِلَيْهَا. فَهُوَ طَبِيعِيٌّ مِنْ حَيْثُ الْحَاجَةُ إِلَى مَطْلُوقِ التَّنَفُّسِ، وَإِرَادِيٌّ مِنْ حَيْثُ إِمْكَانُ تَغْيِيرِ التَّنَفُّسَاتِ الْجُزْوِيَّةِ عَنْ أَوْقَاتٍ يَفْتَضِيهَا الْحَاجَةُ وَيَكُونُ وَقُوعُهَا فِي تِلْكَ الْأَوْقَاتِ عَلَى مَجْرَاهَا الطَّبِيعِيِّ.

وَقَالَ: «النَّبْضُ طَبِيعِيٌّ صِرْفٌ»؛ لِأَنَّ التَّغْيِيرَ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَقَعَ فِي حَرَكَاتِهِ.

وأما قوله: «لَا إِرَادَةَ لِلنَّائِمِ» فَغَيْرُ مُسَلِّمٍ، لِأَنَّ الإِرَادَةَ غَيْرُ الشُّعُورِ بِهَا وَغَيْرُ تَذَكُّرِ الإِرَادَةِ وَالشُّعُورِ بِهَا. وَالنَّائِمُ وَالسَّاهِي وَالْعَابِثُ يَفْعَلُونَ الْحَرَكَاتِ الإِرَادِيَّةَ، لَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ بِإِرَادَتِهِمْ. وَإِنْ كَانَ لَهُمْ شُعُورٌ بِهَا. لَكِنَّهُمْ لَا يَتَذَكَّرُونَ ذَلِكَ الشُّعُورَ، وَلِذَلِكَ يُحَرِّكُونَ الْأَعْضَاءَ بِسَبَبِ الْمَلَالَةِ عَنِ بَعْضِ الْأَوْضَاعِ، وَيَحْكُونَهَا عِنْدَ الْحَاجَةِ إِلَى الْحِكْمَةِ، وَلَا يَذْكُرُونَ أَكْثَرَهَا.

وأما قوله: «لَا تُسَلِّمُ أَنْ كُلَّ مَا يُمْكِنُ أَنْ يُغَيَّرَ بِالإِرَادَةِ عَنْ مَجْرَاهَا الطَّبِيعِيِّ يَكُونُ إِرَادِيًّا»؛ فَإِنْ أَرَادَ الْقَائِلُ، بِأَنَّ كُلَّ مَا يُمْكِنُ أَنْ يُغَيَّرَ بِالإِرَادَةِ فَهُوَ يَكُونُ إِرَادِيًّا مِنْ كُلِّ وَجْهِ، لَمْ يَكُنْ حَقًّا؛ فَإِنَّ التَّنَفُّسَ لَيْسَ كَذَلِكَ وَالْأَلَمُ يَكُنْ لَهُ مَجْرَى طَبِيعِيٌّ؛ وَإِنْ أَرَادَ بِهِ، أَنَّهُ يَكُونُ إِرَادِيًّا مِنْ وَجْهِ دُونَ وَجْهِ، أَيْ مِنْ حَيْثُ يُمْكِنُ أَنْ يُغَيَّرَ بِالإِرَادَةِ لَا مِنْ وَجْهِ آخَرَ، فَهُوَ حَقٌّ.

وَلْيُعْلَمَ أَنَّ الْحَرَكَةَ الطَّبِيعِيَّةَ تَنْقَسِمُ إِلَى الْحَيَوَانِيَّةِ وَإِلَى غَيْرِ الْحَيَوَانِيَّةِ.

أَمَّا حَرَكَةُ النَّبْضِ فَهِيَ طَبِيعِيَّةٌ حَيَوَانِيَّةٌ. وَأَمَّا حَرَكَةُ الْحَجَرِ إِلَى أَسْفَلٍ وَحَرَكَةُ النَّارِ إِلَى فَوْقٍ فَهِيَ طَبِيعِيَّةٌ غَيْرُ حَيَوَانِيَّةٍ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الطَّبِيعِيَّةَ تُقَالُ لِمَبْدَأِ الْحَرَكََةِ وَالسُّكُونِ بِالذَّاتِ، فَإِنْ كَانَتْ الْحَرَكََةُ عَلَى نَهْجٍ وَاجِدٍ فَالْحَرَكََةُ طَبِيعِيَّةٌ غَيْرُ حَيَوَانِيَّةٍ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ عَلَى نَهْجٍ وَاجِدٍ كَانَتْ طَبِيعِيَّةً حَيَوَانِيَّةً.

وَأَمَّا الْمَذَاهِبُ الَّتِي ذَكَرَهَا فِي حَرَكَةِ النَّبْضِ: فَالْأَوَّلُ عِبَارَةٌ عَنِ حَرَكَةِ السَّرْبَانَاتِ فَإِنَّهَا تَصْعَدُ وَتَنْزِعُ. وَالثَّانِي عِبَارَةٌ عَنِ كَوْنِ تِلْكَ الْحَرَارَةِ تَابِعَةً لِحَرَكَةِ الْقَلْبِ. وَالثَّلَاثُ

قريب منه. و الزابع، وهو أنها تجذب الغذاء وتدفع الفضل؛ فليس بحق، لأن الهواء ليس بغذاء للروح الحيواني، إنما غذاؤه البخار المركب من الأجزاء اللطيفة من الأخلاط. والتبص بحركته يجذب الهواء المحتاج إليه في ترويح الروح يبسط ويدفع المستحيل منه بسبب اختلاطه بالفضل من غذائه. والخامس عبارة عن علة تلك الحركة؛ فإنها تكون بتحريك القوة القائمة بالروح.

والحد الذي ذكره الإمام فخرالدين - رحمه الله - مخالفاً للخامس، فإن الخامس يقتضى أن تكون الحركة فى الروح أولاً، وفى الأوعية ثانياً وبسببه.

والذى قاله الإمام يقتضى أن تكون الحركة فى الأوعية، والقوى الحيوانية هى مُحركة الأوعية بتلك الحركة. والحق هو الأول. والوجه فى كون تلك الحركة طبيعية هو ما قدمناه.

فهذا ما عندى فيما ذكره، فإن كان موافقاً للحق فهو المطلوب، وإلا فلينعيم بالإعلام عما يخالفه إن شاء الله. والله - تعالى - يحرس فضله ومجده ويحصل مقاصده بلطفه، إنه اللطيف المحيى، والله أعلم بالصواب.

<٨> فى تحقيق الحرارة الغريزية من فوائده أيضاً

رُما يُظن أنها مخالفة للحرارة العرضية، لأن الشيخ قال فى «القانون»: «إن الحار الخارجى إذا حاول أن يبطل الاعتدال، فإن الحار الغريزى أشد الأشياء مقاومة حتى أن السموم الحارة لا يدفعها إلا الحرارة الغريزية، فإنها آلة للطبيعية تدفع صر الحار الوارد بتحريك الروح إلى دفعه، وتدفع صر البارد بالمضادة فقط ولا يتنازع البارد الوارد.

فالحرارة الغريزية هى التى تحمى الرطوبات الغريزية عن أن تستولى الحرارة الغريزية عليها. فالحرارة الغريزية ممتوية للقوى كلها، والبرودة منافية لها، ولذلك يقال حرارة غريزية، ولا يقال: برودة غريزية.

و حكى فى حيوان «الشفاء» عن المعلم الأول أنه قال: «الحرارة التى بها يقبل

البَدَنُ علاقة النَّفس، ليست من جنس الحارِّ الأسطقسي الذي هي النَّارُ، بل من جنس الحارِّ الذي يفيض من الأجرام السماوية؛ فإنَّ المِزاجَ المُعتدلَ بوجه ما مناسب لجوهر السماء لأنه ينبعث عنه، وفرق بين الحارِّ السماوي وبين الحارِّ الأسطقسي. واعتبر ذلك بتأثير الشمس في عين الأعشى دون حَرِّ النار. فتلک الحرارة تتبعها الحياة التي لا تتبع الحرارة النَّارية، وبسببها صار الروحُ جسمًا نسبةً جسمها اليابسة من المنى والأعضاء نسبةً العقل من القوى النَّفسانية. فالعقل أفضل المجردات، والروح أفضل الأجسام». (ص ٤٠٤).

والذي عندي في ذلك أنَّ النَّارَ إذا خالطت سائر العناصر وكانت تلك النَّارية تُفيدُ لذلك المركب طبعاً وقواماً واعتدالاً، ولم تبلغ في الكثرة إلى حيث يبطل قوامها و تحرقها، ولم تكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال، فذلك هو الحرارة الغريزية، وإنما تدفع الحرَّ الغريب لأجل أنَّ الحرَّ الغريب يُحاول التفریق. وتلك الحرارة الغريزية أفادت من النَّضج والطبخ ما يعسر عنده على الحرارة الغريبة تفریق تلك الأجزاء. فلهذا السبب تدفع الحرارة الغريزية الحرارة الغريبة. فالتفاوت بين تلك الغريزية وبين تلك الغريبة ليست في الماهية، بل في كونها جزءاً من ذلك المركب. والغريبة ليست كذلك، حتى لو توهمنا الحرارة الغريبة جزءاً من المركب. والغريزية خارجة عنه، لكانت الغريزية عند ذلك تفعل فعل الغريبة، والغريبة تفعل فعل الغريزية فأما أن يقال: الحرارة الغريزية بالماهية مخالفة للغريبة، فمما لا سبيل إليه، والله أعلم بالصواب.

### <٩> <النضج والبول > سؤال آخر

قال حنين في «المسائل»: «إنَّ النَّضجَ يَفْعَلُ في صَبغِ البولِ أولاً ثم في قوامه». و قال الشيخ الرئيس، في الفصل الثالث، من التعليم الثالث، في قوام البول: «و الرقيق الذي يكثر فيه الصبغ يعلم أن صبغته ليس عن نضج، وإلا لفعل فيه النضج القوام أولاً، لكنّه عن اختلاط المرّة به، فإنَّ أول فعل النضج التَّقويم، ثمَّ الصَّبغ». و ظاهر أنَّ هذا

الكلام مُناقض لقول حنين.

وأيضاً ذكر الشيخ الرئيس في الفصل الثاني من هذا التعليم، في دلائل البول: «ويكون لون الماء في الأمراض الحارة المحرقة ضارباً إلى الزعفرانية والتارية، فإن كانت هناك رقة دلت على خيال من النضج زائغ ابتداء ولم يظهر في القوام». ومن البين أن هذا الكلام موافق لكلام حنين، ويُناقض كلامه الذي ذكرناه أولاً مُناقضة صريحة، كيف يرى الرأي العالي - أعلاه الله - في رفع هذا الاشكال وكيف يزول التناقض؟ ولرأيه مزيد السموّ.

### الجواب

أقول: كُـلُّ واحد من الصبغ والقوام قد يكونان طبيعيين: وهما متلازمان؛ لكونهما معلولى علة واحدة، وقد يكونان غير طبيعيين؛ إلا أن القوام الذي لا يكون طبيعياً فيسهولة يُعلم حاله ويُسمى بالحثورة. وأما الصبغ، فقد يقع فيه الاشتباه، ولذلك يستدل على كونه طبيعياً بوجود القوام الطبيعي؛ ولأن فاعل القوام حرارة أشد من الفاعلة للصبغ، فإن لون البول الصحي يكون تلباً وأترجياً وهو أميل إلى الصبغ فيكون الصبغ يظهر أولاً، وهو كما ذكره حنين. وإذا تمّ الصبغ ولم يكن معه قوام دَلَّ على كون الصبغ غير طبيعى كما ذكره الشيخ. وأراد بقوله: «أول فعل النضج التثويم ثمّ الصبغ»: أن غاية الصبغ الطبيعى يستحيل أن يقع إلا بعد قوام طبيعى. وليس بين الكلامين تناقض. فهذا ما عندي فيه، والله أعلم.

< ١٠ > < الحرارة والبرودة وأفعالهما وخواصهما > هو الله

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

قال مولانا الإمام، أفضلُ حكماء الإسلام، نصير الحق والدين الطوسى، رحمة الله عليه: سأل مولانا، علامة العصر، نجم الدين، مدّ ظله، داعيته المُخلص عن قول الشيخ الرئيس: «إن الحرارة تفعل في الرطب سواداً، وفي ضده بياضاً، والبرودة تفعل

فى الرُّطْب بِيَاضاً و فى ضِدِّ، سَوَاداً». و كان هو المُفِيدَ لدقائق العلوم و المُبَيِّنَ لحقائق المسائل. و من شأن الدَّاعِي أن يَسْتَفِيدَ من فيض فضله. لكنَّ الدَّاعِي لَمَّا صار مأموراً بإشارته الشَّرِيفَةِ، امْتَثَلَ أمرَهُ و عَرَضَ عَلَيْهِ ما كَانَ عِنْدَهُ فى هَذَا المَوْضِعِ، حَتَّى إِذَا نَظَرَ فِيهِ و أَصْلَحَ ما عَثَرَ عَلَيْهِ مِنَ الخَلَلِ، أَفَادَ ما هو الصَّوَابُ فى هَذِهِ المَسْأَلَةِ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى.

فأقول: يجب لنا أن نُبَيِّنَ، أولاً، أفعال الحرارة و البرودة و خواصَّهما، و ثانياً، كَيْفِيَّةَ تَوَلُّدِ البِيَاضِ و السَّوَادِ و سائر الألوان، بالجملة، حَتَّى يَمَكْنَ بيانُ هَذِهِ المَسْأَلَةِ. أمَّا أفعال الحرارة هى التَّخْلُجْلُجُ، و الإِذَابَةُ، و التَّحْلِيلُ، و الإِصْعَادُ، و إِفَادَةُ الخِيفَةِ، و هى تَلْزِمُ النُّورَ، و تَقْبَلُ الشَّدَّةَ و الضَّعْفَ. و البرودة ضِدُّها، و هى تَفْعَلُ التَّكَائِفَ و الإِجْمَادَ و التَّعْقِيدَ و الإِحْدَارَ و إِفَادَةَ الثَّقَلِ، و هى تَلْزِمُ الظُّلْمَةَ و تَقْبَلُ الشَّدَّةَ و الضَّعْفَ. و النُّورُ أيضاً يَشْتَدُّ و يَضْعُفُ، و الظُّلْمَةُ عَدَمَةٌ فِيمَا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ فِيهِ نُورٌ. و أمَّا كَيْفِيَّةَ السَّوَادِ و البِيَاضِ و سائر الألوان، فأقول: مِنَ الأَجْسَامِ ما هو شَفَّافٌ عَدِيمٌ اللَّوْنِ ما دَامَ شَفَّافاً، و مِنْهَا ما هو كَثِيفٌ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ لا يُوجَدَ خَالِياً عَنِ لَوْنٍ ما. و الكَثِيفَةُ تُطَلَّقُ تارةً بِإِزاءِ التَّخْلُجْلُجِ، و تارةً بِإِزاءِ التَّشْفُّفِ. و التَّشْفُّفُ و الكَثِيفَةُ أيضاً يَشْتَدَّانِ و يَضْعُفَانِ؛ فَإِنَّ الهَوَاءَ أَشْفُّ مِنَ المَاءِ، و المَاءُ أَشْفُّ مِنَ الأَرْضِ.

و أيضاً مِنَ الأَجْسَامِ ما له نُورٌ، و مِنْهَا ما ليس له نُورٌ. و النُّورُ أيضاً يَشْتَدُّ و يَضْعُفُ. و ذواتُ النُّورِ: مِنْهَا سَمَاوِيَّةٌ كَالنَّيْبِرِينَ و الكوكِبِ، و مِنْهَا عُنْصُرِيَّةٌ، كَالنَّارِ، و مِنْهَا مُرَكَّبَةٌ، كَاللَّائِكِيِّ و الجواهر الدُّهْنِيَّةِ و بعضِ النَّبَاتاتِ و أَعْيُنِ الحَيواناتِ و أَجْنَحَةِ بَعْضِها و بَعْضِ الأَخْلَاطِ الصُّفْراوِيَّةِ و الدَّمَوِيَّةِ.

و النُّورُ يَنْفُذُ فى الشَّفَّافاتِ، لا بِمَعْنَى أَنَّهُ يَنْتَقِلُ مِنْ مَحَلٍّ إِلَى مَحَلٍّ، بَلْ بِمَعْنَى أَنَّهُ يَجْذِبُ مِمَّا يُحاذِيهِ نُوراً أضعف منه و يَنْعَكِسُ عَنِ سُطُوحِ الكَثِيفاتِ و عَنِ سُطُوحِ ما بَيْنَ الشَّفَّافِ و الكَثِيفِ، و لذلك يَشْتَدُّ قُوَّةَ السَّمْسِ و النَّارِ و البَصْرِ فى الهَوَاءِ، و يَنْعَكِسُ فى الأَرْضِ. و أمَّا المَاءُ، فَيَنْعَكِسُ النُّورُ عَنِ سَطْحِهِ و يَنْفُذُ فى جَرِيمِهِ، لِكَوْنِهِ فى



التشّيف مُتَوَسِّطاً بَيْنَ الهَوَاءِ والأَرْضِ. وكذلك الجَمَدُ والزُّجَاجُ والبِلُورُ وَغَيْرُهَا. والألوانُ كُلُّهَا تتولَّدُ من هَذِهِ الكيفياتِ، أعنى التَّشْفِيفَ والكثافةَ، والنُّورَ والظُّلْمَةَ، والمتوسِّطَ في التَّشْفِيفِ، كالجمدِ والزُّجَاجِ، إذا تَصَغُرَت أجزاءهُ و تَعَاكَسَتِ الأنوارُ من بعضِ سُطُوحِهَا إلى حَدِثٍ. و يتعَسَّرُ ذلكُ في الثَّلَاجِ، وفي الجَمَدِ والزُّجَاجِ المدقوقينِ وَ يُبَصِّرُ حَالَ الصَّبْحِ؛ فَإِنَّ البَخَارَاتِ والغُبَارَاتِ المَرْتَفِعَةَ مِنَ الأَرْضِ إذا وَقَعَ عَلَيْهَا شُعَاعُ الشَّمْسِ انعكسَ مِنْ بَعْضِهَا إلى بَعْضٍ ما يُبَيِّضُ الأفقَ ولم يُبَيِّضْ ما فَوْقَ تِلْكَ الطَّبَقَةِ لِقَلَّةِ الأبخِرَةِ هُنَاكَ. مَعَ أَنَّ الشُّعَاعَ يَقَعُ عَلَيْهِ، ثُمَّ إذا غَلَبَ الشُّعَاعُ اصْفَرَ الأفقُ، ثُمَّ احْمَرَّ، وَيَعكسُ ذلكُ في الأفقِ.

وَيُبَيِّنُ من ذلكِ أَنَّ اختِلاطَ الأجزاءِ الصَّغِيرَةِ مِمَّا لَهَا سُطُوحٌ مُخْتَلِفَةٌ ينعكسُ عنها النُّورُ بالأجزاءِ المُشَفِّةِ. وَمَعَ النُّورِ القَلِيلِ يَنْقُضِي البَيَاضُ، فإذا غَلَبَ النُّورُ فِيهَا حَدِثَتْ صُفْرَةٌ ثُمَّ حُمْرَةٌ.

وَأَمَّا السُّوَادُ، فَهُوَ يَتَوَلَّدُ مِنَ الكَثِيفِ الصُّرْفِ وَعَدَمِ النُّورِ. فَاعتَبِرُوا الزُّجَاجَ والعَفْصَ، فَإِنَّ في الزُّجَاجِ قُوَّةَ النُّفُوزِ لِجِدَّتِهِ، وَ في العَفْصِ قُوَّةَ القَبْضِ. فإذا اختلطا نَفَذَتِ أجزاءُ الزُّجَاجِ في خُحُلِ أجزاءِ العَفْصِ لِقُوَّةِ نُفُوزِهِ، وَبَضَعَتْهَا العَفْصُ لِقُوَّةِ قَبْضِهِ، فَخَرَجَ ما في خُحُلِهَا مِنَ الهَوَاءِ المُشَفِّفِ، وَخَلَصَ الكَثِيفُ وَاسْوَدَّ المَجْتَمِعُ مِنْهُمَا.

وَلَوْ كَانَ بَدَلُ العَفْصِ قَابِضاً آخَرَ، كَالإِهْلِيَجِ، حَدَثَ أَيْضاً السُّوَادُ وَالثَّرَابُ الكَثِيفُ، لَكِنِ لِاختِلاطِ أجزاءِ الهَوَاءِ الشَّفِيفِ بِأجزاءِهِ يُرَى أَعْبَرًا، فَإِنَّ ما زَجَّهُ المَاءُ صارَ إلى السُّوَادِ أَقْرَبَ مِمَّا كَانَ، لَكُونِ المَاءِ إلى الكِثَافَةِ أَقْرَبَ إلى الهَوَاءِ. وَأوراقُ الشَّجَرِ والزُّرْعِ يَعْكِسُ ذلكَ، فَإِنَّهَا تُرَى أَخْضَرَ، لِلِمَائِيَّةِ الَّتِي فِيهَا، ثُمَّ إذا جُمْتُ وَتَبَدَّلَتِ المَائِيَّةُ بِالهَوَائِيَّةِ اصْفَرَّتْ ثُمَّ ابْيَضَّتْ.

وَالحَطَبُ إذا لَقِيَهِ النَّارُ صَعَدَتِ الأجزاءُ المَائِيَّةُ وَالهَوَائِيَّةُ الَّتِي خَالَطَتِ الأَرْضِيَّةَ وَخَلَصَتِ الأَرْضِيَّةُ الكَثِيفَةُ، فَاسْوَدَّتْ. ثُمَّ إذا أَلَحَّ عَلَيْهِ النَّارُ فَرَقَّتْ بَيْنَ أجزائها وَخَلَخَلَهَا الهَوَاءُ، لِضَرُورَةِ الخَلَا، فَصَارَتِ رِماداً يُضْرَبُ إلى البَيَاضِ.

وأما حدوث الألوان، من السواد والبياض، فلها طرق كثيرة، يندرج في سلوكها المتحرك من البياض إلى السواد:

منها طريق في الصفرة، يصير أولاً بمخالطة الكثافة والنور القليلين تينياً ثم أترجياً ثم زعفرانياً ثم نارنجياً ثم نارياً، ثم يزداد فيها الميل إلى السواد بحسب ازدياد أجزاء الكثافة ونقصان النور حتى أسود.

ومنها طريق في الحمرة، يصير أولاً زوردياً، ثم شقايقياً، ثم ادموياً، ثم ارجوانياً، ثم بنفسجياً و

ومها طريق في الخضرة، يكون فستقياً ثم كراثياً ثم زنجارياً ثم جوزياً، ثم بادنجانياً، ثم نفضياً.

ومنها طريق في الزرق، يكون أسماً نجونياً، ثم فيروزجياً. ثم لازوردياً، ثم نيلياً ثم كحلياً.

ومنها طريق في الكدرة، يكون أغبر، ثم أوكس، ثم سمجونياً، ثم ظلمانياً، إلى غير ذلك.

و يكون الجميع بحسب اختلاف الأجزاء في الشفط والكثافة والنور والظلمة، وربما يتركب بعض الألوان ببعض، فيحدث لون غيرهما، كالأخضر الذي يحصل من تركيب الأصفر بالأزرق، والزرنجاري الذي يحصل من تركيب الأخضر بالبيض. وهذه التركيبات التي لا نهاية لها قد يقع بعضها في أجزاء صغار من النباتات والحيوانات بحيث يتعجب، من كثرتها في جسم صغير، من يشاهدها.

فإذا تقدمت هذه المقدمات، فلنرجع إلى بيان ما قاله الشيخ الرئيس، وهو «أن الحرارة تفعل في الرطب، سوداً». وذلك لإصعادها الأجزاء المشفة وتحليلها الرطوبات. فخلصت الأجزاء الكثيفة، كما تفعل في الحطب الرطب والأشربة المحترقة وفي بشرة الإنسان إذا لاقتها النار أو الشمس كثيراً.

«تفعل في اليايس بياضاً». وذلك لتفريق أجزائها وإخراج ما يقبل الإصعاد منها،

و يكثر سطوح الأجزاء الباقية منها القابلة لانعكاس النور بعضها إلى بعض. كما تفعل في الأملاح والأسباخ. والسشور والفحم إذا رمدته.

والبرودة تفعل في الرطب بياضاً لإجماد أجزائه وتكثيفه ويحصل فرج خالية فيما بينها يملأها الهواء و يكثر سطوح أجزائه التي ينعكس النور إلى البعض من البعض، كما تفعل في الثلج والصقيع والآجام المتكرجة التي قد حلت رطوباتها الحرارة، ثم عقدها البرودة، فيحصل عليها البياض.

و تفعل في اليايس سواداً، وذلك لتكثيفه وقبضه وإخراج ما فى خلله من الجسم الكثيف بالقسر.

كما تفعل في الأشجار والزرع إذا أصابها البرد الشديد. فيقال لها: أحرقتها البرد، وتفعل في أعضاء الحيوان يثل ذلك.

وكما فى الأنحلاط السوداء فى الحيوانات وفى الحجارة تحت الطين؛ فإن الغالب على طبيعتهما اليابس، لاستيلاء البرد عليهما فيسودان.

وكما فى الأحجار السود فى الجبال وغيرها.

فهذا ما عندى فى هذه المسألة، والمتوقع من كرمه أن يرشد داعيه المستفيد إلى ما فيه من الخلل والنقصان، والله الموفق للصواب.

## أجوبة مسائل صدرالدين القونوي

[۱] مفاوضات بين صدرالدين القونوي و نصيرالدين الطوسي

النسخة المكتوبة التي كتبها الشيخ الكامل المكمل صدر الملة والدين إلى المولى  
المعظم نصيرالدين الطوسي مع تلك الرسالة.

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

الداعي المخلص الفقير محمد بن إسحاق [من البسيط]:

ما زال سمعي يعي من طيب ذكرك ما يزري على الروض غيب العارض الهتن  
حتى حللت جمي قلبي، ولا عجب، فسرّب ساع إلى قلب من الأذن  
كوش أيام وليالي، به استماع مآثر ومعالي مجلس عالي خواجه معظم، مالك أزمّة  
الفضائل، افتخار الأواخر والأوائل، ملك حكماء العصر، حسنة الدهر، نصير الملة  
والدين - أطال الله فيما يرتضيه بقاءه وأدام في درج المعالي ارتقاءه، ولا زالت مَهجته  
الشريفة بعين الله تعالى مكلية، وتالي حمده مقدماً لإنتاج كل قضية - هميشه مُشَنَّف  
و عالي باد.

خدمت و دعا، از منبع صفا، به مشرع ولا، رسانیده می آید، و تشوق و تعطش به  
جانب آن جناب همایون هر چه بیشتر است. لکن چون احکام مقادیر از نیل این  
چنین نعمتی مانع آمد بر دعائی که فی ظهر الغیب موظف است، و از شوائب ملق

وربا مُخْلِص، اختصار کرده می شود، واللَّهُ وَلِيُّ الإِجَابَةِ وَالإِحْسَانِ.  
و بر رأی غیب نمای آن جناب مُعْظَم پوشیده نیست که طلب مواصلت  
و تأسیس قواعد محبت، با اهل فضل، سُنَّتِ معهود و مألوف بوده است، سِیِّمَا که  
چون حق - سبحانه - بعضی بندگان خود را، به مزیتِ اجتناب و مکرمت، مخصوص  
گردانیده باشد، ویراهل روزگار به اجناس و انواع علوم و فضائل رُجِحان داده، و به  
صفات جمیل نامحصور، نفس شریف او را تحلیه بخشیده، که هر صفت از آن  
مُوجِب انجذاب دلها و طلب تودُّد تواند بود، فکیف بالمجموع، بل کیف بالذات  
الجامعة لتلك الصفات.

لا جرم داعی مُخْلِص، بنابر این مقدمات، خواهان فتح باب مواصلت با آن  
جناب گشت. و چون التقاء من حیثُ الصُّورَةِ، والحالَةُ هُذِهِ، تعذُّری داشت، طلب  
مواصلت به طریق مکاتبت که آن را احد اللقائین نام نهاده اند، مُتَعَيِّن بود، نخواست  
که از فوائد علمی که شریفترین صور ترقیات نفوس است، این مَفَاتِحِ خالی باشد،  
واز فوائد نتایج افکار آن ذات شریف بی نصیب ماند.

لهذا رساله ای، که پیش از این، به مدَّتِ مدید، در بیان حاصل نتایج افکار و مزید  
وضوح و تحقیقی که حاصل اهل استبصار است ساخته بود و مسأله ای چند از  
مُشکلات مسائل درج کرده، و به صورت «مُفَاوضَه» با بعضی از اکابر فضلاء  
دوستان در بحث در آورده [بود]، در صحبتِ این «مکاتبت» به خدمت فرستاده  
تا از مقام افادت و حُسن مُعاونت در راه تحقیق.

آنچه درون مُبارک را در آن باب سانش گشته و صحت و فساد آن به بُرهان واضح  
شده، به حکم کرم، اعلام فرمایند، چه این نوع تفضُّل مُثْمِر ثناءِ عاجل و ثوابِ آجَل  
خواهد بود، واللَّهُ خیرُ مُعین. پیوسته آن جناب عالی، مقصد ارباب حاجات و  
مصدر اجناس فضایل و انواع خیرات باد.

وَالسَّلَامُ مُعَادًا عَلَيْهِ وَرَحْمَةُ اللَّهِ.

الرَّسَالَةُ الْمُفْصِحَةُ عَنْ مَتَهَى الْأَفْكَارِ وَسَبَبِ اخْتِلَافِ الْأُمَّمِ

وَالْمَوْضِحَةُ سِرِّ الْإِهْتِدَاءِ إِلَى الطَّرِيقِ الْأَشْرَفِ الْأُمَّمِ

مِمَّا أَنْشَأَهُ سَيِّدُنَا وَقُدُوتُنَا، الشَّيْخُ الْعَلَمَاءُ، الْكَامِلُ الْمَكْمَلُ الرَّاسِخُ، جَامِعُ الْجَوَامِعِ  
وَبَزْرَجُ الْبِرَازِخِ، قَدْوَةُ أَكْبَارِ الْمُحَقِّقِينَ، إِمَامُ الْأُمَّةِ الْعَالَمِينَ بِاللَّهِ فِي الْعَالَمِينَ، وَارِثُ  
كُلِّ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ، صَدْرُ الْحَقِّ وَالذِّينِ، أَبُو الْمَعَالِي، مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ  
يُوسُفَ بْنِ عَلِيٍّ، مَتَّعَ اللَّهُ الْعَالَمِينَ بِآثَارِ أَنْوَارِ كَمَالِهِ، وَضَرَبَ لَنَا بِسَهْمٍ مِنْ مَقَامِهِ وَ  
عِلْمِهِ وَحَالِهِ، وَلَا حَرَمْنَا مِنْ نَوَالِهِ، بِمُحَمَّدٍ وَآلِهِ، آمِينَ، [٧-الف].

﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾

<الخطبة >

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُنْعِمِ عَلَى الصَّفْوَةِ مِنْ عِبَادِهِ بِمَزِيَّةِ الْاجْتِبَاءِ الْبَاذِلِ لَهُمْ جَزِيلِ الْمِنَحِ  
وَسَوَائِغِ النِّعْمَاءِ، الَّذِي أَخْرَجَهُمْ، مِنْ بَاطِنِ الْوُجُودِ الْإِلَهِيِّ الْعِلْمِيِّ الرَّوْحَانِيِّ وَالظَّلَامِ  
الْعَدَمِيِّ الْإِمْكَانِيِّ، إِلَى عَرِضَةِ الْوُجُودِ الْعَيْنِيِّ، مُجْتَمِعِ الْأَنْوَارِ وَالْأَضْوَاءِ؛ وَقَطَعَ بِهِمِ  
الْأَدْوَارَ وَالْأَطْوَارَ، رُسُومَ مَرَاتِبِ الْإِسْتِدْعَاءِ وَالْإِسْتِقْرَارِ، الْمُنْبِئِهِ عَلَيْهَا فِي أَشْرَفِ الْأَنْبَاءِ،  
وَالْمَشْهُودَةِ لِلْكَمَّلِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ.

ثُمَّ نَقَلَهُمْ مِنْ ضَيْقِ السَّدِّ وَتَرْكِيبِهِ وَسُدْقَةِ اللَّجِّ الْكُونِيِّ الطَّبِيعِيِّ وَتَشْعِيبِهِ، فِي سُفْنِ  
الْعِنَايَةِ وَالتَّصَدِيقِ، وَعَلَى بُرَاقِ الْعَمَلِ الصَّالِحِ وَالتَّوْفِيقِ، حَتَّى حَطُّوا رِحَالَهُمْ وَالْقَوَا  
مَرَايِسِيَّتَهُمْ بِمَقَامِ حَقِّ الْيَقِينِ وَالْجَلَاءِ، وَكَحَلِّ بَصَائِرِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ بِنُورِهِ، وَعَرَفَهُمْ  
كَشْفًا وَشُهُودًا بِسَرِّ جَمْعِهِ بَيْنَ إِطْلَاقِهِ وَوَحْدَتِهِ، وَتَقْيِيدِهِ فِي مَرَاتِبِ تَعْيِينَاتِهِ بِتَنْوُوعَاتِ  
بَطُونِهِ وَظُهُورِهِ، فَرَأَوْا أَنَّهُ الْمَعْبُودُ فِي كُلِّ افْتِرَاقٍ وَائْتِلَافٍ، وَالْمَقْصُودُ بِكُلِّ اتِّفَاقٍ  
وَإِخْتِلَافٍ وَاقِعَ بَيْنَ أَهْلِ السَّعَادَةِ وَالشَّقَاءِ، فَخَلَّصُوا مِنْ غِيَاهِبِ الشُّكُوكِ وَالْخَيْرَةِ  
وَالْمِرَاءِ، وَاهْتَدَوْا لِمَا اخْتَلَفَ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ، بَلْ بِهِ، فَسَفُّوا مِنْ كُلِّ الْأَسْقَامِ  
وَالْأَدْوَاءِ. أَوْلَيْكَ حِزْبُ اللَّهِ، «أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»، (المجادلة، ٢٢).

وَصَلَوَاتُ اللَّهِ تَتَرَى عَلَى إِمَامِهِمْ وَقُدُوتِهِمْ وَعَلَامِهِمْ، مِفْتَاحُ قَلْبِ الْإِنْشَاءِ، وَخَاتَمُ  
دُورَةِ السِّيَادَةِ [٧ب] وَالْإِعْتِلَاءِ، مُحَمَّدٌ وَآلُهُ وَعَتْرَتُهُ، وَالْكَامِلِينَ الْمُكْمَلِينَ مِنْ  
إِخْوَانِهِ وَوَرَثَتِهِ، أَهْلُ الشَّرَفِ وَالْعَلَاءِ، وَسَلِّمْ تَسْلِيمًا كَثِيرًا.

<مقدمة>

(١) وبعده، فلما كان الناس، بمقتضى القسمة العقلية والإخبارات الإلهية، على ثلاث طبقات: طبقة عليا وطبقة وسطى وطبقة سفلى، وكان من مقتضى أحوال الطبقة العليا، أرباب الهمم السامية الراقية إلى اكتساب المعالي والكمالات الخالدة والفضائل الباقية، طلبت معرفة حقائق الأمور، على ما هي عليه، وسيما معرفة الحق - سبحانه - الذي هو أشرف متعلق لأشرف العلوم، ليعلمهم بأن شرف العلم يتفاوت بحسب شرف المعلوم، وأن معرفته - سبحانه - هي الأصل في معرفة كل شيء من مركب وبسيط، ومحاط إحاطة معنوية أو صورية، ومحيط بموجود بالنسبة أو معدوم. ونظروا في الموجودات، معقولها ومحسوسها، على اختلاف طبقاتها باعتبار تعلق العلم بها. فإذن هي تنقسم بنحو من القسمة إلى قسمين:

(٢) قسم يستقل الإنسان بإدراكه مما أودع الله فيه من القوى والآلات المزاجية، تارة ببعضها، وتارة بجمليتها. هذا إن كان المدرك مما من شأنه أن يدرك بالقوى والآلات الطبيعية. فإن لم يكن بالمتابة المذكورة وكان مما من شأنه أن لا يدركه الإنسان إلا بعقله من حيث نظره وفكره، أدركه بنظره وفكره؛ كالعالم بوجود الحق والأرواح المجردة والمعاني البسيطة.

(٣) ووجدوا القسم الآخر ليس مما تستقل العقول من حيث نظرها وفكرها، ولا الحواس والقوى [٨، ألف] المزاجية جمعاً وفردى بإدراكه، كذات الحق - سبحانه - تعالى - وحقائق الأسماء والصفات المنسوبة إليه بالسنة الشرائع والعقول، وكيفية صحة إضافة شيء منها إلى ذاته، سبحانه؛ فإن معرفة صحة إضافة الصفات والأسماء إلى ذات الحق - سبحانه - مقامها مقام مهيب، لوجوب الحكم بوجوب وجود الحق، وأنه واحد من جميع الوجوه، وممتاز بحقيقته عن كل شيء لا يماثل شيئاً ولا يماثله شيء؛ فإن هذا مما يجب الاعتراف بثبوته، لما يلزم من المفاسد إذا أهمل القول بثبوت هذا الأصل.

(٤) وهكذا، هو الأمر في معرفة حقيقة فعله، من حيث تعلق قدرته بالمعلومات وإفاضة الوجود عليها وصدورها منه؛ فإن المستبصر المنصف إذا اعتبر واستقرأ ما يحصل له بنظره العقلي الفكري من معرفة هذه الأمور، لم يجده مُجدياً بحيث يثلج به صدره ويسكن قلقه الباعث له على طلب معرفة حقائق الأمور.

(٥) أما فيما يتعلق بمعرفة ذات الحق، فواضح لدى المستبصرين بأولي وهلة. وأما فيما لُوحت به، في بيان الصفات والفعل والصدور ونحو ذلك من محارات العقول؛ فبين أيضاً بأيسر تأمل وتدبر، كالمخاوص والآثار الناتجة من امتزاجات القوى الميزاجية الطبيعية، والحاصلة أيضاً من الممزاجات الواقعة بين القوى الفلكية والتوجهات الملكية وبين النفوس البشرية والقوى الطبيعية السفلية؛ فإن كل مستبصر يعلم أن الأفكار البشرية تعجز عن معرفة [٨ب] حقائق هذه الأمور وأمثالها، وسيما معرفة ما قدمنا ذكره، في شأن صفات الحق وكيفية إضافتها إليه؛ فإنه - سبحانه - لما كان ثابت الأصالة والإحاطة بالعلم والذات، لزم أن يكون حكم كل ما ينسب إليه من صفات الكمال، كلياً إحاطياً شاملاً للحكم.

(٦) وتعلق صفات الحق في عرصه الفكر الإنساني من حيث الإطلاق الحقيقي مُتَعَدِّر؛ فإن الإنسان لا يدرك ما يدرك إلا مُتَعَبِّناً مُتَقَبِّداً في مقامه النظري بحسب قوته الفكرية. ولا ريب في أن الحق، من حيث ذاته ومن حيث صفاته وأسمائه، ليس كذلك، أي ليس تعيينه في نفسه أو تعيين صفاته مُضَافَةً إليه أو مُتَعَبِّلاً بالانفراد عن ذاته كهي في تصوّر المتصورين لها في أذهانهم وبأفكارهم. فليس إدراك الإنسان لما يدركه من هذه الأمور مُطَابِقاً لما هي عليه في تعلق الحق.

(٧) وهكذا هو شأن الإنسان في معرفة حقائق الموجودات في مقام تجردها؛ فإن تعلقها قبل التلبس بالوجود الحاصل لها من فيض الموجد الحق، وإدراك تميز بعضها عن البعض على نحو تعيينها وتميزها في علم الحق الأحدي الذاتي أولاً وأبداً على وتيرة واحدة، مُتَعَدِّر أيضاً.



(٨) و من جُملة الأمور التي لا تستقلُّ العقولُ بإدراكها معرفةً سرُّ ترتيبِ طبقاتِ العالمِ وأحكامه و خواصه الكُلِّيَّة؛ و سببِ انحصارِ كُلِّ صنفٍ و نوعٍ في عددٍ خاصٍّ؛ و اختصاصِها أيضاً بأوقاتٍ مخصوصة، و بقاعٍ مُخصوصة، و أحوالٍ مخصوصة؛ و امتيازِ كُلِّ منها بعد الاشتراك [٩الف] مع الغير في أمورٍ شتى بصفاتٍ و خواصٍّ لا يُشاركُ فيها نوعٌ أو صنفٌ آخر، و كذلك معرفة «العلة الغائيَّة» من إيجاد العالمِ بالنسبةِ إلى مجموعهِ، و بالنسبةِ إلى جُملةٍ من الأجناسِ و الأنواعِ و لوازمها ممَّا يصدقُ عليه اسمُ الجُملة، و بالنسبةِ إلى كُلِّ قُطرٍ و موطنٍ و شريعةٍ و عالمٍ و مرتبةٍ و نحو ذلك؛ فإنَّ عجزَ العقولِ البشريَّة عن إدراكِ حقائقِ هذه الأمور من حيثِ الفكرِ والنظرِ و اِضِحَّ لدى كُلِّ مُستبصرٍ مُنصفٍ.

(٩) ثمَّ نقول: فلما رأى المُستبصرون من أهلِ الله ما ذكرنا، و استقرؤوا أيضاً ما في أيدي الناس من العلوم، و جدوها ظُنُوناً و تخيُّلاتٍ و إن كان بعضها أقوى من بعض، و لم يجدوا شيئاً منها يقومُ على ساقٍ، و لا يجتمعون في الحكمِ على شيءٍ بحكمٍ يقعُ بينهم عليه الاتفاقُ ممَّا خلا أكثر المسائلِ الرِّياضيَّة الهندسيَّة، لكونِ براهينها حسيَّة.

(١٠) لكن لما لم تنجاوز مرتبةَ هذا العلمِ و غايته معرفة المقاديرِ و المساحات، لم ترضْ نفوسُهُم بالوقوفِ عنده و التَّهَمُّمِ بتحصيله، بل كَلَّفُوا بمعرفة أشرفِ المعلوماتِ و أولها بالتَّحصيل، لجلالة قدرها و دوامِ ثمرتها الباقية بعد مُفارقة الموادِّ و الأجسام، طلباً لكمالِ التَّحَقُّقِ و الاتِّصالِ بجنابِ العَلِيِّ العَلامِ، و مُضاهاةً لسانه الأعلى في معرفة حقائقِ الأشياءِ على ما هي عليه في أنفسها. مُقتضى حالِ خُلاصةِ الخاصَّة، المؤهلين للظفرِ بالكمالِ الإلهيِّ الحقيقيِّ، و الطالبين للتَّحَقُّقِ به حالاً و علماً و مرتبةً ممَّا تكرر إدراكنا له و معرفتنا به و بأهله، جَمَعَ الهَمُّ بالكُلِّيَّة [٩ب] على الحقِّ على نحو ما يعلمُ نفسُهُ، و تفرُّغُ المحلِّ، و الزَّهْدُ في طلبِ معرفة ما سواه، و إن كان شريفاً بالنسبةِ إلى ما دونه، أو مُثمراً سعادةً ما أو مُتهيناً بصاحبه إلى نسبيِّ.

(١١) فمتى قَدَّر لهم معرفة شيءٍ غيرِ الحقِّ، كان ما كان، و إن كان حُصُولُ ذلك

وأمثاله لهم إنما هو بفيض منه - سبحانه - وموهبة، دون تعلم منهم في تحصيله؛  
فإنما موجبه سعة دائرة علمهم وكمال استعدادهم غير المجعول؛ فإنه المقتضى في  
الحقيقة انبساط النور المتجلى لهم من الحق المستلزم لسراية حكم علم الحق فيهم  
ووصفه وانبساطه، لا أن معرفة تلك الأمور مقصورة لهم على التعيين، أو هي من  
متعلقات هممهم.

(١٢) كما هو حال أكثر الناس فيما يشتغلون فيه من الفنون التي يظنون أنها علوم  
حقيقية، فإن كلاً منهم إنما يصرف عمره ووقته وهيمته في تحصيل علم ما، من تلك  
العلوم التي متعلقها الكون، لاختياره له على غيره من الفنون، وشرفه لديه، ورغبته  
فيه الموجبة لاشتماله عليه، اعتقاداً منه في عظم جدواه، عاجلاً أو آجلاً، مؤقتاً أو  
غير مؤقت، أو لمحبة غير معللة ولا معلومة السبب.

### فصل < أول >

في بيان أحوال طبقات الناس في طلب العلوم

التي تستقل العقول بإدراكها، من حيث نظرها وفكرها، ومن حيث القوى  
المزاجية والآلات البدنية، والتي لا تستقل بإدراكها، وضورة امتياز الطبقة العليا  
المشار إليها من قبل وفيما بعد أيضاً، وانفرادها من بين الطبقات المتفرعة من الطبقة  
الوسطى والتي تليها مما أشير إليه إن شاء الله تعالى.

(١٣) لما حاول الناس [١٠، الف] تحصيل العلوم، وخاضوا في طلب معرفتها  
بالقوى والآلات، حتى أدركوا، من «القسم الأول» من القسامين المذكورين، ما أدركوا،  
وإن لم ينتهوا إلى حقيقته ومعرفة جلية الأمر فيه على ما هو عليه؛ تفاوتوا فيما أدركوه  
تفاوتاً كثيراً، بحسب تفاوت إدراكاتهم وأمزجتهم وأغراضهم التابعة لاستعداداتهم.  
فتأمم وأتم منه، وناقص وأنقص منه، على ما سأشير إلى تبيد من أحوالهم فيما بعد، إن  
شاء الله. و«القسم الثاني» الذي قلنا؛ إنه ليس مما تستقل العقول البشرية ابتداءً  
بإدراكه، وإن كُمل مُحاولٍ طلب شيئاً منه، متى توجه بفكره لمعرفة بعض

متعلقاته، انقلب إليه فكرة و نظره خاسباً وهو خسير، فلم يُمكن لأحد الظنُّ به إلا بتأييد إلهي أو تعريف من جانب الحق بواسطة بعض الأرواح و غيرها، أو بدون واسطة على رأي.

(١٤) ثم نقول: فلما شاء الحق تكميل مرتبة العلم وأحكامه اللازمة لوجوب وجود الحق، و تكميل بعض عبادته المُستعدِّين للتَّحلي بالعلم المختصَّ بالقسم الثاني، المُثمِّر لكمال الاطلاع على حقائق الأمور على ما هي عليه و على نحو تعيُّنها في علم الحق؛ اصطفى من خلقه في كلِّ عصر و من كلِّ جيل نقاوةً، سُموا تارةً أنبياء و تارةً أولياءً كاملين.

(١٥) أيدهم الله - تعالى - بتوره العلمي الذاتي الأحدي بحسب ما عَلِمَ من استعداداتهم غير المجعولة<sup>١</sup>، التي بها قبلوا الوجود منه، أولاً.

ثم أيدهم بزوح منه، وأطلعهم على ما شاء، من حقائق صفاته و خزائن جوده وأسرار أحكام و جوب و جوده. ثم أمرهم أن يُنبِّهوا [١٠، ب] جمهور الناس إلى هذا الطرز المذكور و ما يتضمنه هذا القسم الثاني، وأن يدعوا الناس إلى ربهم، و يُعرفوهم بالطريق المؤصل إليه وإلى سعاداتهم بالحكمة و الموعدة الحسنة.

ثم أيدهم، ثانياً، بالمُعجزات و الدلائل الباهرة، و النُصرة التي تضمَّنتها أحكام نُفوسهم الماضية و سُيوفهم الباترة. فامتثلوا ما أمروا به، و أعرضوا عن بعض ما شاهدوا، لكن بلسان التشويق و الإيماء، من المقام الجامع بين الكتم و الإفشاء، و فاء لُحُوق الحكمة و الحكيم، و إسباغاً على الخلق نعمة ربهم و فضله العميم.

(١٦) فاختلف استعدادات المُخاطبين في تلقى ما أتت به هؤلاء الرُّسل ثم الكُمَّل من الأولياء و أخبروا عنه. فمن النابس من قبل مُطلقاً، عَرَفَ أو لم يَعْرِف، و هم كافة أهل الإسلام و الإيمان، مع تفاوت كثير واقع بينهم، هم فيه على درجات، و منهم من أنكر مُطلقاً، عرف أو لم يَعْرِف، و هم أهل الكفر و الحُجود. و يقرب منهم أهل

١. سيجيء تحقيق هذا في الرسالة التي أرسلها ثانياً إلى نصيرالدين الطوسي.

الطغيان أيضاً، وإن كانوا من وجه مُستيقنين. ومنهم من آمن ببعض وكفر ببعض. و منهم المتوقّف الحائر. والمعجزة والآيات الخارقة تُوجِبُ له التصديق والإقدام، وإن لم يُطلَع على حقيقة ما بلغه وأخبر به ولم يعرف سرّه، وعقله القاصرُ يحكمُ عليه بالإحجام، لعجزه عن الجمع بين ما عهدَ وعلمَ وبين ما أخبر به، ممّا لم يعهده ولم يدرك مثله، ولا يتقدّرُ على التوفيق بين عقله وشرعه، فيحارّ ويتوقّف.

(١٧) ثم إن الطائفة الأولى - وهم المسلمون والمؤمنون - انقسموا إلى أقسام شتى:

فقسم وقف [ ١١، الف ] مع الظاهر، ولم يتعدّ ظاهر المفهوم، بل ثبت عنده ولم يتأوّل، وعزّل عقله عن الخوض فيما يأبى قبوله ويستعبد صحته، ولم يتشوف أيضاً لأن يعرف. وهؤلاء هم الظاهرية المتقتصرون على صور العبادات وظاهر الزهد.

وقسم آمن بما ورد مُطلقاً. فما ساعده عليه نظره وواتته في إدراكه قواه، أدركه و فهمه، وما لم يستقل بإدراكه آمن به على مراد الله - تعالى - والكمّل من سفرائه والمُخبرين عنه، دون الجمود على الظاهر. بل أثبت صفات الكمال لله، مُتّزهاً ربه عن كلّ ما لا يليق بجلاله، لكن على ما يعلم - سبحانه - نفسه، لا من حيث ما يتصوره هذا القسم وأمثاله، ممّا يفهمونه من شأن النقائص والكمالات و صورة إضافتها إلى الحق أو سواه. بل قال: «رَبِّ أَمْرٍ أَوْ وَصْفٍ يَكُونُ بِالنَّسْبَةِ إِلَى إِدْرَاكِ صِفَةِ كَمَالٍ لِاتِّقِ نِسْبَتَهُ إِلَى الْحَقِّ، وَيَكُونُ بِالنَّسْبَةِ إِلَى جَنَابِ الْحَقِّ مِنْ حَيْثُ عِلْمُهُ بِهِ وَبِتِلْكَ الصِّفَةِ، وَمِنْ حَيْثُ صِحَّةِ انْضِيافِ تِلْكَ الصِّفَةِ إِلَيْهِ نَقْصاً، وَبِالْعَكْسِ أَيْضاً» ورأى بعين الإنصاف: أن التصرّف في تفصيل الإخبارات الإلهية، مع أنه لا يحصل منه علم بقينى، فإنه يُوجِبُ خلاً و وهناً في الإخبارات الإلهية، وهذا حال السلف السالمين من آفتى التجسيم والتشبيه، وزيع التأويل، ومرج الاعتقاد الإيماني بشوائب الظنون والأقيسة التي لا يحصل منها طائل.

وقسم قبل ما أمكنه إدراكه بنظره وقواه، وتأوّل ما سوى ذلك، ونفى المفهوم الظاهر من ذلك الإخبار عن الحق، [ ١١، ب ] فكان صرّ هذا النوع، لخطأ المتأوّل

فيه و عدم استناده إلى أصل مُحَقَّق، أكثر من نفع إصابته. هذا مع أنَّ القدرَ الَّذِي يُصِيبُ فيه ليس بالنسبة إليه علمٌ يقينيٌّ، بل إصابته مُصَادِفَةٌ. وهذا هو حال «المُتَكَلِّمِينَ»، فَإِنَّهُمْ ما وَقَفُوا مع ما يقتضيه الإيمانُ المُحَقَّقُ؛ ولا وَقَفُوا بِشُرُوطِ التَّصَدِيقِ، ولا أدركوا أيضاً جَلِيَّةَ الأمرِ بمعرفةِ المُرادِ ممَّا أُخْبِرُوا به، على ما هو الأمرُ عليه في نفسه، كما أدركه المحققون من أهل الله، ولا انحازوا إلى طائفةِ «أهل النظرِ الصَّرفِ والميزانِ». هذا، وإن كان أهل النظر، من جُملة العاجزين عن الوصولِ إلى شأوَ التَّحْقِيقِ، على ما سنقرِّضُهُ عن قريبٍ، إن شاء اللهُ.

(١٨) وأما الطبقةُ العُلَيَّا، الَّتِي قدَّمنا ذكرها في أوَّل التمهيد؛ فَإِنَّهُمْ المُشَارِكُونَ لِلأنبياءِ في ما أخذهم ومشاربهم وأحوالهم؛ فَإِنَّهُمْ في بداية أمرهم شاركوا القومَ الَّذين كُنِيَ عَنْهُمْ بالسلفِ الصَّالحِ في الإيمانِ بما أورد على مُرادِ اللهُ - تعالى - ورُسُلِهِ وَالكُمُلِ مِنَ المُخْبِرِينَ عنه فيما أُخْبِرُوا به، واكلوا عِلْمَ ما لم يُدْرِكُوا جَلِيَّةَ الأمرِ فيه، إلى اللهُ وإلى المُخْبِرِينَ عنه، العارفينَ بِمُرادِهِ، والمُتَلَعِينَ على حقائق تلك الأمور؛ غيرَ أَنَّهُ كانت لهُم نُفُوسٌ شَرِيفَةٌ وَهَيْمَةٌ عَالِيَةٌ أَنْتَ مِنْ التَّقْلِيدِ وَالرِّضَا بِالْحِطِّ الحَقِيرِ الَّذِي رَضِيَ به غيرُهُم، بل طلبتِ اللُّحُوقُ بالأنبياءِ وَأَنْ تُحْصَلَ ما حَصَلَتْهُ بتلك الطريقةِ و على ذلك الوجه، سَيِّما ولم تُخْبِرْ أَنْ مِثْلَ هَذَا مَحْجُورٌ عَلَيْهِ، فنظرت فيما بلغها وأدركت عَجَزَها و عَجَزَ أهل الأقسام والأحوال المذكورة، فتعدت مراتبَهُم. فلما تجاوزتَهُم وانتهت [١٢، الف] إلى مقام أهل النظر الفكريِّ، أدركت عَجَزَهُم أيضاً، ورات من ضعف حالهم المانع من الظفر بالتَّحْقِيقِ، على ما سأذكره في الفصل الَّذِي يلي هذا الفصل.

وهذا شرحُ حالِي، ولم أعزِهِ بالكليَّةِ إِلَيَّ؛ فَإِنِّي لَسْتُ فيما أذكره ناقيلاً ولا مُخْبِراً عن حالِ أَحَدٍ غيرِي، إلا من حيثِ المُشَارَكَةِ مع مَنْ تقدَّمتي في الحاصلِ آنِحراً، وفي الإعراضِ عن كُلِّ ما حاوَلَهُ فحاض فيه أربابُ الطَّبَقَاتِ المذكورةِ أولاً. فليعلم ذلك.

## فصل &lt; ثانٍ &gt;

(١٩) اعلموا، أيها الإخوان - تولاكم الله بما تولى به عبادة المقرين - أن إقامة الأدلة النظرية على المطالب وإثباتها بالحجج العقلية على وجه سالم من الشكوك الفكرية والاعتراضات الجدلية متعذرة؛ فإن الأحكام النظرية تختلف بحسب تفاوت مدارك أربابها، والمدارك تابعة لتوجهات المدركين، والتوجهات تابعة للمقاصد التابعة لاختلاف العقائد والعوائد والأمزجة والمناسبات؛ وجميعها تابع في نفس الأمر لاختلاف آثار التجليات الأسمائية المتعينة والمتعددة في مراتب القوابل و بحسب استعداداتها. وهي المثيرة للمقاصد والمُحكمة للعوائد والعقائد، التي تتلبس بها وتتعلق نفوس أهل الفكر والاعتقاد؛ فإن التجليات في حضرة القدس وينبوع الوحدة وحدانية النعت، هي لائبة الوصف، لكنها تنصب عند الزورده بحكم استعدادات القوابل و مراتبها الروحانية والطبيعية والمواطن والأوقات و توابعها، كالأحوال والأمزجة والصفات [١٢، ب] الجزئية، وما اقتضاه حكم الأوامر الربانية المؤدعة بالوحي الأول الإلهي في الصور العلوية وأرواح أهلها والموكلين بها. فنظن لاختلاف الآثار أن التجليات متعددة بالأصالة في نفس الأمر، وليس كذلك.

(٢٠) ثم نرجع و نقول: فاختلف للموجبات المذكورة أهل العقل النظري في موجبات عقولهم ومقتضيات أفكارهم و في نتائجها، واضطرت آراؤهم. فما هو صواب عند شخص هو عند غيره خطأ، وما هو دليل عند البعض هو عند الآخرين شبهة، فلم يتفقوا في الحكم على شيء بأمر واحد، فالحق بالنسبة إلى كل ناظر هو ما استصوبه ورجحه واطمأن به.

(٢١) وليس تطرق الإشكال ظاهراً في دليل، يوجب الجزم بفساده و عدم صحة ما قصد إثباته بذلك الدليل في نفس الأمر، لأننا نجد أموراً كثيرة لاتتأني لنا إقامة برهان على صحتها، مع أنه لاشك في حقيقتها عندنا و عند كثير من المتمسكين بالأدلة

النظريّة و غيرهم؛ و رأينا أيضاً أموراً كثيرة قُرت بالبراهين قد جزم بصحّتها قومٌ، بعد عجزهم و عجز من حضرهم من أهل زمانهم عن العُثور على ما في مُقدّمات تلك البراهين من الخلل و الفساد، و لم يجدوا شكاً يقدح فيها، فظنّوها براهين جليّة و علوماً يقينيّة. ثمّ بعد مُدّة من الزّمان تفتنّوا، ثمّ أو من أتى بعدهم، لإدراكِ خلل في بعض تلك المُقدّمات أو كُلّها، و أظهروا و جة الغلط فيها و الفساد، و انقدح لهم من الإشكالات ما يؤهّن [١٣، الف] تلك البراهين و يُزيّفها.

(٢٢) ثمّ إنّ الكلام في الإشكالات القادحة، هل هي شُبّهة أو أمورٌ صحيحة كالكلام في تلك البراهين؛ و الحال في القادحين؛ كالحال في المثبتين السّابقين، فإنّ قوئ الناظرين في تلك البراهين و الواقفين عليها مُتفاوتة، كما بينا و لما ذكرنا. و الحكم يحدث أو يتوقّع من بعض الناظرين في تلك الأدلّة بما يُزيّفها بعد الزّمان الطويل مع خفاء العيب على المتأملين لها و المتمسّكين بها قبل تلك المُدّة المديدة. و إذا جاز الغلط على بعض الناس من هذا الوجه، جاز على الكلّ مثله. و لولا الغلط و العُثور عليه و اطمئنان البعض بما لا يخلو عن الغلط و بما لا يؤمن الغلط فيه و إن تأخر إدراكه، لم يقع بين العالم خِلاف في الأديان و المذاهب و غيرهما. فهذا من جُملة الأسباب المُشار إليها.

(٢٣) ثمّ نقول؛ و ليس الأخذ بما اطمأنّ به بعض الناظرين و استصوبه و صحّحه في زعمه، بأولى من الأخذ بقول مُخالفه و ترجيح رأيه. و الجمع بين القولين أو الأقوال المُتناقضة غير ممكن، لكون أحد القولين، مثلاً، يقتضي إثبات ما يقضي الآخر بنفيه، فاستحال التوفيق بينهما و القول بهما معاً.

و ترجيح أحدهما على الآخر، إن كان ببرهان ثابت عند المُرجّح، فالحال و الكلام فيه كالكلام و الحال فيما مرّ؛ و إن لم يكن ببرهان، كان ترجيحاً من غير مُرجّح، يُعتبر ترجيحه، فيتعدّر إذن و جدان اليقين و حُصول الجزم التام بنتائج الأفكار و الأدلّة النظريّة.

ومع أن الأمر، كما بينا، فإن كثيراً من الناس [١٣، ب] الذين يزعمون أنهم أهل نظرٍ و دليلٍ، بعد تسليمهم لما ذكرنا، يجدون في أنفسهم جزمًا بأمور كثيرة لا يستطيعون أن يشككوا أنفسهم فيها. وقد سكتوا إليها واطمأنوا بها. وحالهم فيها كحال أهل الأذواق، ومن وجه كحال الوهم مع العقل في تسليم المقدمات والثوقف في النتيجة. ولهذا الأمر سرٌّ خفي ربما ألوح به فيما بعد، إن شاء الله تعالى.

(٢٤) وأما القانون المرجوح إليه عند أهل الفكر، فهم مختلفون فيه أيضاً من وجوه: أحدها: في بعض القرائن وكونها منتجة عند البعض، وقيمة عند غيرهم. و ثانيها: حكمهم على بعض ما لا يلزم عن القضايا أنه لازم. وثالثها: اختلافهم في الحاجة إلى القانون والاستغناء عنه، من حيث إن الجزء النظري منه ينتهي إلى البديهي، ومن حيث إن الفطرة السليمة كافية في اكتساب العلوم ومغنية عن القانون. ولهم فيما ذكرنا اختلاف كثير، لسنا ممن يشتغل بإيراده، إذ غرضنا التنبيه والتلويح [٢٥، ب].

(٢٥) وأخيراً ما تمسك به المثبتون منفعته الأولية والاحتمال. فقالوا: إنا نجد الغلط لكثير من الناس في كثير من الأمور وجداناً محققاً، مع احتمال وقوعه أيضاً فيما بعد. فاستغناء الأقل عنه لا ينافي احتياج الكثير إليه.

وأما الأولية فاحتجوا بها، جواباً لمن قال لهم: «قد اعترفتم بأن القانون ينقسم إلى ضروري ونظري، وأن الجزء النظري مستفاد من الضروري. فالضروري إن كفى في اكتساب هذا القانون [١٤، الف] كفى في سائر العلوم. وإلا افتقر الجزء الكسبي منه إلى قانون آخر»، فقالوا: الإحاطة بجميع الطرق أصون من الغلط، فتقع الحاجة إليه من هذا الوجه عملاً بالأحوط. وإصابة بعض الناس، في أفكاره، لسلامة فطرته في كثير من الأمور، وبعضهم مطلقاً في جميعها بتأييد إلهي خص به دون كسب، لا ينافي احتياج الغير إليه. ونظير هذا، «الشاعر» بالطبع والعروض، و«البدوي» المستغنى عن النحو بالنسبة إلى «الحضري» المتعرب.



و نحن نقول بلسان أهل التحقيق: إنَّ القليل، الذي قد اعترفتم باستغنائه عن ميزانكم لسلامة فطرته و ذكائه، نسبته، إلى المؤهلين ليلتقى من جناب الحق، والاعتراف من بحر جوده، والاطلاع على أسرار وجوده، في القلة وقصور الاستعداد، نسبة الكثير المحتاج إلى الميزان. فأهل الله هم القليل من القليل.

(٢٦) ثم إنَّ العمدة عندهم، في الأقيسة، البرهان، وهو «إني» و «لمي»، و روح البرهان و قطبهُ هو الأوسط، واعترفوا بأنه غير مكتسب ببرهان، و أنه من باب التصور لا التصديق. فينحلُّ مما ذكر: أنَّ الميزان أحدُ جزئيه غير مكتسب، وأنَّ المكتسب منه إنما يحصل بغير المكتسب [وأنَّ روح البرهان الذي هو عمدة الأمر والأصل الذي يتوقَّف تحصيل العلم المحقق عليه في زعمهم غير مكتسب. س، حح، ش ]؛ وأنَّ من الأشياء ما لا ينتظم على صحتها و فسادها برهاناً سالمً من المعارضة. بل يتوجه عليه إشكالٌ يعترف به الخصم. ومع ذلك فلا يستطيع أن يشكك نفسه في صحة ذلك الأمر هو و جماعة كثيرة سواه.

وهذا حال أهل الأذواق ومذهبهم، حيث يقولون: إنَّ العلم الصحيح موهوبٌ غير مكتسب، وإنَّ المتحصل لنا بطريق التلقّي من جناب الحق، وإن لم يقم عليه البرهان النظري، فإنه لا يشككنا فيه مُشكك [١٤، ب]، ولا ريب عندنا فيه ولا تردّد، و يوافقنا عليه مشاركونا من أهل الأذواق، وأنتم فلا يوافق بعضكم بعضاً، إلا لقصور بعضكم عن إدراك الخلل الحاصل في مُقدمات البراهين التي أقيمت لإثبات المطالب التي هي محلُّ الموافقة على ما بُين سرُّه في هذا التمهيد.

(٢٧) و في الجملة، فقد تبين أنَّ غاية كلِّ أحدٍ فيما يطمئنُّ إليه من العلوم: هو ما حصل في ذوقه، دون دليل كسبي، أنه الحق، فسكن إليه و حكم بصحته هو ومن ناسبه في نظره وشاركه في أصل مأخذه وما يستند إليه ذلك الأمر الذي هو متعلِّق اطمئنانه. و بقي: هل ذلك الأمر المسكون إليه والمحكوم بصحته هو في نفسه صحيحٌ على نحو ما اعتقد فيه من حاله ما ذكرنا، أم لا؟ ذلك لا يعلم إلا بكشف منه

مُحَقَّق وإخبار إلهي.

(٢٨) فقد بان أن العلمَ اليقيني الذي لا ريبَ فيه يَعَسُرُ اقْتِنَاصُهُ بالقانون الفكري والبرهان النظري. هذا مع أن الأمور المثبتة بالبراهين، على تقدير صحتها في نفس الأمر وسلامتها في زعم المتمسك بها بالنسبة إلى الأمور المحتملة، والمتوقَّف فيها لعدم انتظام البرهان على صحتها وفسادها، يسيرة جداً. وإذا كان الأمر كذلك، فالظفرُ بمعرفة الأشياء ومن طريق البرهان وحده إما متعذراً مطلقاً أو في أكثر الأمر.

(٢٩) ولما اتضح لأهل البصائر والعقول السليمة أن لتحصيل المعرفة الصحيحة طريقين: طريق البرهان بالنظر والاستدلال، و طريق العيان الحاصل من الكشف بتصفية [١٥، ألف] الباطن والالتجاء إلى الحق والحال في المرتبة النظرية، فقد استبان بما أسلفنا. فتعيّن الطريق الآخر، وهو التوجُّه إلى الحق بالتعريف والافتقار التام وتفرغ القلب بالكلية من سائر التعلقات الكونية والعلوم والقوانين.

ولما تعذّر استقلال الإنسان بذلك في أول الأمر، وجب عليه أتباع مَنْ سَبَقَهُ بالأطلاع من سالكي طريقه - تعالى - مِنْ خَاصِّ لُجَّةِ الوُصُولِ وفاز بنيل البغية والمأمول، كالرُّسُل - صلواتُ الله عليهم - الذين جعلهم الحقُّ تراجمةً وحيه وإرادته ومظاهر علمه وعبادته؛ ومن كملت ورائته منهم علماء وحالاً ومقاماً، عساه سُبْحَانَهُ - يَجُودُ بنور كاشفٍ يُظهِرُ الأشياء كما هي، كما فَعَلَ ذلك بهم وبتباعهم من أهل عِنَايَتِهِ والهادين المهديين من بَرِيَّتِهِ. «والله يقول الحق وهو يهدي السبيل» (الأحزاب : ٤).

### فصل ثالث

(٣٠) اعلم أن لكل حقيقة من الحقائق المُجَرَّدَةِ البسيطة المُظهِرَةَ تعيّن المواد والمُتَعَيِّنَةَ بها، سواء كانت من الحقائق الكونية أو ممّا يُنَسَّبُ إلى الحق بطريق الاسمية والوصفية ونحوهما، لوازم و صفات ووجوهاً وخواص، وتلك الصفات وما ذكّر هي أحكام الحقائق ونسبها، فبعضها خواص ولوازم قريبة وبعضها بعيدة. فكلُّ طالبٍ

معرفة حقيقة - كانت ما كانت - لا بُدَّ وأن يكون بينه وبينها مناسبة من وجهٍ ومغايرةٍ من وجهٍ. فحكمُ المغايرة يُؤدِّنُ بالفقر المُقتضى للطلب، (١٥، ب) وحكمُ المناسبة يقتضى الشُّعورَ بما يُرادُ معرفته.

(٣١) والإنسانُ من حيثُ جمعيته مُغايرٌ لكلِّ فردٍ من أفراد الأعيان الكونية، ومن كونه نُسخةً من مجموع الحقائق الكونية والأسمائية يناسبُ الجميع. فمتى طلب معرفة شيءٍ، فإنما يطلبه بالأمر المُناسبِ لذلك الشيء، لا بما يُغايره؛ إذ لو انتفتِ المناسبةُ من كُلِّ وجهٍ لاستحال الطلبُ، إذ المجهولُ مُطلقاً لا يكونُ مطلوباً. كما أنَّ ثبوتَ المناسبةِ أيضاً من كُلِّ وجهٍ يقتضى الحُصولَ المُنافيَ للطلبِ، لاستحالة طلبِ الحاصلِ. وإنما حُصولُ الشُّعورِ ببعضِ الصفاتِ والعوارضِ من جهةِ المناسبةِ هو الباعثُ على طلبِ معرفةِ الحقيقةِ، التي هي أصلُ تلكِ الصفةِ المشعورِ بها أولاً. فتطلبُ النفسُ أن تتدرَّجَ من هذه الصفةِ المعلومةِ أو اللازمِ أو العارضِ، وتتوسَّلَ بها إلى معرفةِ الحقيقةِ التي هي أصلُها، وإلى معرفةِ غيرها أيضاً من الخواصِّ والعوارضِ المُضافةِ إلى تلكِ الحقيقةِ.

(٣٢) فتركيبُ الأقيسةِ والمقدماتِ طريقٌ يصلُ به نفسُ الطالبِ بنظره الفكريِّ إلى معرفةٍ ما يقصدُ إدراكه من الحقائق. فقد يصلُ إليه بعد تعدِّي مراتبِ صفاته وخواصه ولوازمه تعدياً علمياً، وقد لا يُقدِّرُ له ذلك، إمَّا لضعفِ قُوَّةِ نظره وقُصورِ إدراكه المُشارِ إلى سره فيما بعدُ أو لموانعٍ أُخرَ يعلمُها الحقُّ ومَن شاء مِن عبادِهِ. وغايةُ مثلِ هذا أن يتعدَّى من معرفةِ خاصَّةٍ للشيءِ أو صفتهِ أو لازمه البعيدِ أو القريبِ، إلى صفةٍ أو لازمٍ [١٦، ألف] أُخرَ أيضاً. وقد تكونُ الصفةُ التي ينتهي إليها معرفته من تلكِ الحقيقةِ أقربَ نسبةً إلى الحقيقةِ من المشعورِ بها، أولاً، المُثيرة للطلبِ، وقد تكونُ أبعدَ على قدرِ المناسبةِ الثابتةِ بينه وبينَ ما يُريدُ معرفته، وبحسبِ حُكمِ تلكِ المناسبةِ في القُوَّةِ والضعفِ وما قدره الحقُّ له.

(٣٣) فمتى انتهت قُوَّةُ نظره بحُكمِ المناسبةِ إلى بعضِ الصفاتِ أو الخواصِّ،

ولم ينفذ منها إلى كنه حقيقة الأمر، فإنه يطمئن بما حصل له من معرفة تلك الحقيقة بحسب نسبة تلك الصفة منها ومن حيثها، وبحسب مناسبة هذا الطالب معرفتها منها، ويظن أنه قد بلغ الغاية وأنه أحاط علماً بتلك الحقيقة، وهو في نفس الأمر لم يعرفها إلا من وجه واحد من حيث تلك الصفة الواحدة أو العارض أو الخاصة أو اللازم. و ينبعث غيره لطلب معرفة تلك الحقيقة أيضاً بجاذب مناسبة خفية بينه وبينها من حيث صفة أخرى أو خاصة أو لازم. فيبحث ويفحص ويركب الأقيسة والمقدمات، ساعياً في التحصيل حتى ينتهي، مثلاً، إلى تلك الصفة الأخرى. فيعرف تلك الحقيقة من وجه آخر، بحسب الصفة التي كانت منتهى معرفته من تلك الحقيقة. فيحكم على إثية الحقيقة بما تفضيه تلك الصفة و ذلك الوجه، زاعماً أنه قد عرف كنه الحقيقة التي قصد معرفتها، معرفة تامة إحاطية، وهو غلط في نفس الأمر. وهكذا الثالث والرابع، فصاعداً.

(٣٤) فيختلف حكم الناظرين في الأمر الواحد، [١٦، ب] لاختلاف الصفات والخواص والأعراض التي هي متعلقات مداركهم ومُنتهما من ذلك الأمر الذي قصدوا معرفة كنهه والمعرفة إياه والمُميزة له عندهم. فمتعلق إدراك طائفة يخالف متعلق إدراك طائفة أخرى، كما مر، لما مر بيانه. فاختلف تعريفهم لذلك الأمر الواحد، وتحديدهم له، وتسميتهم إياه وتعبيرهم عنه. وموجب ذلك ما سبق ذكره و كون المدرك به أيضاً - وهو الفكر - قوة جزئية من بعض قوى الروح الإنساني. فلا يمكنه أن يدرك إلا جزئياً مثله، لما ثبت عند المحققين من أهل الله وأهل العقول السليمة: أن الشيء لا يدرك بما يغايره في الحقيقة، ولا يؤثر شيء فيما يضاده وينافيه من الوجه المضاد والمنافي، كما ستقف على أصل ذلك وسيره عن قريب، إن شاء الله تعالى.

فتدبر هذه القاعدة وتفهمها، تعرف كثيراً من سر اختلاف الخلق في الله، أهل الحجاب وأكثر أهل الاطلاع والشهود، وتعرف أيضاً سبب اختلاف الناس

في معلوماتهم، كانت ما كانت.

(٣٥) ثُمَّ نَرْجِعُ وَنَقُولُ: وَلَمَّا كَانَتِ الْقُوَّةُ الْفِكْرِيَّةُ صِفَةً مِنْ صِفَاتِ الرُّوحِ وَخَاصَّةً مِنْ خَوَاصِّهِ، أَدْرَكْتَ صِفَةً مِثْلَهَا، وَمِنْ حَيْثُ إِنَّ الْقُوَى الرُّوحَانِيَّةَ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ لَا تُغَايِرُ الرُّوحَ، صَحَّ أَنْ يُسَلَّمَ لِلنَّازِرِ أَنَّهُ قَدْ عَرَفَ حَقِيقَةَ مَا، وَلَكِنْ مِنَ الْوَجْهِ الَّذِي يَرْتَبِطُ بِتِلْكَ الصِّفَةِ الَّتِي هِيَ مُنْتَهَى نَظَرِهِ وَمَعْرِفَتِهِ وَمُتَعَلِّقَتُهَا، وَتَرْتَبِطُ الصِّفَةُ بِهَا، كَمَا مَرَّ بَيَانُهُ.

(٣٦) وَقَدْ ذَهَبَ [١٧، الف] الرَّئِيسُ «ابن سينا» الَّذِي هُوَ أَسْتَاذُ أَهْلِ النَّظَرِ وَمُقْتَدَاهُمْ عِنْدَ عُثُورِهِ عَلَى هَذَا السَّرِّ- إِمَّا مِنْ خَلْفِ حِجَابِ الْقُوَّةِ النَّظَرِيَّةِ، بِصِحَّةِ الْفُطْرَةِ أَوْ بِطَرِيقِ الذُّوقِ، كَمَا يُؤَمِّى إِلَيْهِ فِي مَوَاضِعَ مِنْ كَلَامِهِ - إِلَى أَنَّهُ «لَيْسَ فِي قُدْرَةِ الْبَشَرِ التَّوَقُّفُ عَلَى حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ، بَلْ غَايَةُ الْإِنْسَانِ أَنْ يُدْرِكَ خَوَاصَّ الْأَشْيَاءِ وَلَوْ أَرَمَهَا»<sup>١</sup>.

وَمِثْلُ، فِي تَقْرِيرِ ذَلِكَ، أَمِثْلُهُ جَلِيلَةٌ مُحَقَّقَةٌ، وَبَيْنَ الْمَقْصُودِ بَيَانِ مُنْصَفِ خَبِيرٍ، وَ سَيِّمًا فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى مَعْرِفَةِ الْحَقِّ، جَلَّ جَلَالُهُ، وَذَلِكَ فِي أَوَاخِرِ أَمْرِهِ، بِخِلَافِ الْمَشْهُورِ عَنْهُ فِي أَوَائِلِ كَلَامِهِ [وَلَوْلَا أَنَّ الْقَصْدَ الْإِبْجَازِيَّ، لَسَرَدْتُ هُنَا كَلَامَهُ فِيمَا ذَكَرْنَا وَتَقْرِيرَاتِهِ. وَ لَكِنْ اِكْتَفَيْتُ مِنْ ذَلِكَ عَلَى الْإِلْمَاعِ، ثِقَةً بِمَعْرِفَةِ الْوَاقِفِ عَلَى هَذِهِ الْمَسَائِلِ، س ح ح ش ب]؛ لِأَنَّ غَايَةَ ذَلِكَ بَيَانُ قُصُورِ الْقُوَّةِ الْإِنْسَانِيَّةِ مِنْ حَيْثُ فَكَّرَهَا عَنْ إِدْرَاكِ حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ. وَقَدْ سَبَقَ، فِي أَوَّلِ هَذَا التَّمْهِيدِ، مَا يَسْتَدِلُّ بِهِ اللَّبِيبُ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ الْمُشَارِ إِلَيْهِ وَعِلَّتِهِ وَسَبَبِهِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَسْرَارِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِهَذَا الْبَابِ. وَ سَنَزِيدُ فِي بَيَانِ ذَلِكَ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ - تَعَالَى - فَنَقُولُ:

(٣٧) كُلُّ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْمَدَارِكُ الْعَقْلِيَّةُ وَالذَّهْنِيَّةُ الْخَيَالِيَّةُ وَالْحَسِيَّةُ جَمْعًا وَقُرَادِي، فَلَيْسَ بِأَمْرِ زَائِدٍ عَلَى حَقَائِقَ مُجَرَّدَةٍ بَسِيطَةٍ تَأَلَّفَتْ بِوَجُودِ وَاحِدٍ غَيْرِ مُنْقَسِمٍ، فَظَهَرَتْ لِنَفْسِهَا، لَكِنْ بَعْضُهَا فِي الظُّهُورِ وَالْحُكْمِ وَالْحَيْطَةِ وَالتَّعَلُّقِ تَابِعٌ لِلْبَعْضِ.

١. ابن سينا، التعليقات، ص ٣٤، باختصار.

فُتَسَمَّى المتبوعه، لما ذكرنا من التَّقَدُّم، حقائق و عِللاً ووسائط بين الحق وما يتبعها في الوجود وما ذكرنا، وتسمى التابعة خواص ولوازم وعوارض وصفات وأحوالاً ونسباً ومعلولات ومشروطات ونحو ذلك. و متى اعتبرت هذه الحقائق مُجَرَّدَةً عن [١٧، ب] الوجود وعن ارتباط بعضها ببعض ولم يكن شيء منها مضافاً إلى شيء أصلاً، تخلت عن كل اسم و صفة و نعت و صورة و حكم خُلُوّاً بالفعل لا بالقوة.

فثبوت الاسم والنعت والوصف، بالتركيب والبساطة، والظهور والخفاء، والإدراك والمدركية، والكلية والجزئية، والتبعية والمتبوعية، وغير ذلك، مما نبهنا عليه، وما لم نذكره، للحقائق المجردة، إنما يصح ويبدو بانسحاب الحكم الوجودي عليها، أولاً، ولكن من حيث تعيين الوجود بالظهور في مرتبة ما وبحسبها أو مراتب - كما سنزيد في بيان ذلك إن شاء الله - تعالى - كما سنزيد في بيان ذلك إن شاء الله - تعالى - وبارتباط أحكام بعضها ببعض، وظهور أثر بعضها بالوجود في البعض ثانياً، فاعلم ذلك.

(٣٨) فالتعقل والشهود الأول الجُملي للحقائق المتبوعة يُفيد معرفة كونها معاني مُجَرَّدَةً، من شأنها، إذا عَقِلت متبوعة ومُحِيطَةً، أن تقبل صوراً شتى، وتقترب بها، لمُناسَبَةٍ ذاتية بينها وبين الصور القابلة لها ولآثارها والمُقتربة بها. وهذه المُناسَبَةُ هي حُكْمُ الأَصْلِ الجامع بينها والمُشتمل عليها، وقد سبقت الإشارة إليها. والتعقل والشهود الأول الجُملي للحقائق التابعة يُفيد معرفة كونها حقائق مجردة، لا حُكْمَ لها ولا اسم ولا نعت أيضاً. لكن من شأنها أنها متى ظهرت في الوجود العيني، تتكون أعراضاً للجواهر والحقائق المُتقدمَة المتبوعة، وصوراً و صفات ولوازم ونحو ذلك.

(٣٩) والصورة عبارة عما لا تعقل تلك الحقائق الأولى [١٨، الف] ولا تظهر إلا بها. وهي، أعني الصورة، اسم مُشترك يُطلق على حقيقة كل شيء، جوهرًا كان أو عرضاً، أو ما كان، و على نفس النوع والشكل والتخطيط أيضاً. حتى يُقال لهيأة

الاجتماع صورة، كصورة الصّف والعسكر، و يُقال «صورة» للنظام المُستَحْفَظ، كالشريعة. ومعقولية الصورة في نفسها حقيقة مُجردة كسائر الحقائق.

وإذا عَرَفْتَ هذا في الصُّور المشهُودَة على الأنحاء المعهودة، فاعرف مثله في المُسمّى مَظْهَراً إلهياً، فإنَّ التعريف الذي أشرتُ إليه يعمُّ كُلَّ ما لا تَظْهَرُ الحقائقُ الغيبية من حيث هي غيب، إلا به.

(٤٠) وقد استبان لك من هذه القاعدة، إن تأملتَها حَقَّ التأمُّل،: أن الظهُورَ و الاجتماع، والإيجادَ والإظهار، والاقترانَ والتوقُّف، والمُناسِبَة، والتقدُّم، والتأخُّر، والهيئَة، والجوهريةَ والعرضيةَ، والصُّوريةَ، وكونَ الشئ مَظْهَراً أو ظاهراً، أو متبوعاً أو تابعاً، ونحو ذلك، كُلُّها مَعَانٍ مُجْرَدَة وِنَسَبٍ معقولة. و بارتباط بعضها ببعض، و تألُّفها بالوجود الواحد الذي ظهرت به لها. كما قلنا. يظهرُ للبعض على البعض تفاوتٌ في الجبِطة والتعلُّق والحكم، والتقدُّم والتأخُّر، بحسبِ النَّسَبِ المُسمَّاةِ فعلاً وانفعالاً، وتأثيراً وتأثراً، و تابعيةً و متبوعيةً، و صفةً وموصوفيةً، و لازميةً وملزوميةً، ونحو ذلك ممَّا ذكر. ولكن وجودُ الجميع وبقاؤه إنما يحصلُ بسريان الحكم الجمعيّ الأحدثيِّ الوجوديِّ الإلهيِّ، المَظْهَرُ لها والظَّاهِرُ الحَكَمُ في حَضْرته، بسرِّ أمره [١٨، ب] وإرادته.

(٤١) وبعدهُ هذا، فاعلم أن معرفة حقائق الأشياء، من حيث بساطتها و تجرُّدها في الحضرة العلمية الآتية حديثها متعذَّر. وذلك لتعذُّر إدراكنا شيئاً من حيث أحديتنا، إذ لا يخلو من أحكام الكثرة أصلاً؛ فإننا لا نعلم شيئاً من حيث حقائقنا المُجْرَدَة ولا من حيث وجودنا فحسب، بل من حيث اتصافِ أعياننا بالوجود وقيام الحياة بنا والعلم وارتفاع الموانع الحائلة بيننا وبين الشئ الذي نروم إدراكه، بحيث يكونُ مُستعداً لأن يُدرَك فهذا أقلُّ ما يتوقَّف معرفتنا عليه. وهذه جمعيَّة كثيرة.

و حقائق الأشياء في مقام تجرُّدها وحدانيةً بسيطةً. والواحدُ والبسيطُ لا يُدرِكُ إلا واحداً وبسيطاً، كما أومأتُ إليه، وعلى ما سنوضحُ سرَّه عن قريب، إن شاء الله، فلم

نعلم من الأشياء إلا صفاتها وأعراضها، من حيث هي صفات ولوازم لشيء ما، لا من حيث حقائقها المجردة: إذ لو أدركنا شيئاً من حيث حقيقته، لا باعتبار صفة له أو خاصية أو لازم أو عارض، لجاز إدراك مثله، فإن الحقائق، من حيث هي حقائق، متماثلة، وما جاز على أحد المثلين جاز على الآخر مثله. والمعرفة الإجمالية المتعلقة بحقائق الأشياء لم تحصل إلا بعد تعقلها، من كونها متعينة بما تعينت به من الصفات أو الخواص أو اللوازم، كما عرفنا الصفة، من حيث تعينها بمفهوم كونها صفة لموصوف ما.

فأما كنه الحقائق من حيث تجردها، فالعلم بها متعذر، إلا من الوجه الخاص بارتفاع حكم النسب والصفات الكونية التقييدية، [١٩، ألف] من العارف حال تحققه بمقام «كنت سمعة وبصرة»<sup>١</sup> وبالمرتبة التي فوقها، المجاورة لها، المختصة بقرب الفرائض، كما سئومى إلى سر ذلك إن شاء الله تعالى.

(٤٢) ولهذا السر الذي نبهت على بعض أحكامه أسراراً غامضة جداً يعسر تفهيمها وتفصيلها، أحدها حكم تجلى الحق السارى فى حقائق الممكنات الذى أشار شيخنا الإمام الأكمل - رضى الله عنه - إلى خاصية من خواصه، تتعلق بما كنا فيه، وذلك فى قصيدة إلهية يناجى فيها ربه، يقول فى أثنائها، [من البسيط]:

وَلَسْتُ أَدْرِكُ مِنْ شَيْءٍ حَقِيقَتَهُ      وَكَيْفَ أَدْرِكُهُ وَأَنْتُمْ فِيهِ<sup>٢</sup>

(٤٣) فلما وقف المؤهلون للتلقى من الجناب الإلهي المعتلى على مرتبة الأكوان والوسائط، على هذه المقامات والمنازل، وتعذوا بجذبات العناية الإلهية ما فيها من الحجب والمعائل، شهدوا فى أول أمرهم ببصائرهم: أن صورة العالم مثال لعالم المعانى والحقائق، فعلموا أن كل فرد من الأفراد صورة (مظهر) و مثال لحقيقة معنوية غيبية؛ وأن نسبة أعضاء الإنسان، الذى هو النسخة الجامعة، إلى قواة الباطنة، نسبة صور العالم إلى حقائقه الباطنة. والحكم كالحكم. فحال بصر الإنسان بالنسبة

٢. ابن عربى، الديوان، بولاق، ١٢٧١، ص ١٨٠.

١. بحار الأنوار، ج ٤١، ص ١٤٩.



إلى المُبَصِّرَات كحال البصيرة بالنسبة إلى المعقولات المعنوية والمعلومات الغيبية. (٤٤) وكما عَجَزَ البَصْرُ عن إدراكِ المُبَصِّرَات الحَقِيرَةِ، مثل الذَّرَات والهَبَاءَات ونحوهما، و عن المُبَصِّرَات العَالِيَةِ، كَوَسَطِ قُرْصِ الشَّمْسِ عند كَمَالِ نُورِهِ، فَإِنَّهُ يَتَخَيَّلُ فِيهِ سَوَادًا، لعجزه عن إدراكه - مع أَنَا نَعْلَمُ أَنَّ الوَسَطَ مَنبِعُ الأَنْوَارِ والأشْعَةِ - فظَهَرَ أَنَّ تَعَلُّقَ الإِدْرَاكِ [١٩، ب] البَصْرِيِّ بِمَا فِي طَرَفِي الإِفْرَاطِ وَالتَّفْرِيطِ، مِنَ الخَفَاءِ التَّامِّ وَالتَّظْهُورِ التَّامِّ، مُتَعَدِّرٌ، كما هو الأَمْرُ فِي النُّورِ المَحْضِ وَالتَّظْلُمَةِ المَحْضَةِ فِي كَوْنِهِمَا حِجَابَيْنِ؛ وَأَنَّ بِالمُتَوَسِّطِ بَيْنَهُمَا النَّاتِجَ مِنْهُمَا، وَهُوَ الضِّيَاءُ، تَحْصُلُ الفَائِدَةُ، كما ستعرفه إن شاء الله تعالى.

فكذلك العُقُولُ وَالبَصَائِرُ إِنَّمَا تُدْرِكُ المَعْقُولَاتِ وَالمَعْلُومَاتِ المُتَوَسِّطَةَ فِي الحِقَارَةِ وَالعُلُوِّ، وَتَعَجُّزٌ عَنِ المَعْقُولَاتِ الحَقِيرَةِ، مِثْلَ مَرَاتِبِ الأَمْزِجَةِ وَالتَّغْيِيرَاتِ الجُزْئِيَّةِ عَلى التَّعْيِينِ وَالتَّفْصِيلِ، كالتَّمَاءِ وَالدُّبُولِ فِي كُلِّ آتٍ، وَ عَنِ إدْرَاكِ الحَقَائِقِ العَالِيَةِ الفَاهِرَةِ أَيْضًا، مِثْلَ ذَاتِ الحَقِّ - جَلُّ جَلَالِهِ - وَ حَقَائِقِ أَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ إِلَّا بِاللهِ، كما ذكرنا. (٤٥) وَ رَأَوْا أَيْضًا: أَنَّ مِنَ الأَشْيَاءِ مَا تَعَدَّرَ عَلَيْهِمُ إدْرَاكُهُ، لِلبُعْدِ المُفْرِطِ، كحَرَكَةِ الحَيَّوَانِ الصَّغِيرِ مِنَ المَسَافَةِ البَعِيدَةِ، وَ كحَرَكَةِ بِجَرْمِ الشَّمْسِ وَالكَوَاكِبِ فِي كُلِّ آتٍ. وَ هَكَذَا الأَمْرُ فِي القُرْبِ المُفْرِطِ، فَإِنَّ الهَوَاءَ لِاتِّصَالِهِ بِالحَدَقَةِ يَتَعَدَّرُ إدْرَاكُهُ، وَ كَتَفَسِ الحَدَقَةِ، هَذَا فِي بَابِ المُبَصِّرَاتِ. وَ فِي بَابِ المَعْقُولَاتِ وَالبَصَائِرِ، كالتَّفَسُّقِ التِّي هِيَ المُدْرِكَةُ مِنَ الإِنْسَانِ وَأَقْرَبُ الأَشْيَاءِ نِسْبَةً إِلَيْهِ، فَيُدْرِكُ الإِنْسَانُ غَيْرَهُ وَلا يُدْرِكُ نَفْسَهُ وَحَقِيقَتَهُ.

(٤٦) فَتَحَقَّقْ بِهَذَا الطَّرِيقِ أَيْضًا عَجْزُ البَصَائِرِ وَالأَبْصَارِ عَنِ إدْرَاكِ الحَقَائِقِ الوُجُودِيَّةِ الإِلَهِيَّةِ وَالكَوْنِيَّةِ وَمَا تَشْتَمَلُ عَلَيْهِ مِنَ المَعَانِي وَالأَسْرَارِ. فَظَهَرَ أَنَّ العِلْمَ الصَّحِيحَ لا يَحْصُلُ بِالكَسْبِ وَالتَّعَمُّلِ، وَلا تَسْتَقِلُّ القُوَى البَشَرِيَّةُ بِتَحْصِيلِهِ مَا لَمْ يَجِدِ الحَقَّ بِالفَيْضِ القُدْسِيِّ الغَيْبِيِّ وَالإِمْدَادِ بِالتَّجَلِّيِ النُّورِيِّ [٢٠، أَلْف] العِلْمِيِّ الذَّاتِيِّ، مَنَحْنَا اللهُ وَ سَائِرَ الإِخْوَانِ ذَلِكَ عَلى الوُجْهِ الأَكْمَلِ [وَسَلُوكِ سَبِيلِ الأُمَّمِ الأَعْدَلِ].

## فصل &lt;رابع&gt;

في تميم ما سبق ذكره في التمهيد والتقريرات المتقدمة

و يتلوه ذكر المسائل التي قدمت هذه المقدمات كالتوطئة لإيرادها والتماس بيان حقائقها، بالبراهين التي يُعول عليها، المستول منه الجواب عنها، نفع الله به. (٤٧) وبعده، فإن الحق - سبحانه - كما أظهر في الوجود أشياء، وأخبر أيضاً على لسان الكُمَّل من صفوته بأمر عجزت عقول أولى الألباب عن معرفة أسرارها وفهم جليلة الأمر فيها، على ما هي عليه في نفسها وعلى نحو ما يعلمها الحق، سبحانه.

فكذلك قد أبان أيضاً عن أمور استجلتها عقول الألباء و عرفت جليلة الأمر فيها بأول وهلة تارة، وبتأمل وتدبر أخرى.

فكان من جملة ما أبان وأخبر، مما استقلت العقول بإدراكه: أن للإيمان ثلاث مراتب: أولى ووسطى وعليا. وكذلك الأمر في الهداية والتقوى والإحسان، الذي أخبرنا أنه كناية عن مقام الجُضور والمُعينة الصَّحيحة. وهكذا فَعَلَّ في تعريف غير ما ذكرنا من الصفات.

(٤٨) فمن جملة التنبهات على ذلك في كتابه العزيز، قوله: «لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ، ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا، ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا، وَاللَّهُ يَجِبُ الْمُحْسِنِينَ» (المائدة، ٩٣).

وقال في موضع آخر: «وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً ثُمَّ اهْتَدَى» (طه، ٨٢). ولا يتوب أحدٌ و يُقبِلُ على جناب الحق و يتحلَّى بالأعمال الصالحة إلا بعد الاهتداء، [٢٠، ب]، فدل بما أخبر أن هذه الهداية ليست هي الأولى.

ومن هذا الباب قوله تعالى: «وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ» (التغابن، ١١). وقوله: «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ» (البقرة، ٢٨٢). وقوله في أهل الكهف: «إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ» (الكهف، ١٤).

وهذه كلها مما تُدرِك العقول، بأيسر تأمل، صحتها، فإنَّ العقول تعرف أنَّ لكلِّ وصفٍ جميل كمالاً أول، وهو أقلُّ حظِّه منه، ورتبةً ثانيةً متوسطةً، ورتبةً ثالثةً هي غايته الكليَّة. وليس بعدَ الغاية إلا درجتان متعلقتان في الأكملية.

(٤٩) وكما جعلَ لما ذكرنا من الصفات، ممَّا ذكره الحقُّ - سبحانه وتعالى - ثلاثَ مراتبٍ، تنبئنا لنا على أنَّ الأمر هو كذلك في جميع الصفات؛ فكذلك جعلَ للعلم الذي هو أشرفُ الصفات درجاتٍ ثلاثاً في مرتبة كماله، بعضها أعلى وأتمُّ من البعض، سمَّى إحداها علمَ اليقين، والثانية عينَ اليقين، والثالثة حقَّ اليقين؛ وجعلَ لكلِّ مرتبة من هذه الثلاث قوماً، تلك المرتبة غايتهم ومُنتهى ترفيهم في رُتب العلم.

(٥٠) فجدِّز بمن أعربَ لسانَ حاله - أنه من أصحابِ النفوس الشريفة المستعدة للتحقق بالكمال الحقيقي لا النسبي، وأبانَ عن همة عالية تناسبُ نفسة الشريفة: أن يطلبَ الترقى في درجاتِ أوصافِ الكمال، حتَّى ينتهي إلى أعلى مراتبها، و سيَّما في درجاتِ الكمال العلمي الذي نيطت به السعادة باتِّفاق من العقول والشرائع على كُُلِّ حالٍ، سيَّما العلوم المتعلِّق بالله، ثمَّ بأشرفِ لوازم ذاته [٢١، ألف] وما أشرنا إليه آنفاً. هذا إن سلَّم له ذلك وكان مُحِقاً في زعمه: أنه بلغ أولَ درجاتِ الكمال العلمي أن يتشوّف للانتقال من درجة علمه اليقيني إلى عينه، ثمَّ إلى حقه.

وكذلك يجبُ على الفائز بمقام «عين اليقين» بعدَ تعدّي درجة «علم اليقين» أن يرومَ الانتهاء إلى «حقَّ اليقين» الذي من جملة أحكامه طلبُ الجمع بين ما يُنتجُه البرهانُ وبين ما يُثمِّره العيانُ. وهذا أحدُ الموجبات لإنفاذِ هذا الإبرام وترجيحِ الإقدام عليه بعدَ الإحجام، رجاءً للفوز بهذا المرام. والسلام.

﴿مبدأ الشروع في سرد المسائل الاثني عشر﴾

وبعد، فهذه بعضُ المسائل التي كان قديماً قد اعتاص على الداعي في بداية

تحصيله و شبابه كشف سرها و معرفة جلبي أمرها، ولم يحصل له من كلام أهل البحث و التحصيل فيها، إمّا لقصور إدراكه أو لتعارض أقاويلهم فيها ردّاً أو تقريراً، مع عدم براءة تلك الأقاويل من شين الشكوك و الاحتمالات، ما يشفى عليلاً أو يوضح إلى معرفة مضمون هذه المسائل سبيلاً.

فلمّا آيس من حصول المراد من أقاويل أهل البحث و التحصيل، و توجه إلى الحقّ بالتعريف و الافتقار على نحو ما استفاد من نصائح أولى الأيدي و الأبصار؛ اجتذبه الحقّ بعنايته إليه و عرفه، بعد التحقيق بمعرفته، كلّ ما قد كان اعتاض عليه إلى غير ذلك، بل ممّا لم يخطر ببال، بل يتحقّق بذوقه و شهوده، بعد تجاوز مرتبتى البحث و المقال.

فأحبّ بعد ذلك، كما قلنا، من حيث عدم اقتناع الهمة بالمحصول، أن يستفيد من فضله - سبحانه - الذى هو للصفوة من عباده مبذول، اختار بحكم حالته البرهانية السؤال عن هذه الأمور من الجنب المولوي، الذى هو بأنواع صور الإفادة قيمّ و جدير، عسى أن يعرف بما يقتضيه الرأى الصائب فيها، و يبيّن على البراهين التي يعول عليها ويستند الحكم و الاختيار إليها، عساه يجمع، كما سبقت الإشارة إليه، بين الطمانينتين البرهانية و العيانية و الدلائل العقلية و البرهانية، ففي ذلك مزيد و وضوح و كمال تحقّق رافع لأنواع الاشتباه.

وإنّ بذل مثل هذا ممّن يقدر عليه لمن أعظم معونة يكون في سبيل الله. وهو المسئول - سبحانه - أن يجلى وراء الإرشاد المولوي ظلم الشكوك الدوامس، و يجلو بمراشده هياكل الفضل و المكرمات الروامس.

### المسألة الأولى

<وجود الواجب عين ماهيته أم أمر زائد؟>

هل ثبت عندكم أنّ وجود واجب الوجود أمر زائد على حقيقته، أم وجوده عين ماهيته و أن ليست له حقيقة وراء الوجود؟ و ما البرهان الموضح تحقيق ذلك؟ فإن

جميع ما ذكر في تقرير كل واحد من الأمرين غير تام ولا مُتَّعٍ لللبيب؛ لأنه إن قيل: «إنَّ وجوده عَيْنُ حقيقته، اعتماداً ورضاً بما ذكره جماعة في تقرير ذلك»، فلقائل أن يقول: «لا تُسَلِّمُ أَنْ وجودَ الحقِّ - سبحانه - عَيْنُ حقيقته».

وَيَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ مِنْ وَجْهِهِ:

منها: أنه من البين أن مفهوم الوجود، من حيث تعيينه في تعقلنا، مفهوم واحد. وهذا المفهوم، من حيث إته هو، مع قطع النظر عن كل ما سواه، إما أن يقتضي أن يكون عارضاً لماهية شيء من الماهيات، أو لا يقتضي ذلك، [ب، ٢١] أو لا يقتضي أن يكون عارضاً واحداً من القسمين.

فإن كان الأول، وجب أن يكون كل وجود عارضاً لماهية، أو له صلاحية ذلك، فوجود واجب الوجود يكون صفةً لحقيقته. وإن كان الثاني وجب: إما أن لا يكون شيء من الوجودات المتعلقة عارضاً لشيء من الماهيات، وإما أن لا تكون هذه الماهيات الممكنة موجودة، أو تكون موجودة، لكن وجودها نفس حقيقتها. وحينئذ لا يكون مفهوم الوجود مفهوماً واحداً، وقد فرضناه مفهوماً واحداً، هذا خُلف. وإن كان الثالث، فحينئذ لا يكون وجود واجب الوجود مجرداً عن الماهية إلا لسبب منفصل، فلا يكون وجود واجب الوجود لذاته، بل لغيره، هذا خُلف.

والوجه الآخر: أن كل عاقل يجزم بأن لوجود الواجب تعييناً في تعقله، يستلزم ذلك التعيين والتعقل سلب أشياء شتى عنه وإثبات أمور شتى أيضاً له؛ هذا مع اتفاق جميع العقلاء بأن حقيقته مجهولة. فلو كان وجوده عين حقيقته لكان معلوم الحقيقة؛ فإن الاتفاق واقع بأنه لا جائز أن يقال بأنه معلوم الذات من وجه، مجهول من وجه آخر؛ لأنه يلزم من ذلك أن يتعمل فيه جهتان مختلفتان. وهذا باطل، لثبوت أنه واحد من جميع الوجوه، ولا شك في أن اختلاف الجهات في الشيء ينافي صرافة وحدته. وأيضاً فلو علم على هذا الوجه لعلمت حقيقته. وهذا مُحال، لاتفاقهم على أن حقيقته مجهولة. فدل ما ذكرنا أن وجوده زائد على حقيقته.

والوجه الآخر: أن كونه مبدءاً لغيره إما أن يكون لأنه وجود، أو لأنه وجود مع سلب. والأول باطل، وإلا لكان كل وجود كذلك. والثاني باطل، [٢٢، ألف]، وإلا لكان السلب جزءاً من علة الثبوت.

والوجه الآخر: أنهم قالوا: أفراد الطبيعة الواحدة يجب أن يكون حكمها واحداً. ثم إنهم بنوا على هذه المقدمة مسائل:

منها: إبطال القول بكون الخلا بعداً مجرداً. فقالوا: طبيعة البعد طبيعة واحدة. فإن كانت مجردة، فليكن كذلك في الكل، فالجسم بعد مجرد، هذا خلف؛ وإن كانت مادية فليكن كذلك في الكل. فالخلا يمتنع أن يكون بعداً مجرداً. وأيضاً قالوا: لما ثبت في الأجسام التي تقبل الفصل أن جسميتها محتاجة إلى المادة، وجب في كل جسمية أن تكون محتاجة إلى المادة.

وإذا وضح هذا، فيقال: أما الوجود من حيث هو وجود، فحقيقة واحدة. فإن افتقرت إلى الماهية، فليكن كذلك في الكل؛ وإن استغنت عن الماهية، فليكن كذلك في الكل، هذا.

وقد يقال في الجواب: الوحدة والكثرة ونحوهما غير مفتقرة إلى المادة، مع أن لها صلاحية أن ترتبط بالمادة تارة، وتجرد عنها أخرى، فتعقل مجردة عنها. فمن الجائز أن يكون شأن الوجود كذلك، غير أنه على تقدير صحة ذلك لا يتحصل من جميع ذلك برهان ولا أمر يجزم بصحته عاقل.

ومما يؤيد ما ذكرنا ما اعترف به الشيخ الرئيس، خاتم الحكماء وخلاصة العقلاء. وهو ما كنا اخترنا الإعراض عن ذكره، كما سبقت الإشارة إليه، ثم استدركنا الأمر هنا، لما رأينا من مسيس الحاجة إليه. فالمعنا باليسير مما ذكر، وذلك حيث قال:

«الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر؛ فإننا لسنا نعرف من الأشياء [٢٢، ب] إلا خواصها ولوازمها والأعراض، ولا نعرف الفصول المثبوتة لكل واحد منها الدالة على حقيقته، بل نعرف أنها أشياء لها

نحواص وأعراض و لوازم. فلا نعرف حقيقة الأول تعالى، ولا العقل، ولا النفس، ولا الفلك، ولا النار، ولا الهواء، ولا الماء، ولا الأرض، ولا نعرف حقيقة الأعراض»<sup>١</sup>.

ثم مثل ذلك بأمثلة واضحة، وقرّما قصد تقريره. ثم قال فيما يختص بحقيقة الحق التي جعلنا السؤال عنها محتدياً لبقية المسائل، فقال:

«نحن لا نعرف حقيقة الأول. إنما نعرف منه أنه يجب له الوجود أو ما يجب له الوجود. وهذا هو لازم من لوازمه، لا حقيقته. ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم آخر، كالوحدانية وسائر الصفات. وحقيقته إن كان يمكن إدراكها هو الموجود بذاته، أي الذي له الوجود بذاته. لكن معنى قولنا: «الذي له الوجود لذاته»، إشارة إلى شيء لا نعرف حقيقته، وليس حقيقته نفس الوجود ولا ماهية من الماهيات؛ فإن الماهيات يكون لها الوجود خارجاً عن حقائقها. وهو في ذاته حيلة الوجود، وهو إما أن يدخل الوجود في تحديده دخول الجنس والفصل في تحديد البسائط، على حسب ما يفرضهما لها العقل، فيكون الوجود جزءاً من حده، لا من حقيقته، كما أن الجنس والفصل أجزاء لحدود البسائط، لا لذواتها؛ وإما أن تكون له حقيقة فوق الوجود يكون الوجود من لوازمها»<sup>٢</sup>.

ثم قرّر هذا المعنى أيضاً بطرز آخر، فقال:

«لا يمكن للإنسان أن يعرف حقيقة الشيء البتة، لأن مبدأ معرفته الأشياء هو الحس. [٢٣، ألف]، ثم يميز بالعقل بين المتشابهات والمتباينات، و يعرف حينئذٍ بالعقل بعض لوازم الشيء وأفعاله وتأثيراته وخواصه. فيتدرج من ذلك إلى معرفته معرفةً مُجملةً غير مُحققة، ورمما لم يعرف من لوازمه إلا اليسير.

فإن قيل: إنه عَرَفَ أَكْثَرَهَا، إِلَّا أَنَّهُ لَا يَلْزِمُ أَنْ يَعْرِفَ لَوَازِمَهَا كُلَّهَا. نقول: لو كان يعرف حقيقة الشيء ثم ينحدر من معرفة حقيقته إلى لوازمه وخواصه، لكان يجب أن يعرف لوازمه وخواصه أجمع، لكن معرفته بالعكس مما يجب أن يكون عليه<sup>١</sup>.

ونحن نقول: إن من مقتضى الذوق الصحيح الذي حظي به أهل الحق منه - سبحانه - كون مبدأ معرفتهم معرفة الحق، لكن بالحق، لا بقواهم و عقولهم. فإذا عرفوا الحق بالحق، عرفوا بعد ذلك نفوسهم بالحق من حيثما عرفوه به، ثم عرفوا ما شاء الحق أن يطلعهم عليه دفعة أو بالتدريج. ولهذا يستحيل عندنا أن يعرف أحد حقيقة شيء، ما لم يعرف الحق.

والحق في كل متعين عقلاً أو ذهنياً أو جسماً غير متعين، ولا تمازج، ولا أمثال، ولا بعيد؛ إلا من حيث امتياز حقيقته عن كل شيء بما ذكرنا وبأمور آخر معلومة للمحققين على سبيل الحصر. وقد ذكرنا قبل هذا على سبيل التلويح في التمهيد: أن تعين الحق - سواء قيل بأن وجوده زائد على حقيقته، أو أن وجوده عين حقيقته، في تعقل كل عاقل - لا يمكن أن يكون مطابقاً لما هو الحق عليه في نفسه، ولا لتعيينه عند نفسه من حيث ما يمتاز عن سواه إن اقتضى علمه بنفسه ذلك التمييز.

فإذا لم يكن هذا النوع من التعقل مطابقاً لما هو الأمر عليه، [٢٣، ب]، فكُلُّ حُكْمٍ يترتب على هذا التعقل ويضاف إلى الحق سلباً أو إثباتاً، إنما هو مضاف إلى هذا التعقل، والتعين المشخص في تصور العاقل ليس ثابتاً للحق من حيث علمه بنفسه، ولا مسلوباً عنه بدون هذا الاعتبار؛ إذ لا مطابقتة، فلا علم ولا حكم يصح على الحق للعقل من هذا الوجه. فحينئذ، سواء قيل بأن وجود الحق عين حقيقته، أو قيل بأن وجوده من لوازم حقيقته؛ لا يحصل من الأمرين تحقيق، إذ لا يتم تقرير كل واحد من الأمرين، فافهم.



## المسألة الثانية

<الماهيات الممكنة مجعولة أو غير مجعولة؟>

هل الماهيات المُمكنة مجعولة أو غير مجعولة؟ وعلى كلا التقديرين، فهل هي، من حيث كونها ماهياتٍ فقط، أمورٌ وجوديةٌ، بمعنى أن لها ضرباً من الوجود، أو هي أمورٌ عدميةٌ؟

إن كانت «غير مجعولة»؛ فلا جائز أن تكون وجوديةً، لأنه يلزم من ذلك مساوتها للواجب في وجوب الوجود الذاتي وفي صرافة الوحدة الذاتية، ولم تكن حينئذٍ مُمكنةً؛ بل واجبةً، لخلوها عن وصف الإمكان والفقر المُستلزم لاستفادة الوجود من الغير. وأيضاً فاتصافها بالوجود ثانياً، إن كان بنفس الوجود الأول، كان تحصيلاً للحاصل. وإن كان بوجودٍ ثانٍ مُغاير للوجود الأول، فذلك أيضاً باطل؛ لأن التقدير تقديرٌ أن المُمكنات ليس لها إلا وجودٌ واحدٌ يشترك فيه جميعها؛ فإن استكمال المُمكن إنَّما هو بالوجود المُستفاد من الواجب. وعلى تقدير صحة ما ذكر، يلزم انتقال جميع المُمكنات من حالة الوجوب إلى حالة الإمكان، ومن الغنى اندائى الأزل إلى مقام الحدَثان. ولا يخفاء في أن البقاء، [٢٤، ألف] على الحالة الأولى أفضل، لأنها شأن الحق - سبحانه وتعالى - وبه يختص.

و يلزم من فرض صحة ما ذكر مفايدٌ آخرٌ أيضاً غير ما ذكرنا، لا تخفى على المستبصرين. منها: أنه إذا لم يكن الوجود واحداً مُشتركا، وقيل: إن لكلٍ ممكنٍ وجودين مُختلفين بالحقيقة، لا بُدَّ من بيان الفرق بين الوجودين وتعيين الفائدة الحاصلة من كلٍ منهما.

ثم نقول: وإن قيل بأن الماهيات «مجعولة» وليست بأمور وجودية، لزم أن يكون الحق مُصدراً لعدماتٍ لا تتناهى، وأن يكون، سبحانه، علةٌ تميز كل منها عن الآخر، و يكون حاصلاً أثره أمراً عدمياً في مثله؛ إذ من المُستحيل أن تكون هي، حال عدمها، علةٌ تميز بعضها عن بعض؛ فإنه يلزم من ذلك تأثير المعدوم في المعدوم، وأن يكون

تميز بعضها عن بعض غير مجعول، بمعنى أنه ليس موجب التميز هو الحق، ولا هي، لأنها معدومة، فلا تكون مؤثرة. وإلا يلزم أن مالا وجود له بوجه يكون متعدداً لا بموجب، فيكون التعدد الثابت وجوده من بعض الوجوه وصفاً لمالا وجود له بوجه. وهذا أيضاً محال.

وإن قيل: إنها «مجمولة ووجودية»، لزم ما أسلفنا، من أمر الوجودين المختلفين وبيان الفرق بينهما وتعيين الفائدة الحاصلة من كل واحد منهما. وليس ثمة أمر ثالث غير الحق والممكنات، ينسب إليه الأثر، فكيف الأمر؟

ثم نقول: والذي أفادته المعاينة المحققة والذوق الصحيح: هو أن الماهيات غير مجعولة، وأن لها ضرباً من الوجود، وهو من حيث اعتبار تعيينها، [٢٤ب]، في علم الحق أزلاً وأبداً على وتيرة واحدة. لكن ذلك باعتبار تعلق العلم بها وتعلق تعدد التعلقات بحسب المعلومات تعلقاً وتعدداً أزلياً؛ لأن العلم إنما يتعلق في كل عالم بكل معلوم حسب ما هو المعلوم عليه في نفسه؛ إذ لا يصح أن يكون لعلم ما أثر ما، من حيث إن ذلك علم وهذا معلوم.

فإن حكيم بثبوت الأثر، فمن وجه آخر؛ لأننا نعلم أن علم الحق في مقام أحديته عين ذاته، فلا تعدد هناك إلا باعتبار التعلقات. هذا مع أن الحق مؤثر بالذات، لكن لا باعتبار تعيين نسبة العلم متميزة عن الذات، متعلقة بمعلوم أو معلومات مختلفة الحقائق.

والحاصل عندنا من الوجود المستفاد من الحق المؤجد تعيين المعلومات المعدومة بالنسبة إلينا أموراً وجودية، لا بالنسبة إلى علم المؤجد، بل عند أنفسها بما قبل كل منها باستعداد الكلّي الغير المجعول من مطلق الوجود الفاضل الواحد المتخصص والمتعدد بقابلياتها المختلفة لاستعداداتها المتفاوتة.

و تلك القابليات بتلك الاستعدادات الكلّية هي مقتضى خصوصيات الماهيات، وهذه الخصوصيات لا تعلق بشيء خارج عنها؛ لأن الماهيات كما أسلفنا غير

مجعولة. وخصوصياتها تابعة لها في أنها غير مجعولة، لأنها ذاتية لها. ومن جملة أحكام تلك الخصوصيات تقدم بعض الممكنات في الوجود على بعض، وزحجائه عليه بأمر كثيرة، وقبوله للفيض، وظهوره به على وجه أتم من قبول البعض الآخر.

وبهذا يفسر قول الشيخ الرئيس: «إن تضاعف وجوه الإمكان [٢٥، ألف] وقوته بالنسبة إلى بعض الممكنات يقضى بتأخر وجوده وقبوله من الموجود، لا على وجه تام، وعدم تضاعف وجوه الإمكان لقلة الوسائط وارتفاعها يقضى بعكس ذلك.» (ابن سينا، التعليقات، ص...).

وإذا ثبت هذا لزم أن يكون الترتيب المتعلق في الممكنات، تقدماً وتأخراً وشفراً وخساسةً، من جملة الأحوال اللازمة لتلك الخصوصيات من كونها غير مجعولة؛ فإن لكل ماهية خصوصية تمتاز بها، ولوازم وخواص أيضاً تتبعها في الظهور بالوجود، وإن كان لكل لازم منها ماهية، لكن اللوازم تابعة للماهيات المتبوعة.

ومن جملة ما يتضمنه هذا الأصل من الفوائد، إن سلم، تعريفه بأن علة ظهور الحقيقة المعقولة المعبر عنها بالزمان، وعلة ظهور الموجودات الزمانية. هذا هو الترتيب المنبئ عليه. وهذا القدر إنما أوردته «الداعى»، وإن لم يكن إدراكه به بطريق النظر، من أجل أنه غير بعيد ولا خارج بالكلية من طور العقول النظرية. ومع هذا فإن كان قد وضح للنظر السديد، فيما ذكر أمر آخر، فلينعّموا بذكره وإبرهانه [مفيدين ماجورين إن شاء الله تعالى].

### المسألة الثالثة

«الوجود العام المشترك من جملة الممكنات <

المسمى بالوجود العام المشترك من كونه وجوداً فقط، هل هو من جملة الممكنات أم لا؟ فإن كان، فهل له حقيقة وراء كونه وجوداً؟ مع القول بأنه مشترك

بين جميع الممكنات. فنقول: فذلك الأمر المشترك إما أن نعتبره من حيث هو وجود، مع قطع النظر عن حقيقته؛ أو نعتبره [٢٥، ب] منضمّة إليه حقيقته. فإن اعتبرت ماهيته منضمّة مع وجوده في معنى الاشتراك، لزم حينئذ أن يكون بعض الممكنات من حيث ماهيته ووجوده أمراً مشتركاً بين جميع الممكنات؛ وإن لم تعتبر ماهيته منضمّة مع وجوده في معنى الاشتراك، على نحو ما قلنا، لزم أن يكون أوّل صادر عن الحق هو ذلك الوجود، لا العقل الأوّل. وإن لم تكن له حقيقة وراء كونه وجوداً، لزم التناقض؛ لأنّ التقدير تقدير أن الماهيات غير مجعولة.

وهذا الوجود العام إذا لم يكن له حقيقة وراء كونه وجوداً، لزم أن يكون نفس وجوده هو نفس ماهيته. فلم يكن إذن ممكناً، لأنّ الممكن هو المفتقر في استفادة وجوده إلى الواجب، وهذا غني في ثبوت وجوده له عن سواه، لكون وجوده نفس ماهيته، والماهيات غير مجعولة. فالوجود العام على هذا التقدير غير مجعول، فهو مستغن بذاته عن واجب الوجود، وقد فرض ممكناً. هذا خلّف. وأيضاً يعسر تحقّق الفرقان بين وجود الحق والوجود العام؛ فإنّ المفهوم من حكم الإمكان، كما أحاط به العلم الشريف، هو تساوى قبول الممكن الظهور بالوجود والألاظهور وافتقاره إلى المرجح.

وهذا المعنى على تقدير صحّة ما ذكر، لا يصدّق على الوجود العام؛ فإنّه ذاتي له، لكونه وجوداً بسيطاً وأنه غني في ثبوت وجوده له عن سواه، لأنّه وجود غير مجعول ولم يكن إذن ممكناً، بل واجباً. ويلزم أيضاً أنّه ثمّة وجود فائض من الحق، لأنّ هذا الوجود المذكور شأنه على هذا التقدير غير مجعول؛ لما مرّ بيانه.

فعمدته لغيره إن كان [٢٦، ألف] من مقتضى ذاته، لزم أن يكون هو الفائض بذاته على الماهيات الممكنة على سبيل الاستقلال، فلم يثبت إذن مبدئية الحق ولا فياضيته وكونه واهب الوجود لكل موجود. وإن كان مقتضى حقيقة الوجود العام

العروض لغيره بشرط مؤثر غيره، وذلك الغير يكون الحق، لزم أن يكون الحاصل من تأثير الحق إقران الوجود العام بالماهيات، لا إفاضة ولا هبته، لأنه لم يصدر منه شيء على هذا التقدير إلا الإقران، وأنه نسبة، لا أمر وجودي؛ فلم يفيض من الحق وجود أصلاً وقد فرض فيض الوجود منه، هذا خلف. وعلى هذا تنخرم القاعدة المقررة في هذا الباب، وفي هذا الأمر ما فيه، فكيف الأمر؟

وأما على تقدير صحة قول من يدعى: «أن وجود الحق صفة لإنيته، وأن له - سبحانه - حقيقة وراء وجوده الواحد» يعسر الأمر أيضاً؛ لأنه يلزم حينئذ أن يكون الوجود العام أمّ يساطة من الحق مع مضاهايته إيّاه في الأمور والاعتبارات المذكورة، فيكون بينهما اشتراك من وجه وامتناع من آخر، وما به الاشتراك غير ما به الامتناع، فيلزم أن يتعقل في كل منهما تركيب ما، وقد فرضا بسيطين، هذا خلف.

فإن قيل: إنه مع كونه لاحقيقة للوجود العام وراء كونه وجوداً، فإنه قابل من الحق فيضاً.

فنقول: هذا الفيض المقبول إن كان وجوداً، فقد قيل باستفادة ما هو حاصل له، إن كان عين الوجود الثاني هو الأول؛ وإن ثبتت المغايرة بين الوجود المقبول وبين الأمر المسمى بالوجود [٢٦، ب] العام، فقد حصل وجودان، أحدهما مجعول والآخر غير مجعول.

والمشترك بين جميع الممكنات: إما الوجود الأول أو الثاني أو الثاني أوهما معاً. إن كان الأول، فلا اعتبار للفيض الوجودي الثاني، ولا أثر له، ولزم ما قلنا، من أن ذلك يقضي بعدم صدور شيء من الحق وعدم حصول فيض أصلاً.

وإن كان الثاني، فلا اعتبار لتسمية الوجود العام قبل ذلك وجوداً عاماً مشتركاً، ولا صحة له، بل حكمة حكم باقي الماهيات الممكنة القابلة للفيض الوجودي من الحق. وإن توقف الإيجاد على الأمرين معاً، أعنى الفيض الوجودي والقابل الأول له المسمى بالوجود العام، لزم أن لا يكون المشترك بين الممكنات وجوداً واجداً، بل

هما موجودان. فيبطل القول بأن الوجود المشترك بين جميع الممكنات واحد. هذا خُلف.

و يلزم أيضاً أن يكون جزء علة في اتصاف جميع الممكنات بالوجود، فلم يكن المؤجّد واحداً؛ فإنّ ثبوت الصّور والقبض المضافين إلى الحق يتوقّف على هذا الأمر المُسمّى بالوجود العامّ، فلا يوجد ماهية إلا ووجوده متوقّف عليهما. وهذا أيضاً باطل.

ثمّ نقول: هذا الوصف الثابت لهذا الوجود العامّ إما أن يصحّ له، لكونه ممكناً، أو لأمر آخر. لا جائز أن يصحّ له ذلك، لإمكانه، وإلا لاشتركت الممكنات كلّها في ذلك. وإن صحّ له ذلك، لا لإمكانه، بل لأمر آخر، فذلك الأمر الآخر إما أن يكون الحقّ أو سواه. فإن كان الحقّ ثبت إمكان هذا الوجود و فقره و كونه مجعولاً دون جميع الماهيات الممكنة وقد تقرر [٢٧، ألف] أن الماهيات غير مجعولة. هذا أيضاً على هذا التقدير باطل.

فإن قيل: إنّ ذلك الأمر لم يصحّ للوجود العامّ من الحقّ، ولم يثبت له أيضاً لإمكانه، بل ذلك من أمر ثالث.

فنقول: هذا أيضاً باطل، لأنّ ما سوى الحقّ ممكن. هذا ممّا لا نزاع فيه، لما يلزم من المفاسد متى أهمل ثبوت هذا الأصل، ولأنّه ليس ثمة أمر ثالث يُنسب إليه ذلك. وإن قيل: إنّ حكم الوجود العامّ حكم باقي الكلّيات، وإنّه من حيث هو كذلك لا يكون له وجود في عينه، وصحّ أن الماهيات ليست بأمر وجودية ولا مجعولة، بل ظهرت بهذا الوجود العامّ، كما مرّ.

لزم أن يتحصّل من مجموع ما لا يقوم بنفسه ولا وجود له في عينه، أعنى الوجود العامّ والماهيات، ما يقوم بنفسه ويتحقّق وجوده وإدراكه في الأعيان، ويكون لكلّ واحد من الوجود والماهية تعيين حقيقي في الخارج، فيكونان حينئذٍ وجوديين، لعدم تجدد أمر ثالث يُنسب إليه الأثر غير نسبة الاجتماع، وقد فرض بخلاف ذلك،

فكيف الأمر ؟ هذا.

وإن كان عندنا أشياء هي من هذا القبيل، كالهيلوى والصورة والكيفيات الأربعة الطبيعية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والطبيعية المتعقلة الجامعة بينها كذلك؛ فإن كلاً منها ليس له وجود متعين في الخارج متحصّل [في الخارج. وجميع الأجسام المدركة في الخارج متحصلة] من هذه المعاني المعقولة، كما سنشير إليه في مسألة على حدة.

### المسألة الرابعة

الواحد لا يصدّر عنه إلا الواحد

هذه المسألة يتفرّع عليها من، [٤٧، ب]، أمهات المسائل مسائل شتى. كمسألة العقول، وعلة ترتيبها، وعلة صدور الكثرة من العقل الأول المشهود له بالوحدة، و جعل الاعتبارات المفروضة فيه علة لصدور الكثرة منه أو جزء علة. هذا مع وجوب اعترافهم بأن تلك الاعتبارات ليست بأمر وجودية. فإنهم لو لم يعترفوا بذلك، لزمهم الإقرار بصدور الكثرة من الحق، لأن الصادق منه، على هذا التقدير، العقل الأول، واعتباراته الثلاثة؛ أو إثبات أن تلك الاعتبارات، مع كونها ليست بأمر وجودية، يجب أن تكون علة لوجود الكثرة؛ وكل ذلك محال. هذا إلى غير ذلك عن المفسد التي يتضمنها هذا المدعى.

وكذلك القول في دعوى من يدعى انحصار العقول في عشرة، ووضوح ضعف دعواه، وما يرد عليه، من النقص بالفلك الثامن، واشتماله على انكثرة العظيمة، مع أنه أقرب الأفلاك نسبة إلى الأطلس وإلى الموجودات البسيطة.

وكذلك أيضاً تقرير شأن سلسلة الترتيب الإيجادى بالوسائط، ونفى تأثير الحق في الموجودات وإمدادها بالفيض الوجودى الذاتى دون وساطة العقل الأول.

و مسألة تعلق علم الحق بالمعلومات، على الوجه الكلى من جهة اللوازم ولوازم اللوازم، ونفى تعلقه بالجزئيات، استبعاداً لعدم معرفة كيفية ارتباط الواحد بالكثير

على وجه غير قادح في وحدة الواحد، وقياساً منهم أيضاً الغائب على الشاهد. هذا مع أنه لا بُرهان لهم على شيء من ذلك. [٢٨، ألف].

وقد أمعن الداعي النظر في جميع ما ذكر في تقرير هذه المطالب، فلم يجده يقوم على ساق، مع أن هذه كلها من المطالب النقيسة جداً، التي يسط القور بالسعادة بمعرفتها.

ونحن نقول لهم: إذ قد اعترفتم بأن الماهيات غير مجعولة وليست بأمور وجودية، والوجود المشترك بين جميع الماهيات واحد، مع التحقق بأن المسمى عاماً ليس بأمور زائد على ماهيات متصفة بوجود واحد يشترك فيه العقل وغيره؛ فلم لا يجوز أن يكون ذلك الأمر الواحد الصادر من الحق الواحد هو هذا الوجود العام المشترك، ويدخل فيه العقل الأول وغيره. وتكون [الموجودات بأجمعها مرتبطة بالحق لا، بالسلسلة المذكورة. وتكون] العقول وكل ما يسمى واسطة شرطاً يحصل الفعل الإيجادي عندها بالوجود الواحد الفاضل من الحق الذي هو القدر المشترك من بعض الوجوه. وهو الذي من حيث هو يثبت الارتباط بين الحق وما سواه؟

فالوسائط شروط متممة لاستعدادات الماهية، فإن الماهيات لا بد وأن يكون لها نوعان من الاستعداد: نوع سابق على الوجود المقبول من الموجد ونوع حاصل بالوجود من حيث لوازم كل فرد من أفراد الماهيات، وهي استعدادات وجودية مجعولة، بخلاف الاستعداد الأول الكلي الذي به قبلت الماهية الوجود من الموجد أولاً، فإنه غير مجعول. فالوسائط استعدادات، يعنى أنها توجب تعيين الاستعدادات الجزئية بواسطة الوجود. والحق هو المفيض. كما ذهبوا إليه في الأسباب السلفية، من أنها [٢٨، ب] تعد، والفعل يفيض.

ويظهر إذ ذاك أن تعلق العلم الإلهي بالأشياء هو على النحو الكلي والتفصيلي معاً من جهة الوجود الواحد المشترك، لا من جهة العزل واللوازم، كما ذكر. ولا يلزم، حينئذ، ما توهموه، من الخلل وتوقف العلم بالجزئيات على الآلات؛



فإنه لا مستند لهم في نفى تعلق العلم بالجزئيات إلا مُجَرَّدُ الاستبعاد والقياس. وهو ضعیف وباطل، لأنهم مُعترفون بأن ذات الحق مُبايئة لجميع الذوات، وعلّمه، كما مر، عين ذاته. فمعرفة تعلق علمه الذاتي بالمعلومات مُتعدِّد بالنظر والقياس.

والذي يُعطيه التحقيق الذوقى هو أن الأشياء كُلَّها ترتبط به من حيثيتين مُختلفتين، من حيث سلسلة الترتيب بالتفسير المذكور، و من حيث رفع الوسائط أيضاً، إذ لا بُرهان على انحصار المَدَد والأثر في سلسلة الترتيب.

فهذا الیقُ بكمال الحق وأنسب لتزيهه، تعالى؛ فإنه لما وَضَح لأهل الاستبصار أنه لا يجوز أن يُتَعَقَّل في جناب الحق جَهتان مُختلفتان، لوجوب الاعتراف بأنه واحد من جميع الوجوه، وَجِبَ أن يكون ارتباطه بكل شيء من وجه.

ولما كانت الكثرة من لوازم الإمكان و صفات الممكن؛ وَجِبَ أن يكون ارتباط الممكن بالحق من جهتين مُختلفتين، وأن تكون العليّة للكثرة من الوجه الواحد الإمكانى، وسيما في حق كل ممكن يتضاعف فيه أحكام الإمكان وخواص الوسائط. [وقد ثبت أيضاً؛ أن في المُمكنات مَنْ يكون الغالب على حاله حكم الوحدة و ضَعْف أحكام الإمكان. من حج س]. ووجب أيضاً أن يكون لكل مُمكن [٢٩، ألف] نسبة مُحَقَّقة إلى حقيقة الوحدة الإلهية، تلك النسبة هي المُقتضية لترجيح الحق إياه في الإيجاد على غيره. و من حيث هي، يصحُّ ارتباطه بموجوديه من وجه غير الوجه الآخر بالكثرة والوسائط.

وقد ثبت أيضاً أن في الممكنات مَنْ يكون الغالب على حاله حكم الوحدة و ضَعْف أحكام الإمكان، لقبوله، باستعداده الرَّاجح على استعداد غيره، الوجود الفائض من الحق قبولا أتمَّ وأسبق من قبول الغير، وأن يكون الوصف الوجودى والحكم الوجوبى فيه أقوى، بحيث لا يضعف ولا يُستهلك ثورته تحت أحكام الوسائط ووجوه إمكاناتها من كل وجه، كما هو حال الجمهور. فيبقى فيه من حكم الاستعداد الكلى الغير المَجعول واستعداداته التفصيلية الوجودية، ما يتأتى له بذلك

قبول فيض من الحق دون واسطة، كالأمر في شأن العقل الأول. وهذا حاصل لقوم من أهل الله، شهدناه وتحققناه، بحمد الله، من نفوسنا ومن غيرنا. وأهل الله يُسمون هذا الوجه بـ «الوجه الخاص»، وهم مُتفقون على ثبوتهم. وهو الواقع عندهم في حق جميع الخلق، لكن الأكثرون لا يعرفونه ولا يشعرون به، والخاصة تعرفه وتدرك أثره، وحظها منه متوفر متصل.

وبذلك وردت الشرائع كلها، ونطقت الكتب المنزلة، وقع الاتفاق من جميع الأنبياء والكامل من الأولياء في أن الأخذ من الحق تارة يحصل ويرد بواسطة بعض الأرواح، وتارة بدون واسطة أصلاً. ولا برهان على امتناعه، كما لا برهان لهم، على ما ذكروه وذهبوا إليه في الأمور التي قدمنا ذكرها في باب العلم الإلهي وصورة تعلقه بالمعلومات وفي غير ذلك، سوى القياس والاستبعاد [٢٩، ب] المشار إليهما. والعجب منهم الجزم بذلك دون برهان مُحقق، مع اعترافهم بأن حقيقة الحق مجهولة، وأن علمه عين ذاته، كما مر، وأنه «ليس كمثله شيء» (الشوري، ١١)، سيما ومن البين أن إسناد صفة إلى موصوف ما مسبوقة بمعرفة حقيقة الصفة وحقيقة من تنسب إليه.

وقد سبق بيان تعذر ذلك على البشر من حيث النظر العقلي المعهود. سيما وقد ثبت أن علم البشر، من كونهم بشراً، علم انفعالي. وتعيينه متوقف على الكثرة، لأننا لا نعلم شيئاً، كما مر، من حيث ماهيتنا فقط، ولا أيضاً من حيث اتصافها بالوجود المُستفاد، وإلا لكان كل موصوف بالوجود موصوفاً بالعلم، وهم لا يقولون بذلك. بل لا بد من قيام الحياة بالموجود. وذلك أيضاً غير كاف، ما لم يتم به معنى يُسمى علماً. ولا بد أيضاً من شرط آخر، وهو زوال الموانع الحائلة بين المُسمى عالماً وبين ما يقصد معرفته.

وعلم الحق ليس كذلك. إنما هو علم فعلي وحداني، لا حُكم فيه لكثرة، ولا هو متوقف على شيء خارج عن ذاته، من زوال مانع أو غيره. وحقيقته بالاتفاق

مجهولة. فمعرفة حقيقة علمه، من كونه علماً مضافاً إلى عالم، أو من حيث تعقل أن علمه عين ذاته، و صورة تعلقه بالمعلومات، متعذرة.

و لا طائل في الاستدلال على جنابه، سبحانه، بما أدركناه من نفوسنا وأحوالنا. هذا، مع أن معرفتنا بنفوسنا و كيفية حكمها فينا وإدراكها لما تدرئها، صعب جداً، كالأمرفيما ذكرناه، من شأن الحق، سبحانه، فإننا لم نجد برهاناً تاماً يفيدها معرفة حقيقة نفوسنا، [٣٠، ألف]، و بقائها وتجريدها عن المواد واستغنائها عن الارتباط بمادة ما. و كل ما ذكر في إثباتها وما يضاف إليها، من بقاء و تجريد و علم و سعادة و غير ذلك، غير مقنع ولا مرضي عند المستبصر الذي لا يقنع إلا بعين اليقين و حقه. رزقنا الله ذلك، على الوجه الأتم الأفضل، بالشهود الأجل و العلم الأكمل، آمين. والحمد لله رب العالمين...

#### مسألة كلية [خامسة] تتضمن عدة مسائل

<النفس الإنسانية، إثباتها وتجريدها و تدبيرها >

ما حقيقة النفس الإنسانية؟ وما البرهان الدال على إثباتها؟ فإن جميع ما ذكر في شأنها غير مقنع لأولى الألباب. وما البرهان على تجريدها و دوام بقائها واستغنائها بهذا القدر الحاصل لها من الاستكمال بهذه النشأة العنصرية في هذه الدار عن نشآت آخر بعد هذه؟ و ما الذي يمكن إيضاحه و تقريره من كيفية تدبيرها لهذا الهيكل.

و هل يوجد برهان يدل على امتناع تدبيرها في الوقت الواحد للهاكل و الصور المتعددة، أو يتأتى ذلك لبعض النفوس لكمال استفاد بالعلوم والأعمال في هذه النشأة، فترقى في مرتبة جزئيتها حتى تصير كلية. كما هو مذكور في شأن العقل الفعال: أنه مع تجرده يدبر عالم الكون و الفساد بمجموع صورته و كونه كلياً كالجنس بالنسبة إلى ما تحته من النفوس الجزئية و الصور المزاجية الطبيعية.

هذا، مع أنه بالنسبة إلى ما فوقه من العقول، كالنوع أو كالجُزء، بالنسبة إلى الجنس وإلى الكل؛ فإننا قد وجدنا غير واحد من أرباب النفوس الإنسانية قد علت مرتبة

نفسه، وترقى إلى أن صار، [٣٠، ب]، كما قلنا، بل ازداد ترقياً واتحاداً بما فوق  
الفعال من العقول حتى جاوز جميعها، وتحققت ووصلته بالحق من الوجهين المنبته  
عليهما من قبل: الوجه المختص بسلسلة الترتيب والوسائط، والوجه الذي لا واسطة  
من حيث هو بين كل شيء وبين مؤجله. وقد سبق القول في ذلك والتقرير.  
وهل ثبت عندكم: أن وجودها [إنما كان]. بعد المزاج وتعيينها بحسبه، أو كانت  
موجودة ومتميزة قبل البدن. ثم على كلا التقديرين: هل كانت عالمة بكل ما تستجليه  
من المدة، وكذلك في جميع الحوادث المترتبة بالأزمنة.

ولا تجعل نسبة شيء منها إلى زمان يكون حاضراً لها. فلا تقول: هذا ماضي، وهذا  
ما حصل بعد، وهذا موجود الآن، بل يكون جميع ما في الأزمنة حاضراً  
عندها متساوي النسبة إليها، مع علمها ينسب البعض إلى البعض وتقدم  
البعض على البعض.

ولما تقرر هذا عندهم وحكموا به ولم يسع هذا الحكم أوهاهم المتوغلين في  
المكان والزمان، حكم بعضهم بكونها مكانية، ويشيرون إلى ما تستجليه  
وتستحضره الآن من العلوم. لكنها قد كانت نسيته بسبب التعلق بالبدن واستهلاك  
قواها تحت سلطنة القوى المزاجية والآلات البدنية؛ أو كانت خالية عن كل علم  
وصفة، ما عدا وجودها البسيط؛ أو كانت عالمة بالكليات، واستفادت الجزئيات  
بواسطة القوى والآلات البدنية، وتذكرت الكليات، للنسيان العارض بسبب صحة  
البدن وما لوخنا في ذلك.

وهل ارتباطها بالبدن ثابت من جهة أمر يكون قدراً مشتركاً؟ [٣١، ألف]، بينها  
وبين البدن، ويناسب كلاً منهما من وجه، أم لا؛ فإن البسيط التام البساطة مبائن  
للمركب التام التركيب. فكيف يتأتى الارتباط بينهما دون توسط قدر مشترك؟ إذ من  
البين أن تأثير كل مؤثر في كل مؤثر فيه، لا يصح بدون الارتباط. والارتباط لا يمكن  
حصوله دون مناسبة. فما المناسبة الثابتة بين النفس البسيطة والمزاج المركب؟

و هذا السؤال مُتَعَقِّلٌ في شأن الحقِّ مع المُمكنات، مع وجوب الاعتراف بأنَّ حقيقته - سبحانه - مُباينةٌ لجميع حقائق الممكنات و مع ثبوت أنَّه مؤثِّرٌ فيها، فكيف الأمر؟ وبأيِّ بُرهان يثبت هذه الأمور؟

ثمَّ نقولُ: و بتقدير ثبوت الارتباط المُشار إليه، بالبُرهان النظريِّ، فهل ذلك ارتباطٌ واقعٌ على نحو يتأتَّى للنفس الانسلاخُ عنه و عن غيره من العلائق بالكليَّة، انسلاخٌ استغناء، باستقلالٍ حاصلٍ بسببِ استكمالِ مُستفادٍ، فلا تبقى للنفس علاقةٌ مع صورة ما، بسيطة أو مركَّبة، إذ لا بُدَّ من بقاءِ علاقةٍ ما مع غلبة أحكام صفة الإطلاق، كما أشار إليه الأنبياء والكُمَّل من الأولياء قاطبةً.

وهل على تقدير إمكان ذلك - أعنى انسلاخ النفس عن التعلُّق بالبدن من كُُلِّ وجه - يمكنُ حصوله عندكم لأحد في هذه النشأة وهذه الدار، بحيث لا يبقى له تعلُّق بهذا العالم، مع بقاء خاصيَّة تدبير تلك النفس لهيكلها؟ أولا يحصل التجريدُ التامُّ وانقطاعُ العلاقة بين النفس والبدن من كُُلِّ وجه، إلا بالمُسمى موتاً؟

فإنَّا قد عايَنا جماعةً من أهل التجريد والانسلاخ، وصَحِبناهم [٣١، ب]، وشاركناهم، بحمد الله، فيما ذكرنا وفي غير ذلك من أحوالهم، ووجدناهم مُتفقين: على أنَّ التجريدَ من كُُلِّ وجهٍ مُتعدِّدٍ، بشرط بقاء حكم التدبير في حقِّ كُُلِّ من يُوصَفُ بالتدبير، كان من كان، و بالنسبة إلى كُُلِّ ما يُدبِّره مُدبِّرٌ، كان ما كان؛ وألَّهُ لا بُدَّ من ارتباطِ علاقةٍ ما وتعلُّق معنى مُشتركٍ بين كُُلِّ مُتباينين يُوصَفان بالتأثير والتأثر، بذلك المعنى يتحقَّق الارتباطُ ويتأتَّى التدبيرُ ويثبت الأثر. فهو دائرٌ معه وجوداً وعدماً، يثبتُ بشيئته وينتفى بانفتائه، وإن لم يشعر نفس المُدبِّر حالتهُ بأنَّها مُدبِّرةٌ، لأجل أنَّ التدبيرَ غيرٌ مقصود لها، كالأمر في التدبير الطبيعيِّ، مع المزاج في كُُلِّ آنٍ. وهكذا النفس التي هذا شأنها في هذه الحالة غيرُ شاعرة بتعلُّقها بالبدن وتدبيره. و ذلك إمَّا لاستغراقها بالحقِّ، أو بما منه. و على الجملة، فالمقصودُ هو استِجلاء ما يقتضيه الحكمُ البُرهانيُّ في ذلك، ليحصل الجَمْعُ بين ثمرتي الإدراكين، العيائيِّ والبُرهانيِّ،

إن شاء الله تعالى.

ثم نقول: وإذا قيل بثبوت وجودها وبساطتها وما سبق السؤال عنه في هذه المسألة الكلية، فما البرهان المثبت امتيازها بعد المفارقة عن غيرها من النفوس بالهيئات المكتسبة بواسطة البدن، على ما ذكر؟

فإن لقائل أن يقول: لو صحَّ ذلك في النفس الجزئية مع المزاج الجزئي الطبيعي، لجاز مثله في حق النفس الكلية ونفوس الأجرام العلوية بالنسبة إلى الطبيعة الكلية والعناصر وقوى الجسم الكلي، المثبتة، [٣٢، ألف]، في الصور العلوية وغيرها. فتكون الصور والقوى الطبيعية مؤثرة في النفوس التي هي علة لوجودها ومؤثرة، فتتأثر العلويات من السلفيات و تكون النفوس البسيطة المجردة فاعلة وقابلة معاً.

بل قد يقال أيضاً: إن القول بصحة تأثير المزاج الجزئي في النفس الجزئية، التأثير الأبدى، يؤذن بأنه لو لم يثبت مثل هذا في النفس الكلية مع مطلق الطبيعة والمزاج، لما تعدى ذلك في الأمزجة والنفوس؛ إذ من البين أن حكم الأصل يسرى في الفروع. بل قد يقال أيضاً: إنه من الجائز أن ينتشى من أعمال النفوس الجزئية بقواها المختصة بها وبقواها المؤدعة في آلتها المزاجية الناتجة عن القوى العلوية وتوجهات العقول والنفوس المتعجئة فيها والصادرة منها حال التعلق بالبدن؛ وكذلك من علومها وأخلاقها وصفاتها المنتشرة والمشاركة بين نفس الإنسان ومزاجه ومعتقداته التقليدية والظنية أيضاً - صور نيرة أو مظلمة تتلبس نفس العاقل وتظهر بها حيث شاء الحق من مقامات الشقاء والسعادة؛ و يكون ذلك بحسب الغلبة الحاصلة في تلك الممازجة الواقعة بين قوى الإنسان النفسانية والطبيعية المزاجية، وأصول تلك القوى في العوالم العلوية، ومقام محتديها ومشرعيها.

فإلى أي مقام من تلك العوالم، كانت المناسبة أقوى، حصل انجذاب تلك النفس

إليه واستقرت لديه. و يكون على هذا التقدير علة امتياز النفس [٣٢، ب] بعد المفارقة صور تلك الأعمال المنشئة والعلوم. وما ذكر. فإنه إذا جاز أن تبقى من حكم ارتباط النفس بالبدن هيئات ثابتة توجب التمييز، فلا يستنكر أن يقع على هذا الوجه. وكيف؟ ولا برهان على استحالته بل يترجح هذا على التمييز بالهيئات فقط بما يستروح من الإخبارات الإلهية والنبوية المشيرة إلى هذا. سيما وقد ثبت صدق المخبرين بما أظهروا من الآيات والمعجزات الثابتة بالتواتر، وسيما نبينا - صلى الله عليه وسلم - الباقية معجزته الآن بين أيدي الناس، وهي القرآن القائم مقام البرهان في معرض الدعوى.

والفرق بين التمييز بالهيئات فقط وبين ما ذكرنا، هو أن الصور الناشئة من الأعمال والصفات وما ذكرنا صور وجودية في عوالم موجودة، أرواحها قوى توجهات نفوس العالمين لها عن علم واعتقاد، وبخاصية ما انعجن فيهم من القوى السماوية وتوجهات العقول والنفوس مما يطلب الرجوع إلى أصله تمييزاً لدائرة وجوده وحكمه.

ومن هذا القبيل يستروح أن [علة] بقاء صور الحيوانات وغيرها وموجبه القوى الحاصلة من توجهات العقول والنفوس الفياضة حال التكوين. وهذا فرقان بين التمييز بالهيئات فقط، لكونها تمييزات معقولة تجمعها مرتبة النفس الكلية، وهذه ليست كذلك. ثم يقال: وقد تكون النفس بتنوع تلبسها بتلك الصور المناسبة المشار إليها بحسب علمها واعتقادها حال إنشائها لها، وبالتفصيل الذي وردت به [٣٣، ألف] الإخبارات الإلهية. وعلى الجملة، فالكلام في هذا بالنسبة إلى الاحتمالات يكثر تفصيلاً. ومن أطلع على جليلة الأمر، اقتصر عليه، غير أن المراد ما تلخص للرأي الشريف بطريق البرهان النظري في ذلك مما يعول المولى عليه ويركن إليه.

مسألة كلية، [سادسة] تتضمن عدة مسائل

من البين أن الأجسام متناهية القوة والقبول؛ وقد شهدت الفطرة بأن جميع

الممكنات يجب أن يكون مقتضى استعداداتها الكلية وإن كانت غير مجعولة أنها لا تقبل من مطلق الفيض الرباني إلا حصةً مقيدةً معينةً متناهية الحكم. وبذلك وردت أيضاً التعريفات الإلهية على السنة الرُّسُل، ثم الكُمَّل، خصوصاً في حق أشرف الممكنات وأولها قبولاً للفيض. هذا مع تعريفهم إياه بأنه أقرب الموجودات نسبةً من الحق ووحده، وأنه الواسطة في وصول الفيض والمدد إلى جميع الكائنات من الوجه المسمى بسلسلة الترتيب.

وإذا كان هو، مع شرفه وجلالة قدره، يحكم على قبوله وقوته بالتناهي والقيود من بعض الوجوه، فكيف من دونه؟ وما الظنُّ بالأجسام وقواها واستعداداتها وقبولها. وما الظنُّ أيضاً بالأمزجة الطبيعية وقواها.

وبعد تقديم هذه المقدمة فنقول: ما البرهان القاضى باستحالة انقراض النوع الإنساني من هذا العالم بحادثٍ كليٍّ يطرأ في العالم العلويّ توجبها خواصُّ بعض القوى والتشكلات والاتصالات المجهولة للبشر مما لم يدرك بالتجربة والرصد والقواعد الهندسية؟

وما المانع أن يكون [٣٣، ب] الموروث لما ذكرنا، منضمّاً إلى خواصِّ التشكلات الفلكية وخواصِّ الاتصالات، أمراً آخر من الأمور الإلهية يعلمه الحق؛ وينقطع، أعني النوع الإنساني وكثير من موجودات هذا العالم العنصري، مدة؛ ثم يعود هذا التكوين في هذا العالم، إما على هذا الوجه أو مثله، أو على نمط آخر؟

بل نقول: وما البرهان على عدم تناهي القوى الفلكية أيضاً وكونها لا تقبل التغيير والفساد والتبديل؟ فإننا لم نجد - في كل ما ذكره في إثبات بقاء الأفلاك ودوام آثارها على هذا الوجه وخلوها عن خواصِّ الطبيعة ودوام قبول عالم الكون والفساد تلك الآثار على هذا النحو المدرك أو مثله من الأوضاع والتكوينات - برهاناً تاماً يثلج به صدرٌ مستبصر لا يرضى بالأقاويل والتقارير الإقناعية، بل استبعادات محضة واستحسانات تركز إليها الأفكار، متعلقها تعظيم العالم العلوي والأجسام البسيطة، في زعمهم، لا غير.



وأيضاً، فما ذكره - في أن سبب فناء المركبات التركيب، وأن البسائط لا تقبل الفناء - ضعيف؛ فإن المركبات إنما وجدت عن البسائط، بل هي مجموع أمور بسيطة. فلو لم تكن تلك لم يكن المركب. والمتجدد ليس إلا الهيئة الاجتماعية والتركيبية، ولا يخلو الاجتماع والتركيب من أن يكونا من جملة أجزاء المركب والمجتمع أو يكونا نسبتين. فإن كانا من جملة أجزاء المركب والمجتمع، فحكمهما حكم تلك البسائط المجتمعة، وقد تقدم القول فيها. وإن كانا نسبتين فالتسبب لا تحقق لها في أنفسها إلا بشرط وجود [٣٤، ألف] المنسوب والمنسوب إليه، فكيف تكون علة للبقاء والدوام.

ثم نقول: وبأي برهان يثبت عندنا خلو الأجسام الفلكية عن أحكام الطبيعة وخواصها؟ سيما، والتعريفات الإلهية على السنة الرُّسُل والكُمَل قد وردت وصرحت بأن الأجسام طبيعية، وأن حكم بعضها كبعض من حيث الذات مع تغير حادث في الصفات ووافقهم على ذلك جماعة من أكابر الحكماء الأوائل، ووقفنا على ذلك في مصنفاتهم، وكل ذلك على العلم الكريم غير خاف.

وأشار إلى ذلك أيضاً، نقلاً وتقريراً، صاحب رسائل إخوان الصفاء، وأخبر: «أن مرتبة الطبيعة دون مرتبة النفس الكلية وفوق الهيولى والصورة» وفسر بليناس وغيره الطبيعة، فقالوا: «إنها عبارة عن حقيقة جامعة بالذات بين الحرارة والبرودة والرطوبة والتبوسة، وأن كل واحد من الأربعة غير الآخر، والطبيعة لا تغاير واحداً من الأربعة».

و على الجملة فالأمر من حيث الأطلاع المحقق في كل ذلك معلوم متبين، والمذاهب النظرية والنتائج الفكرية كثيرة شديدة الاختلاف.

والمقصود من هذا الإبرام والإلماع استجلاء ما اتضح للرأي المولوي السديد بطريق [البرهان]، أو ترجح عنده من أقاويل السابقين، لإحاطة علمه الشريف بما ذكره في هذه الأمور في الكتب الغربية المستورة والمستفيضة المشهورة، رجاء الفوز بالجمع بين الظمانيتين العيانية والبرهانية، كما سبقت الإشارة إليه. واللّه،

سُبْحَانَهُ، [٣٤، ب] يَكْشِفُ بِحُسْنِ بَيَانِ الْمَوْلَى وَإِفَادَتِهِ الْمُعْضِلَاتِ، وَيُبَيِّنُ حَلَّ الْمَشْكِلَاتِ.

### مسألة [سابعة]

الإنسان في هذه النشأة والدار يتعدّر عليه التجريد التام المُفسّر بانقطاع تعلق النفس المُدبّرة للبدن عن البدن، إذ لو انقطعت العلاقة بالكليّة، لكان الموت؛ فإنّ الموت ليس غير ما ذكرنا. وإذا تعدّر انقطاع علاقة النفس عن تدبير البدن حال الحياة، فلا تخلو النفس عن أحكام المزاج الطبيعي المُدبّر فيما تُدرِكهُ من الآلام واللذات، فلا تخلص عن شوت الطبيعة وحكمها. فمن أين لها أن تَمّةً ألاماً ولذاتٍ روحانيّةً صرفةً خاليةً عن أحكام الطبيعة؟، وبأي برهان يثبت ذلك؟ وما المُستند فيه؟. وهكذا اللذّة والابتهاج المنسوبان إلى الحق، سُبْحَانَهُ و تعالَى؟.

ولا يُقال: إنا نجد لأنفسنا تلذّداً بإدراك العلوم والمراتب السنيّة المُستلزمة للحكم والجاه، وليس ذلك من قبيل المملذوذات الطبيعيّة المعهودة. فإننا نقول: من الجائز أن تكون اللذات الطبيعيّة صنفين: صنفٌ كثيفٌ وصنفٌ لطيفٌ: فالكثيف هو المعهودُ أحوالُه من المملذوذات. الحسيّة بالحواس، كالمأكل والمشروب وغيرهما. وتوغّ آخره، هو مُدرِكٌ للنفس من حيث القوى الباطنة، كالذهن والخيال. والتعلّقات النفسانيّة الحاصلة حال التلبّس بالتدبير، والقوى والإدراكات الإنسانيّة لا تعرئ بالكليّة عن أحكام الطبيعة. ومن ادّعى أن تَمّةً، وراء ما ذكّر، ألاماً ولذاتٍ روحانيّةً، لا حُكمَ للطبيعة فيها، فعليه البرهان.

### مسألة [ثامنة]

ما حقيقة الفيض الصادر من الحق؟ وما المُتعلّق [٣٥، ألف] ليلعقلاء من معرفته وكيفية صدوره ووصولهِ إلى القوابل؟ لا جائز أن يكون من قبيل المُمكنات، ولا جائز أن يكون الحق، وليس ههنا أمرٌ ثالثٌ لا يكون الحق ولا غيره. فكيف الأمر؟ وما المُتعلّق من معنى الإيجاد أولاً، ثمّ الإمداد ثانياً؟

وبأي برهان يثبت ذلك و يتضح.

[مسألة تاسعة]

و من المسائل المفردة التي لم ينتظم على إثباتها ونفيها برهان، مسألة تسلسل عِلل موجودة غير مُنتهية إلى غاية.

مسألة <عاشرة >

النسب التي بين الموجودات غير متناهية عندنا، (٣٥ب) ويجب أن تكون بالنسبة إلى علم الحق متناهية، لما يلزم من المفساد، ان لو لم تكن كذلك، ولما أسلفناه أيضاً في إثبات علم الحق بالجزئيات، ولما أسلفناه أيضاً في إثبات علم الحق بالجزئيات، و ضعف حُجج المنكرين لذلك قياساً واستبعاداً. وأيضاً فالاتفاق واقع على أن ما دَخَلَ [له] في الوجود فإنه مُتناهٍ، والنسب ناشئة من الموجودات، فكيف ينشأ من المتناهي ما لا يتناهي.

وكذلك يُقال في الأمزجة المُتولدة من العناصر. و مثل ذلك وأعلى منه التشكلات والأوضاع الفلكية من الاتصالات والكيفيات وغير ذلك، كالخواص والآثار ونتائجها، فكيف الأمر؟

مسألة <حادية عشرة >

الجوهر لا يبطل ببطلان كفيته من كفيته؟ والحرارة لو بطلت من النار، لبطلت النار.

مسألة [ثانية عشرة]

الهيولى المُجردة لا تقبل القسمة عقلاً، وهكذا الصورة؛ فكيف يخلول الصورة في الهيولى صارتا جسماً وقيلنا القسمة؟ ولم يتجدد أمر ثالث غير الاجتماع؟ وأنه نسبة لا تحقق لها بنفسها، بل بالتبعية لما له وجود مُحقق، كما سبقت الإشارة إليه في الأسئلة والأجوبة. تمت الأسئلة بعون الله و حسن توفيقه.

## [٢] أجوبة نصيرالدين الطوسي عن مسائل صدرالدين القونوي

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

&lt; مقدمة &gt;

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَصَبَ فِي كُلِّ زَمَانٍ هَادِيًا لِلخَلْقِ إِلَى الطَّرِيقِ الْقَوِيمِ وَمُرْشِدًا لَهُمْ إِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ، وَأَيَّدَهُ بِتَأْيِيدِهِ حَتَّى جَمَعَ بَيْنَ فَضِيلَتِي الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ، وَبَلَغَ مَقَاصِدَ أَهْلِ الْكَمَالِ بِقُوَّتِي الْكَشْفِ وَالنَّظَرِ، وَصَارَ مُبَيِّنًا لِأَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ وَمُشِيرًا إِلَى أَسْرَارِ أَهْلِ الْحَقِيقَةِ، سَالِكًا سَبِيلَ الْخَيْرَاتِ، وَاصِلًا إِلَى أَقْصَى مَقَاصِدِ أَهْلِ السَّعَادَاتِ، نَائِبًا فِي الْعَالَمِ لِنَبِيِّهِ الْمُصْطَفِيِّ، وَحَبِيبِهِ الْمُجْتَبَى، مُحَمَّدٍ، خَيْرِ الْخَلْقِ، الدَّاعِي إِلَى أَشْرَفِ الطَّرِيقَةِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَأَتْبَاعِهِ.

كَمَا نَصَبَ فِي زَمَانِنَا هَذَا، الْمَوْلَى الْمُعْظَمَ وَالْإِمَامَ الْأَعْظَمَ، قُطْبَ الْأَوْلِيَاءِ وَخَلِيفَةَ الْأَنْبِيَاءِ، الدَّاعِي إِلَى الْحَقِّ، الْهَادِي لِلخَلْقِ، صَدْرَ الْمِلَّةِ وَالذِّينِ، مَجْدَ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ، مُحَمَّدَ بْنَ إِسْحَاقَ - أَدَامَ اللَّهُ أَيَّامَهُ، وَأَنْجَحَ مَرَامَهُ، وَأَسَبَّغَ عَلَيْهِ إِنْعَامَهُ، فِي دُنْيَاةٍ وَأَنْحَرَاهُ وَمُنْقَلَبِهِ وَمَثْوَاهُ، إِنَّهُ مُفِيضُ الْخَيْرَاتِ، وَمُنزِلُ الْبَرَكَاتِ، وَمُجِيبُ الدَّعَوَاتِ. وَبَعْدُ، فَقَدْ وَصَلَ مِنْ جَنَابِهِ الْعَالِي، الَّذِي يَجِدُ أَهْلَ الْعِلْمِ وَالذُّوقِ جَمِيعًا مَطَالِبَهُمْ لَدَيْهِ، إِلَى أَحْوَجِ خَلْقِ اللَّهِ، سَبْحَانَهُ، إِلَيْهِ، مُحَمَّدَ بْنَ مُحَمَّدِ الطُّوسِيِّ، كِتَابَ جَامِعٍ لِلْإِشَارَاتِ الرُّوحَانِيَّةِ إِلَى الْأَسْرَارِ الرِّبَانِيَّةِ، مُتَضَمَّنًا لِلطَّائِفِ الْحَكْمِيَّةِ وَالنُّكْتِ الْعِلْمِيَّةِ، مُرْشِدًا إِلَى الْمَعَانِي الْغَيْبِيَّةِ وَالخَطَرَاتِ الدُّوقِيَّةِ. فَاسْتَفَادَ مِنْهُ بِقَدْرِ [٣٦، ب] اسْتِعْدَادِهِ، وَجَعَلَهُ عُدَّةً لِمَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ فِي مَعَادِهِ، وَامْتَثَلَ أَمْرَهُ النَّافِذَ وَمَرْسُومَهُ الْمُطَاعَ، فِي إِيرَادِ مَا وَقَفَ عَلَيْهِ وَوَصَلَ إِلَيْهِ، مِمَّا قِيلَ فِي الْمَسَائِلِ الَّتِي حَلَّهَا لَا يُسْتَطَاعُ، وَإِنْ كَانَ قَاصِرًا فَهَمُّهُ عَنِ إِدْرَاكِ مَا يَبْتَغِي، مُقْصِرًا عَنِ إِدَاءِ حَقِّهِ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَنْبَغِي.

وَبَعَثَ مَا سَنَحَ لَهُ إِلَى مَآبِهِ الشَّرِيفِ وَجَنَابِهِ الْمُتَّيْفِ، لِيَتَشَرَّفَ بِنَظَرِهِ الصَّائِبِ وَيُعَرِّضَ عَلَيَّ رَأْيَهُ الثَّاقِبَ. فَإِنْ وَقَعَ مَوْقِعَ الْارْتِضَاءِ اسْتَسَعَدَ بِذَلِكَ خَادِمُ الدَّعَاءِ، وَإِلَّا

فَعُدْرَةٌ مُسْتَعْنِيَةٌ عَنِ الْإِبْرَادِ وَالْإِصْدَارِ، وَقُصُورٌ فَهْمُهُ غَيْرٌ مُمْكِنٌ أَنْ يُتَدَارَكَ بِالْإِعْتِدَارِ.  
فَأَقُولُ: أَمَّا صَدْرُ الْكِتَابِ فَمَشْتَمَلٌ عَلَى فَوَائِدَ مِنْ كُلِّ فَنٍّ لَا يُحْصَى، وَمَسَائِلَ مِنْ  
كُلِّ جَنْسٍ الْغَايَةَ الْقُصْبَا. وَلَيْتَ التَّوْفِيقَ يُسَاعِدُ فِي الْوُصُولِ إِلَى مَعْرِفَتِهَا، وَالتَّقْدِيرَ  
يُعْطَى اسْتِعْدَاداً لِفَهْمِ حَقِيقَتِهَا.

وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ أَجَلًّا وَأَعْلَى مِنْ أَنْ يُشْتَغَلَ بِبَيَانِهَا، أَوْ يُحْتَاجَ فِي كُلِّ قَضِيَّةٍ إِلَى إِبْرَادِ  
بُرْهَانِهَا، أَوْ يُورَدَ مَقَالَةٌ فِي تَحْسِينِهَا، أَوْ تُرْتَّبَ فُصُولٌ فِي تَزْيِينِهَا؛ فَجَعَلْتُهَا ذَرِيعَةً  
لِمَطَالَبِي الْحَقِيقِيَّةِ وَوَسِيلَةً إِلَى مَارَبِي الْيَقِينِيَّةِ، وَشَرَعْتُ فِي إِبْرَادِ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْمَسَائِلِ  
الْمُشْتَمَلَةِ عَلَى الْأَسْئَلَةِ، وَالْفَوَائِدِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِتِلْكَ التَّرْجُوهِ الْمُشْكَلَةِ، انْقِيَاداً لِأَمْرِهِ  
وَإِمْتِثَالاً لِحُكْمِهِ. فَأَقُولُ، وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقَ، وَإِلَيْهِ انْتِهَاءُ الطَّرِيقِ.

### <جواب المسألة الأولى >

قَوْلُهُ - أَدَامَ اللَّهُ أَيَّامَهُ -: «هَلْ ثَبَتَ عِنْدَكُمْ أَنَّ وَجُودَ وَاجِبِ الْوُجُودِ أَمْرٌ زَائِدٌ عَلَى  
حَقِيقَتِهِ - إِلَى أَنْ قَالَ: - فَيَكُونُ وَاجِبُ الْوُجُودِ لِذَاتِهِ [٣٧، أَلْف] وَاجِبُ الْوُجُودِ لِغَيْرِهِ.  
هَذَا خُلِّقَ».

أَقُولُ: أَمَّا الْبُرْهَانُ الْمَوْضُوحُ تَحْقِيقُ كَوْنِ وَجُودِهِ عَيْنَ مَا هَيْئَتِهِ، وَأَنْ لَيْسَتْ لَهُ حَقِيقَةٌ  
وَرَاءَ الْوُجُودِ، فَهُوَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ لَهُ وَجُودٌ وَمَاهِيَّةٌ، لَكَانَ مَبْدَأَ الْكُلِّ اثْنَيْنِ، وَكُلُّ اثْنَيْنِ  
مُحْتَاجٌ إِلَى وَاحِدٍ هُوَ مَبْدَأُ الْإِثْنَيْنِ، وَالْمَحْتَاجُ إِلَى مَبْدَأٍ لَا يَكُونُ مَبْدَأً لِلْكُلِّ.

فَإِنْ قِيلَ: الْمَاهِيَّةُ مَوْصُوفَةٌ وَالْوُجُودُ صِفَةٌ لَهَا، وَالْمَوْصُوفُ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الصِّفَةِ الْقَائِمَةِ  
بِهَا، فَالْمَبْدَأُ الْأَوَّلُ وَاحِدٌ وَهُوَ الْمَاهِيَّةُ. قِيلَ: الْمَاهِيَّةُ عَلَى تَقْدِيرِ تَقَدُّمِهَا عَلَى الْوُجُودِ لَا  
تَكُونُ مَوْجُودَةً وَلَا مَعْدُومَةً، فَإِذَا كَانَ يَكُونُ مَبْدَأَ الْمَوْجُودَاتِ غَيْرَ مَوْجُودٍ، وَهَذَا مُحَالٌ.  
وَأَمَّا قَوْلُهُ: «وَمِنْ الْبَيِّنِ أَنَّ مَفْهُومَ الْوُجُودِ مِنْ حَيْثُ تَعَيَّنَ فِي تَعَقُّلِنَا مَفْهُومٌ وَاحِدٌ،  
وَهَذَا الْمَفْهُومُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ هُوَ، إِمَّا أَنْ يَقْتَضِيَ أَنْ يَكُونَ عَارِضاً لِمَاهِيَّةِ شَيْءٍ، أَوْ لَا  
يَقْتَضِي ذَلِكَ، أَوْ لَا يَقْتَضِي وَاحِداً مِنَ الْقِسْمَيْنِ».

أَقُولُ: فَجَوَابُهُ: إِنَّ الْأَلْفَاظَ الَّتِي لَهَا مَفْهُومٌ وَاحِدٌ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ تَنْقِسِمُ إِلَى قِسْمَيْنِ:

أحدُهُما؛ أن يكونَ ذلكَ المفهومُ في آحاد تلكَ الكثيرين بالسَّواء، وهو كالإنسانِ في زيد وجمرو، والفرس في هذا الفرس وذاك الفرس. وتُسمَّى تلكَ الألفاظُ مُتواطئةً، و يكونُ حُكْمُها فيما تقتضى تلكَ المفهومات حُكماً واحداً، كما ذكره.

والقسمُ الآخرُ: أن يكونَ ذلكَ المفهومُ في تلكَ الكثرة لأعلى السَّواء، بل إما أن يكونَ في بعضها أقدَم، أو أولي، أو أشدَّ، أو أكثر. وهو كالأبيض على الثلج والعاج، والموجود على الجوهر والعرض.

وفي هذا القسم [٣٧، ب] لا يجبُ أن تكونَ مُقتضياتُ تلكَ المفهومات واحدةً، بل ربَّما تختلفُ. مثل اسم الضوء الواقع على ضوء الشمس، و ضوء القمر و ضوء النار، و ضوء الشمس يقتضى زوال العشى دون سائر الأضواء؛ ومثل اسم العلم الذي يكونُ بعض ما يقع عليه مفهومه بديهياً وبعضه مكتسباً، وبعضه فعلياً يوجبُ وجودَ معلومه وبعضه انفعالياً لا يوجبُ ذلك.

والوجودُ من هذا القبيل، فإنه يكونُ في الواجب قائماً بذاته من غير عروضه لماهيته، وفي غير الواجب يكونُ عارضاً لماهيته.

ثمَّ العارضُ للماهية يقتضى في الجسم والمادة أن لا تكونَ تلكَ الماهية قائمةً بغيرها، وفي الصُّورة والعرَض يقتضى قيامَهُما بمحل.

وكما أنه ليس لقائل أن يقول: «لو كان الضوء والعلم مُقتضيين لزوال العشى ولو جود المعلوم، لكان كلُّ ضوءٍ و علم كذلك»؛ كذلك ليس له أن يقول: «لو كان الوجودُ مُقتضياً لكونه غيرَ عارض لماهية، لكان كلُّ وجودٍ كذلك».

فإذن، ثبت أنَّ من الوجود ما يقتضى أن لا يكونَ عارضاً لماهية، ومنه ما يقتضى أن يكونَ عارضاً، وبطلت القسمةُ إلى أنه إما أن يكونَ مقتضياً للعروض، أو اللاعروض، أو لا يقتضى أحدهما.

قوله: «والوجهُ الآخرُ أن كلَّ عاقلٍ يجزمُ بأنَّ لوجوب الواجب - إلى أن قال: - فدلَّ ما ذكرنا أن وجوده زائدٌ على حقيقته».

أقول: كُـلُّ ما لا يُحتمَلُ أن يكونَ له أشخاص كثيرة، فهو غيرُ مُحتاجٍ إلى تَعَيُّنِ زائدٍ على حقيقته؛ فإنَّ حقيقته، سواءً أكانت نفس وجوده أو معروضةً لوجوده، هي تَعَيُّنُهُ، لعدم احتمال [٣٨، ألف] وقوع الشركة فيه. وإنما يحتاجُ إلى التَّعَيُّنِ كُلِّ ماله أشخاص كثيرة؛ فإنَّ كُلَّ شخصٍ منه يحتاجُ إلى تَعَيُّنِ يُمَيِّزُهُ عن غيره ممَّا هو من نوعه. وههنا سرُّ عظيمٌ، وهو أنَّ الوجودَ الَّذِي يقعُ مفهومُهُ على الواجب والممكن بالتشكيك أمرٌ عقليٌّ؛ فإنَّ الوجودَ في الأعيان لا يمكنُ أن يقعَ على أشياء تشتركُ فيه. و ذلك الأمرُ مقولٌ على الوجودِ الواجبِ القائمِ بذاته الَّذِي لا يعرِضُ لماهيَّة، وعلى غيره من الوجودات.

وإذا اعتُبر وجودُهُ في العقل، كان مُمكنًا غيرَ واجبٍ، واسمُ الوجودِ يقعُ عليه وعلى الواجبِ وقوعَ زيدٍ على وجوده العينيِّ وعلى اسمه. و ذلك الوجودُ أمرٌ معقول. والوجودُ الواجبُ غيرُ معلومٍ بالكنه والحقيقة، وإنما يُعقَلُ منه هذا الوجودُ المعقولُ مُقَيِّدًا بغيرِ سلبِيٍّ. وإذا حُقِّقَ ذلك ارتفع الإشكالُ المذكورُ بسببِ تَعَدُّدِ الجهات.

واعلم أنَّ سَلْبَ الأشياءِ عنه وإثباتِ الأمورِ له، إنما يُعقَلُ بعدَ ثبوتِ تلك الأشياءِ والأمور. و ذلك لا يتحقَّقُ معه، تعالى، عندَ اعتبارِ حقيقته، بل يكونُ بعدَ صُدُورِ الأشياءِ عنه.

وأما قوله: «مع اتفاق جميع العقلاء بأن حقيقته مجهولة».

[أقول:] فمن الواجبِ أن يقولَ: «مع اتفاق الحكماء»، لأنَّ مشايخ المعتزلة من المتكلمين يدعون أنَّ حقيقته، تعالى، معلومة للبشر، كما هي.

قوله: «والوجه الآخر أن كونه مبدءاً لغيره - إلى أن قال: - جزءٌ من عِلَّةِ الثبوت».

أقول: كونه مبدءاً لغيره، يكونُ لوجوده الواجبِ العينيِّ، لا للوجودِ المقولِ عليه و على غيره بالتشكيك الَّذِي يُخصِّصُهُ العقلاء بقيد [٣٨، ب] سلبِيٍّ. ثمَّ إنَّ كثيراً من السُّلوبِ تكونُ أجزاءً من عِللِ الثبوتِ؛ كما أنَّ عدمَ الغيمِ مع طلوعِ الشمسِ يكونُ

عِلَّةٌ لِإِضَاءَةِ الْأَرْضِ، وَ عَدَمَ الضُّدِّ فِي الْمَحَلِّ مَعَ عِلَّةِ الضُّدِّ الْآخَرَ عِلَّةٌ تَامَّةٌ لِحُدُوثِ الضُّدِّ الْآخَرَ فِي ذَلِكَ الْمَحَلِّ.

قوله: «وَالْوَجْهُ الْآخِرُ أَنَّهُمْ قَالُوا: «أَفْرَادُ الطَّبِيعَةِ الْوَاحِدَةِ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ حَكْمًا وَاحِدًا. - إِلَى أَنْ قَالَ: - وَلَا أَمْرٌ يَجْزَمُ بِصِحَّتِهِ عَاقِلٌ».

أقول: قد مرَّ جوابُ هذا، وهو أَنَّ البُعْدَ والجِسْمَ يقَعانِ على ما تحتَهُما بالتَّوَاتُؤِ، بِخِلَافِ الوجودِ المقولِ على الموجوداتِ بالتشكيك. وَأَمَّا الْوَاحِدَةُ وَالكَثْرَةُ فهما عَرَضَانِ، وَتَجَرَّدُهُمَا عَنِ الْمَادَّةِ لَا يَكُونُ إِلَّا فِي الْعَقْلِ، كَمَا فِي سَائِرِ الْأَعْرَاضِ الَّتِي تُتَعَقَّلُ مَجْرَدَةً عَنِ مَحَالِّهَا، وَ لَيْسَ شَأْنُ الوجودِ كَذَلِكَ.

وقد روي عن فيثاغورس أنه قال: «الواحدُ والأعدادُ المُركَّبَةُ من تَكَرُّرِهِ هي مَبَادِيُ الموجودات. وقد صدرت عن المبدأ الأولِ على ترتيبها، وكانت مُجْرَدَةً عَنِ الْمَوَادِّ. ثُمَّ صدرَ منه بتوسُّطها سائرُ الموجودات، وَ صارَ الْوَاحِدَةُ وَالكَثْرَةُ مُقَارِنَتَيْنِ لَهَا عَلَى الْوَجْهِ الْمَعْلُومِ». فَهَذَا يُنَاسِبُ الْوجودَ مِنْ حَيْثُ الْقِيَامُ بِالذَّاتِ فِي الْمَبْدَأِ وَالْعُرُوضِ لِلْمَاهِيَاتِ بَعْدَ ذَلِكَ، لَكِنْ هَذَا نَقْلٌ مُجْرَدٌ، لَا أَصْلَ لَهُ وَلَا بُرْهَانَ عَلَيْهِ.

قوله: «وَمِمَّا يُؤَيِّدُ مَا ذَكَرْنَا مَا اعْتَرَفَ بِهِ الشَّيْخُ الرَّئِيسُ - إِلَى أَنْ قَالَ: - وَقَرَّرَ مَا قَصِدُ تَقْرِيرِهِ».

أقول: أَمَّا قَوْلُهُ: «الْوَقُوفُ عَلَى حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ لَيْسَ فِي قُدْرَةِ الْبَشَرِ»، يُرِيدُ بِالْأَشْيَاءِ أَعْيَانَ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي تُسَمَّى بِطَبَائِعِ الْمَوْجُودَاتِ. وَإِنَّمَا ذَكَرَ ذَلِكَ فِي بَيَانِ صُعُوبَةِ تَحْدِيدِهَا، وَلَمْ يُرِدْ بِهِ حَقَائِقَ الْمَعْقُولَاتِ، وَ ذَلِكَ لِأَنَّ مَنْ لَمْ يَقِفْ عَلَى حَقِيقَةِ الْإِثْبَاتِ [٣٩، أَلْف] وَالنَّفْيِ، كَيْفَ يَقْدِرُ أَنْ يَحْكَمَ عَلَيْهِمَا بِامْتِنَاعِ الْاجْتِمَاعِ بِدِيهَةٍ، وَمَنْ لَمْ يَقِفْ عَلَى حَقِيقَةِ الْجِسْمِ، كَيْفَ يَحْكَمُ بِامْتِنَاعِ اجْتِمَاعِ جَسْمَيْنِ فِي حَيْزٍ وَاحِدٍ بِدِيهَةٍ، وَمَنْ لَمْ يَقِفْ عَلَى حَقِيقَةِ الْعَشْرَةِ وَالْخَمْسَةِ، كَيْفَ يَحْكَمُ بِأَنَّ الْعَشْرَةَ ضِعْفُ الْخَمْسَةِ؟ وَمَنْ لَمْ يَقِفْ عَلَى حَقِيقَةِ الْمُثَلَّثِ كَيْفَ يَحْكَمُ عَلَى أَنَّ زَوَايَاهُ مُسَاوِيَةٌ لِتَاقِئَتَيْنِ؟ وَبِالْجُمْلَةِ، جَمِيعُ الْعُلُومِ الْيَقِينِيَّةِ مَبْنِيَّةٌ عَلَى الْوُقُوفِ عَلَى حَقَائِقِ الْمَعْلُومَاتِ الَّتِي هِيَ



تصوراتها، حتى يتأتى التصديقات المبنية عليها.

قوله: «ثم قال: فيما يختص بحقيقة الحق - إلى أن قال: - يكون الوجود من لوازمها». أقول: هذا بيان لامتناع الوصول إلى كنه المبدأ الأول. وإنما أراد بقوله: «إما أن يدخل الوجود في تحديده، كما يُقال عليه»، الوجود الواقع على الموجودات بالتشكيك، وهو بمنزلة الجنس، ويُقيدُ بقيدٍ سلبي حتى يختص به، وهو بمنزلة الفصل. ويُريدُ بقوله: «وإما أن تكون له حقيقة فوق الوجود يكون الوجود من لوازمها»، الإشارة إلى وجوده العيني الذي لا يصل إلى إدراكه عقل عاقل.

قوله: «ثم قرر هذا المعنى بطرز آخر - إلى أن قال: - لكن معرفته بالعكس مما يجب أن يكون عليه».

أقول: الحكماء قرروا أن العلم بالعلّة يُوجب العلم بمعلولاتها علماً تاماً. والعلّم بالمعلول لا يُوجب العلم بعلمته إلا علماً ناقصاً، وذلك لأنه يقتضى العلم بأن ذلك المعلول علّة، ولا يقتضى العلم التام بتلك العلة. فبيّن في قوله ههنا ذلك [٣٩، ب] في أعيان الموجودات بياناً عاماً، وليس فيه ما يدل على أن المعقولات لا تُدرَك.

قوله: «ونحن نقول إن مقتضى الذوق - إلى أن قال: - إذ لا يتم تقرير كل واحد من الأمرين».

أقول: هذا كلام في غاية الحُسن والكمال، لا يقف عليه من لا يكون له حظٌّ مما يُفيض الله، سبحانه، على المتوجهين إلى جنابه بطريق الكشف. جعلنا الله من أوليائه الواصلين إلى تلك المرتبة، إن شاء، وهو وليّ التوفيق.

### <جواب المسألة الثانية>

قوله: «المسألة الثانية، هل الماهيات الممكنة مجعولة - إلى أن قال: - وهذا أيضاً مُحال»

أقول: المراد من قولهم: «الماهيات ليست مجعولة»، هو أن السواد، مثلاً، لا يكون سواداً بجعل جاعل. وذلك: أنا إذا فرضنا سواداً في الأول، ثم أوردنا عليه جعل

الجاعل، استحال أن يُغَيَّرَهُ الجاعلُ ممَّا فرضناه أولاً. فكذلك، الوجودُ، فإنَّ الجاعلَ لا يجعلُ الوجودَ وُجُوداً، وذلك لامتناع تحصيل الحاصل.

ولو كُنَّا قلنا: هل للجاعل أن يجعلَ السَّوادَ سوداً، أى: هل له أن يُبدِعَ شيئاً هو السَّوادُ، أو قلنا: هل له أن يجعلَ السَّوادَ موجوداً، لكان جوابه: نعم، له أن يُبدِعَ السَّوادَ، وأن يجعلَ السَّوادَ موجوداً. بل الحقُّ أنَّ جميعَ الماهياتِ والموجوداتِ مجعولةٌ، جاعلها اللهُ، سبحانه وتعالى.

وإذا قلنا: الماهياتُ المُمكنةُ صارت منسوبةً إلى الوجود؛ فإنَّ الإمكانَ لا يمكنُ أن تُوصَفَ به الماهيةُ من حيثُ هي ماهيةٌ فقط، إنما يمكنُ أن تُوصَفَ به إذا قيست إلى الوجود أو إلى العدم.

وأما قوله: «هل هي من حيثُ كونها ماهياتٍ فقط [٤٠، ألف] أمورٌ وجوديةٌ». فالجوابُ: لا، فإنَّ الماهيةَ من حيثُ هي ماهيةٌ فقط، لا يمكنُ أن يكونَ شيئاً غير الماهية. وأما إذا فسره بقوله: «هل لها ضربٌ من الوجود»، فالجوابُ: نعم؛ فإنَّ الماهيةَ إذا تُصوِّرت، حدث لها وجودٌ عقليٌّ، وإذا فُرِضت في الأعيان، كان لها وجودٌ عينيٌّ، والوجودُ العينيُّ لا يكونُ إلا من موجدِها، والوجودُ العقليُّ يكونُ ممن يعقلها، وكلا الوجهين مُمكنٌ له.

وإذا قالوا: للماهيةُ وجودٌ قبلها، أرادوا به تعقلها الذي يكونُ سبباً لوجودها العينيِّ، وهو العلمُ الفعليُّ. وإذا قالوا: لها وجودٌ معها، أرادوا به الوجودَ العينيَّ. وإذا قالوا: لها وجودٌ بعدها، أرادوا به تعقلها بعدَ وجودها، يعنى العلمُ الانفعاليُّ.

وإذا نظر إلى الماهيةَ فقط، لم تكن في القصد العقليِّ إلا الماهيةَ، ولم يكن الوجودُ ولا العدمُ داخلين في ذلك النَّظر، ولذلك قالوا: إنها ليست بموجودةٍ ولا معدومةٍ. ثمَّ إذا نُظِرَ إلى حالها عندَ كونها منظوراً إليها، وكونها حاصللاً في عقل، لزم أن يكونَ لها وجودٌ، إما عقليٌّ وإما عينيٌّ، و تكونُ بالقياس إلى ذلك الوجودِ مُمكنةً. وكذلك إذا نُظِرَ إلى أحدِ وجوديها من حيثُ هو وجودٌ، لم يكن إلا ذلك الوجودُ

فقط. وإذا نُظِرَ إلى ثبوت ذلك الوجود لها، كان لذلك الوجود وجوداً آخر. وهلمَّ جرأً إلى أن يقفَ الذهن.

فإذا تُصَوِّرَ هذا الموضوع هكذا، سقطت الإشكالات اللازمة من تصرفات الوهم في المتصورات في غير موضعها. وهذا بحثٌ دقيقٌ ضلَّ كثيرٌ من الأذهان بسببِ عدم اعتباره.

قوله: «وإن قيل: إنها مجعولة - إلى أن قال: فكيف الأمر».

أقول: القول - بأن الماهيات العارية عن الوجودين العقلي والمعنوي [٤٠، ب] لها ثبوتٌ وتمييزٌ، أو ثبوتٌ بلا تمييز - قولٌ بأن المعدوم شيءٌ، وهو مذهبُ المُثَبِّتِينَ مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ، وفساده واضح.

قوله: «ثم نقول: والذي أفادته المعاينة المحققة - إلى أن قال - مُفِيدِينَ مَاجُورِينَ، إن شاء الله تعالى».

أقول: القول - بأن الماهيات غير مجعولة، وأن لها ضرباً من الوجود - قريبٌ من قول مُثَبِّتِي الْمُعْتَزَلَةِ، فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ بِثُبُوتِهَا حَالَ عَدَمِهَا. وَيُفَرِّقُونَ بَيْنَ الثُّبُوتِ وَالْوُجُودِ. وَ لَعَلَّ مَوْلَانَا - أَدَامَ اللَّهُ عُلُوَّهُ - أَرَادَ بِهِ شَيْئاً آخَرَ لَمْ يَفْهَمْهُ الْمُرِيدُ الْمُسْتَفِيدُ. وَكَذَا الْقَوْلُ - بِاسْتِعْدَادَاتِ كُلِّيَّةٍ غَيْرِ مَجْعُولَةٍ مُتَعَدِّدَةِ الْقَوَابِلِ بِحَسَبِهَا - مَبْنِيٌّ عَلَى ذَلِكَ.

ومرادُ الشَّيْخِ الرَّئِيسِ «بِنِضَاعِ وَجْهِهِ الْإِمْكَانُ»: كَوْنُ الْإِمْكَانِ قَابِلًا لِلْأَشَدِّ وَالْأَضْعَفِ، وَالْقُرْبِ مِنَ الْوُجُودِ وَالْبُعْدِ مِنْهُ. وَتَقَدُّمُ بَعْضِ الْمُمْكِنَاتِ عَلَى بَعْضِ، وَتَأَخُّرُ بَعْضِهَا مِنْ بَعْضٍ لَا يُتَعَقَّلُ إِلَّا مَعَ تَعَقُّلِ مُقَارِنِهَا غَيْرِ قَارِ الدَّاتِ، بِتَبَعِ الْإِسْتِعْدَادَاتِ النَّاقِصَةِ الْمُتَوَجِّهَةِ إِلَى كَمَالٍ مَا، وَبِالْجُمْلَةِ، طَرِيقَتُهُمْ فِي تَرْتِيبِ الْوُجُودِ مَذْكُورَةٌ فِي كِتَابِهِمْ، مُسْتَغْنِيَةٌ عَنِ إِيرَادِهَا هُنَا، فَهَذَا مَا عِنْدِي فِي هَذَا الْمَوْضِعِ.

### < جواب المسألة الثالثة >

قوله: «المسألة الثالثة - المُسَمَّى بِالْوُجُودِ الْعَامِّ - إِلَى أَنْ قَالَ: - وَ قَدْ فَرَضَ مُمَكَّنًا - هَذَا خُلْفٌ».

أقول: الوجود العام المشترك لا يتحقق إلا في العقل، وكذلك في كل أمر عام مشترك. وذلك أن الشيء العيني لا يقع على أشياء متعددة، فإنه إن كان في كل واحد من تلك الأشياء لم يكن شيئاً بعينه، بل كان أشياء، وإن كان في الكل من حيث هو كل، والكل من تلك الحيثية شيء واحد، فلم يقع على أشياء وإن كان في الكل بمعنى التفرق في آحاده كان [٤١، ب] في كل واحد جزء من ذلك الشيء، لانفس ذلك الشيء: وإن لم يكن في شيء من الآحاد ولا في الكل لم يكن واقعاً عليها.

وبالجمله، وقوعه على غيره لا يكون إلا حملة على ذلك الغير، والحمل والوضع لا يكون إلا في العقل، والوجود العام المشترك لا يمكن أن يكون إلا عقلياً. وإذا كان كذلك، كان حصوله في العقل بسبب العقل، وكان ممكناً. ويكون له وجود آخر هو بذلك الوجود يكون ثابتاً في العقل، وهذا الوجود غير الأول، فإذا هو وجود الوجود. ولكون الوجود من الألفاظ المشككة، فإنه يقع عليهما لا بالتساوي.

وإذا اعتبرت معروض الوجود الثاني لم يقل: إنه ماهية، بل يقال: إنه وجود. وإذا اعتبر بنفسه كان ماهية [له وجود ولو وجوده وجود]. هكذا إلى أن يقف الذهن. ولا يكون وجود شيء من تلك الوجودات نفس ذاته. وإذا تصوّر ذلك تصوّراً على الوجه الذي ينبغي، سقط جميع الإشكالات المذكورة.

قوله: «وأيضاً يعسر تحقق الفرقان بين الوجود الحق والوجود العام - إلى أن قال: - كما سأشير إليه في مسألة أخرى على حدة إن شاء الله تعالى.»

أقول: الفرق هو أن وجود الحق عيني ليس له وجود عارض له، والوجود العام عقلي لا يتحقق في غير العقل، ويكون له وجود آخر عارض له، إذا اعتبر كونه في العقل. والحق الذي لا مبرية فيه أن واجب الوجود لذاته لا يمكن أن يكون إلا شيئاً عينياً، وجوده عين ذاته، ولا يمكن أن يكون الموصوف بهذه الصفة إلا واحداً من كل جهة، واجباً من كل اعتبار.

### < جواب المسألة الرابعة >

قوله: «المسألة الرابعة: الواحد لا يصدر عنه [٤٢ الف] إلا الواحد - إلى أن قال: - مع أنه لا بُرهانَ لَهُم على شيء من ذلك».

أقول: إني أُبَيِّنُ ما فهمتُ من كلامهم؛ فإن كان مُوافقاً لما عليه الأمرُ فذاك، وإن لم يكن، فلا عَجَبَ في مثل تلك المضائق أن تزلَّ قَدَمي، كما زلَّ أقدامُ كثير من العقلاء. فقولُهُم: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»، مرادُهُم: أنه لا يصدر عنه باعتبار واحد إلا واحداً. وذلك أَنَّهُم يُجَوِّزُونَ أن يصدرَ عن الواحد أشياء كثيرةً باعتبارات مُختلفة، كما أن الواحدَ تكونُ له النصفيةُ باعتبار الإثنين معه، والثلثيةُ باعتبار الثلاثة معه، وعدم الانقسام باعتبار وحدته، لا غير.

ولمّا كان المبدأ الأول عندَهُم واحداً من كُُلِّ الوجوه، كان معرفةُ الوجه في صدور الكثير منه مُحتاجاً إلى لطف قريحة، فنوردهُ معه:

ولمّا كان المبدأ الأول عندَهُم واحداً من كُُلِّ الوجوه، كان معرفةُ الوجه في صدور الكثير منه مُحتاجاً إلى لطف قريحة، فنوردهُ الوجه المُمكِنَ فيه:

وهو أن تفرضَ الواحدَ الأولَ «أ»، والصادرَ عنه «ب» وهو في المرتبة الثانية. فـ«أ» بتوسط «ب» يكونُ أثرٌ، وليكن «ج». و«ب» وحده أثرٌ وليكن «د»، وهما في المرتبة الثالثة.

ثمّ يكونُ لـ«أ» مع «ج» أثرٌ وليكن «هـ». ولـ«أ-ب» مع «ج» أثرٌ وليكن «ز». ولـ«أ» مع «د» أثرٌ، وليكن «ح». ولـ«أ-ب» مع «د» أثرٌ، وليكن «ط».

ولـ«ب» مع «ج» أثرٌ، وليكن «ي». ولـ«ب» مع «ج» أثرٌ، وليكن «ك».

ولـ«ج» وحدهُ أثرٌ، وليكن «ل». ولـ«ل» وحدهُ أثرٌ، وليكن «م». ولـ«ج د» معاً أثرٌ، وليكن «ن».

ومن «اج د» أثرٌ، وليكن «س». ومن «ب ج د» أثرٌ، وليكن «ع».

ومن «اب ج د» أثرٌ، وليكن «ف»، [٤٢، ب].

المرتبة الأولى «أ». المرتبة الثانية «ب» من «أ». المرتبة الثالثة «ج» من «أ-ب» و «د» من «ب».

المرتبة الرابعة: «هـ» من «أ، ج. ز من «أ ب ج. ح من «أ د. ط من «أ ب د. ي من «ب ج. ك من «ب د. ل من «ج.

م من «د. ن من «ج د، س من «أ ج د. ع من «ب ج د. ف من «أ ب ج د.

وهذه اثني عشر. وهي في المرتبة الرابعة.

وإن اعتبرنا الأسافل بالنظر إلى الأعلى - مثلاً «ب» بالنظر إلى «أ». و«ج» بالنظر إلى «أ»، وإلى «ب» وإليهما. وكذلك «د» بالنظر إلى «أ» وإلى «ب» وإلى كليهما. وعلى هذا القياس فيما دونها - صارت الآثار والاعتبارات أكثر من ذلك.

فإن تعدينا هذه المراتب إلى الخامسة والسادسة وما بعدها، صارت الآثار والاعتبارات بلا نهاية. ويمكن أن يكون للأول باعتبار كل واحد منها فعل وأثر، فيصدر منه بهذه الاعتبارات موجودات لا نهاية لها غير متعلق بعضها ببعض.

قالوا: ويكون في العقل الأول أربع اعتبارات: أحدها وجوده، وهو له من الأول، تعالى؛ وماهيته، وهي له من ذاته؛ وعلمه بالأول، وهو له بالنظر إلى الأول؛ وعلمه بذاته، وهو له بالنظر إلى نفسه. فيصدر عن الأول بهذه الاعتبارات صورة فلك ومادته وعقله ونفسه.

وإنما أوردوا ذلك، بطريق المثال، ليوقف على كيفية صدور الآثار الكثيرة بسبب الاعتبارات الكثيرة مع القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، باعتبار واحد. ولم يدعوا أنهم واقفون على كيفية [٤٣، ألف] صدور هذه (سائر، خ) الموجودات الكثيرة، ولم يتعرضوا لغير الأفلاك التسعة.

وإنما أثبتوا عقولاً عشرية لا يمكن أن تكون أقل منها، وأما الأكثر، فقد ذكروا أن الأفلاك كثيرة، وحركاتها مختلفة، ويجب أن يكون لكل واحد عقل ونفس. ولم يتعرضوا للكواكب المتحيرة والثابتة. وإنما يصدر ذلك بسبب اعتبارات مختلفة

مُتَكَثِرَةٌ، كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأَجْرَامِ وَمِنْ نَفْسِهَا وَعَقُولِهَا نَوْعُهُ مُنْحَصَرٌّ فِي شَخْصِهِ. وَجَوَّزُوا أَنْ يَصْدُرَ عَنِ الْمَبْدَأِ الْأَوَّلِ وَجُودٌ جَمِيعُ هَذِهِ الْمَوْجُودَاتِ، بَعْضُهَا بِتَوَسُّطِ بَعْضٍ، وَبِاعْتِبَارِ دُونَ اعْتِبَارٍ. فَهَذَا مَا فَهِمْتُ مِنْ أَقْوَالِهِمْ.

وَقَدْ ظَهَرَ أَنَّ هَذِهِ الِاعْتِبَارَاتِ لَيْسَتْ مَفْرُوضَةٌ وَلَيْسَتْ بِعِلَّةٍ تَامَّةٍ لِشَيْءٍ، إِنَّمَا هِيَ اعْتِبَارَاتٌ انْضَافَتْ إِلَى مَبْدَأٍ وَاحِدٍ، فَتَكْتَفِرُ بِسَبَبِهَا مَعْلُولَاتُهُ. وَلَا يَجِبُ كَوْنُ الِاعْتِبَارَاتِ أُمُورًا وَجُودِيَّةً عَيْنِيَّةً، بَلْ يَكْفِي كَوْنُهَا عَقْلِيَّةً؛ فَإِنَّ الْفَاعِلَ الْوَاحِدَ قَدْ يَفْعَلُ بِسَبَبِ اخْتِلَافِ أُمُورٍ عَقْلِيَّةٍ أَوْ عَدَمِيَّةٍ أَفْعَالًا كَثِيرَةً.

أَمَّا نَفْسُ تَأْثِيرِ الْحَقِّ فِي الْمَوْجُودَاتِ وَنَفْسُ تَعَقُّلِهِ بِالْجُزْئِيَّاتِ فَمِمَّا أَحَالَ عَلَيْهِمْ مَنْ لَمْ يَفْهَمْ كَلَامَهُمْ. وَكَيْفَ يَنْفَعُونَ تَعَقُّلَهُ بِالْجُزْئِيَّاتِ، وَهِيَ صَادِرَةٌ عَنْهُ، وَهُوَ عَاقِلٌ لِدَاثِهِ عِنْدَهُمْ، وَمَذْهَبُهُمْ أَنَّ الْعِلْمَ بِالْعِلَّةِ يُوجِبُ الْعِلْمَ بِالْمَعْلُولِ.

بَلْ لَمَّا نَفَّوْا عَنْهُ الْكَوْنَ فِي الْمَكَانِ، جَعَلُوا نِسْبَةَ جَمِيعِ الْأَمَاكِنِ إِلَيْهِ نِسْبَةً وَاحِدَةً مُتَسَاوِيَةً. وَلَمَّا نَفَّوْا عَنْهُ الْكَوْنَ فِي الزَّمَانِ جَعَلُوا نِسْبَةَ جَمِيعِ الْأَزْمَنَةِ [٤٣، ب] مَاضِيهَا وَمُسْتَقْبَلِهَا وَحَالِهَا - إِلَيْهِ نِسْبَةً وَاحِدَةً.

فَقَالُوا: كَمَا يَكُونُ الْعِلْمُ بِالْأَمَكْنَةِ، إِذَا لَمْ يَكُنْ مَكَانِيًّا، يَكُونُ عَالِمًا بِأَنْ زِيدَ فِي أَيِّ جِهَةٍ مِنْ جِهَاتِ عَمْرٍو، وَكَيْفَ تَكُونُ الْإِشَارَةُ مِنْهُ إِلَيْهِ، وَكَمْ بَيْنَهُمَا مِنَ الْمَسَافَةِ، وَكَذَلِكَ فِي جَمِيعِ ذَرَاتِ الْعَالَمِ، وَلَا تُجْعَلُ نِسْبَةُ شَيْءٍ مِنْهَا إِلَى نَفْسِهِ، لِكَوْنِهِ غَيْرَ مَكَانِيٍّ، كَذَلِكَ الْعَالِمُ بِالْأَزْمَنَةِ إِذَا لَمْ يَكُنْ زَمَانِيًّا، يَكُونُ عَالِمًا بِأَنْ زِيدَ فِي أَيِّ زَمَانٍ يُوَلَّدُ، وَعَمْرٍو فِي أَيِّ زَمَانٍ، وَكَمْ بَيْنَهُمَا مِنَ الْمُدَّةِ.

وَكَذَلِكَ فِي جَمِيعِ الْحَوَادِثِ الْمُرْتَبِطَةِ بِالْأَزْمَنَةِ. وَلَا يُجْعَلُ نِسْبَةُ شَيْءٍ مِنْهَا إِلَى زَمَانٍ يَكُونُ حَاضِرًا لَهُ، فَلَا تَقُولُ: هَذَا مَاضِيٌّ، وَهَذَا مَا حَصَلَ بَعْدُ، وَهَذَا مَوْجُودٌ الْآنَ، بَلْ يَكُونُ جَمِيعُ مَا فِي الْأَزْمَنَةِ حَاضِرًا عِنْدَهُ، مُتَسَاوِيًا النَّسْبَةَ إِلَيْهِ، مَعَ عِلْمِهِ بِنِسْبِ الْبَعْضِ إِلَى الْبَعْضِ، وَتَقَدُّمِ الْبَعْضِ عَلَى الْبَعْضِ.

وَإِذَا تَقَرَّرَ هَذَا عِنْدَهُمْ وَحَكَمُوا بِهِ، وَلَمْ يَسَّعْ هَذَا الْحَكْمَ أَوْهَامَ الْمُتَوَعِّلِينَ فِي

المكان والزمان، حكم بعضهم بكونه مكانياً، ويُشِيرُونَ إلى مكان يختص به؛ وبعضهم بكونه زمانياً، ويقولون: إن هذا فاته، وإن ذلك ما يحصل له بعد، وينسبون من ينفي ذلك عنه إلى القول بنفي العلم بالجزئيات الزمانية، وليس كذلك. وأما قياس الغائب على الشاهد، فهو بمن يقول: «إله، تعالى، مكاني أو زمني كبعض مخلوقاته، أولى. قوله: «وقد أمعن الداعي النظر - إلى قوله - والحمد لله رب العالمين».

أقول: هذا الذي ذكره وبيّنه وأشار إليه، طريقة أخرى غير ما كنا فيه، وأكثره يتعلق بالذوق والكشف. والله، - تعالى، - [٤٤، ألف] يهدي من يشاء إلى الصراط المستقيم والدين القويم، وهو بكل شيء عليم.

#### <جواب المسألة الخامسة >

قوله: «مسألة كلية تتضمن عدة مسائل - إلى آخرها».

أقول: أما حقيقة النفس الإنسانية، فهي التي يُشير إليها كل واحد من الناس بقوله «أنا»، فإن ذلك أظهر الأشياء لها، وإثباتها لا يحتاج إلى برهان، لأن ثبوتها فطري.

وأما البرهان على تجردها، هو أنها ترتسم بالكليات والمعقولات البريئة عن الأوضاع الجسمانية والأمور التي لا تقبل الانقسام. والمشاعر المادية لا تدرك إلا ما يكون على وضع منها، أو يتعلق بذي وضع جزئي، أو يكون قابلاً للقسم، أو مُتصلاً بقابل لها، فإذن هي مجردة عن المادة الجسمانية.

وأما دوام بقائها، فلائها ليست في محل، يكون فيها قوة فنائها، فإن الفناء بعد البقاء لا يمكن إلا يكون فيه الفناء بالقوة حتى يخرج بسبب آخر إلى الفعل. فالجواهر البسيطة المتعلقة بعلمها الدائمة الوجود لا تحتل الفناء. وهذه المباحث وإن كانت تستدعي كلاماً طويلاً، فأصوله هذا الذي أشرت إليه.

وأما استغناؤها بهذا القدر الحاصل لها من الاستكمال بهذه النشأة العنصرية كسي هذه الدار عن نشآت آخر بعد هذه، فلأن التغيير من حال إلى حال لا يكون إلا لما يكون تحت الزمان، الذي هو منشأ جميع التغييرات. والزمان لا يحيط إلا بما لا



يُحيطُ به الأفلاكُ المتحركة. ولو كان للنفس نَشآتٌ أُخرى بينَ هذه الأفلاكِ لكان ذلك تناسخاً. وقد أبطلوا ذلك، وإن لم يكن بينَ هذه الأفلاكِ [٤٤، ب] لم يُمكن أن يكونَ حينئذٍ لها استكمالٌ.

وأما تدبيرها لهذا الهيكل، فبقوى خالية من الشعور، كالغاذية والنامية ومولدة المثل، وبقوى ذاتِ شعور، كالإدراكات الحسية، ظاهرَ البدن وداخِله وإدراكِ لا بالآلات، بل بذاتها، وهي مبادئ الأعمال والأنظار، وبتحريكِ إرادىِّ إمامٍ لجذب، كالقوة الشهوية، أو لدفع، كالغضبية. فلو كانت تُدبِّرُ غيرَ هذا البدنِ مثلَ هذا التدبيرِ فى الوقت الواحد، لكانت شاعرةً بذلك، إذ أكثرُ تدابيرها تابعةً لشعور.

وأما النفوس القوية فقد يُمكنُ أن تؤثرَ فى غير أبدانها تأثيراً تحريكياً أو غير تحريكى بواسطة غيرها من الأجسام والقوى. وذلك مثلُ إصابةِ العين والسحر، ومثلُ تأثير الدعاء لقوم أو على قوم، ومثلُ كراماتِ الأولياء ومُعجزاتِ الأنبياء. وأما الترقى من مرتبةٍ جزئيتها حتى تصيرَ كليةً، كما هو مذكورٌ فى شأن العقل الفعال، فمُحالٌ، لأنَّ العالمَ مفروعٌ عنه فى أجزائه الأصلية، وإنما يُستأنفُ التأثيراتُ الزمانية فى الأجزاء الجزئية منه التى تقعُ فى مركباتِ عالم الكون والفساد تحت التغيرات الزمانية.

وارتقاء النفوس الكاملة من مراتب الأجزاء الكلية، وعروجها إلى أن تصيرَ مُشاهدةً للمبدأ الأول، فأمراً يحصلُ لها فى ذاتها الجزئية، ولا يتعدى إلى تغيير وتغيير فى أصول العالم الجسمية والروحانية.

وأما حديثُ حدودها وقدمها، فقد قال أرسطوطاليس وأتباعه: «إنَّ المبدأ الأولَ كاملٌ وفوق الكمال»، [٤٥، ألف]، ويعنونَ بقوق الكمال: أنه يُفيضُ الكمالَ على كُلِّ مُستحقٍّ للكمال بحسب الاستعداد الذى يحصلُ له من الحركات والامتزاجات. وأنَّ الميزاج المعتدلَ المركَّبَ من الأخلاط والأركان مُستعدٌّ لصورةٍ أو نفسٍ تحفظه وتُدبِّرُ تركيبَ ذلك الممتزج. فإن كانت النفوس قديمةً واتصلت بتلك الأبدان، فإمّا أن

يَمْنَعُ الْمَبْدَأُ الْأَوَّلُ عَنِ الْإِفَاضَةِ، وَإِنَّمَا أَنْ يَحْضَلَ لِبَدَنِ وَاحِدٍ نَفْسَانِ قَدِيمٌ وَحَادَثٌ. وَهَذَا عِنْدَهُمْ مُحَالٌ. فَإِذَنْ: النَّفْسُ مُحَدَّثَةٌ، كَنَفْسِ سَائِرِ الْمُرَكَّبَاتِ الْحَيَوَانِيَّةِ وَالنَّبَاتِيَّةِ وَصُورِهَا.

وَأَمَّا الْقَدَمَاءُ، فَقَدْ رَوَوْا عَنْهُمْ قِصَصاً وَحِكَايَاتٍ فِي أُمُورِ النَّفْسِ الْقَدِيمَةِ، وَجَوَّزَ أَكْثَرُهُمُ التَّنَاسُخَ وَالتَّعْطِيلَ. وَأَنَا مَا رَأَيْتُ لِكَلَامِهِمْ حُجَّةً وَلَا مُسْتَنْدَأً. وَقَدْ يُوجَدُ فِي كِتَابِ الْأَنْبِيَاءِ، عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، مَا يُنَاسِبُ بَعْضَ أَقْوَالِهِمْ، لَكِنَّهُ يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ. وَهَذَا الْبَحْثُ لَيْسَ بِسَمْعِي حَتَّى يُرْجَعَ إِلَى نُصُوصِهِمْ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقَائِقِ الْأُمُورِ.

وَأَمَّا الْأَمْرُ الْمَشْتَرِكُ الْمُنَاسِبُ لِلنَّفْسِ وَالْبَدَنِ الَّذِي يَقْتَضِي الْإِرْتِبَاطَ، فَهُوَ الَّذِي يَقْتَضِي تَخْصِيصَ كُلِّ نَفْسٍ بِبَدَنِهِ، كَمَا تَتَعَلَّقُ نَفْسُ إِنْسَانٍ بِبَدَنِ فَرَسٍ، وَلَا بِالْعَكْسِ، وَهَكَذَا فِي سَائِرِ الْمُرَكَّبَاتِ. وَنَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّ هُنَاكَ أَمْرًا، وَلَكِنْ مَا نَعْرِفُ حَقِيقَتَهُ بِالتَّفْصِيلِ. وَأَمَّا قَوْلُهُ: «هَلْ يَتَأْتِي لِلنَّفْسِ الْإِنْسِلَاحُ عَنِ ذَلِكَ الْإِرْتِبَاطِ بِالْكَلِيَّةِ الْإِنْسِلَاحَ اسْتِغْنَاءً». فَالْجَوَابُ: أَنَّ الْإِنْسِلَاحَ وَاجِبٌ، لَكِنْ مَا يَكُونُ بِإِرَادَةِ النَّفْسِ، كَمَا لَمْ يَكُنِ الْإِرْتِبَاطُ بِإِرَادَتِهَا. بَلْ إِذَا فَسَدَ الْمِزَاجُ انْسَخَلَتْ عَنْهُ. فَإِنْ كَانَتْ مُسْتَغْنِيَةً عَنِ الْبَدَنِ [٤٥، ب] كَانَتْ سَعِيدَةً مُسْتَرِيحَةً مِنَ التَّعَبِ؛ وَإِنْ كَانَتْ مُحْتَاجَةً بَعْدُ، صَارَتْ شَقِيَّةً مَحْرُومَةً، فَإِنَّهَا تَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ لَا تَجِدُهُ.

وَأَمَّا انْقِطَاعُ التَّعَلُّقِ بِهَذَا الْعَالَمِ قَبْلَ الْمَوْتِ فَمُسْتَحِيلٌ؛ فَإِنَّ تَدْبِيرَهُ لِلْبَدَنِ تَعَلُّقٌ، وَلَكِنْ يُمْكِنُ أَنْ يَسْتغْنَى عَنِ التَّعَلُّقِ مَعَ وَجُودِ التَّعَلُّقِ. وَذَلِكَ حَاصِلٌ لِأَهْلِ الْكَمَالِ بِسَبَبِ إِقْبَالِهِمْ عَلَى الْآخِرَةِ وَإِعْرَاضِهِمْ عَنِ الدُّنْيَا. وَقَدْ وَجَدَ مَوْلَانَا - أَدَامَ اللَّهُ أَيَّامَهُ - ذَلِكَ فِي نَفْسِهِ وَشَاهَدَ مِنْ كَانَ بِهَذِهِ الْحَالِ.

وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ: أَنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ تَسْتَكْمَلُ بِإِدْرَاكَاتِهَا الْعَقْلِيَّةِ. فَإِذَا كَمَلَتْ بِنَيْلِ مَا يُسَعِدُهَا، وَأَعْرَضَتْ عَمَّا يَشْغَلُهَا، فَلَا حَاجَةَ لَهَا إِلَى الْبَدَنِ، وَكَانَ الْمَوْتُ بِالْقِيَاسِ إِلَيْهِ الْقَوْرَ الْأَكْبَرَ وَالْوُصُولَ إِلَى السَّعَادَةِ الْعَظْمَى.

وَأَمَّا امْتِيَازُ النَّفْسِ عَنْ غَيْرِهَا بَعْدَ الْمُنْفَارِقَةِ، فَيَكُونُ بِسَبَبِ تَعَلُّقِهَا السَّابِقِ بِبَدَنِ مُمْتَازٍ

عن سائر الأبدان وتعيين حصل لها من جهة ذلك البدن. والنُّفُوسُ الفلكيةُ وغيرها لا تحتاج إلى ذلك التعيين، لكونها أنواعاً متباينة، كُلُّ نوع منها في شخص واحد. والنُّفُوسُ الإنسانيةُ تحتاج إلى التعيين، لكونها من نوع واحد متباينة الأشخاص، وذلك ظاهرٌ. وأما الامتياز، فلو كان بصُور الأعمال والعلوم أو بالهيات المُكتسبة حال كونها مُتصلةً بالبدن، لما كان لنفُوس الصُّبيان الصغار ذلك الامتياز، ووجب من ذلك اتحاذها بعد الموت إن كانت باقيةً.

وباقى الكلام قد أورده - أدام الله علوه - بحيث لا يبقى لأحد إمكان المزيد عليه، والله - تعالى - قد وفقه للكمالات [٤٦، الف] المُمكنة لنوع الإنسان، وهو المشكورُ في كُلِّ حال.

### < جواب المسألة السادسة >

قوله: «مسألة تحوى على مسائل الخ».

أقول: أما قُوَّةُ الأجسام، فمُتناهيةٌ، كما ذكره - أدام الله، تعالى، علوه وخرس ظله - وأما انقطاع النوع الإنساني مُدَّةً، وعوده بعد ذلك مُمكنٌ؛ وكذلك سائر الأنواع. وأما بقاء الأفلاك ودوام آثارها، فإنما قالوا به، لأنهم لما تفحصوا عن الأمكنة والجهات، كالفوق والبتحت وغيرهما، وجدوها مُعلَّلةً بمُحدِّد، وهو فلكٌ مُحيطٌ، بالكلِّ؛ ولما تفحصوا عن الأزمنة وجدوها مُعلَّلةً بأمر غير قارِّ الذات، هو الحركة الوضعيةُ الدائمة. وليس ذلك بجسم غير الفلك؛ فعلموا من ذلك أن الفلك المحيط بالكلِّ لو فسد أو بطل لم تبقَ جهةٌ لجسمه ولا زمانٌ. وكان ذلك مُمتنعاً، فإن الجسم بالضرورة ذو وضع وجهةٍ وأن الزمان لو انقطع، لثبت، فإن انقطاعه بعد ثبوته لا يقع إلا في زمانٍ. فحكموا دفعاً لهذه المُمتنعات بدوام الفلك وحركاته، وأثبتوا له بسبب ذلك نفساً ذات قُوَّةٍ غير مُتناهية وِعقلاً يُحرِّكُ نفس الفلكِ شوقاً إليه، لينال بالحركة كما لا كان فيه بالقُوَّةِ إلى الفعل دائماً.

وأما عالم الكون والفساد، فلا ممتنع وجود الخلاء، حكموا بدوامه جُملةً، ولكون

أجزائه في جهات، بعضها فوق وبعضها تحت، حكموا باختلاف طبائعها وبإمكان التركيبات بينها على ما وجدوه بالجس، و حكموا بانحلال التركيبات، لكون اجتماعها قسرياً مخالفاً لطبائعها و ميل طبائعها إلى أمكنتها [٤٦، ب] فكان من الواجب انحلالها مع بقاء أجزائها الأصلية بجملة، وإن كان بعضها يفسد ويتبدل بالبعض الآخر.

وأما خلو الأجسام الفلكية عن طبائع العنصریات، فواجب، لأنها لو كانت على طبائعها، لكانت أمكنتها و حركاتها قسرية، والقسرية لا تدوم، وبانقطاعها يلزم المحال المذكور. وأما أقوال الحكماء الأقدمين وكتب الناقلين عنهم مختلفة، كما ذكره - أدام الله علوه - والذي أورده مُريده ومُستفيدة ما وجد منها منسوباً إلى حجة وبرهان. والله أعلم بحقائق الأمور.

### < جواب المسألة السابعة >

قوله: «مسألة. الإنسان في هذه النشأة. الخ».

أقول: إن الحكماء تفحصوا عن ماهية «اللذة»، واستقر رأيهم على أنها إدراك الملائم من حيث هو ملائم، ووجدوا ذات الله - سبحانه - بحيث لا يكون لها ملائم أشد ملائمة من نفس حقيقتها؛ إذ لا مناسبة بينها وبين غيرها، وإدراكها لنفسها أتم الإدراكات. فحكموا بأن اللذة التي لا تكون فوقها لذة إنما تكون له - سبحانه - ثم نظروا في أحوال الواصلين إلى جنابه القدسي، ووجدوا ذات الله - تعالى - والقرب منه ملائمة لتفوسهم الكاملة، وقد أدركوا بقدر استعداداتهم ذلك. فحكموا أن لديهم لذة دائمة فوق لذات هذا العالم.

وأما اللذات الجسمية والخيالية، فوجدوها ناقصة زائلة مضمحلة، إذا دامت تبدلت بالآلام. فحكموا بأن هذه اللذات في نهاية الخسة والزكاية، فأعرضوا عنها، واشتغلوا بتحصيل اللذات الحقيقية.

وبإزاء اللذات [٤٧، ألف] الآلام؛ فإن الألم إدراك فوات الملائم مع الاحتياج إليه، أو حصول غير الملائم مع الاستغناء عنه. و ظاهر أن الباري - تعالى - لا يفوته

مثلاثم. ولا يحضره غيرُ مثلاثم. وأن فوات اللذات الحقيقية، بل الأحوال البدنية الثلاثمة مع قطع الطمع عن عودها أشد ألم، وقد عبّر عنه بـ «نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة».

### < جواب المسألة الثامنة >

قوله: «مسألة، ما حقيقة الفيض الصادر - إلى آخره».

أقول: إن الفيض موجودٌ يصدرُ عن الحق. وإذا كان محتاجاً إلى قابل، وكان القابل موجوداً، يقبله من غير حركة من الحق إلى القابل، ولا خروج شيء منه إليه، ولا تلقى من القابل إيابة، ولا حركة نحوه. ولا كيفية لذلك الصدور ولذلك القبول، بل تعرض لهما في العقول إضافتان، إحداهما بالقياس إلى الصادر، والأخرى بالقياس إلى القابل. ونحن نجد من أنفسنا أننا نحرك عضواً نريد حركته، لا بتوجه نحو الحركة، ولا بميل من الحركة إلى ذلك العضو، بل بإيجاد حركة من النفس في ذلك العضو القابل له، وذلك المعنى مشعورٌ به عند نفوسنا. فكذا الإيجاد. وأما الإمداد، وهو إتمام ما أراد الموجدُ إيجاداً، فيُقاس عليه. ولا يحتاج إثبات ذلك إلى برهان.

### < جواب المسألة التاسعة >

وأما مسألة، تسلسل العِلل والمعلولات موجودة غيرُ مُنتهية إلى غاية. [إلى آخره] فنقول: البرهان قائمٌ على امتناع ذلك، وهو أن كلَّ سلسلةٍ من عِلل ومعلولات مُترتبة، فهي إما تكونُ بحيث إذا فُرِضَ عدمٌ واحدٍ من أحادِ السلسلة، وجب انعدام ما بعده من السلسلة. فإذا، كلُّ سلسلةٍ موجودة، يجب أن يكون فيها علة (٤٧ ب) هي أولى العِلل، لولاها، لما كانت تلك المراتب التي هي معلولاتها ومعلولات معلولاتها إلى آخر المراتب موجودة. فإذا فرضنا سلسلةً غيرَ مُنتهية إلى علة لا تكون لها علة، لم تكن في تلك السلسلة علة هي أولى العِلل، فلا تكون السلسلة موجودة، وقد فُرِضت موجودة. هذا خُلف. وهذا برهانٌ لطيفٌ يختصُّ بهذا الموضوع.

### < جواب المسألة العاشرة >

قوله: «مسألة: النسب التي بين الموجودات غيرُ مُتناهية عندنا»، إلى آخرها.

أقول: الأشياء المرتبة الموجودة آحادها معاً، وَجِبَ عند الحكماء أن تكون مُتَناهيةً. أما غير المرتبة، كالنُّفوس الإنسانية الباقية بعد موت أبدانها، وغير الموجودة آحادها معاً، كالحوادث الماضية، فقد جَوَّزوا أن تكون غير مُتَناهية، بل أوجَّبوا ذلك بناءً على قواعدهم، و التَّسَبُّب بين الموجودات من هذا القبيل. وكذلك التَّشْكَلات والأوضاع الفلكية والأمزجة المتولدة من العناصر، والأشياء التي لا تتناهي بالقوة، كتضعيف المقادير وتجزئتها، إلى غير ذلك.

### < جواب المسألة الحادية عشرة >

قوله: «مسألة: الجوهر لا يبطل - إلى آخرها.».

أقول: كُلُّ عُنصرٍ يَفْسُدُ، فالنَّارُ تَبْطُلُ بِبُطْلانِ كَيْفِيَّتِها، كالماء الذي يغلو، فيبطل برودته، يفسدُ و يكونُ منه هَواءٌ. و ذلك إذا جاوزت الكيفية القريبة حَدًّا يَحتملُه الماء. أما إذا لم تتجاوز ذلك الحدَّ فلا يَبْطُلُ، كالماء الحارَّ. والنَّارُ لا تَبْطُلُ بِبُطْلانِ حرارتها المُفرطة، فإنها في المُرَكِّبات باقية بِصُورِها، فاقدة بحرارتها التي تلزمها إذا كانت مُفردةً. و يتبيَّن ذلك في بحث المِزاج.

### < جواب المسألة الثانية عشرة >

قوله: «مسألة: الهيولى المجردة...» لا تقبل القسمة... إلى آخرها.

أقول: الهيولى المُجرَّدة لا تُوجَدُ إلا في الذَّهن، وكذلك الصُّورة. وهما في الوجود أبداً تكونان مُتقارنتين. والجِسمِيَّةُ حاصِلَةٌ، وكذلك قبول القسمة. وكثير من الصُّور [٤٨ ألف] والأعراض تتبع الاجتماع.

ألا ترى أن الخطين إذا اجتمعا، حدث بينهما زاوية. والآحاد إذا اجتمعت حصلت الأعداد، والعَفْصُ والزَّاجُ إذا اجتمعا، حدث السَّوادُ. وأما أن الاجتماع نسبة لا تحقَّق لها، بنفسها، لا يلزم أن لا يكون لها تحقَّق عند غيرها. وما يكون تبعاً لماله وجودٌ مُحقَّقٌ رُبما يكون سبباً لشيء آخر له وجودٌ مُحقَّقٌ. كما أن مُحَاذاةَ الأرض للشمس، التي هي نسبة تتبعُهما، تقتضي إضاءة الأرض من الشمس التي لها وجودٌ مُحقَّقٌ مُسخنٌ للأرض. والله أعلم بالصواب - تم

## [٣] الرسالة الهادية

كتبها سندنا الإمام العلامة، الكامل المكمّل الراسخ، جامع الجوامع وبرزخ البرازخ، صدر الحق والدين، أبو المعالي، محمد بن إسحق بن محمد بن يوسف بن علي، ثانياً، إلى المولى العالم الفاضل الكامل، جامع فضائل الحكماء الأواخر الأوائل، نصيرالملة والدين، قدس الله روحهما ورزقنا فتوحهما، آمين، يا رب العالمين.

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

< خطبة >

الحمد لله الذي أبان بمسئقرات الهيم مراتب علم اليقين وعينه وحقه ودرجاته، وأوضح بسكون فلق الطالبين حال الوصول إلى منتهى شأونهم، تفاوت حصص عقولهم واختلاف رتب حقائقهم في منازل معرفته، سبحانه، وآياته المؤدعة في حضراته القدسية وأرضه وسماواته؛ وميز الخاصة من أهله من بين عالم خلقه وأمره، بأن لم يجعل لهم غاية سوى ذاته، من جميع عوالمه ومنصبات أسمائه وصفاته، بل جعل منتهى مدى هيمهم أشرف متعلقات علمه الذاتي وأعلى مراداته، حتى صار [نهاية] مرادهم وغاية مرماهم ما يريد، سبحانه، بذاته من ذاته لذاته، ومن جهة أعلى حيثيات شؤونه الأصلية الأولى وأرفع تعييناته، فهو، سبحانه، حقيقة علمهم اليقيني وعينه وحقه في سائر مراتب علومهم الذاتية المتعلقة به أولاً، ثم بمعلوماته مع استهلاك كثرتهم تحت سلطان وحدته، من حيث هم، وبقاء حكمهم، وسرايته في جميع موجوداته وحضراته.

وصلى الله على المتحقق به من حيثية الشهود الأكمل، والعلم الأتم الأشرف الأشمل، مع دوام الخضوع معه، سبحانه، في جميع مواطنه وأحواله ومراتبه ونشاته، سيدنا «محمد»، والصفوة من أمته وإخوانه الحائزين ميراث الأتم في علومه [٤٨، ب] وأحواله ومقاماته، مع تحققهم وفوزهم بنتائج حظوظهم الاختصاصية التي انفردوا بها عن خواص الوسائط وثمرات التبعية وأحكام الروابط، صلاة مستمرة الحكم، دائمة الإيناع دوام الزمان، من حيث حقيقة الكلية وضور أحكامه التفصيلية الظاهرة بالحركات العلوية والمعبّر عنها بسنيه وشهوره وأيامه وساعاته.

## &lt;مقدمة&gt;

(١) وبعد، فإنه لا يخفى على الألباء أن العبارة بالنسبة إلى فلك المعاني المجردة والحقائق البسيطة، من حيث تعيينها في الأذهان، ضيق جداً؛ وهكذا فلك التصورات والتعينات الذهنية بالنسبة إلى عرصة التعقلات النفسانية والتصورات البسيطة؛ وهكذا الأمر في التصورات النفسانية البسيطة للأمور الكلية والحقائق العلية بالنسبة إلى تعقل العقول والنفوس الكلية للكليات؛ ونسبة تعقلات العقول والنفوس إلى تعيين المعلومات في علم الحق نسبة تعقل من هو دون العقول والنفوس الكلية في المرتبة العلمية إليها.

وكل طائفة من العلماء، وإن امتازت عن طائفة أخرى باصطلاح يخصها، فإنه قد تقع المشاركة بينهما في بعض الأسماء والألفاظ، لضيق فلك العبارة، وعدم التقييد أحياناً بالألفاظ، وإن تباينت في المعتقد. فيظن - من حيث احتمال تلك الأسماء والألفاظ المشتركة وجوهاً متعددة ومفاهيم مختلفة - أن تلك الأسماء والألفاظ تطلقها إحدى الطائفتين [٤٩، ألف] على ما أطلقتها عليه الطائفة الأخرى. وهذا الاشتباه لا يزول إلا ببيان المراد من تلك الإطلاعات، لتتضح أحكام ما به يمتاز طائفة غيرها وأنها فيما ذا يشتركان.

(٢) فمن ذلك، مما يوهم اشتراك أهل الذوق والتحقيق مع بعض الفرق، ما ذكر في شأن «الماهيات» والقول بأنها غير مجعولة، مع قول أولئك: «إنها عريّة عن الوجودين العقلي والعيني». ومن هذا القبيل ما أشار إليه «المولى» - نفع الله به - في أمر الوجود العام وفي كون الحق: «لو كانت له ماهية وراء وجوده، لزم أن تكون سابقة عليه، ولزم أيضاً أن يكون مبدأ الموجودات اثنين؛ مع أن كل اثنين محتاج إلى واحد سابق عليه» هذا إلى غير ذلك، مما ذكر أثناء الأجوبة عن السؤالات المرسلة، كالإيجاد وغيره، وما تيسر الوقوف عليه من بعض فوائده، كشرح الإشارات وغيره، مثل حديث الارتسام والصُدور، وتفسير قول الشيخ الرئيس «الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر»، (ابن سينا، التعليقات، ص ٣٤) وغير ذلك.



(٣) وقد عزم الداعي أن يذكر في ذلك ومثله، إن شاء الله تعالى، ما تحققت ذوقاً وكشفاً وشهوداً، ليتضح بذلك مشرب المحققين وامتيازهم من مشارب غيرهم، وليعلم مذهبهم ومقصودهم، وفي ماذا يُشاركون أهل العقل النظري بالقوة الفكرية، وبماذا يتميزون عنهم وعن باقي الفرق. والرّد والقَبُولُ بعد ذلك راجع إلى إلهام الحق وإيضاحه أو ستره، لما يعلم في ذلك، من الحكيم [٤٩، ب] التي حجبها عن سواه. فأقول: إنَّ المُستفادَ من الذوقِ الصحيح والكشفِ الصريح: أنَّ تعقُّلَ الحقِّ باعتبار أنه واحد، أو أنه مبدأ للموجودات، أو أنه مسلوب عنه الكثرة والاشتراك مع شيء في وجوده، أو أنه يستحيل أن تكون له ماهية وراء وجوده؛ كُـلُّ ذلك لا يصحُّ إلا باعتبار تعيينه في عرصة التعقُّل الكوني، وأعني بالتعقُّل الكوني تعقُّل غير الحق، وسيما كُـلِّ مَنْ كان تعقله له وللبيئات المطلقة والحقائق الكلية بالتعقُّل الفكري المنصَّب بالقوى المِزاجية الحادثة الإمكانية؛ فإنَّ تعقُّلات مَنْ هذا شأنه لا تكون بريئة من خواص قُبُود وكثرة ما سارية الحكم في تعقله الموجب لتعيين المتعقل وانطباعه فيه بحسب محل الانطباع، وإن كان محلاً معنوياً فبعيداً حضور المطابقة بين المتعقل والمتعقل.

ولهذا يقول أكثر المحققين: إنَّ أتمَّ تعيينات الحقِّ في عرصة التعقُّل وأقربها مطابقة لما هو الأمر عليه، تعيينه، سبحانه، في تعقُّل العقل الأول، لأنه أخلى المُمكنات عن أحكام الكثرة والقُبُود الإمكانية، فتعقله أتمُّ مطابقةً وأقربُ نسبةً إلى ما يقتضيه شأن الحق. وجماعة أخرى من المحققين يقررون هذا الأمر ويقولون به، غير أنهم يستنون الكَمَل من الأناسي ويشركونهم مع العقل الأول، في صحة المعرفة وكمالها. وعلى الجملة فكلُّ تعيين مُتَيَّد، حاصراً لما يتعين به من المُطلقات، وإنَّ العقل السليم يقضى بأنَّ ذلك التعيين [٥٠، ألف] مسبوq باللاتعيين.

(٤) فإن قال محقق: «إنَّ حقيقة الحقِّ مجهولة، والمعرفة به حاصلة»، فليس يعني بذلك أنَّ للحق حقيقة وراء وجوده. وإنما يعني به أنَّ الحق متى اعتبر تعقله مجرداً عن الكثرة الوجودية والاعتبارية النسبية والتعقُّلات والتعيينات التقييدية الناشئة من تعقُّل غيره له، يكون مُطلقاً عن التعيين بوصفٍ أو حكمٍ أو نسبةٍ، سلبياً كان كُـلُّ ذلك أو ثبوتياً.

(٥) وهذا هو الإطلاق الذاتي غير المتقيد بمدرك ما بأمر ما، فليس هو من هذا الوجه مثبتاً له أنه مبدأ، أو واحد، أو فياض للوجود، بل نسبة الوحدة إلى ذلك الإطلاق وسلبها عنه على السواء، بمعنى أنه مُطلق عن الحصر في وصف، أو حكم سلبي أو ثبوتي، أو في الجمع بينهما، أو التنزه عنهما بحال. فيصدق في حقه، من حيث هذا الإطلاق، أن يُقال: إنه يُشهد ولا يُشهد، ويُعلم ولا يُعلم، دون الحصر في إطلاق أو تقييد، ليس بمعنى أن له إطلاقاً بضادة تقييداً، أو وحدة تُقابلهما كثرة. وأنه من حيث هذا الإطلاق لا يقتضى ارتباط شيء به، ولا صدور شيء عنه، ولا تعلق علمه بشيء، ولا غير ذلك من النسب والإضافات.

فمن ذهب من المحققين، إلى أن «حقيقتة مجهولة»، فإما يعنى بذلك أن الحق من حيث الإطلاق المشار إليه لا يتعين في تعقل، ولا يتجلى في مرتبة، ولا ينضبط بمدرك. وإضافة الماهية هي من هذا الوجه، لا أن له ماهية وراء وجوده.

(٦) فهو، سبحانه، من حيث هذا الإطلاق وعدم تعيينه بوحدة [٥٠، ب] أو مبدئية أو وجوب وجود أو نحو ذلك، نسبة الاقتضاء الإيجادي إليه وعدمه على السواء، لا يترتب عليه حكم ولا يتعقل إليه إضافة أمرها. وتعيين الحق بالوحدة هو اعتبار تالي للتعين والإطلاق. ويلى اعتبار الوحدة المذكورة تعقل اعتبار كون الحق يعلم نفسه بنفسه في نفسه؛ ويتلو الاعتبار المقدم المفيد تعقل الوحدة من كونها وحدة فحسب؛ فإن الحاصل منه في التعقل ليس غير نفس التعين، لكنه بالفعل، لا بالفرض التعقلي. واعتبار كونه يعلم نفسه بنفسه في نفسه يُفيد ويفتح باب الاعتبارات. وهذا عند المحققين هو مفتاح مفاتيح الغيب المشار إليها في الكتاب العزيز.

وهذا المفتاح عبارة عن النسبة العلمية الذاتية الأزلية الفعلية، لكن من حيث امتيازها عن الذات، الامتياز النسبي. ليس من حيث إن العلم صفة قائمة بذات الحق، كما ذهبت إليه الأشاعرة؛ فإن ذلك لا يقول به مُحقق عارف بالتوحيد الحقيقي، ولا أيضاً بمعنى أن العلم عين الذات، فإنه لا يتعقل، من حيث ذلك الاعتبار للحق نسبة ممتازة عن ذاته يُعبر عنها بأنها علم أو غيره، من الأسماء والصفات والنسب

والإضافات. بل وحدة لا يتميز فيها العلم عن العالم والمعلوم، فلا كثرة ولا تعدد، سواء اعتبرت الكثرة وجودية أو اعتبارية.

(٧) فالنسبة العلمية مقام الوحدة الثانية التالية للأحادية المذكورة التى تلى الإطلاق [٥١، ألف] المجهول غير المتعين. ومن حيث هذه النسبة العلمية يتعقل مبدئية الواجب وكونه واهب الوجود لكل موجود، ويتعقل الحق أيضاً من هذا الوجه تضاعف الاعتبارات المتفرعة من النسبة العلمية والمنتشرة بعضها عن بعض.

فالحق متعقل فى مرتبة هذا اللازم الأول الواجد العلمى سائر اللوازم الكلية الأولى التى أولها الفيض الوجودى على جميع الممكنات، ولوازم تلك اللوازم هكذا، متنازلة إلى غير النهاية، وإذا اعتبرت متصاعدة إنتهت إلى اللازم الأول المعبر عنه بالنسبة العلمية بالتفسير المذكور، وهذا التعقل الإلهي تعقل أزلي أبدي على تيرة واحدة. والماهيات عبارة عن صور تلك التعقلات الإلهية ولوازمها وآثارها، ولها الوجود العلمى الأزلي، ليس كما يظنه «المعتزلة»، من أنها خالية عن الوجودين.

(٨) ولما استحال قيام الحوادث أو أن يتجدد له علم، لزم أن تكون تلك التعقلات أزلية، وأن يكون لكل منها تعين فى التعقل الإلهي من حيث النسبة العلمية. وهو المعبر عنه عند المحققين بـ «الارتسام»؛ فإنه عندهم وصف مضاف إلى الحق، من حيث النسبة العلمية، باعتبار امتيازها عن الذات، لا من حيث الوحدة الذاتية. هذا، مع أن تعقل الكثرة الاعتبارية فى العرصة العلمية باعتبار امتيازها عن الذات لا يقدح فى وحدة العلم، فإنها تعقلات متعينة من العلم فيه. وهى من حيث تعقل الحق لها مستهلكة الكثرة فى وحدته [٥١، ب] و شأنها حالته شأنه، ومن حيث اعتبار امتيازها بحقائقها عنه ثابتة الكثرة. ومن هذا الوجه يقول المحقق: إن الماهيات غير مجعولة. فأما من حيث تعقل الخلق لها بالنظر الفكرى فإنها مجعولة، كوجوداتها العينية. وهذا التفصيل الذى يذكره المحققون، وإن كان للعقل النظرى فيه مجال، غير أن المحقق لم يحصله ولم يدركه بنظره الفكرى.

(٩) وإنما الحق، سبحانه، إذا سبقت عنايته فى حق من اختار من عبده، وشاء أن

يُطْلَعَةُ عَلَى حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ عَلَى نَحْوِ تَعْيِينِهَا فِي عِلْمِهِ، جَذَبَةٌ إِلَيْهِ، بِمِعْرَاجِ رُوحَانِيٍّ، فَشَاهِدَ حَالَ انْسِلَاخِ نَفْسِهِ عَنِ بَدَنِهِ وَتَرْقِيهِ مِنْ مَرَاتِبِ الْعُقُولِ وَالنُّفُوسِ، مُتَّصَاعِدًا مَا زَا عَلَى الْعَوَالِمِ الْعُلُويَّةِ، طَبَقَةً بَعْدَ طَبَقَةٍ، مُتَّحِدًا بِكُلِّ نَفْسٍ وَعَقْلٍ، اتِّحَادًا يُفِيدُهُ الْانْسِلَاخَ عَنْ جُمْلَةٍ مِنْ صِفَاتِهِ وَأَحْوَالِهِ الْجُزْئِيَّةِ وَأَحْكَامِ كَثْرَتِهِ الْإِمْكَانِيَّةِ فِي مَقَامِ كُلِّ نَفْسٍ وَعَقْلٍ، جُمْلَةً بَعْدَ جُمْلَةٍ، بِحَسَبِ ذَلِكَ الْمَقَامِ، هَكَذَا، حَتَّى تَتَّحِدَ نَفْسُهُ بِالنَّفْسِ الْكُلِّيَّةِ، فَتَصِيرُ كَهَيِّ، وَيَزُولُ عَنْهَا مَا كَانَ عَرَضَ لَهَا حَالَ التَّنَزُّلِ الْمَعْنَوِيِّ لِلتَّلَبُّسِ بِالْمَزَاجِ الْعُنْصُرِيِّ. ثُمَّ يَتَّحِدُ، إِنْ كَمَلَ مِعْرَاجُهُ، بِالْعَقْلِ الْأَوَّلِ.

فَإِذَا اكْتَمَلَ اتِّحَادُهُ بِهِ، يَطْهَرُ مِنْ سَائِرِ أَحْكَامِ الْكَثْرَةِ وَالْإِمْكَانِ، الَّتِي هِيَ لَوَازِمٌ مَاهِيَّتُهُ مِنْ حَيْثُ إِمْكَانَاتِهِ النَّسَبِيَّةِ، مَا عَدَا حُكْمَ وَاحِدٍ، وَهُوَ مَعْقُولِيَّةٌ كَوْنُهُ فِي نَفْسِهِ مُمَكِّنًا، كَمَا هُوَ الْعَقْلُ الْأَوَّلُ. وَذَلِكَ لَا يَتِمُّ إِلَّا بِغَلْبَةِ أَحْكَامِ الْوَجُوبِ عَلَى أَحْكَامِ الْإِمْكَانِ، عَلَى نَحْوِ مَا سَأَشِيرُ إِلَيْهِ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ، غَلْبَةً، بِهَا تَثْبِيثُ الْمُنَاسَبَةِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ رَبِّهِ. وَهُنَاكَ يَحْصُلُ لَهُ الْقُرْبُ الْحَقِيقِيُّ الَّذِي [٥٢، الف] هُوَ أَوَّلُ دَرَجَاتِ الْوُصُولِ، وَ يَصِحُّ لَهُ، بِصِفَتِهِ الْوُجُودِيَّةِ الدَّائِيَّةِ، الْأَخْذُ عَنِ اللَّهِ بَدُونَ وَاسِطَةِ عَقْلٍ، أَوْ نَفْسٍ، أَوْ غَيْرِهِمَا مِنَ الْوَسَائِطِ الْعُلُويَّةِ وَالسُّفَلِيَّةِ، كَمَا هُوَ شَأْنُ الْعَقْلِ الْأَوَّلِ مَعَ الْحَقِّ.

(١٠) وَيَتَمَيَّزُ الْإِنْسَانُ الْحَقِيقِيُّ الْمُشَارُّ إِلَيْهِ عَنِ الْعَقْلِ الْأَوَّلِ فِي بَعْضِ مَقَامَاتِ الْقُرْبِ، قَبْلَ الْفَنَاءِ الْآخِرِ وَالِاسْتِهْلَاكِ فِي الْحَقِّ: بِأَنَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَ الْأَخْذِ الْأَثَمِّ عَنِ اللَّهِ بِوَسِطَةِ الْعَقْلِ الْأَوَّلِ وَبَاقِيِ الْعُقُولِ وَالنُّفُوسِ، بِمُوجِبِ خَاصِيَّةِ حُكْمِ إِمْكَانِهِ الْبَاقِيِ مِنْهُ، الَّذِي سَبَقَتْ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ، وَخَاصِيَّةِ حُكْمِ وَجُوبِ كُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْعُقُولِ؛ وَبَيْنَ الْأَخْذِ عَنِ اللَّهِ بَدُونَ وَاسِطَةِ أَصْلًا بِحُكْمِ وَجُوبِهِ.

وَحَالَتُهُ يَجِلُّ مَقَامَ الْإِنْسَانِيَّةِ الْإِلَهِيَّةِ الَّتِي هِيَ فَوْقَ الْخِلَافَةِ الْكَبِيرِيَّ وَغَيْرِهَا مِنَ الْمَرَاتِبِ الْعُلْيَا، وَيَسْتَجَلِي مِنْ حَيْثُ الْمُنَاسَبَةِ الْمَذْكُورَةِ مِمَّا هُوَ مُنْتَقِشٌ فِي عِلْمِ الْحَقِّ، وَمُرْتَسِمٌ فِيهِ بِالتَّفْسِيرِ الْمَذْكُورِ، وَمُقَدَّرٌ ظُهُورُ تَعْيِينِهِ وَبُرُوزُهُ مِنْ ذَلِكَ الْوُجُودِ الْعِلْمِيِّ إِلَى الْوُجُودِ الْعَيْنِيِّ بِمَقْدَارِ سَعَةِ مَرَاةِ حَقِيقَتِهِ وَاسْتِعْدَادِهِ الْكُلِّيِّ وَحَسَبِ اسْتِقَامَةِ الْمَرَاةِ وَصِحَّةِ الْمُحَازَاةِ وَالْمُسَامَاةِ الْمَعْنَوِيَّةِ لِلنَّقْطَةِ الْإِعْتِدَالِيَّةِ الْإِلَهِيَّةِ الَّتِي

يتساوى نسبة الأطراف إليها ونسبتها إلى الأطراف.

فَيُدْرِكُ كُلُّ مَا ذَكَرْنَا وَغَيْرَهُ دُونَ حِجَابٍ، وَيتَعَقَّلُ المَاهِيَاتِ بتعييناتها الأزلية على نحو تعقل الحق لها بالتعقل الأزلي، من حيث النسبة العلمية الذاتية الوجدانية الفعلية، ليس بموجب [٥٢، ب] إمكاناتها النسبية؛ لاشتراك جميعها في معنى الإمكان، ولا على نحو تعيينها في تعقل المحجوبين بالعقول المقيدة؛ فإن لهذا النوع من الإدراك نقائص شتى. من جمليتها: أنه إدراك جزئي بقوة جزئية هي الفكرة، ويعلم مقيد انفعالي، فلا يدرك إلا ما يناسبها.

ولهذا عجزت العقول المقيدة بالأفكار، لخاصية تقيدها وتناهي قابلياتها وغلبة أحكام كثرتها وإمكاناتها، عن إدراك الكلّيات في مراتبها الأصلية. فلا تقدّر أن تدركها إلا بعد مشاهدة الجزئيات واستنزاع معنى جامع لها، هو الكلّي عندنا، وهو عندنا أمر مفروض في التعقل الذهني، لا تحقق له في الخارج.

(١١) وهذا فيه نظر؛ فإن الذي أفاده الشهود المحقق، حال المعراج والانسلاخ عن أحكام الكثرة والإمكان وخلو النفس عن مداركها الجزئية، كما ذكر، هو أن إدراكها للحقائق الكلية يصير سابقاً على إدراك «الجزئيات»، فتدرك «الحقائق الكلية»، كالوجود العام وغيره من الأمور الكلية والعامة أولاً، ثم تدرك جزئيات كل حقيقة كلية ولوازمها بطريق التبعية والكزوم، على نحو تعيينها في حضرة الحق، من حيث النسبة العلمية، وفي ذوات العقول المجردة والنفس الكلية.

وهكذا هو علم الحق بحقائق الأشياء وبالوجودات؛ فإن تعلق علمه بالوجودات التفصيلية مسبق بتعلق علمه بالعقل الأول، الذي هو الأصل الكلّي بالنسبة إلى ما دونه، من العقول والنفس وغيرهما من الكلّيات النسبية ولوازمها التفصيلية. وهكذا [٥٣، ألف] هو علم العقل بما بعده في المرتبة.

(١٢) و«الداعي» وإن لوح من ذلك بطرف في الرسالة المتقدمة. لكنه لم يتحرر ذكر ذلك تماماً، وحيث ذكرهنا أمر المعراج الروحاني وشأن صاحبه، وجب استيفاء بيان ذلك. ثم أرجع وأقول: ومذهب الشيخ الرئيس، على ما ذكره في التعليقات،

(ص ٣٤) موافق لمذهب المحققين، فيما ذكرناه، من «أن معرفة حقائق الأشياء، على ما هي عليه بطريق النظر الفكري، متعذر»

و حكم العقل المقيّد بالفكر بـ «أن الكليات لا تُعرّف إلا من الجزئيات وبعدها، وأن الكليات ليس لها صورة معقولة أزلية متعينة في علم الحقّ والعقول المجردة، بل هي أمور مفروضة لا تحقّق لها في أنفسها». فيه نظر، بل الأمر واقع على نحو ما أدركه المحققون بطريق الكشف والشهود.

ونصّ كلام الشيخ، فيما ذكره الداعي بلسان الموافقة، هو أنّه قال:

«ليس للإنسان أن يدرك معقولة الأشياء من دون وساطة محسوسيتها، و ذلك لتقصان نفسه واحتياجه في معرفة الصور المعقولة إلى توسط الصور المحسوسة. فأما «الأول»، والعقول المفارقة لما كانت عاقلة ذواتها لم تحتج في إدراك صور الأشياء المعقولة إلى صورها المحسوسة ولم تستفده من إحساسها، بل أدركت الصور المعقولة من أسبابها وعيّلها التي لا تتغيّر، فيكون معقولها منه لا يتغيّر».

ثمّ قال: «ولكل شخص جزئي معقول مطابق لمحسوسه».

وهذا القول منه موافق لما نقله الداعي وفهمته من فحوى كلامه: أن مرادة من قوله [٥٣، ب] «الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، إلى آخر الفصل» (ص ٣٤)، هو بيان تعذر معرفة الحقائق من حيث صورها المعقولة المتعينة في علم الحقّ أولاً وأبداً. و في ذوات العقول المجردة، لم يرد معرفة خواصّ الأمزجة والطبائع وغير ذلك، ممّا أشار إليه «المولى»، نفع الله به، في تلك الأجوبة. بل إنّما أراد معرفة حقائقها الأصلية، كما مرّ. ولذلك ذكر في تقرير ذلك وتمثيله معرفة ذات الحقّ، سبحانه، و معرفة العقل والنفس والفلك و حقيقة الجسم الكليّ من حيث معقولته، ولم يمثّل بما يفهم منه أمرٌ يتعلّق بالأمزجة والطبائع والخواصّ.

(١٣) و ظنّ الداعي أنّ الناسخ الناقل، لتلك المسائل، من تعليقه ربّما لم يكتب

ذلك الفصل تماماً، وإلا لم يكن يخفى على العليم الشريف مراد الشيخ منه. والدليل

على أن مراده - قدس الله نفسه الزكية - من ذلك، التمثيل بما لوح الداعي بذكره، ما أكدته في موضع آخر، وهو قوله:

«الإنسان لا يعرف حقيقة الشيء البتة، لأن مبدأ معرفته الأشياء هو الحس، ثم يميز عقله بين المتشابهات والمتباينات، ويعرف حينئذ بعض لوازم الشيء وأفعاله وتأثيراته وخواصه، فيتدرج بذلك إلى معرفته معرفة مُجملة غير مُحققة، وربما لم يعرف من لوازمه إلا البعض. ولو قيل: إنه عَرَفَ أكثرها، لكنّه ليس يلزم أن يعرف لوازمه كلها. فلو كان يعرف حقيقة الشيء وكان ينحدر من معرفة حقيقته إلى معرفته لوازمه وخواصه، لكان يجب أن يعرف لوازمه وخواصه أجمع. لكن معرفته، بالعكس مما يجب أن يكون عليه.»<sup>١</sup>

(١٤) ومما ذكره، مما هو مُوافق من وجه [٥٤، ألف] لمذهب المُحققين، أن قال:

«العِلْمُ هو حُصولُ صُورِ المعلوماتِ في النَّفسِ». ثم قال: «وَصُورُ الموجوداتِ مُرتسمةٌ في ذاتِ الباري، إذ هي معلوماتٌ له، وعِلْمُهُ بها سَبَبٌ وجودها»، والمُحققون من أهل الذوق يقولون: «الحَقُّ عِلْمٌ نَفْسُهُ بنفسِهِ، وِعِلْمُ العالَمِ من عينِ عِلْمِهِ بنفسِهِ، وأوجدُهُ على نحو ما عِلْمُهُ».

والاقتضاء الإيجادي ينضاف إلى الحق على ثلاثة أنحاء: اقتضاء ذاتي، لا يتوقف حكمه على شرط أصلاً. واقتضاء آخر، ظهوره مُتوقف على شرط واحد، وذلك الشرط هو العقل الأول. واقتضاء ثالث، ظهور آثاره موقوف على شروط. وليس هذا بمعنى أن ثمة اقتضاءاتٍ ثلاثة مُختلفة، بل هو اقتضاء واحدٌ لثلاث مراتب.

فالماهيات هي التي قلنا: إنها عبارة عن صور التعقّلات المتعدّدة الإلهية المتعيّنة في النسبة العلمية ونتائجها، وبها تعدّد مُطلق الفيض الوجودي الإيجادي بأثار خصوصياتها القاضية بتميز كل منها عن الآخر، فيدرك الفيض الوجودي الواحد

مُتَنَوِّعَ الظُّهُورِ، مُتَعَدِّدَ العَيْنِ، تَعَدُّدًا تَابِعًا لَتَلِكِ التَّعَقُّلَاتِ الأَزَلِيَّةِ العِلْمِيَّةِ. وَحَكْمُ العِلْمِ مُنْسَحَبٌ عَلَيْهَا وَمُتَعَلِّقٌ بِهَا وَبِلَوَازِمِهَا عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ.

فَتَعَقَّلَ العِلْمَ حَالَ الشُّهُودِ المُتَحَقِّقِ، مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ نِسْبَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَطْ، يُفِيدُ الشُّعُورَ بِصُورَةِ عِلْمِ الحَقِّ نَفْسَهُ بِنَفْسِهِ بِاعْتِبَارِ اتِّحَادِ العِلْمِ وَالعَالِمِ وَالمَعْلُومِ، وَتَعَقَّلَ امْتِيَازَ العِلْمِ عَنِ الذَّاتِ الِامْتِيَازِ النَّسَبِيِّ، وَاشْتِمَالَهُ عَلَى تَلِكِ التَّعَقُّلَاتِ المَفْرُوضَةِ لِانْتِشَاءِ بَعْضِهَا عَنِ بَعْضٍ، وَتَعَقَّلَ تَعَلُّقَهُ بِذَاتِ الحَقِّ عَيْنِهِ، [٥٤، ب]، أَعْنَى عَيْنِ النِّسْبَةِ العِلْمِيَّةِ. وَلَوَازِمُ تَلِكِ النِّسْبَةِ؛ تَفِيدُ مَعْرِفَةَ اشْتِمَالِ العِلْمِ عَلَى تَعَقُّلَاتٍ شَتَّى هِيَ المُعَبَّرُ عَنْهَا بِالمَعْلُومَاتِ المُتَعَقِّلَةِ لِانْتِشَاءِ مِنَ القُرُوضِ وَتَضَاعُفِ الوُجُوهِ وَالاعتباراتِ، وَكَوْنِهَا كَثْرَةً نَسَبِيَّةً تَابِعَةً لِنِسْبَةِ وَاحِدَةٍ، تُسَمَّى العِلْمَ.

وَقد أَشارَ «المولى»، نفع الله به، إِلَى طَرَفٍ مِنْهُ عِنْدَ ذِكْرِهِ «الاعتباراتِ الِاثْنِي عَشَرَ». وَتَمَّتْ ذَلِكَ فِي مَشْرَبِ التَّحْقِيقِ: أَنَّ تَلِكِ الاعتباراتِ الَّتِي تُعَقِّلَتُ مِنْ حَيْثُ تَأْثِيرِ الحَقِّ، مِنْ جِهَتِهَا تَعَدَّدَتِ الأَثَارُ الإِلَهِيَّةُ، وَإِنْ كَانَتْ فِي الأَصْلِ أَثْرًا وَاحِدًا، فَسُمِّيَتْ بِهَذَا الاعتبارِ التَّعَدُّدِيِّ أَحْكَامَ الوُجُودِ. وَسَمَّيْنَا مَعْقُولِيَّةً كُلَّ أَمْرٍ يوصفُ بِالتَّأَثُّرِ، فِي مُتَابَلَةِ تَلِكِ الأَثَارِ المَنْسُوبَةِ إِلَى الحَقِّ مَعَ خِوَاصِّ الوَسَائِطِ، أَحْكَامَ الإِمْكَانِ. وَ مِنْ شَهِدَ مَا ذَكَرْنَاهُ، عَرَفَ سِرَّ الارتسامِ وَأَنْضِيافِهِ إِلَى الحَقِّ، مِنْ حَيْثُ النِّسْبَةُ العِلْمِيَّةُ المُحِيطَةُ بِتَلِكِ التَّعَقُّلَاتِ الإِلَهِيَّةِ الأَزَلِيَّةِ، مَعَ نِزَاهَةِ الحَقِّ، مِنْ حَيْثُ أَحَدِيَّتِهِ عَنِ الكَثْرَةِ النَّسَبِيَّةِ الاعتبارِيَّةِ وَالوُجُودِيَّةِ مَعًا.

فَلَمَحِضِ الذَّاتِ، الإِطْلَاقُ عَنِ كُلِّ وَصْفٍ، كَمَا سَبَقَتْ الإِشَارَةُ إِلَيْهِ، وَالأَحَدِيَّةِ الحَقِّ نَفْسِ التَّعَيُّنِ فَقَطْ، بِالاعتبارِ المُسَقِطِ لِلاعتباراتِ كُلِّهَا، وَوَحْدَانِيَّةً ثَابِتَةً بِالاعتبارِ الثَّانِي مِنْ حَيْثُ النِّسْبَةُ العِلْمِيَّةُ، وَلِهَا التَّعَيُّنُ الجَامِعُ لِلتَّعَيُّنَاتِ كُلِّهَا، وَمِنْ حَيْثُ حَيْثُهَا يُتَعَقَّلُ مَبْدِئِيَّةِ الحَقِّ وَوِاجِبِيَّتُهُ، وَكَوْنُهُ مُوَجِّدًا وَقِيَاضًا بِالذَّاتِ، فَالتَّوْحِيدُ لِلوُجُودِ، وَالتَّمْيِيزُ لِلعِلْمِ، مِنْ حَيْثُ الأَحَدِيَّةِ القَاضِيَةِ بِاتِّحَادِ العِلْمِ وَالعَالِمِ وَالمَعْلُومِ، وَالإِطْلَاقُ لِلذَّاتِ. ثُمَّ أَقُولُ: كُلُّ مَوْجُودٍ مِنَ المَوْجُودَاتِ، [٥٥، أ]، مَا عدا الحَقَّ - سُبْحَانَهُ - فَإِنَّهُ مُشْتَمِلٌ بِالذَّاتِ عَلَى جُمْلَةٍ مِنَ أَحْكَامِ الوُجُوبِ وَالإِمْكَانِ وَلا بُدَّ وَأَنْ يَتَقَعَ بَيْنَ



الطرفين، أعنى جهة الوجوب وجهة الإمكان، مُمَازجاتٌ معنوية و غلبةٌ ومغلوبيةٌ، بتلك الغلبة والمغلوبية يظهرُ التَّفَاوُتُ بينَ الموجوداتِ في الشَّرَفِ والخساسةِ والشَّقَاءِ والسَّعَادَةِ، والعِلْمِ والجهلِ، والبقاءِ والفناءِ، وغير ذلك من صفاتِ النِّقْصِ و صفاتِ الكمالِ.

(١٥) فالقُرْبُ من جنابِ الحقِّ لكُلِّ من كانت أحكامُ الوجوبِ فيه أقوى وأتمَّ وأغلبَ، و صفاتُ النِّقْصِ والبُعدِ ولوازمها حيثُ تتضاعفُ فيه وجوهُ الإمكانِ وأحكامُها، وتظهرُ غلبتها على أحكامِ الوجوبِ، ومَحْتِدُ أحكامِ الوجوبِ وحدانيَّةُ الحقِّ بالتفسيرِ المذكورِ، ومَحْتِدُ أحكامِ النِّقْصِ الكثرةُ والإمكانُ، وتضاعفُ وجوهُ الإمكانِ ينتشئ من خواصِّ إمكاناتِ الوسائطِ الثَّابِتَةِ بينَ الحقِّ وبينَ ما وجوده عن الحقِّ متوقِّفٌ على جُمْلَةٍ من الوسائطِ، فتفاوتُ الشَّرَفِ من هذا الوجه هو بحسبِ قَلَّةِ الوسائطِ، لعدم تغيُّرِ القَبِيضِ الذَّاتِيِّ عن تقديسه الأصليِّ، والنُّزُولِ عن هذا الشَّرَفِ بعكسِ ذلك، وثَمَّةُ برزخيَّةٍ وَسَطِيَّةٍ اعتداليةٍ جامعةٍ بينَ الطرفين، مُشْتَمِلَةٌ بالذَّاتِ على كَلِّيَّاتِ أحكامِ الوجوبِ والإمكانِ، اشتِمَالاً مُعتدلاً فِعْلِيّاً من وجه، انْفِعَالِيّاً من وجه آخر، لا يغيِّرُ الطرفينِ إلَّا بمعقوليةٍ جمعها بينهما، وهى الحقيقةُ الإنسانيَّةُ الكمالِيَّةُ الإلهيَّةُ، فإنها كالمرآةِ للطرفينِ.

فمن تعيَّنت مرتبتهُ بالعناية والاستِحْقاقِ الذَّاتِيِّ والمُناسبةِ [٥٥، ب] الحقيقِيَّةِ في هذه البرزخيَّةِ المذكورةِ، لم يتميِّز في طرفِ الإمكانِ، بل ماهيتهُ نفسُ برزخيتهُ وكونه مرآةً للطرفينِ. فيرتسمُ فيه، من حيثِ الانطباعِ المعنويِّ المُشارِ إليه في آخرِ المعراجِ، الوجودُ الواحدُ متعدِّداً مُتنوعَ الظُّهورِ بالأسماءِ وصُورِ الأحوالِ والصفاتِ، وينتشيءُ به بينَ الطرفينِ المذكورينِ سائرُ النَّسَبِ والإضافاتِ، ظُهُوراً وإظهاراً للتعديُّداتِ الاعتبارِيَّةِ والتعقُّلاتِ المُتعَيَّنةِ في وحدانيَّةِ الحقِّ من حيثِ نسبةِ علمه الأزليِّ؛ فإنَّ أهلَ الارتسامِ المُطابقِ، علومُهم علومٌ انفعاليَّةٌ لمُضافِ إليه الارتسامُ عندَ المحقِّقينِ. لكن لا أقولُ: إنَّ الارتسامَ في ذاتِ صاحبِ هذه البرزخيَّةِ المذكورةِ هو ارتسامٌ مُطابقٌ لارتسامِ الأشياءِ في نفسِ الحقِّ من حيثِ نسبةِ علمه الذَّاتِيِّ الأزليِّ؛ فإنَّ أهلَ

الارتسام المطابق، علومهم علوم انفعالية جزئية حادثة ناقصة المحاكاة. بل أقول: إن نفس من هذا شأنه، تزكو وترقى وتصفو وتتجوهز ويتسع فلكها وتتحد بالجناب الأعلى وتشاغل بنور الحق، كما قال، صلى الله عليه وسلم، وأشار إليه في دعائه بقوله: «وَاجْعَلْنِي نُورًا» فيصير نوراً محضاً وينسلخ من الظلمات الإمكانية وأحكامها التقيدية والجزئية. فتصير مرآة لنفس الارتسام الأزلي الإلهي. فالقدر الذي يعلمه من جناب الحق والأشياء يعلمه على نحو ما يعلمه الحق بعلم ذاتي، لا موهوب ولا مكتسب.

وهذا العلم هو العلم اللدني الذي هو عند أكثر أهل الذوق [٥٦، ألف] أعلى علوم الوهب، وإليه الإشارة بقوله تعالى: «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ» (البقرة، ٢٥٥)؛ فإنه علم إحاطي فعلي. إذا تعلق بشيء، علمه من جميع وجوهه؛ بخلاف علوم الناس، فإنها علوم حادثة انفعالية تتعلق بالأشياء من حيثية بعض الخواص واللوازم دون إحاطة، ولذلك كل من شعر بنقصانه نفي أن يكون مثل هذا علماً تاماً محققاً، كالشيخ الرئيس، على ما وقف الداعي عليه من كلامه، وعرضه على الرأي المنير في هذه السطور، وفي الخدمة المتقدمة.

و صاحب هذا المقام البرزخي المذكور، كما ينتقش في مرآته، باعتبار أحد وجهيها المختص بطرف الإمكان، الموجودات العينية، بحسب تلك التعلقات والاعتبارات العلمية الأزلية، كذلك ينعدم في وحدته باعتبار أحد وجهيه الذي يلي مقام الوجوب ولا يغيّر وحدته كل عدد ومعدود. وإنه من هذا الوجه يتأتى له الأخذ عن الله بدون واسطة أصلاً، بل يتحقق بما هو أعلى وأفضل من ذلك مما يتعدّر ذكره. هذا مع تفاوت درجات الواصلين إلى هذا المقام، وتفاوت حظوظهم من الحق بموجب خواص استعداداتهم الغير المجعولة. بل أقول: بمقتضى حكم الشهود المحقق، إنه ما من موجود من الموجودات إلا وارتباطه بالحق، من حيث هو، من وجهين: جهة سلسلة الترتيب والوسائط التي أولها العقل الأول، وجهة طرف وجوبه الذي يلي الحق. وإنه من حيث ذلك الوجه [٥٦، ب] يصدق على كل موجود أنه

واجب، وإن كان وجوبه بغيره.

ومراد المحققين من «الوجوب» هنا مخالفة من وجه لمراد غيرهم من هذا الإطلاق. والسر في عموم حكم وحدة الحق الذاتية المنبسطة على كل متصف بالوجود، والقاضية باستهلاك أحكام كثرة الأشياء والوسائط فيها، والموضحة أحادية التصرف والمتصرف، بمعنى أن كل ما سوى الحق مما يوصف بالعلية أنه معد غير مؤثر، فلا أثر لشيء في شيء إلا لئله الواحد القهار.

لكن سر هذا الوجه الخاص الذي لا واسطة فيه بين كل شيء وبين الحق بالنسبة إلى أكثر الموجودات مستهلك الحكم والخاصية في أحكام الكثرة والإمكان، لغلبة أحكام الكثرة على حكم الوحدة وأحكام الوجوب المشار إليها من قبل.

(١٦) وثمة سر شريف يتعلق بهذا المقام للعقل النظري فيه مجال ما، وهو أنه لما لم تجز عقلاً أن يتعقل في الحق جبهتان مختلفتان، لكونه واحداً من جميع الوجوه، ووجب أن يكون الارتباط المتعقل بينه، سبحانه، وبين الموجودات ثابتاً من حيث الحق من وجه واحد.

ولما كانت الكثرة من لوازم الممكنات وصفاتها الذاتية، وأول صورة الكثرة وأقلها الاثنينية، ووجب أن يكون ارتباط كل ممكن بالحق من حيث التمكن من جبهتين: الجهة الواحدة وجه إمكانه والأخرى وجه وجوبه، ووجب أن تكون الغلبة من الوجه الذي يلي الأول [٥٧، ألف] للوحدة وأحكام الوجوب، كما يجب أن تكون الغلبة للكثرة من الوجه الآخر. ثم أقول: تعينت مراتب الموجودات ودرجاتها بحسب الغلبة والمغلوبية المتعقلة الوقوع بين الطرفين، كما مر بيانه.

ومن اطلع، على ما ذكرنا، استشرف على أسرار شريفة، من جملتها معرفة سبب موافقة العقل النظري لنتائج الكشف والشهود، وسبب التوقف في ذلك أو المخالفة. فسبب الموافقة هو غلبة ما حاصلة من جناب وحدة الحق وإطلاقه وأحكام وجوبه على أحكام الكثرة التي اشتملت عليها ذات الموافق.

وما نباعنه إدراك صاحب العقل النظري، مما أدركه المكاشف في شهوده،

فتوقف فيه أوردته، فذلك راجع إلى خواص تقييدات صاحب النظر الفكري وانحصاره تحت أحكام إدراكاته الجزئية و تناهى قابلياتها؛ بخلاف حال المكاشف، فإنه خلص عن حبوس القيود وخواص قابلياته الموصوفة بالتناهي. فأدرك الأشياء بمطلق ذاته تارة، وبربه تارة، وبهما معاً، و على الوجه المنبته عليه من قبل في أعلى مراتب تجريد الأشياء، التجريد الوجودي والإطلاق الأصلي، و صاحب النظر، وإن أدرك بعض ما أدركه المكاشف الخارج من الحبوس المذكورة، فإنما يدرك ذلك البعض في المراتب المقيدة لتلك الحقائق، فيكون إدراكه لها بحسب تعيين تلك الحقائق في مراتب غربتها، وما عرض لها من القيود في تلك المراتب [٥٧، ب] لم يدركها في مراتب تجريدها الأتم الأعلى ووطنها الحقيقي الذي هو الحضرة العلمية الإلهية المشار إليها من قبل.

(١٧) و تقرير ما ذكرنا وسره: هو أن النفوس الجزئية، لما كان تعيينها بعد المزاج وبحسبه، على ما هو مذهب المحققين من أهل الذوق والحكمة، صار كأن في المزاج معنى يصح وصفه بالمرآتية، بمعنى كأن النفس انطبعت فيه، فعبر عن ذلك الانطباع «بالتعلق التدبيرية».

وأيضاً فلما كان الموجب لاجتماع الأجزاء المزاجية آثار القوى العلوية و خواص الاتصالات الكوكبية والتشكلات والحركات الفلكية وتوجهات نفوسها و عقولها العلية، وكان قبول الأمزجة لتلك القوى والآثار قبولاً متفاوتاً، ثم استعد بما قبله بحسب استعداداتها الأصلية؛ كان المزاج كالمرآة لتلك القوى وآثاره أولاً، وانطبع فيه منها أن يكون مرآة لقبول نفس جزئية تعينت به وبحسبه.

ولا شك بأن الأمزجة الإنسانية، وإن كانت واقعة في عرض واحد، فإنها عظيمة التفاوت في القرب والبعد من درجات الاعتدال. ولذلك تفاوتت النفوس في النورية والجوهريّة والشرف وغير ذلك من صفات الكمال.

ولزم أيضاً أن لا تخلو النفوس في تعقلاتها وتصوراتها من خواص المزاج الذي هو سبب تعيينها، وسببها لما يوجب الارتباط والتعلق التدبيرية، وإن لم تكن النفس

حالة في المزاج.

ولزم أيضاً أن تكون لكل نفس من النفوس الإنسانية مناسبة ما مع العالم العلوي [٥٨، ألف] ونفوسه، بموجب ما انعجن في مزاجها وما حصل لها من تلك القوى والآثار، بحسب حُكم الوقت الذي وقع فيه اجتماع الأجزاء المزاجية وبحسب مبدئية تعين النفس وتعلقاتها. ولا بُدَّ وأن تكون قوى بعض الأفلاك وآثاره فيها أغلب من البواقي. فتكون نسبة تلك النفس ومزاجها، إلى ذلك الفلك ونفسه وعقله، أقوى وأتم من نسبتها إلى سواه، هذا، وإن كان محلاً لآثار جميعها. وإذا كان كذلك كان إدراك نفس الإنسان لما تُدرِكُه من الحقائق هو بحسب المرتبة المتعيّنة له هناك، إذ من حيث هي وفيها وبحسبها تُدرِك ما تُدرِك.

(١٨) فالمتعين مرتبة نفسه - وسيما بعد الترقى والمِعراج الرُوحاني المذكور والانتهاء إلى بعض مقامات الكمال النسبية الذي هو غايته من عَرَصات العُقُول والنُفوس، وخصوصاً المُرتقى إلى المرتبة الكمالية التي فيها يقتضى مُشاركة العقل الأوّل في الأخذ عن الله وقبول فيضه الأقدس بلا واسطة. هذا إلى غير ذلك ممّا يضيّق عنه نطاق العبارة ولا يتعين في تعقّل مُقيد بنظره الفكري بإفصاح ولا إشارة - لا يكون إدراكه بحقائق الأشياء ومعرفة بالحق كتعقّل ذي النظر الفكري المُنصبغة نفسه بالخواص الطبيعية والقوى الجزئية المزاجية؛ فإنه إنما يُدرِك ما يدرِك بحسب الوصف الغالب على نفسه حال الإدراك.

فأين هو من الذين يستجلون حقائق الأشياء ويتعلّلون المعلومات [٥٨، ب] في مراتبها البسيطة العالية. وأين هؤلاء أجمع من الكَمَل الذين يستجلون الحقائق في أعلى مراتب تعيّناتها على نحو تعيّناتها في علم الحقّ أولاً، كما سبق التنبية على ذلك وعلى التفاضل المرئي الذي ذكره «الداعي» الثابت للنفوس الإنسانية في العوالم العلوية. لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - أخبر: «أنه اجتمع في معراجيه بآدم في السماء الأولى الذي هو فلك القمر، وأنّ مقامه هناك». وأخبر: «أنّ عيسى، عليه السلام، في الثانية، ويوسف في الثالثة، وإدريس في الفلك الرابع، وهارون في الخامس، وموسى

في السادس، وإبراهيم في السابع<sup>١</sup>. ولا ريب في أن النفوس غير مُتَحَيِّزة. فما ذكره، صلى الله عليه وسلم، إشارة إلى مراتب نفوسهم بموجب المناسبة الثابتة بينها وبين النفوس السماوية والعقول العالية وتفاوت درجاتهم، عليهم السلام، في الحضرة الإلهية، بحسب قلة الوسائط وكثرتها، كما مر.

(١٩) والسالكون الواصلون ذوق المعارج الروحانية من الكمّل ومن يُدانيهم في المنزلة، قاطبة مُتَّفِقُونَ على صحّة ما ذكره النبي، صلى الله عليه وسلم، من شأن من ذكر من الأنبياء - عليه وعليهم السلام - عن مشاهدة روحانية وكشف مُحَقَّق متكرّر حاصل لكُلّ منهم، عدّة مرّات، دون تقليد للنبي، عليه السلام، وغيره في ذلك ومثله. فإنّه إنّما [بعثهم على] السلوك وارتكاب المشاق طلب الخروج عن رتبة التقليد وعدم [٥٩، ألف] القناعة بنتائج الأفكار، لما رأوا عجزها وعدم براءة ساحتها وأكثر براهينها من شين الشكوك والشبهات.

(٢٠) ومما يُؤيّد ما ذكر: ما أخبره النبي - صلى الله عليه وسلم - في تفاوت درجات أخذ عن «الله» العلوم، بحسب أحواله المتفاوتة وترقياته في مراتب العقول المفارقة، بعد تجاوز المقامات الفلكية ونفوسها العلية.

فكان يُخبر أحياناً: أنّه يأخذ عن جبرئيل، عليه السلام، وأن جبرئيل يأخذ عن ميكائيل، وميكائيل عن إسرافيل، وإسرافيل يأخذ عن الله؛ ويُخبر: أنّه أحياناً كان يأخذ عن ميكائيل دون واسطة جبرئيل؛ وأخبر: أنّه كان يُلقى إليه أحياناً إسرافيل، فيأخذ عنه دون واسطة جبرئيل وميكائيل، عليهم السلام؛ وأخبر: أحياناً عن الله دون واسطة أخذ من الملائكة، وليس وراء الله مرمى<sup>٢</sup>.

وقد شاركة الكمّل من ورّثته في كل ذلك، وقدراهم «الداعي»، ووقعت المشاركة معهم والاتفاق في الشهود والحكم بصحة ذلك، بفضل الله ومنه، مع العلم بتوقف أهل النظر الفكري في قبول ذلك والحكم بصحته، والعلم أيضاً

بموجب ذلك التوقف والإنكار.

هذا مع أن المتوقفين في ذلك لا مستند لهم سوى الاستبعاد والاستحسان النظري العادي؛ فإن هذه الأوصاف ومثلها تحجب العقول النظرية عن إدراك مثل هذا وعن قبوله. ولو أمعنوا التأمل في البراهين التي تقضى برذ أمثال هذه الأمور، لعثروا على الخلل الخفي الواقع [٥٩، ب] في بعض مقدمات تلك البراهين، سيما البراهين المذكورة في شأن الصدور وترتيب العقول والنفس والأفلاك وانخراط القاعدة في فلك الثوابت وغير ذلك.

هذا، مع أنهم عند أكابر المحققين معذرون من وجه، فإن للعقول حداً تقف عنده من حيث ما هي مقيدة بإفكارها. فقد تحكمت باستحالة أشياء كثيرة، وهي عند أصحاب العقول، المطلق سراحها من القيود المذكورة من قبل إمكانية الوقوع، بل واجبة الوقوع؛ لأنه لا حد للعقول المطلقة تقف عنده، بل ترقى دائماً فتتلقى من الجهات العلية والحضرات الإلهية. وعلى الجملة: «ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها، وما يمسك فلا يرسل له من بعده، وهو العزيز الحكيم». (الفاطر، ٣).

### مركزية <الإلهيات> لدى

وبعد أن قدمنا الفصل الكلي المشتمل على ذوق أهل التحقيق وتمييز مذهبهم من مذاهب غيرهم، وبيان الألفاظ المؤهمة الاشتراك مع سواهم في الاعتقاد وغير ذلك، فلندكر «الإلهيات» المختصة ببعض «أجوبة المسائل»، كما سبق الوعد بذلك، إن شاء الله تعالى.

(١) فأقول: وأما ما أفاده بقوله - نفع الله به - في حق «الحق» بـ «أنه لو كان له وجود ماهية، لكان مبدأ الكل الثنين، وكل اثنين محتاج إلى واحد هو مبدأ الاثنين، والمحتاج إلى مبدأ لا يكون مبدأ للكل».

فيه نظر؛ فإن لقائل أن يقول: هذا إنما كان يلزم أن لو ادعى القائل بالماهية أن الاثنين هنا حقيقتية، [٦٠، ألف] لا اعتبارية؛ فإنه يقول إن الاثنينية عندي هنا اعتبارية. نعم والواحدية أيضاً كذلك؛ لأنها ليست صفة مضافة إلى ذات معلومة، بل

هي صفة للأمر المتعين في تعقل الواصف.

وبقى: هل تعين الأمر في نفسه هو، كتعيينه في تعقل الواصف، أو لا؛ فيه نظر، فإن من البين أن وصف الواصف «الحق» - بأنه واحد، أو أنه واجب الوجود، أو أنه مبدأ للكُل، ونحو ذلك - مسبق بتعيين غير الحق من الأشياء في تعقل المُسمي والواصف، فمميز الواصف المبدأ آخرًا عما أدركه وتعقله من الأشياء أولًا، بما لا يصلح عنده أن يكون مبدءاً للكُل.

فإذا ميزه عن غيره في تعقله يفرض إفراده إياه عن سواه حينئذ بصفة، ويضيف إليه من الأسماء والصفات ما يرى، ويحكم عليه فيه أنه صفة كمال يليق به، أو يجب أن يكون حاصلاً للمبدأ لنفسه، لا من سواه، حتى يصح له أن يكون مبدءاً للكُل؛ ويسلب عنه أيضاً أموراً يرى أنها لا تنبغي له. فإنه متى فرض اتصافه بهالزم منه محال، من أجل أنها في مبلغ علم الحاكم - باعتبار تعيين الحق في تعقله وتعقل تلك الصفات وما يعلم من كمالها ونقصها الثابتة لمن تضاف إليه - تكون قاذحة في مبدئيه وكماله.

وهذا إنما كان يصح أن لو كان حكم تلك الصفات من حيث إضافتها إلى المبدأ عين حكمها من حيث إضافتها إلى سواه، فإن إضافة كل صفة إلى موصوف ما، متى قصد بها [ ٦٠، ب ] الإضافة الحقيقية، يجب أن تكون مسبوقة بمعرفة حقيقة الصفة وحقيقة الموصوف وحقيقة الحكم من حيث الإضافة، وحينئذ يتأتى إضافة تلك الصفة إلى ذلك الموصوف.

وبقى ذلك الحكم: هل يختلف باختلاف المضاف إليه والحاكمين المختلفي الإدراك وكيفية الإضافة، أو لا يختلف. فيه نظر، وتحقيق هذا عسير جداً.

فإن قيل: لا يلزم من إضافة صفة إلى موصوف ما، معرفة حقيقة الصفة وحقيقة الموصوف، بل يكفي في ذلك معرفة الصفة من حيث هذه الإضافة الخاصة التي قصدتها الواصف، وهكذا الأمر في الموصوف، فإنه يكفي في ذلك معرفته من هذا الوجه وهذه الإضافة، لا معرفة حقيقته.

فنقول: فحينئذ من الجائز أن يثبت للموصوف من جهة هذه الإضافة أمر أو أمور،



وينتفي عنه أيضاً أمورٌ أخرى؛ و يكون من مقتضى ذاته باعتبار آخر قبولٍ ضدَّ هذا الوصف بإضافةٍ غير هذه الإضافة وحكمٍ سوى هذا الحكم من حاكمٍ آخر، فلا جائزٌ لو اُضيف أن يثبت له أمراً أمّا على الإطلاق، ولا أن يسلب عنه شيئاً أيضاً كذلك، بل كلُّ ذلك من وجهٍ مخصوصٍ وباعتبارٍ مُعيّن، تابعٌ لإدراك الوصف والحاكم.

وإذا وضح هذا، عَلِمَ أن مرجع السلب والإيجاب من المثبت والسلب راجعٌ إلى ما تعيّن من الحق في تعقله، لا إلى الحق نفسه، لعدم مطابقة تعيّن الحق عند المتعقل تعيّنه - سبحانه - في تعقله، نفسة من حيث علمه به.

وهكذا الأمر [٦١، ألف] في الصفات وإضافتها إليه - سبحانه - أو سلبها عنه، إذ لو جاز ذلك - أعنى المطابقة بين التعيّن، أعنى تعيّن الحق في تعقل غيره له تعيّنه، سبحانه - في تعقله نفسة - لزم منه معرفة كنه حقيقة ذات الحق، وأنه مُحالٌ.

وإذا استحال معرفة الحقيقة، فيقال: إطلاق اسم الماهية على الحق، هو من حيث اعتبار كونه مجهولاً، فإن لتعيّنه في نفسه الإطلاق عن كلِّ تعيّن يحصل في تعقل أحد، كان من كان، فإن جميع تلك التعيّنات تقييداتٌ له في تعقلاتنا، لأنها بحسب ما تعقلنا وتعيّن لنا منه.

لا أنا نقول: إنَّ له ماهيةً وراء وجوده، بل حقيقةً وراء ما لم يُعلم منه ومن الوجود المضاف إليه أو المضاف إلى سواه، ويزول بهذا احتياج معنى الاثنية الاعتبارية إلى واحد هو غير.

ولا يقال أيضاً حينئذ: إنَّ الماهية لا موجودة ولا معدومة، ولا صفة ولا موصوفة، بل كلُّ ذلك راجعٌ إلى الاعتبار واختلاف التعيّنات الحاصلة في التعقلات.

هذا، وقد سبقت الإشارة إلى الإطلاق الذاتي وذوق المحققين في ذلك قبل هذا في الفصل الكلّي المذكور، فمتى استُحضِر ما ذكر هناك وضمَّ إليه المذكور الآن، وضح المقصود من ذلك كله في هذه المسألة.

(٢) وأمّا ما أشار إليه - أبقاه الله تعالى - من قول المعتزلة، «في معرفة الحقيقة

وفي خلو الماهية عن الوجودين العقلي والعيني».

فذلك لا اعتبار له عند المحققين. فإنهم متى ذكروا الاتفاق، فإنما [ ٥٦١، ب ] يعنون اتفاق الحكماء معهم، لأنهم يوافقون الحكماء فيما به يستقل العقل النظري بإدراكه في طوره، ثم يتميزون عنهم بمدراك وإطلاعاتٍ أخرى خارجة عن طور الفكر وأحكامه التقييدية، كما سبقت الإشارة إليه، وأما المتكلمون على اختلاف طبقاتهم، فإن المحققين لا يوافقونهم إلا في النادر من مسائل كثيرة.

(٣) وأما ما ذكره - أبقاه الله تعالى - في الاسم المطلق على حقيقة مشتركة، من «أنها تختلف بكونها في شيء أقوى أو أقدم أو أشد أو أولى».

فكل ذلك عند المحقق راجع إلى الظهور، دون تعدد واقع في الحقيقة الظاهرة - أي حقيقة كانت - من علم ووجود وغيرهما، فقابل يستعد لظهور الحقيقة من حيث هو أتم منه من حيث ظهورها في قابل آخر دونه، مع أن الحقيقة واحدة في الكل. والمفاضلة والتفاوت واقع بين ظهوراتها بحسب الأمر المظهر المقتضى تعيين تلك الحقيقة من حيث هو، تعييناً وظهوراً مخالفاً لتعيينه في أمر آخر. فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي ولا تجزئة ولا تبييض.

(٤) وأما ما رسم، [حفظه الله]، من «أنه ليس لقائل أن يقول: لو كان الضوء والعلم مقتضيين لزوال العشى ولو وجود المعلوم، لكان كل ضوء وعلم كذلك».

فصحيح لو لم يقصد به الحكم بالاختلاف في الحقيقة، فإن الضوء من [حيث] كونه ضوءاً حقيقة واحدة، لكنه قد يكون من مقتضى حقيقته إزالة العشى بشرط تعيين خاص وظهور في أمر ما، على وجه ما، لا أنه يؤثر [٦٢، ألف] هذا الأثر ظهر.

(٥) وأما ما أشار إليه - حفظه الله - في معرفة النفس، من: «أن معرفتها بديهيّة، والاستدلال بما ذكر في الاشارات: أن المشار إليه بقول القائل «أنا» ليس غير النفس». ففيه نظر؛ لأن الصعوبة ليست في معرفة أن ثمة أمراً وراء البدن مدبراً له هو المسمى نفساً، بل الذي يعسر جداً هو معرفة ما حقيقة ذلك الأمر المدبر؛ ولا شك في أن معرفة كهنه ليس بديهيّة.

وأيضاً، فإن الإنسان، من حيث ظاهره وباطنه وقواه وصفاته، متكثّر، ونسخة

وجوده مُتَحَصِّلَةٌ من أمور مُختلفة يجمعها أحديَّةٌ كثيرة، وهكذا كُلُّ جُملةٍ فإنها مُتَحَصِّلَةٌ من أفراد يجمعها وحدةٌ تلك الجُملة، فالأفرادُ كالفروع لتلك الجُملة. فالإضافاتُ والإشاراتُ قد تكونُ من بعض الأفراد إلى البعض، وسيُما من حيثُ أمهات الأمور التي يشتملُ عليها ذاته، كالوجود، أو كما هيته التي عرض لها الوجود، أو كمعنى إنسانيته، أو حيوانيته، أو صورته الطبيعيَّة العنصريَّة. وقد تكونُ الإشارةُ والإضافةُ من البعض إلى الجُملة من حيثُ أحديتها فيما يتحقَّقُ أن هَدَفَ الإشارةِ في «أنا»، ومرجعُ الإضافةِ في قول الناقِلِ «نفسى وبدنى وروحي وغير ذلك». هو إلى أمر مُفارق يُسمَّى نفساً، بل إنَّما يُعرَّفُ من هذا أن ثَمَّةَ مُضافاً إليه مُمتازاً عن المُضاف، فيُعرَّفُ المُضافُ إليه من كونه مُضافاً إليه فحسبُ.

وأما أنه يُعرَّفُ من هذا كنههُ المُضافِ إليه وما هيته فغيرُ مُسَلَّم. هذا، وإن كان المحقِّقون [٦٢، ب] متفقون على وجود نفس مُفارقة باقية غير البدن، لكنَّ الكلامَ في إثباتها بطريق البرهان: هل هو مُتيسِّرٌ أم لا؟ ثمَّ نقولُ: العِلْمُ بالوجود، والنفس، والعِلْمُ، ونحو ذلك، من الأمور التي كثر البحثُ فيها، بأنَّها شيءٌ ما شيءٌ، وبأنَّها ما هي على التعيين والتَّحقيقِ، شيءٌ آخرُ. والظاهر الجليُّ إنَّما هو معرفةُ كونِ كُلِّ منها شيئاً ما وأنها ليستُ أموراً عدميَّةً. وليستُ الصُّعوبةُ في معرفتها بهذا الاعتبار، كما مرَّ، وإنَّما الصُّعوبُ معرفتها بالاعتبار الثاني، وهو معرفةُ حقائقها، المعرفةُ الثَّامَّةُ المُحقَّقةُ التي لا ريبَ فيها، فإنَّما بالبرهان، أو ما قام مقامه.

فقولُ من يقولُ: «إنَّ العِلْمَ بوجودى أو بالوجود أو بنفسى أو بالعِلْمَ بديهيِّ، وإنَّه لغاية الوضوح يتعدَّدُ تعريُّقه، أو إقامة البرهان عليه»، ليس بسادِّ، فإنَّ الواضحَ البديهيَّ إنَّما هي المعرفةُ الأولى

بالاعتبار الأوَّل، ولا كلامَ فيها، فإنَّ من عنده أدنى عَقْلٍ لا يُنازِعُ في ذلك ولا يرتاب. ولكنَّ الصُّعوبُ إنَّما هي المعرفةُ الثانيَّةُ بالاعتبار الآخر المذكور آنفاً، أعنى معرفة كُلِّ ما ذكرنا من حيثُ حقيقته المُتميِّزة بذاتها عن غيرها، ولا شكَّ في صُّعوبتها.

ولهذا كثر اضطراب الناس فيها واختلفت آراؤهم واشتدت حيرتهم. فلو كان معرفة حقيقة العلم والوجود والنفس ونحو ذلك - كما زعم القائلون - بديهية، لما وقعت حيرة ولا حصل نزاع؛ لأن البديهى ما لا نزاع فيه، وهذا ليس كذلك، فليس بديهى. (٦) وأما ما قرره<sup>١</sup> [٦٣، ألف]، نفع الله به «فى بقاء الأفلاك وشأن الفلك المُحدّد الذى به تعين الزمان، فصحيح، لكن فى حقّ الفلك الأعظم. والكلام فى الأفلاك السبعة هل هى قابلة للكون والفساد - كما أخبرت عن ذلك طائفة من الحكماء والأنبياء والكمّل قاطبة - أم لا؟

(٧) وأما ما رسمه «فى شأن بقية الأفلاك إنها خالية عن طبائع العنصرىات، لأنها لو كانت على طبائعها، لكانت أمكنتها وحركاتها قسرية، والقسرى لا يدوم، وبانقطاعها يلزم المحال المذكور».

فيه نظر، فإنّ المحال المذكور إنما يلزم فى شأن الفلك الأول، ولا خلاف بين المحققين من أهل الأذواق والمُحققين من المتشرّعين أنّه دائم البقاء، وكذلك الفلك المُكوكب، فإنّهما ليسا من الطبيعة العنصرية فى شىء، بخلاف الأفلاك السبعة. ويلتزمون أنّ حركاتها قسرية وأنها لا تدوم؛ فوجب الدّفع بالبرهان.

وأيضاً فقد يُقال: إنّه لا يستحيل دوام الحركة القسرية، إذا كان القاسر دائم الوجود، وفى المقسور قابلية الأثر منه؟ فإنّه لا مُوجب للتناهى، على هذا التقدير؛ لأنّ المشهور من تنهى الحركة القسرية إنّما مُوجب تنهى قوّة القاسر. فمتى قُرص عدم تنهى قوّته مع قابلية المقسور لم يتعدّر الدوام، وكيف لا؟ ومن المعلوم: أنّ فى الفلك الأعظم قوّة قاسرة سارية الحُكم فى بقية الأفلاك هى طبيعيتها له، والأفلاك عندهم أبدية، فأثر هذا القسر من القاسر أبدى [٦٣، ب] وقبول المقسور له قبولً أبدى، والسلام.

(٨) وأما قوله: «الزمان لا يُحيط إلا بما تُحيط به الأفلاك» -

١. موقع هذه المقالة والتي تليها التي قوله: «وأما قوله الزمان لا يحيط، بعد قوله الآتى: «وأما قوله حفظه الله أمر الانسلاخ واجب، الخ». لكن صحفه الناسخون.

فثبت هذا موقف على بيان أن الزمان عبارة عن الحركة الفلكية، أو هو مُتَعَيَّنٌ بها. وغير خافٍ على العلم الشريف: ما ذكروا في ذلك من المباحث المختلفة. وقد اختار جماعة من مُحصلي علوم الحكمة، منهم أفلاطون: أن الزمان عبارة عن حقيقة معقولة سابقة المرتبة على الأفلاك، فلا بُدَّ من إقامة البرهان على توقف تعيين الزمان ووجوده على الحركة الفلكية؛ ولهذا البحث أيضاً مدخل فيما أشار إليه في أمر الأفلاك وبقائها الدائم.

(٩) وأما قوله - أبقاه الله تعالى - بناءً على ما تقدّم من البحث: «فلو كان للنفس نشآتٍ آخر بين الأفلاك، لكان ذلك تناسخاً».

فيه نظر، فإن التناسخ الذي أُبطل، إنما هو في هذا العالم، وبشرط حصول مثل هذه النشأة العنصرية. فأما كون النفس مُدبّرة الصورة أو صور أخرى في عالم آخر خارج عن عالم الكون والفساد، فلا بُرهان عليه، ومن ادعى استحالتها لزمه إقامة برهان على ذلك. وقوله أيضاً، حفظه الله، - «إن لم تكن تلك الصور التي تُدبّر بها النفس بعد المفارقة بين الأفلاك لم يكن لها استكمال» - ولا بُرهان عليه. سيما والأكثر من المتشرعين والعقلاء على أنه لا استكمال بعد الموت، من حيث الأعمال والصفات والعلوم الكلية، سوى تفصيل ما تقدّم تحصيله في هذه النشأة.

ونحن لا ندعى أن تدبير [٦٤، ألف] النفس لتلك الصور هو لطلب الاستكمال بقصدٍ مُتَعَيَّنٍ، بل ذلك يحصل بالذات دون تعمل.

(١٠) وأما ما أشار إليه - أبقاه الله تعالى في «تعدّد تدبير النفس الصور المتعدّدة في الوقت الواحد، لتوقف ذلك على الشعور».

فالمخصم يدعى أن الشعور حاصل لها، ولا يلزم أيضاً أن تدبّرها محصور في الصور والأبدان العنصرية، حتى يجب أن يكون على هذا الوجه.

(١١) وأما ما ذكره - حفظه الله، في معرض قولنا «إن النفس قد ترقى إلى أن تصير كلية»: من «أن ذلك مُحال».

فموجبه مفهوم أن المراد منه الاتحاد المُقتضى تصيير الذاتين ذاتاً واحدة، ونحن

لم تُرد به ذلك، ولا أنها من كونها جُزئية تتحدُّ بالنفس الكليّة. فيستنكرُ على المحقق ما ذكره، من أنه مفروغٌ عنه أجزاء العالم، وإنما نعى بذلك أنها ترقى من جُزئيتها وتنسلخُ من أوصافها التقييدية العارضة التي لأجلها سُميت جُزئية، فتعودُ إلى كُليتها الأصليّة، فيصدقُ عليها من الأوصاف ثانياً ما كان يصدقُ عليها أولاً، بالاتصال الحاصل وزوال العوارض، وحينئذ لا تكونُ أجزاء العالم مفروغاً عنها.

(١٢) وأما قوله - نفع الله به، «في ارتقاء النفوس الكاملة وحُصول مُشاهدة المبدأ الأوّل فأمرٌ يحصلُ لها في ذواتها الجُزئية».

فيه نظرٌ، لأنّ ذواتها الجُزئية من حيث جُزئيتها مُحالٌ أن تُشاهدَ المبدأ الأوّل، وهذا مُتفقٌ عليه عند أهل الشهود، ومن أرباب هذا الشأن: أنّهم لا يُشاهدون كلياً ما حتّى يصيرون كذلك، ثمّ يزدادون ترقياً باتصالهم [٦٤، ب] بالكليات على الوجه المذكور في أمر المعراج، طبقةً بعد طبقة، مُستفيدين من كلّ اتصال استعداداً ووجودياً ونوراً وبصيرةً هكذا، حتّى ينتهوا إلى العقل الأوّل، فيستفيدون من الاتصال به ما يستعدون بذلك لمُشاهدة المبدأ، كما هو شأن العقل الأوّل، على ما مرّ.

(١٣) وأما قوله - حفظه الله: «إنّ الانسلاخ واجبٌ، لكن لا بإرادة النفس، كما لم يكن الارتباط بإرادتها، بل إذا افسد المزاج انسلخت عنه».

فيه نظرٌ، فإنّه لا يلزم، من أنّه إذا كان الارتباط، أولاً، لا بإرادة، أن يكون كلّ انسلاخ لا بإرادة، بل يكون لهم ذلك متى شأؤوا. كذلك رأينا غيرَ واحدٍ منهم قَصَدَ الموت، وأخبر باختياره له، ومات من حينه دونَ مرضٍ ولا فسادٍ مزاج.

بل أخبرني شيخى الإمام الأكمّل - رضى الله عنه - مُشيراً إلى حاله: «إنّ ثَمَّةً من يكونُ مُدبراً لأجزاء بدنه قبل اجتماعها بعلمٍ وشعور». و ذلك بكليّة نفسه، إذ من يكونُ نفسه جُزئية يستحيلُ عليه ذلك، لأنّ النفوس الجُزئية لا تتعيّن إلا بعد المزاج وبخسبه، فلا وجودَ لها قبل ذلك حتّى يتأتّى لها تدبيرُ الأجزاء البدنيّة بعلمٍ وشعور. فدلّت هذه الأمور الواقعة أنّ الحكمَ باستحالة ذلك لا يتمُّ إقامة البرهان عليه، إذ لو كان كذلك، لما وقع في الوجود ما حكم البرهانُ الصحيحُ باستحالة وقوعه. فظهر من

هذا أن الموجب لمثل هذا الحكم الاستبعاد العادي ونحوه.  
(١٤) وأما ما ذكره - حفظه الله، في أمر اللذة والابتهاج ونسبتهما إلى الحق  
بمعنى الملائمة.

ففيه نظر؛ لأن الملائمة إنما تكون [٦٥، ألف] بين شيئين يلائم كل منهما الآخر  
من حيثيتها، والحق واحد من جميع الوجوه؛ فادراكه، سبحانه، لذاته عين ذاته،  
فيلزم ماذا، وليس إلا هو، فكيف يقال: إنه لا يكون لذاته ملائم أشد ملائمة من نفس  
حقيقتها. هذا مع الاعتراف بأن لا تعدد [هناك] يعقل أصلاً.

(١٥) وأما ما ذكره - في «الفيض» - فلقابل أن يقول فيه: إذا كان الفيض الصادر من  
الحق أمراً موجوداً، فلا يخلو: إما أن يكون ممكناً أو واجباً. فإن كان ممكناً، فوجوده  
موقوف على فيض آخر، ويتسلسل؛ وإن كان واجباً، لزم منه محال؛ لأن ذلك يقضى  
بأن يكون واجب الوجود عارضاً للممكنات، وليس أمر آخر غير الواجب والممكن،  
كما مر بيانه. والعدم المحض لا ينقلب وجوداً، فإنه يلزم منه قلب الحقائق وأنه  
محال. وأيضاً فالعدم لا يكون محلاً للتأثير فيه وقبول الإيجاد من الموجود، فكيف  
الأمر؟ ثم أقول: وكان من شروط الأدب الاقتصار على فوائد مولانا. نفع الله به - لكن  
رئياً أوهم أن الموجب لذلك إهمالاً ما، فذكر الداعي هذه «الإلماعات»، حُباً في  
استدامة المفاوضة المولوية، والاستيزادة من فوائده. وما سكت عنه ولم يذكر عليه  
شيئاً، فسببه أحد أمرين، إما لأن البحث فيه يحتاج إلى فضل بسط يفضى إلى  
التطويل والإبرام، وإما لاستشراف الداعي على كمال التحرير المولوي وتقديره،  
ووجوب الوقوف عند ذلك، لحصول الرأي الذي لا يبقى احتياجاً إلى مزيد بيان.  
والله سبحانه، يزيل بنور إرشاده ظلم الشكوك الدوامس، ويبقيه ركناً يلجأ إليه  
وتعول في كشف كل معضلة عليه، والسلام مغاذاً عليه. وحسبنا الله ونعم الوكيل،  
نعم المولى ونعم النصير. ثم، [٦٥، ب].

## مسائل نصيرالدين الطوسي عن شمس الدين الخسر وشاهي

لَمَّا كَاتِبَ الْكِتَابَةَ وَسِيْلَةً إِلَى تَوَاسُلِ مَنْ دَانَتْ أَفئِدَتُهُمْ وَتَفَاصَلَتْ أَلْسِنَتُهُمْ، وَالسُّوَالُ ذَرِيْعَةً إِلَى اسْتِفَادَةِ الْخَيْرِ لِمَنْ كَانَ حِرْصُهُ عَلَيْهِ شَدِيْدًا مِمَّنْ كَانَ بَاعُهُ إِلَيْهِ مَدِيْدًا؛ رَأَى الْخَادِمُ الدَّاعِي «مَحْمَدَ الطُّوسِيَّ» التَّوَسَّلَ بِهِمَا إِلَى جَنَابِ الْعَالِمِ الْفَاضِلِ، الْمُحَقِّقِ الْمَدْقِقِ، «شَمْسِ الْمَلِكَةِ وَالذِّينِ»، بَرَهَانَ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِيْنَ، سَيِّدِ الْمُلُوكِ وَالسُّلَاطِيْنَ، قَدْوَةَ الْعُلَمَاءِ الْمَتَأَخَّرِيْنَ، سُلْطَانَ الْحُكَمَاءِ الْمُحَقِّقِيْنَ - أَدَامَ اللَّهُ مِيَامَنَ أَيَّامِهِ، وَسَهْلَ سَبِيْلِ مَرَامِهِ، وَأَغْدَقَ عَلَيْهِ صَرَبَ إِنْعَامِهِ، وَوَفَّقَ فِي افْتِتَاحِ كُلِّ أَمْرِهِ وَاخْتِتَامِهِ، سَيِّمًا لِإِدْرَاكِ مُبْتَغَاةِ وَوَصْلِهِ إِلَى مَا يَتَمَنَّاؤُهُ - فَهَذَا مَبْلَغُ التَّحِيَّةِ وَالْخِدْمَةِ وَالذِّعَاءِ بِدَوَامِ الْعَزِّ وَمَزِيْدِ النِّعْمَةِ.

ثُمَّ جَعَلَ مِفْتَاحَ الْمُبَاسَطَةِ مَسَائِلَ عِلْمِيَّةً وَمَصْبَاحَ الْمُقَارَنَةِ مَبَاحِثَ حِكْمِيَّةً لِلشَّيْخِ، حَرَسَ اللَّهُ عُلُوَّهُ، وَقَرَنَ بِالسَّعَادَةِ عَشِيَّةً وَعَدُوَّهُ، بِإِفَاضَةِ مَا لَدَيْهِ فِيهَا، وَيُنْعِمُ بِإِفَادَةِ مَا يَقْرَأُ عَلَيْهِ مِنْهَا؛ فَإِنَّ مِنْ حَقِّ الْعِلْمِ أَنْ لَا يُحْرَمَ طُلَّابُهُ، وَمِنْ كِرَامَةِ الْفَضْلِ أَنْ يَتَفَضَّلَ بِهِ أَرْبَابُهُ، وَرَأْيُهُ الشَّرِيْفُ أَعْلَى، وَبِالإِفَاضَةِ فِيْمَا يُحَاوِلُهُ أَوْلَى.

وَالْأَسْئَلَةُ هَذِهِ

الأوّل: لَمَّا امْتَنَعَ وَجُودُ حَرَكَةٍ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ عَلَى حَدِّ مُعَيَّنٍ مِنَ السُّرْعَةِ وَالْبَطْوَ، وَجَبَ أَنْ يَكُونَ لِلسُّرْعَةِ وَالْبَطْوَ مَدْخَلٌ فِي وَجُودِ الْحَرَكَاتِ الشَّخْصِيَّةِ، مِنْ حَيْثُ هِيَ شَخْصِيَّةٌ، وَالسُّرْعَةُ وَالْبَطْوَ غَيْرُ مُتَحَصِّلِي الْمَاهِيَّةِ إِلَّا بِالزَّمَانِ. فَإِذَنْ لِلزَّمَانِ مَدْخَلٌ فِي عِلِّيَّةِ الْحَرَكَاتِ الشَّخْصِيَّةِ. فَكَيْفَ يُمَكِّنُ أَنْ يُجْعَلَ حَرَكَةٌ مُعَيَّنَةٌ عِلَّةً لَوْجُودِ الزَّمَانِ.



ولا يُمكنُ أن يُقال: الحركة من حيث هي حركة، عِلَّةٌ للزَّمان، ومن حيث هي حركة  
مَّا، مُتَشَخَّصَةٌ بِالزَّمان.

كما أنَّ الصُّورة من حيثُ هي الصُّورة سابقةٌ على الهيولى، ومن حيثُ هي صورةٌ  
مَّا مُتَشَخَّصَةٌ بِهَا، لأنَّ الحركة ليست من حيث هي حركة عِلَّةٌ للزَّمان، وإلا لكانَ لجميع  
الحركات مدخلٌ في عِلِّيَّتِهِ. إنَّما هي عِلَّةٌ للزَّمان من حيثُ هي حركةٌ خاصَّةٌ مُتَعَيَّنَةٌ  
في الخارج. فما وَجْهٌ حَلَّ هَذَا الإِشْكالَ؟.

الثاني: ما بال القائلين: بأنَّ ما لا حامِلٌ لإمكانٍ وجوده وعدمه فإنَّه لا يمكنُ أن  
يُوجَدَ بعدَ العدم، أو يُعَدَمَ بعدَ الوجود، حكموا بحدوثِ النَّفسِ الإنسانيَّةِ، وامتنعوا  
عن تجويز فنائها.

فإن جَعَلُوا حامِلَ إمكانٍ وجودِها البَدَنَ، فهَلَّا جعلوه حامِلَ إمكانٍ عدمه أيضاً.  
وإن جعلوها، لأجل تجرُّدها عن ما يَحِلُّ فيه، عَادِمَ حامِلٍ لإمكانٍ العدم، كيلا  
يجوزَ عَدَمُها بعدَ الوجود، فهَلَّا جعلوها لأجل ذلك بعينه عَادِمَ حامِلٍ لإمكانٍ  
الوجود، فيمتنع وجودُها بعدَ العدم في الأصل. وكيف ساعَ لَهُم أن جَعَلُوا جِسْماً  
مادياً حامِلاً لإمكانٍ وجودِ جوهرٍ مُفَارِقٍ مُبَائِنٍ الذَّاتِ إِيَّاهُ.

فإن جَعَلُواها، من حيثُ كونها مَبْدَأَ الصُّورةِ النَّوعِيَّةِ لِذَلِكَ الجِسْمِ، ذاتِ حامِلٍ  
لإمكانٍ الوجود، فهَلَّا جعلوها من تلك الحَيْثِيَّةِ بعينها ذاتِ حامِلٍ لإمكانٍ العدم.  
وبالجُمْلَةِ، ما الفَرْقُ بَيْنَ الأمرينِ فِي تَساوِيِ النَّسْبَتَيْنِ.

الثالث: إن كان سَبَبُ صُدُورِ الكَثِيرِ عنِ العِلَّةِ الواحدةِ كَثْرَةً في ذاتِ المعلولِ الأوَّلِ،  
كالوجوب والإمكان والتعقل على ما فَعَلَ. فمن أين جِئَتْ تلك الكثرةُ إن صدرت عن  
العِلَّةِ؟ فلا يخلو: إمَّا أن صدرت معاً أو على ترتيب. فإن صدرت معاً، لم يكن سَبَبُ  
صُدُورِ الكثرةِ عنِ العِلَّةِ الأوَّلِيَّةِ كَثْرَةً في ذاتِ المعلولِ الأوَّلِ. وإن صدرت على ترتيب لم  
يكن المعلولُ الأوَّلُ معلولاً أوَّلاً. وإن يصدر عنِ العِلَّةِ الأوَّلِ، فمن الجائز أن يَحْصُلَ كَثْرَةٌ  
من غير استناد إلى العِلَّةِ الأوَّلِيَّةِ، وكُلُّها مُحالٌّ، فما وَجْهُ التَّفْصِي عَن هَذِهِ المَضائِقِ؟  
والمُتَوَقَّعُ من كرمه العميم ولطفه الجسيم أن يعذر الخادمَ الدَّاعِيَ على هذا  
التَّجاسُّرِ، فيستخدِمُهُ فيما يستأهلُهُ، فإنَّه مُمْتَلِئٌ لما يَأْمُرُهُ. واللَّهُ - تعالى - يُمِدُّ في  
الأيامِ العالِيَةِ، وَيَقْرُنُها بِتَعَمُّيهِ المُتَوَالِيَةِ، إنَّه على كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

## أجوبة مسائل جمال الدين البحريني

نسخة كتاب كتبه المولى الأعظم أيضاً - قدس الله روحه - إلى جمال الدين البحريني  
وَرَدَ الْكِتَابُ الْكَرِيمُ، وَالْخِطَابُ الشَّرِيفُ، الصَّادِرُ مِنْ عَالِي جَنَابِ السَّيِّدِ السُّنْدِ،  
العالم الفاضل المُفْضِلِ، المُحَقِّقِ المُدَقِّقِ، بِجَمَالِ المِلَّةِ وَالدِّينِ، كَمَالِ الإِسْلَامِ  
وَالْمُسْلِمِينَ، قُدْوَةِ الْعُلَمَاءِ الْمُبَرِّزِينَ، مَلِكِ الْحُكَمَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ، أَفْضَلِ الْعَالَمِ، أَكْمَلِ  
الْآفَاقِ، نَاشِرِ الْعُلُومِ وَالْفَضَائِلِ، كَهْفِ الْأَكَابِرِ وَالْأَفَاضِلِ - أَدَامَ اللَّهُ أَيَّامَهُ، وَأَسْبَغَ عَلَيْهِ  
إِنْعَامَهُ - مُشْخُوناً بِفَرَايِدِ الْقَوَائِدِ نَظْمًا وَنَثْرًا، وَمَمْلُوءًا بِجَوَاهِرِ الْخَوَاطِرِ نَصًّا وَفَسْرًا؛ إِلَى  
دَاعِيهِ الْمُخْلِصِ وَمُحِبِّهِ الْمُتَخَصِّصِ «مُحَمَّدِ الطُّوسِيِّ» بَعْدَ فِتْرَةٍ مِنْ وَصُولِ مُخَاطَبَاتِهِ  
الْعَالِيَةِ، وَدُرُوسٍ مِنَ الْوُقُوفِ عَلَى مُكَاتَبَاتِهِ النَّامِيَةِ، فَقَبَّلَهَا أَلُوفًا، وَكَلَّمَهَا سُطُورًا  
وَحُرُوفًا، وَوَقَّفَ عَلَى غَرَائِبِ نَكْتِهِ الزَّاهِرَةِ، وَاسْتَفَادَ مِنْ أَبْكَارِ أَفْكَارِهِ الْبَاهِرَةِ، وَزَادَ مَا  
يَبِيحُ مِنْ لَوَاعِجِ الشُّوقِ إِلَى نَيْلِ الْإِسْتِسْعَادِ بِمُتْلَقَاتِهِ الشَّرِيفَةِ، وَالْإِسْتِضَاءَةِ مِنْ أَنْوَارِ  
مُكَاتَبَاتِهِ اللَّطِيفَةِ؛ وَدَعَا رَبَّ الْأَرْبَابِ وَأَوَّلَ الْأَوَائِلِ، - تَعَالَتْ أَسْمَاؤُهُ وَتَقَدَّسَتْ صِفَاتُهُ  
- لِاسْتِدَامَةِ أَيَّامِهِ، وَاسْتِنْجَاحِ مَرَامِهِ، وَلِأَن يَرِزُقَهُ شَرَفَ مُنَافِقَتِهِ وَ يُمِنَ مُنَافِقَتِهِ<sup>١</sup>، إِنَّهُ  
اللَّطِيفُ الْمُجِيبُ.

وقد تحرر هذه الأسطر في ذي القعدة، سنة أربع وستين في بلدة «مراغة» وهو شاكر  
لأنعم الله السابعة، حامد له على آلائه اللاحقة والسابقة؛ ولم يكن متمكناً من إتمام ما  
التمسه لعجلة السيد الشريف «تاج الدين أبو جعفر» - أدام الله شرفه وسيادته - و

١. منافقة: مخاطبة. منافقة: مجالسة، «المنجدة».

عزمه على الرجوع إلى بلاده في هذه الأيام، وليس بآيس من لطائف قدر - الله تعالى - أن يوفقه في إنجاح تلك المهمات، إنه ولي الخيرات وقاضي الحاجات.

(١) أما الكتاب الذي التمس في العلوم الحقيقية فقد كان في عزم الداعي الاشتغال بذلك، وإذ وكّد العزم إشارته، - أدام الله أيامه - صار ذلك العزم حتماً وسيستغل به إن شاء الله.

(٢) وأما «شرح الإشارات» فقد اتفق عند قراءة بعض الأصدقاء إصلاحات يسيرة في بعض المواضع منه، وسنسخ منه نسخة ونصحته وتواصله إلى الخدمة، إن أراد الله.

(٣) أما قصة «سلامان وابسال» فليست النسخة التي بعثها إلا مزورة ممن كان غير مبرز في الحكمة، بل كان أخذاً بما يدعيه الجهال المنسوبون إلى أهلها الذين يعتقدون السحر والتسخير، والقول بتأثير الروحانيات وما يجرى مجراها؛ وعلقها بحديث الهرمس، وإخراج أفلاطون وأرسطوطاليس، ونقل حنين وما يوضحها، لتكون مقبولة في العقول، ولم يزد بها بذلك إلا الركاكة والبعد عن الطبع؛ وقد وقع إليه قبل هذا التاريخ بقريب من بضع عشرة سنة، ولم يلحقها بالكتاب لهذه الأسباب. وفي هذه الأيام وقع إليه على طريق آخر القصة، لا شك في أنها من كلام الشيخ. وأثبت معانيهما بغير ألفاظهما وتأوليهما ليلحق بشرح الكتاب. وبعث منه نسخة في درج هذه الأسطر ليطالعها، وإن أمكن أن يثبت الداعي على ما سنح له فيها قبل أن يلحقها بالكتاب، كان ذلك مضافاً إلى سائر أطافه.

(٤) وأما الجواب عما ذكره الفاضل السعيد، كمال الملة والدين ابن سعادة - قدس الله روحه - على العلامة فخر الدين الرازي في «امتناع كون الحدوث علة لاحتياج المحدث إلى المحدث». فما سنح له فيه، بعثه في طي الدعاء أيضاً.

(٥) وكتاب كمال الدين لم يزد، لينظر فيه، وإن سنح له غير ما أورده شيء عليه، يعلم الآراء العالية بذلك.

(٦) والداعي في جميع الأحوال مترقب لإشارته، متشمراً لأوامره. والله - تعالى - يديم أيامه، ويتمم مطالبه، ويوفق له في جميع ما يتوخاه، ويحصل ما ربه بلطفه وكرمه. والحمد لله رب العالمين وصلاته على نبيه محمد وآله الطاهرين. وهو حسبنا ونعم الوكيل.

## رسالة عز الدين الحسن المراغي إلى نصير الدين الطوسي

نسخة كتاب كتبه الفاضل عز الدين الحسن المراغي، الملقب بسعفص إلى خدمة مولانا علامة العالم، نصير الحق والدين، محمد بن الحسن الطوسي، نثرا ونظما:

١. البَحْرُ وَإِنْ لَمْ نَرِهِ ٢. فَقَدْ سَمِعْنَا خَبْرَهُ  
٣. وَكَيْسَ لِلَّهِ بِمُسْتَنَكِرٍ ٤. أَنْ يَجْمَعَ الْعَالَمَ فِي وَاحِدٍ  
وَمِنْ عَجَبِ أُنَى أَسَائِلِ عَنْهُمْ ٥. وَأَسْأَلُ عَنْ أَخْبَارِهِمْ وَهُمْ مَعِي  
وَيَشْتَاقُهُمْ عَيْنِي وَهُمْ فِي سَوَادِهَا ٦. وَيَطْلُبُهُمْ قَلْبِي وَهُمْ بَيْنَ أَضْلَعِي  
سَلَامٌ عَلَيْكَ، أَيُّهَا الْعَالَمُ الْكَبِيرُ وَالْعَالِمُ الْخَبِيرُ، السَّمِيدُ النَّخْرِيُّ، يَا مَنْ هُوَ  
الْبَاصِرُ الْبَصِيرُ، نِعَمَ الْمَوْلَى وَنِعَمَ النَّصِيرِ

وَبَلَّغْتَ التَّحَايَا وَالسَّلَامَا  
وَكَثُرَ فِي مَنَازِلِنَا هَيَامَا  
لَقَدْ نَالَ الْمَقَامَاتِ الْعِظَامَا  
وَقَدْ صَارَتْ مُشْتَتَّةً دِهَامَا  
عَلَى الْبُلْدَانِ مِذْ جَاءَتْ إِمَامَا

نَسِيمُ الرِّيحِ إِنْ حَمَلَتْ بِشَوْقِي  
إِلَى مَنْ حَازَ أَصْنَافَ الْمَعَالِي  
صَحِيحُ الْعِلْمِ، مِسْقَامُ الْأَعَادِي  
بِهِ أَحْيَى الْإِلَهَ صَنُوفِ عِلْمِ  
لَقَدْ عَظُمَتْ مَرَاغَةُ وَاسْتَطَالَتْ

سَلَامٌ مَنْ أَحْرَقَهُ الشُّوقُ وَمَدَّهُ الْفَخْرُ وَالطُّوقُ، كَثُرَ مِنْهُ التَّحَبُّطُ وَكَبُرَ مِنْهُ الْعَوَقُ، إِنْ  
نَظَرَ إِلَى وَجْهِ الرَّحِيلِ هَرَّ طَرَبًا وَإِنْ نَظَرَ إِلَى وَجْهِ الْإِقَامَةِ... تُبْرَأُ وَخَرَمًا. فَهُوَ كَالْفِ الرَّصْلِ  
فِي الدَّرَجِ مَطْرُوحٌ، وَبِلِسَانِ الْإِقَامَةِ مَدْلُوحٌ، يَدْعَى كَسْبَ الْأَشْفَى وَلَا يَعْرِفُ مَعْنَاهُ،  
وَنَظَرَ النَّظَامَ وَلَا يَهْدِي إِلَى مَغْزَاهُ. قَدْ احْتَوْشَهُ أَحْوَالٌ إِلَى هَاشِمٍ فَهُوَ كَمُؤْمِنِ آلِ فِرْعَوْنَ،

مُهاناً إن حضر، ومدعوّاً. إن غاب واستتر، فهو كحرفِ النداء، مع القرب مَحذوف، ومع البُعد غيرُ الحاضرِ المعروف، غَلَطَ فيه الدهرُ كغَلَطَ الزَّجاج في عامل إذا، وقد أحاطَ به الأذني. مُختلفٌ فيه كمسألةِ الدَّور، يتمُّ نقصه كتتميم موجب المهر. هذه حالتي وهذا كلامي. فَتَقَطَّنْ لِقَوْلِي وَمَرَامِي إِلَى مِثْلِكَ وَقَدْ تَرْنَا بِصُورَةِ مَلِكٍ، كُلُّ الْعُلَمَاءِ يَغْرِفُونَ مِنْ سُورِهِ. وَذَلِكَ مَنْ يَرْتَفِي إِلَى سُورِهِ. أَخْبَرَ جَمِيعَ الْعُلُومِ قَبْلَهُ الْإِشَارَاتِ وَاسْتِفَادَ مِنْ سِيَاسَتِهِ الدَّهْرَ الْحَوَارِ أَوْبَارَاتٍ، شَرَفَتْ بِهِ جَمِيعُ الْأَقَالِيمِ، وَبَذَخَ الطُّوْسَ، وَانْتَسَبَتْ إِلَى عِبُودِيَّتِهِ الْأَكَاسِرَةُ الشُّوسُ [١٠٣٠]، نَظَرَ بَعَيْنِ حِكْمَتِهِ تَوْقِيْعَهُ تَحْسُرًا إِلَى مَا أَشْكَلَ عَلَى الْأَوَائِلِ مِنْ عِلْمِ التَّحْقِيقِ، فَفَتَحَهَا بِالنَّظَرِ الشَّرِّ الرَّشِيقِ وَأَتَى بِالشَّرْحِ الدَّقِيقِ.

إِمَامُ النَّاسِ هَا قَدْ طَالَ شَوْقِي إِلَى بَدْرِ تَعَاظِمِ عَنْ مَحَاقِي  
وَأَضْنَانِي شَرَارِ مَقَامِ عَلَى هُونٍ بِمَعْنَى الْاِشْتِيَاقِ  
فَإِنْ شَرَفْتَنِي وَطَلَبْتَ عَوْدِي تَكُونُ مُخْلِصًا مِنْ ذَا الْخِيفَاقِ

وَيُنْهَى إِلَى شَرِيفِ كَرَمِهِ وَعَظِيمِ عُلُومِهِ وَحَرَمِهِ وَمَقْرَالْعَزِّ وَحَرَمِهِ، أَنَّ حَامِلَ الرَّقْعَةِ تَرَكَ الْفِكْرَ وَقَصَدَ الْإِبْرِيرَ، وَنَحَا نَحْوَ الْأَذْرَمِيِّ وَالْأَذْرَبِيِّ، وَفَرَّ مِنَ الْفَقْرِ وَالتَّحْرِيرِ، قَصَدَ جَنَابَ مَعْرُوفِ مَرَاغَةَ، لَا بَغْدَادَ وَالْكَرْخَ، وَأَنَاخَ نَعْقُوهُ فَغُفُورَ الْعُلُومِ. فَرَزَقَهُ اللَّهُ السُّرُورَ. وَأَعَادَ اللَّهُ السَّرْحَ مَرْتَقِيَةً كَامُورِ عِلْمِ رَسَدِي

مَثُولَةٌ فِي جَنَابِكُمْ مَبْدُولٌ، وَمَرَامَةٌ مَامُونٌ، وَمَسْتَوِلٌ عَقَارُهُ مِيْمُونٌ مَاءِ الْمَشْمُولِ، يَتَّصِدُّ عَلَيْهِ بِإِفْرَاجِ كَرِيهِ وَإِفْرَاجِ قَلْبِهِ، يَنَالُ دَرَجَاتٍ عَالِيَةً فِي دَارِ النَّعِيمِ وَالْخُلُودِ الدَّائِمِ الْمُتَقِيمِ بِحَقِّ الرَّبِّ الرَّحِيمِ وَيَتَفَضَّلُ بِجَوَابِ كِتَابِي... يَصِيرُ أَلْفَ آمَالِي مِثْلَ بَلْقِيسِ وَأَنَالَ فِي دَارِ سُلَيْمَانَ عُلُومَ إِدْرِيسِ مِنَ الْعَالِمِ النَّحْرِيرِيِّ الرَّئِيسِ وَاسْتَرِيحَ مِنْ ذَا الْوَقْتِ الْحَسِيسِ، رَزَقَكَ اللَّهُ مِنْ أَعْمَارِ الْخَلَائِقِ أَعْمَارًا عَادِيَةً، لَا سَاعَةً عَادِيَةً، وَأَوْلَادًا شُمُوسًا، سَمَائِسَةَ زُؤُوسًا، ذَاكِرَةَ دُرُوسًا، دَافِعَةَ طُمُوسًا، بِحَقِّ النَّبِيِّ وَآلِهِ. وَمَنْ عَظَّمَكُمْ اللَّهُمَّ قَوْلِهِ؛ فَإِنَّ الْعَبْدَ إِلَى لِقَائِكُمْ وَاللَّهُ، بَلَغَهُ اللَّهُ إِلَى دَرَجَاتِ أَوْلِيَائِهِ الْمُقَرَّبِينَ، وَنَشَرَ فَوَائِدَ أَنْفَاسِهِ بَيْنَ الْعَالَمِينَ.

## رسالة خواجه طوسي به عين الزمان جيلي

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

سلام الله عليكم ورحمة الله وبركاته؛ تحية مُشاهِد بالقلب، مُعَايِن بالبصيرة، مُشَاكِل بالذات، مُنَاج بالسريرة، رَاغِب في مُبَاحِثَتِكُمْ وَمُنَافِثَتِكُمْ، لَمَا سَمِعَ مِنْ طَيِّبِ أَخْبَارِكُمْ، جَاهِدِ فِي مُحَازَاةِ ضَمِيرِهِ ضَمِيرِكُمْ، اقْتِبَاساً لِأَنْوَارِكُمْ، مَتَعَلِّقٌ بِإِيرَادِ السُّؤَالِ، مَتَمَسِّكٌ بِأَذْيَالِ الْمَقَالِ، سَالِكٌ سَبِيلَ الَّذِي قَالَ:

سَأَلْتُهَا وَمُرَادِي مِنْ إِجَابَتِهَا أَنْ أَسْمَعَ الصَّوْتِ، لَا أَنْ أَسْمَعَ الْكَلِمَاتِ وَبَعْدَ، فَهَذِهِ أَسْئَلَةٌ قَدْ تَدَاوَلَتْهَا الْأَنْظَارُ وَتَسَابَقَتْ فِي مِيَادِينِهَا جَيَادُ الْأَفْكَارِ، جُوعَلَتْ وَسِيلَةً إِلَى مُفَاتِحَةِ الْحَوَارِ وَاتَّخَذَتْ ذَرِيعَةً إِلَى الْمَبَاسِطَةِ مَعَ الْأَحْرَارِ، بَلِّغْكُمْ اللَّهُ مُنْتَهَى مَقَامَاتِ الْأَبْرَارِ، بِحَقِّ الْمَصْطَفِيِّينَ الْأَخْيَارِ.

السُّؤَالُ الْأَوَّلُ: لَمَا ثَبِتَ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ أَهْلِ النَّظَرِ: أَنَّ كُلَّ مَا لَا حَامِلَ لِإِمْكَانِ وَجُودِهِ وَعَدَمِهِ غَيْرَ ذَاتِهِ؛ فَإِنَّهُ بِالضَّرُورَةِ، إِذَا كَانَ يُوْجَدُ دَائِمًا أَوْ لَا يُوْجَدُ دَائِمًا، وَكُلُّ مَوْجُودٍ بَعْدَ الْعَدَمِ وَكُلُّ مَعْدُومٍ بَعْدَ الْوُجُودِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لَهُ حَامِلٌ لِإِمْكَانِ وَجُودِ أَوْ عَدَمِ غَيْرِ ذَاتِهِ؛ فَمَا بِاللَّهِمْ يُجَوِّزُونَ فِيمَا لَهُ حَامِلٌ لِإِمْكَانِ وَجُودِ أَوْ عَدَمِ غَيْرِ ذَاتِهِ، تَخَلَّلَ وَجُودَ بَيْنَ عَدَمِينَ، وَلَا يُجَوِّزُونَ تَخَلَّلَ عَدَمَ بَيْنَ وَجُودَيْنِ، فَالنَّفْسُ الْإِنْسَانِيَّةُ إِنْ لَمْ تَكُنْ ذَاتًا حَامِلَةً لِإِمْكَانِ، فَكَيْفَ حَكَمُوا بِوُجُوبِ وَجُودِهَا بَعْدَ الْعَدَمِ؛ وَإِنْ كَانَتْ فَكَيْفَ حَكَمُوا بِامْتِنَاعِ عَدَمِهَا بَعْدَ الْوُجُودِ.

السؤال الثامن: قد طوّل المتقدّمون والمتأخرون في تحقيق حقيقة «الإدراك» ولم يرجع أثر بياناتهم إياها بطائل. وذلك لأنهم مع تشعب مسالكهم انتظموا في ثلاث فرق؛ فرقة تزعم أنّ حقيقة الإدراك هي وصول المدرك إلى عين المدرك. ويناقضون بإدراك ما لا عين له خارج ذات المدرك. وفرقة تدّعي أنّ حقيقة الإدراك هي حصول أثر من المدرك في ذات المدرك وهو إما صورة مطابقة له أو علاقة إضافية بينهما ويناقضون أيضاً بمثل ما مرّ. وأيضاً يتوقّف العلم بالمطابقة أو المضايقة المستلزم لكون الإدراك تعيّنًا على إدراك المتطابقين أو المتضائفين أولاً. وفرقة تعترف بالقصور عن إدراك الإدراك أو عن العبارة عنه متعللة بكونه إما في أعلى مدارج الوضوح أو في أدنى مراتب الخفاء، جاعلة ذلك القصور إدراكاً. فما الفتوى عندكم فيه وعلى أيّ شيء استقر رأيكم؟

السؤال الثالث: ما المراد من قول القائل: «التوحيد إسقاط الإضافات من الذات»، وما تلك الإضافات ومن أين حصلت إن لم يقتضها الذات، ولم احتيج إلى إسقاطها إن اقتضاها؟ وهل يسقط بإسقاطها إياها أم لا؟ وهل يلزم من قولنا: «التوحيد إسقاط الإضافات» على وجه التصاريف أن نقول: الاتحاد سقوطها أم لا؟

وهذا ميدان لأهل الذوق والكشف فيه جولان، فجلّ وقلّ وعين وأفيد وأفق. أمّد الله أنفاسك وأوفى كمالك. والمتوقّع من المكارم العميمة واللطائف الجسيمة أن لا تحملوا هذا الانسباط على سوء الأدب؛ فإن السؤال رأس مال من طلب؛ لقوله - جلّ ذكره - «فا سألوا الله من فضله» (النساء / ٣٢). حتّى في أن نسأله - تعالى - تصريحاً، وبعث على أن نسأل المتخلّفين بأخلاقه - تبارك - تلويحاً. بارك الله لكم ولنا، وفتح أبواب الخير عليكم وعلينا، وجمع شمل طلاب الفضل؛ ولسنا من أن يتمّ اجتماع الشمل بنيل حلاوة الوصل بأيسين، وهو حسبنا ونعم المعين سبحان ربّ العزة عمّا يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله ربّ العالمين<sup>١</sup>.

١. كتابخانه آستان قدس، ضمیمه، شماره ٥٧١ (اخبار خطی و کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، فیلم ٤١١٩).

## رسالة خواجه نصیرالدین محمد طوسی به اثیرالدین ابهری

رسالة كتبها نصیرالدین الطوسی إلى الإمام العلامة اثیرالدین الأبهری

رحمهما الله تعالی

و فیها عدّة مسائل

هر چند ز روزگار بیدادیهاست یادت که مرا از تو چه آزادیهاست  
بی زحمت امید و غم وصل و فراق این بس که ز دیدار توام شادیهاست  
جناب همایون و ذات میمون مخدوم معظم، ملک علماء العالم، اثیر الملة  
والدین، قطب الإسلام والمسلمین، قدوة العلماء والمحققین، بقیة الأفاضل  
المتأخرین - ادام الله تعالی علوه و قرن بالمیامن عشیه و غدوه - که مقصد آمال  
افاضل و مطلع انوار فضائل است، همیشه به کرامات ذوالجلال و کمالات لایزال  
محفوف و موصوف باد، و دست تصرف زمان و عنان تغلب حدثان از کنف شرف و  
ساحت باراحتش مردود و مصروف بحق الحق و صاحبه.

دعا گوی مُخْلِص، محمد طوسی، خدمت و دعا می رساند که هر چند دولت  
مشاهده طلعت همایون در وقتی یافته است که اقتضای اقتنای حظی از آن جناب  
فیاض نکرده، اما از آن وقت باز همیشه بلبل عزائم مخدومی معظمی - دام معالیه و



اقتربت بالسعادة أيامه و لياليه - متفحص و متفتش بوده و به اشارت بشارت تزئين خطه عراق به مقام مبارك، به مصداق اين شعر شوق تضاعف پذيرفته:

أرى الشوق يزداذ يوماً إذا ما المنازلُ تزداذُ قُرباً

ايزد - جل و علا - يافت اين مراد به خوبترين وصفی و محبوبترين هياتی كرامت كناد. و ما ذلك على الله بعزیز. و چون ایام شریفه - أدامها الله - مستغرق افاده أسرار حكمی و إفاضه أنوار علمی است؛ اين دعا كه فاتحه استسعاد و فتح باب مكاتبه و انبساط خواهد بود، إن شاء الله تعالى، نخواست كه از استفاده و استفاضه خالی باشد.

پس بنا بر وثوقی كه بر مكارم اخلاق عاليه حاصل است، دو سه موضع از جمله مواضع كه در خاطر از آن خار نخاری بود اختيار كرد، تا آن را وسیله اقتباس اشراقات ضمير منير مخدومی معظمی - لا زالت مُشرقة الأنوار - سازد، اگر بيان حال و ايضاح حل اين، بر وجهی كه رأی شریف بر آن قرار گرفته، انعام فرماید، از آن فرط كرم و وفور لطف غریب نباشد.

و نیز اگر آن را به فرصت تحقیق سفر مغرب مقرون گرداند؛ یعنی از نوادر فوائد و غرائب نکتی كه سانس شده باشد، مانند اصول رصدي مُحدث، اگر اتفاق افتاده باشد، یا نکته ای بكر كه بر خاطر منير فائض شده، دعا گوی مُخلص را در آنچه او را اهل شمرد مباسطت فرمایند، ايزد - سبحانه و تعالی - انفس عزیز مخدومی را همیشه مصادر علوم حقیقی و مواد اسرار غیبی دارد، بحق الحق، مذکور آن است:

۱- اگر سبب صدور معلومات متکثره غیر مترتبه، در سلسله ایجاد از علت اولی، وجود کثرتی كه معلول اول لازم است باشد، مانند امکان و تعقل خود و مبدأ خود، چنان كه محصلان و متأخران داده اند، سخن کیفیت لزوم این کثرت، نه بر طریق ترتب با تجویز صدور کثرت از واحد بسیط دفعة، یا اثبات مبدأ غیر علت اولی و عدم احتیاج غیر علت اولی به علت اولی در وجود لازم آید و بر طریق ترتب لازم

آید، که معلول اول، معلول اول نبود، و اگر بعضی از این امور عدمی فرض کنند لازم آید که عر عدمیات مبادی اولی موجودات بوده، اولی باشد، پس سدّ باب وجود علت اولی لازم آید.

۲- هیچ حرکت منفکاً از بطوّ و سرعت موجود نتواند بود، چنانکه مقرر است و تجدد بطوّ و سرعت إلا به زمان نتواند بود. پس زمان از جمله مُشخصات هر یک از حرکات محصل باشد. و چون چنین باشد نشاید که زمان معلول حرکت معین بوده؛ چه شخص مُحال بود که معلول متشخص بود، از جهت وجودب تقدّم علت بر معلول.

اگر گویند: نه هیولی با تقدّم صورت، بر وجهی از وجوه علیت از اسباب تشخص صورت است. گوئیم: صورت، من حیث الصّورة، مقدّم است بر هیولی، من حیث صورة مُعیّنه، مُشخص به هیولی است؛ و در موضع مذکور، حرکت، من حیث هی حرکت، علت وجود زمان نیست، بلکه حرکت معین محصل از جمله حرکات خاصّ به علیت زمان است، پس اشکال این مُعارضه مندفع شود.

۳- هر دایره که محیط او حامل مرکز دایره دیگر باشد و متحرک شود به حرکت وضعی بسیط متشابه و تحریک دایره محمول کند به همان حرکت مرکز حامل را به ضرورت، سه خاصیت لازم آید.

اول تساوی زوایای حادث از حرکات متساوی بر حوالی او. دوم تساوی ابعاد مرکز محمول از او در همه احوال. سوم دوام محاذات قطری بعینه از اقطار محمول او را. و چون این سه قاعده مقرر شد، حکم علم اهل هیات متعلق این سه خاصیت به سه نقطه مختلف در افلاک قمر و دیگر کواکب، و این مرکز حامل و مرکز حامل و نقطه محاذات با مرکز معدّل منیر و مرکز حامل موجب ارساد ایشان مقتضی جواز خرق و التیام خرقی که تدویر در وی متحرک باشد یا خلّو موضع حرکت موجود بر ضدّ آن حرکات مختلف متشابه از یکی باشد. و همه اقسام بیرون قسم آخر به نزد

حكيم ممتنع است.

و سخن اهل صناعت از تقدیر قسم آخر ممتنع خالی است، چه متقدمان بر ابراد  
دو اثر که مهندس را بر اقامت برهان بر تقدیر محاذی وضع آن کافی باشد قناعت  
کرده اند و متأخران وجهی که تعرض بیان هیأت اجسام کرده اند از عهده تخلیص آن،  
چنانکه رأی منیر را معلوم باشد، بیرون نیامده اند، تا آنکه احوال عروض، خصوصاً  
عرض زهره و عطارد همین حکم دارد. خللها که بر تقریر ابن الهیثم و آنچه در  
اختصاص بطلیموس مذکور است هم پوشیده نباشد.

و اگر رأی همایون را به افادت بیان نکت تفصیل فرماید، از آن (معدن) وفور  
لطف عجب نباشد. زحمت از حد گذشت، هم مکارم اخلاق عالیّه عذر خواه تواند  
بود. والدعاء کما مضی.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## جواب رسالة قاضي البحرين

وَصَلَّتِ الْقَصِيدَةُ الْغَرَاءَ وَالْفَرِيدَةُ الزَّهْرَاءَ؛ الَّتِي أَنْشَأَهَا السَّيِّدُ الْكَبِيرُ، عَلَامَةُ عَصْرِهِ، وَأَفْضَلُ دَهْرِهِ، قَاضِي قُضَاةِ الْآفَاقِ، قُدْرَةُ عُلَمَاءِ الْأَقْطَارِ، عِمَادُ الْمِلَّةِ وَالذِّينِ، رَكْنُ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ، أَكْمَلُ الْأَكَابِرِ فِي الْأَرْضِينَ - أَدَامَ اللَّهُ إِفْضَالَهُ وَحَصَّلَ آمَالَهُ، وَقَرَنَ بِالسَّعَادَاتِ أَوْقَاتَهُ، وَأَنْجَحَ فِي الدَّارِينَ طَلِبَاتِهِ - إِلَى دَاعِيهِ الَّذِي لَمْ يَكُنْ لَهَا نَقْصٌ إِلَّا مِنْ جَهَةِ تَخْصِيصِهَا بِاسْمِهِ، وَلَا لَهَا عَيْبٌ إِلَّا بِسَبَبِ التُّخْلُصِ فِيهَا إِلَى مَدْحِهِ، مُحَمَّدَ بْنِ مُحَمَّدِ الطُّوسِيِّ.

فَعَظُمَ مُورَدُهُ وَقَبْلُهُ، وَأَعَزَّ مُورِدُهُ وَبَجَلُهُ، وَلَمْ يَدِرْ بِمَا يُقَابِلُهُ غَيْرُ الشُّكْرِ وَالثَّنَاءِ، وَلَمْ يَهْتَدِ إِلَى أَنْ يُجَازِيَهُ بِمَا سِوَى الْمَدْحِ وَالذِّعَاءِ، وَاللَّهِ - تَعَالَى - يُدِيمُ أَيَّامَهُ وَيُثَبِّتُ دَوْلَتَهُ، وَيَنْجِحُ أَعْرَاضَهُ وَيُخَلِّدُ بَرَكَتَهُ.

وَدَاعِيَهُ يُبَلِّغُ الْخِدْمَةَ وَالذِّعَاءَ إِلَى كَرِيمِ بَجَنَابِهِ، وَيَشْتَأِقُ إِلَى خِدْمَتِهِ، وَإِنْ لَمْ يَسْبِقْ لَهُ سَابِقَةُ الْوُصُولِ إِلَى حَضْرَتِهِ، وَالِاسْتِسْعَادِ بِمُشَاهَدَةِ شَرِيفِ طَلْعَتِهِ، وَهُوَ مُتْرَضُّدٌ لِسَوَانِحِ إِسَارَاتِهِ، مُتْرَقِّبٌ لِتَوَافِيذِ أَمْرِهِ؛ لِيَقُومَ بِمَا يُرْسَمُ وَيُتِمَّمُ مَا يَأْمُرُ، بِتَوْفِيقِ اللَّهِ وَعَوْنِهِ، وَيَرْجُو أَنْ لَا يَنْقَطِعَ عَنْهُ سَعَادَةُ أَخْبَارِهِ، وَتَشْرُفُهُ أحياناً بِلَطَائِفِ مُخَاطَبَاتِهِ، لِيَقْوَى بِذَلِكَ قَلْبُهُ وَيَتَمَّ بِمَكَانِهِ فَرَحُهُ.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَصَلَاتُهُ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَالسَّلَامُ.

## رسالة خواجه نصیرالدین طوسی به خواجه رجاء بزلق

کتابتی که محقق نصیرالملک والدین - قدس سره - به خواجه رجاء بزلق نوشته

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

به قلم مبارک رفته بود که چند سطرى متضمن وعظ مى باید نوشت. الامرُ اعجلُ من هذا. صحبت غنیمت مى باید شمرد، و آنس از غیر حق که قلم فنا بر آن کشیده اند قطع مى باید کرد. «وتوکل على الحي الذي لا يموت». قلم شکن، ورق سوز و سیاهی ریز و دم درکش. «حمید، این قصه درداست، در دفتر نمى گنجد». در این سهل مدت از تقلب و تبدل احوال چیزها مشاهده شد که طرفه العین ایمن نتوان بود.

«ولا تأمن من مكر الله». دمی زین چاه ظلمانی برون شو تا جهان بینی. راه ناامن است و منزل دور و دوست غیور و در عمر فتور. «قل الله ثم ذرهم». «عیش ما شئت، فأئك ميت، وأحبب من شئت، فأئك مفارقة، واعمل ما شئت، فأئك مجزي به».

رستگاری پیشه کن کاندرا مقام رستخیز علوم نیستند از خشم حق جز رستگاران رستگار اگر مردم در خواب غرور نباشند، به متهبات احتیاجی ندارند. «الناس نیام، فإذا ماتوا انتبهوا». زهی از خود و از خدا سیر آمدگان، به زبان با خدا و به دل با شیطان باشند، تا موقع نجات، استغفر الله العظیم. زهی مکر نفس که وعد و وعید حق را در گوشه ای نهاده، تسویلات شیطانی را نصب العین خود کرده اند. «فبأى حديث بعده يؤمنون».

تا کی رقم عبودیت حق را از صحیفه احوال خود محو کنیم و داغ عبودیت شیطانی بر ناصیه خود ببینیم. «ألم یأین للذین آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله». بقیه مکتوب از صحفه دل خود فروخوان، بضاعت ایمان از اضااعت مصون، و مدد حق روز به روز فزون باد، بمنه و کرمه، والسلام.

## أجوبة مسائل شمس الدين محمد كيشي

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

پرتو خورشید ضمیر مُنیر مخدوم ولیّ الإنعام، صاحب الآيات العظام، زیدة ممخضة الشهور والأعوام، خلاصة علماء الأنام، قبلة المحصلين و قدوة الواصلين، رئیس المحققین، نصیر الملة والدين، حجة الإسلام والمسلمين، که سبب اهتداء سالکان طریقت ونوربخش دیده واصلان حقیقت است، چندان که مقتضای رای ظلمت زدای او باشد، به واسطه دریچه های حواس بر محبوسان چهار دیوار طبایع فائض باد، و نفس قدسی او که حائز کمالات نوع انسی است، در انتهاج مدارج حکمت و ابتهاج به طوابع حدس مغبوط جمیع مفارقات و مفخر کل مقارنات، و هر دمش را از عالم حقائق گشایشی تازه و از تجلی حقیقة الحقائق بخشایشی بی اندازه، بحق محمد وآله.

خادم آرزو مند و چاکر نیازمند، دعائی که کودک مسترشید مرید مُرشد را موظف دارد تبلیغ می کند، و اشتیاقی که طبیعت ناقصان را به جمال کمال است عرضه می دارد و هرچه زودتر از این مراد به حصول موصول باد، تحیتی از شائبة تکلف معری و از سمّ تعسف مبریّ إصغافر مایند. مطلوب یقین است که مُشاهده عالم ازلی

است، وُعُورِطِ طريق و صُعُوبِ تحَقُّقِش چنان است که مخدوم - قرن الله ظله بالوصول - مُشَاهِدِ آن است و حکایتِ جِوَاذِبِ قِوَايِ جِسمَانِي به خِلاَفِ صِوَبِ عَقْلِي بعينه آن است که شاعر فرماید:

هَوِي نَاقَتِي خَلْفِي وَقَدَامِي الهَوِي وَأَنسِي وَإِسَاها كَمخْتَلِفَانِ

وهمنشيانِ ظاهر جمله مدد اعداءند، إِلَّا مَنْ عَصَمَهُ اللهُ، وَقَلِيلٌ مَا هُمْ، پس اگر طالبی از رفیقی نشانی یابد نزاع و تحتن او به ادراک ملاقات میمون و مواصلت همایون حاجت به شرح نباشد. به حکم آن که مراد طلبه یقین از حضرت کاملان برهان مبین ایشان است بر تبیین مطالبی که بر ذهن طالبان هائل نماید و حل شکوکی که بر پای فکر ایشان مشکل بود، سه مسأله إلقاء می افتد تا ابتداء مواصلت از غایت آن که استفاده علمی است عاطل نماند.

#### مسألة نخستین:

شیخ الرئیس - رُوحُ الله رَمَسَهُ وَجِزَاهُ عَنِ طَلِبَةِ الحَقَائِقِ خَيْرًا - فرق میان موجهه معدوله و سألبة بسیطه بدان بیان کرده است که موجهه بر موضوع موجود صادق باشد فحسب؛ چه ایجاب حکم بر محکوم علیه وجود موضوع نخواهد، بر آن وجه که معلوم است، و سألبة معدوله بر موضوع معدوم صادق باشد با آنکه تفسیر موضوع و محمول بدان کرده است که: وَالشَّيْءُ الَّذِي يُقَالُ إِنَّهُ مَوْضُوعٌ، فَهُوَ بَعِينُهُ يُقَالُ إِنَّهُ مَحْمُولٌ.

واز این لازم آید که آن شیء که موضوع است البته مقول علیه باشد به صفتی ایجابی که ظاهر موضوع است. پس بر مقتضای تقدیر وی آن شیء که موضوع است دائماً موجود باشد ما دام که موضوع است؛ چه در حال ایجاب محمول بر وی و چه در حالت سلب محمول از وی. و چون موضوع معدوم متصور نیست فرق مذکور نامعقول باشد.

### مسألة دوم:

شیخ رئیس به برهان ثابت کرده است که صور نوعی بسائط نزد امتزاج باقی‌اند. پس لازم آید که مراد ایشان همچنان که در حالت انفراد متحصّل الوجود بوده‌اند به صورت نوعی در حالت امتزاج مقوم الوجود باشند. و بعد از آن که جسم در خارج مقوم الوجود گشت هر صورت که در وی حال شود صورت جوهری نباشد، بلکه عرض بوده؛ چه صورت جوهری مقوم وجود محل باشد و تقویم وجود مقوم محال است، پس نفس نباتی یا حیوانی که عارض جسم مرکب می‌شود صورتی جوهری نباشد، بلکه چنان که هیأت ترکیبی و کیفیت مزاجی دو عرض‌اند در آن جسم آن نیز عرض باشد؛ چه حالی است که مقوم وجود محل نیست.

و شیخ اثبات جوهریت وی بدان کرده است که حافظ مزاج می‌خواهد؛ چون آن علت مزاج باشد، پس علت جز آن باشد، پس به وجهی علت آن مجموع باشد. بدین قدر اثبات جوهریت وی لازم نیاید؛ چه هر عرضی که مستتبع عرض دیگر باشد در محل چون مزاج که مستتبع بعضی از اعراض است باشد که بدین دلیل جوهر باشد. چه اجسام با این اعراض که به واسطه مزاج موجود شده‌اند این مجموع معلول مزاج باشد، پس مزاج مقوم محل قریب خود باشد، و بدین تقدیر جوهر بود و باتفاق عرض است با آنکه ظاهر است که مزاج جزء محل نیست؛ چه شرط حلول نفس است، أعنی معدّ محل مر حلول او را. و اگر به محل قریب جسم مرکب می‌خواهد او مقوم الوجود است به مجموع صور نوعی بسائط نه به نفس. پس ظاهر گشت که قول به بقاء صور نوعی در بسائط ممتزجه با اثبات جوهریت نفس نباتی یا حیوانی متناقض باشد.

### مسألة سوم:

وجود خاص که حاصل است مر جوهر مفارق را که بدان وجود موجود است در عین خود همان است که او بدان معقول است و معقولیت او مر وجود خود را



مستفاد از غير او نيست. و از اين دو مقدمه با آنکه عقل صريح كه اندك تميزي در نظريات حاصل كرده باشد محقق است شيخ رئيس وائمة ديگر مصدق اين اند. پس لازم آيد كه وجود او مستفاد از غير او نباشد. پس امكان وجود چگونه تصور توان كرد. و اين شك را به زياده ملاحظه مخصص فرمايند؛ چه در تعيين صفاتي كه مخصوص است به حقيقت خود عند التجرد سانح شده است و مانع تجاوز نظر گشته.

و اگر بعض از مسائل كه مشهور و مذكور نيست و نظر صائب و فكر ثاقب مخدومي بدان فائز شده است، خصوصاً در تعريف احوال مفارقات خادم طالب را به اهداء آن مشرف فرمايد، از كمال فضل و تمام افضال مخدومي بديع نباشد. توقع آن است كه اين تصديق را تحمّل فرمايد و خادم داعي را از جمله مستفيدان شمرد و مجامع خاطر را ملازم حضرت عليا - زاده الله علاء - داند. حق تعالي از همه مكاره حارس و در همه مطالب معين باد بمنه و سعة لطفه و جوده.

جواب هذه المسائل  
لنصيرالمنة والدين طاب ثراه

تا ذكر مناقب و فضائل ذات شريف و نفس نفيس خداوند، ملك الحكماء والعلماء، سيد الأكابر والفضلاء، قدوة المبرزين والمحصلين، كاشف أسرار المتقدمين والمتأخرين، شمس المنة، والدين، افضل وافخر ايران - ادام الله ميامن أيامه وحصل جوامع مرآه - به مسامع دعاگوی مخلص او، محمد الطوسي، رسیده است، مرید صادق بل محب عاشق شده است، و شوق به نیل سعادت خدمت روح افزای و مشاهده طلعت گشای او - ادام الله إفضاله - به حدی بوده كه هیچ و هم به كنه او نرسد و همیشه بر طلب فرصتی مؤدی به نوعی اتصال با آن منبع فضل وافضال مواظبت می نموده، تا اکنون به مقتضای عادت پسندیده خود در سبق خیرات و تقدّم در حسنات افتتاح كتابت فرموده به خطابی كه فاتحه سعادت و فاتح

ابواب کرامات است، از استفاده آن آثار حکم واز استفاضه آن فنون نعم، چندان ابتهاج و مسرت به دل و جان رسید که شرح آن مؤدی به تطویل باشد.

خدای تعالی آن [منبع] خصائل حمیده و خلال مرضیه را پاینده دارد و دست صروف روزگار از آن شخص نامدار و حریم بزرگوار مصروف گرداناد و دعاگوی مخلص را پیش از اجل آسایش دریافت خدمت او بر وفق اراده کرامت کناد، بمنه و لطفه.

بعد از تبلیغ دعا و خدمت و اقامت رسوم محبت و مخالفت، چون خطاب همایون موشح به القاء سؤالی چند علمی که از روی حُسن ظنی که به دعاگوی مخلص دارد التماس ایراد جواب آن فرموده؛ هر چند خویشان را قوتمند آن نمی داند که بضاعت محدود کم مایه خود را در چنان جنابی عرضه کند، اما چون از انقیاد [امر] چاره نیست اولی اشتغال تواند بود به آنچه اشارت رفته اگر صورت ضمیر دعاگوی مخلص در آن مسأله موافق حق باشد اثر همت عالی تواند بود، و الا باری رقم تقصیر بر خود نکشیده باشد و در امثال اشارت عالی توقف و تأخیر را مجال نداده و آن اسئله و اجوبه بر وجه ایجاز این است:

#### سؤال اول:

فرموده است که شیخ رئیس . رحمه الله . فرق میان موجهة معدوله و سالبه بسیطه به آن کرده است که موجهه بر موضوع موجود صادق باشد فحسب، و سالبه بسیطه بر موضوع معدوم نیر صادق باشد، با آنکه هم شیخ تفسیر موضوع و محمول را بدین وجه کرده است که «الشیء الذى يُقال إنه الموضوع فهو بعينه الذى يُقال إنه المحمول». و از این لازم آید که آن شیء که موضوع است البته مقول علیه باشد به صفتی ایجابی که ظاهر موضوع است. پس بر ظاهر مقتضای تقریر وی آن شیء که موضوع است دائما موجود باشد ما دام که موضوع است؛ چه در حال ایجاب محمول بر وی و چه در حال سلب محمول از او. و چون موضوع معدوم متصور

نیست فرق مذکور نا معقول باشد.

جواب:

آنچه شیخ در موضوع مذکور گفته است در فرق میان موجبه معدوله و سالبه بسیطه به اعتبار عموم و خصوص متناولات این دو قضیه باشد، و الا فرق میان این دو قضیه در عبارت به ایجاب و سلب است، که کیفیت ربط اجزاء قضیه اند و به عدول و تحصیل که در نفس امر است نیست، یعنی هم به صورت و هم به ماده پیش نیفتد، و سالبه بر موضوع موجود و معدوم افتد، الا آن است که از این عبارت دو معنی در خاطر آید: یکی آن که موجبه بر موجود مقید به وجود افتد. و دوم آن که موجبه بر موضوع مطلق افتد و لازم آید از ایجاب که آن موضوع مقید به وجود باشد یا ائصاف به وجود. در اول پیش از ثبوت حکم باشد و در دوم بعد از آن.

و بر تقدیر اول لازم آید که موجبه کلی و سالبه جزئی متناقض نباشند؛ چه اگر گوئیم: هر چه انسان است ضاحک است و بعضی از انسان ضاحک نیست، هر دو قضیه بر صدق جمع آیند؛ چه حکم در اول بر همه انسانهای موجود باشد و در دوم بر انسانی معدوم. و این خلل از عدم اتحاد در موضوع باشد. و اما بر تقدیر دوم خللی لازم نیاید، چه موضوع متحد باشد، الا آنکه ایجاب اقتضای وجود موضوع کند بر وجهی که شامل خارجی و ذهنی باشد و سلب نکند. و وجود موضوع غیر کون موضوع باشد بالفعل که هر دو قضیه، یعنی ایجابی و سلبی، معتبر باشد.

چنانکه هم شیخ گفته است: «إذا قلنا: كل ج ب، فإننا نعلم به ما هو ج بالفعل، ولا نعلم به ما يصح أن يكون ج، كما ذهب إليه بعض الأفاضل - یعنی به ابا نصر الفارابی، چه در اول معتبر و وجود موضوع است بالفعل و دوم ماهیت موضوع بالفعل.

و اما آنچه گفته است که تفسیر موضوع بدین موضوع بدین وجه کرده است که: «الشيء الذي يقال إنه الموضوع»، گوئیم: مراد از این سخن نه حکم ایجابی است بر آن شیء، بل ائصاف آن شیء است، به این معنی، چه ترکب خبری که اقتضای

ایجاب کند، و آن تقید شیء به این صفت که: «الذی یقال: إنه الموضوع» وجودش لازم نیاید؛ چه توان گفت: «الشیء الذی یقال إنه الموضوع هو لیس بموجود». و آنچه بعد از این گفته است: «فهو بعینه یقال له: إنه المحمول» حکم است و خاص است به قضیهٔ موجهه، چه در سالبه «فهو بعینه لا یقال إنه المحمول» حق باشد، و حمل به حقیقت اطلاق بر حمل ایجابی کنند و از روی مجاز بر حصل سلبی؛ و تقابل میان این دو حمل از باب عدم و ملکه باشد. پس معلوم شد که واجب نیست که موضوع قضیهٔ دائماً موجود باشد و صحت فرق مذکور ظاهر شد.

### [سؤال دوم]

در سؤال دوم فرموده که: شیخ به برهان ثابت کرده است که صور نوعی نزدیک امتزاج باقی‌اند. پس مواد ایشان چنانکه در حال انفراد متحصل الوجود بوده‌اند به صور نوعی در حال امتزاج نیز متقوم باشند، و بعد از تقویم جسم در خارج هر صورت که در وی حال شود صورت جوهری نبود عرض بود، چه این صورت مقوم و جود محل نبود، و تقدم متقوم محال باشد. پس نفوس نباتی و حیوانی اعراض باشند. و شیخ اثبات جوهریت آن نفوس به آن کرده است که حافظ مزاج‌اند. پس محل قریب به ایشان متقوم باشد. تا آنجا که گفته است: پس ظاهر شد که قول به بقاء صور نوعی در بسائط ممتزج باقول به اثبات جوهریت نفوس نباتی و حیوانی متناقض باشد.

### جواب:

أما مقدّمهٔ اول، که حکم است به بقاء صور نوعی در حال امتزاج، حق است؛ چه اگر باقی نبودندی، مزاج که معلول ایشان است باقی نبود. و اما مقدّمهٔ دوم، که گفته است «بعد از تقویم جسم در خارج، هر صورت که در وی حال شود عرض بود» موضع نظر است.

اگر گفتی که: «در وی حال شود عرض بود» در عبارت لا یتقتر بودی؛ چه صورت

إلا جوهر نبود. اما حال، شاید عرض باشد. واگر چنانچه گفته است تقوّم به صورت اقتضاء آن کردی که حال در متقوّم به صورت عرض بودی، صور نوعی همه اعراض بود ندی؛ چه هیولی در عقل اوّل به صورت جسمی متقوّم شده است. وبعد از آن مجموع را به صورت نوعی، نوعی دیگر آن تقوّم حاصل آمده. وهمچنین تقوّم به صورت جسمی مانع تقوّم به صورت نوعی و موجب آنکه صور اعراض باشند نیست. تقوّم نیز به صورت نوعی مانع تقوّم ممتزج به صور نباتی و حیوانی که نفوس اند، و موجب آنکه آن نفوس منوعات اعراض باشند نباشند.

و برهان بر آنکه آن نفوس جوهراند: آنست که آن نفوس منوعات ممتزجات اند، یعنی ممتزج را نوعی غیر از انواع عناصر گردانیده اند، از انواع نباتات و حیوانات، و آن انواع جواهراند، و جزء جوهر جوهر بود. پس آن صورت که ممتزج مرکّب از آن و از عناصر ممتزجه باشند جوهر باشد و تقوّم آن صور ممتزجه را به آن معنی کرده است که آن ممتزج را بدن نباتی خاص یا حیوانی گردانیده است، چه ممتزج پیش از حلول آن صورت یا تخمی یا نطفه‌ای بود و بعد از زوال آن صورت از وی چوبی یا جیفه ای باشد. اما در حال حلول آن صورت در وی بدن درختی یا حیوانی باشد. و چنین صور را صور کمالی خوانند. و به این سبب در حدّی که نفس را گویند، چنین گویند که نفس کمال اوّل است اجسام را، و به کمال ثانی افعال خوانند که از دو نفس صادر شود، چون تغذیه و تنمیه و تولید مثل و حرکت ارادی و احساس و غیر آن.

پس در این موضع آنکه ممتزج را بدن نباتی یا حیوانی گرداند به اعتباری صورت خوانند، چه تقوّم ممتزج که به آن تقوّم آن بدن شده است او است؛ و به اعتباری کمال خوانند؛ چه آنچه در عناصر به قوه بوده به این به فعل آمده و به اعتباری نفس خوانند؛ چه مبدأ افعال نفسانی هم او است.

آنچه گفته است که: «شیخ اثبات جوهریت نفوس به آن کرده است که حافظ مزاج محلّ اند»، هم موضع نظر است. و حقّ آنست که چون جمعی از متقدّمان

گفته‌اند که: نفس نفس مزاج است. شیخ برایشان رد کرده است که نفس حافظ مزاج است، و مبقی شیء نفس شیء نتواند بود. و از مزاج، که شرح وجود نفس است، اثبات وجود مشروط متعذر باشد، چه شرح شاید که عامتر از وجود مشروط باشد، فکیف اثبات جوهریت مشروط. و اگر به وجهی که نفس مبقی و حافظ مزاج است مزاج را معلول نفس نهند از اثبات بر وجود معلول اثبات و جود علت نفس نتوان کرد اثبات جوهریت علت به هیچ وجه ممکن نباشد. پس معلوم شد که قول به بقاء صور نوعی در ممتزج با قول به جوهریت نفس، متناقض نیست.

### [سؤال سوم]

و در سؤال سوم گفته است: وجود خاص جوهر مفارق این است که او بدان معقول است و معقولیت او خود را مستفاد از غیر نیست، پس وجود او مستفاد از غیر نباشد.

### جواب:

وجود مطلق میان موجودات مشترک و معقولیت مطلق مشترک نیست. پس وجود معقولیت نباشد. و نیز مفهوم از وجود غیر مفهوم از معقولیت است؛ چه اول اضافی نیست و دوم اضافی است؛ از بهر آنکه معقولیت به قیاس با عاقلی تصور توان کرد.

و چون وجود و معقولیت را مقید گردانیم و گوئیم وجود خاص جوهر مفارق و معقولیت او جوهر مفارق خود را این تخصیص افاده ایجاد این دوام نکند. پس شاید که هر یکی را علتی دیگر بود و علت وجود خاص او موجد او است، و علت معقولیت او خود را قیام او به انفراد و براءت او از مادیات.

و آنچه گفته‌اند که «وجود او معقولیت او است»، معنی آن آنست که این دو امر دو ذات نیست، بلکه یک ذات است. اما مأخوذ به دو اعتبار: به اعتبار اول، که وجود آن ذات محتاج است، به موجدی غیر او، و به اعتبار دوم، که معقولیت او

است، محتاج نیست به غیر او؛ چه قیام او به ذات و براءت از مادّات او را از غیر مستفاد نیست. و این همچنان است که موجود ممکن به غیر موجود است و به خورد ممکن و در ذات نیست.

و همچنین گویند: عاقل و معقول و عقل یکی است، یعنی به ذات یکی است و به اعتبار سه. و امثال این در سخن حکماء بسیار باشد؛ چون قواعد معین گردد تفصی از آن آسان باشد.

این است آنچه بر این سؤاها به خاطر آمده است، إن شاء الله تعالی پسندیده باشد. و اگر بعضی به معاودت نظر محتاج باشد، توقع است که فرمایند.

و اما «استطلابِ خواطر و فوائدی که از احوال مفارقات سانح شده باشد و در کتب اهل این علم مذکور نباشد، و نسخت مجسطی و غیر آن هم که طلب فرموده است» فرستادن آن در این وقت متعذر بود؛ چه شواغل ظاهر و باطن متراکم بود و نکایت مفارقت بعضی از یاران قدیم و بودن بر جناح سفری اضطراری و اشتغال ماهیت آن از مهمّات ضروری عائق می نماید، فی ما بعد اگر خدای تعالی فراغی کرامت کند این خدمت بجای آورده آید. **إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى، وَهُوَ وَكَلِيُّ التَّوْفِيقِ وَمُلَهُمُ التَّحْقِيقِ.** کامرانی و شادمانی و حصول امانی میسر باد با بقاء جاودانی، بمحمد و آله اجمعین.

## نمايه

### ١- آيات

الإِنِ حِزْبِ اللّٰهِ هُمُ الْمُنْفَكُونَ، ١٧٥  
 إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا، ٢١  
 إِنَّهُمْ فَتِيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاهُمْ هُدًى، ١٩٥  
 إِنِّي أَنزَلْتُ إِلَيْكَ كِتَابَ كَرِيمٍ، ٣٥  
 أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الزَّوْجَاءَ، ١٤  
 أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَ مَا  
 نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ، ٢٧٦  
 فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ، ٢٧٦  
 قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ، ٢٧٦  
 لَا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ، ٨٥  
 لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا  
 طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَ  
 آمَنُوا وَ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ، ١٩٥  
 لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ، ٢١١  
 مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَ مَا  
 يُمْسِكُ فَلَا مَرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ  
 الْحَكِيمُ، ٢٥٤  
 نَارَ اللَّهِ الْمَوْقُودَةَ الَّتِي تَطَّلَعُ عَلَى الْأَعْنَادِ، ٢٣٦  
 وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ، ١٩٥  
 وَإِنِّي لَنَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ ثُمَّ  
 آمَنَتْ، ١٩٥

وَ أَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى، ١٦  
 وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ، ٢٣٦  
 وَ قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا مِنْ أَصْحَابِ  
 السَّمْعِيرِ، ٩٦  
 وَ لَا يَحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ، ٢٤٩  
 وَ مَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ، ١٩٥  
 يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا، ٢٢

### ٢- روايات

الأرواح جنودٌ مجندة، فما تعارف منها ائتلف، و ما  
 تناكر منها اختلف، ١١  
 إنه يأخذ عن جبريل، ٢٥٣  
 عيش ما شئت فإنك ميت و أحيب من شئت فانك  
 مفارقة و اعمل ما شئت فإنك مجزي به، ٢٧٦  
 كنت سمعه و بصره، ١٩٣  
 لا جبر و لا تفويض و لكن أمر بين أمرين، ١١٥  
 ليت رب محمد، ١٩  
 ما أحب أن يكون لي ذهب أوفضة بقدر جبل أحد،  
 و أنفقها في سبيل الله، ٢٢  
 و اجعلني نوراً، ٢٦٨  
 و لا تأمن من مكر الله، ٢٧٦



٣- اشعار

البحر إن لم نره / فقد سمعنا خبره، ٢٦٧  
 إمام الناس ما قد طال شوقى / إلى بدر تعظم عن  
 محاق، ٢٦٨  
 أتانى كتاب فى البلاغة منته / إلى غاية ليست  
 تقارب بالوصف...، ٧١  
 أرى الشوق يزداد يوماً فيوماً / إذا ما المنازل تزداد  
 قرباً، ٢٧٢  
 بنفسى أفدى كتباً كريماً / أتى من بقية قوم كرام، ١٤  
 تحدت الركاب تسير أروى / إلى بلد حططت به  
 خيامى / فكدت أطير من شوق إليها / بخافقة  
 كخافقة الحمامى، ٣٤  
 رستگارى پیشه کن کاندر مقام رستخیز / نیستند از  
 خشم حق جز رستگاران رستگار، ٢٧٦  
 سألتها و مرادى من إجابتها / ان أسمع الصوت لا  
 أن أسمع الكلمات، ٢٦٩  
 ليس على الله بمستنكر / أن يجمع العالم فى  
 واحد، ٢٦٥  
 ما زال سمي يعى من طيب ذكرى ما / يزرى  
 على الزوض غب العارض الهتن / حتى حللت  
 حمى قلبى و لاجب / فرب ساع إلى قلب من  
 الأذن، ٣٤  
 مقابر أهل الفقر ما بين أهلها / عليها تراب الذل دون  
 المقابر، ١٢  
 هر چند زروزگار بیدادیهاست / یادت که مرا از تو  
 چه آزادیهاست / بی زحمت امید و غم وصل و  
 فراغ / این بس که زدیدار توام شادیهاست، ٢٧١  
 هوئى ناقتى خلفى و قدامى الهوى / و إئى و إياها  
 لمختلفان، ٢٧٦  
 ينمى الصغير على ذكره معتقداً / فى نفسه أنه  
 العنقاء فى الجبل، ١١

٤- كسان

ابراهيم ٢٥٢  
 ابن سعادة أبوجعفر، احمد بن على بن سعيد، ٧٣، ٧٤  
 ابن سيناء، الشيخ الرئيس، أبو على، حسين بن  
 عبد الله، ١٠، ٢٧، ١٥٧، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢،  
 ١٦٣، ١٦٤، ١٩٠، ١٩٩، ٢٠٤، ٢٢٧، ٢٢٨،  
 ٢٤٤، ٢٧٨، ٢٧٩  
 ابن عربى، شينخى الإمام الأكمل، ١٩٣، ٢٦١  
 أبو الحسين البصرى، ١٢، ١٣، ١٥، ١٧، ٨٦  
 أبو حنيفة، ١٣٠  
 أبو على، ١٢  
 أبو هاشم، ١٧، ١٨  
 أبو هيثم، ١٢  
 اثيرالدين مفصل بن عمر، ابهرى، ٥٦، ٥٧، ١٧١،  
 ١٧٢  
 ادريس، ٢٥٢  
 ارسطو، ٧، ٦٦، ٦٧، ٢٣٣  
 استرابادى، سيدركن الدين، ٤٧  
 استرابادى، سيدركن الدين، حسن بن محمد  
 شرفشاه علوى، ٤٧  
 انلاطون، ٦٦، ٢٥٩  
 السديدى، ١٥  
 الصابى، ١٢  
 بحراني، على بن سليمان، ٧١، ٧٢  
 بطلميوس، ٣١، ٢٧٤  
 بلقيس، ٢٦٨  
 بهاء الدين المياوى، ١٩، ٢٠  
 بيارى، فخرالدين محمد بن عبد الله، قاضى هرات،  
 قاضى القضاة، ٤٦، ١٥٧  
 تاج الدين، ابوجعفر، ٢٦٥  
 جيلى، عين الزمان، ٢٦٩

- حُتَّین، ۱۶۷، ۱۶۸  
 خسرو شاهی شمس‌الدین، ابو محمد، عبدالحمید  
 بن عیسی، ۲۶۳  
 ذیمقراطیس، ۵۹، ۶۰  
 رازی، امام، فخرالدین، ابو عبدالله، محمد بن  
 عمر بن الحسین بن الحسن بن علی، ۱۲، ۱۵،  
 ۵۴، ۶۳، ۸۶، ۱۱۶، ۱۶۴  
 رازی، شرف‌الدین، محمد بن محمود، ۱  
 رجاء بزلق، ۲۷۶  
 سلیمان، ۲۶۸  
 سهرودی، ابو الفتوح، شهاب‌الدین یحیی، ۲۷  
 طوسی، نصیرالدین محمد، ۱، ۷، ۱۱، ۱۲، ۱۳،  
 ۱۹، ۲۵، ۴۰، ۴۱، ۴۷، ۲۲۱  
 عزالدین، سعد بن مسعود، ابن کمونہ بغدادی، ۲۵،  
 ۲۸، ۳۶  
 عیسی، ۲۵۲  
 قاضی بحرین، قاضی القضاة، ۲۷۵  
 کاتبی، نجم‌الدین، علی بن عمر بن علی، دبیران  
 قزوینی، ۱۲۰، ۱۲۷، ۱۴۱، ۱۵۲، ۱۵۳،  
 ۱۵۵، ۱۵۷  
 کازرونی، ابو منصور، فخرالدین، منصور بن  
 محمد بن محمود، ۷  
 کیشی، شمس‌الدین محمد، ۲۷۷  
 مأمون، ۱۱  
 مراغی، عزالدین حسن، ابوقرشتا، معروف به  
 سعفص، ۲۶۷  
 مرتضی، سید، ۱۴، ۱۸  
 موسوی، محمد بن الحسین، ۳۵  
 موسی، ۲۵۲  
 مهذب‌الدین، حسین بن ردة، ۱۲، ۱۵  
 مؤمن آل فرعون، ۲۶۷
- نصیرالدین عبدالله بن حمزة الطوسی، ۱۲، ۱۵  
 نورالدین علی شیعنی، ۱۱  
 هارون، ۲۵۲  
 هاشم، ۲۶۷  
 یوسف، ۲۵۷
- ۵- گروهها
- آل‌النبی، ۲۲۱  
 آل فرعون، ۲۶۸  
 آل محمد، ۲۷۷  
 ائمه، ۱۸  
 إخوان‌النبی، ۲۳۸  
 اشاعره، ۸۱، ۹۴، ۲۴۱  
 اصحاب ارسطو، ۶۶  
 اطباء، ۱۵۷  
 انسالکون الواصلون، ۲۵۳  
 أمة‌النبی، ۲۳۸  
 انبیاء، ۲۲، ۲۳، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۵۷  
 اولیاء، ۲۳۲، ۲۳۳  
 اهل‌ال نظر، ۲۵۳، ۲۶۹  
 أتباع‌النبی، ۲۲۱  
 أصحاب‌النبی، ۲۲۱  
 أهل‌الأذواق، ۲۵۹  
 أهل‌التجريد والإسلاخ، ۲۱۶  
 أهل‌الهیة، ۳، ۳۱  
 حکماء، ۲، ۳، ۱۹، ۲۰، ۴۴، ۵۸، ۶۱، ۶۲، ۶۴،  
 ۶۷، ۸۲، ۱۲۷، ۲۲۵، ۲۳۷  
 حکماء‌الاسلام، ۱۶۸  
 حکماء‌المتأخرین، ۲۳۹، ۲۶۳  
 رُسل، ۱۸۲، ۱۸۷  
 ریاضیین، ۲۹

المبدأ والمعاد، ٢٧	شعراء، ١٥٦
المخّ جوهر سوداويّ، ١٦٠	شيوخ، ١٧، ١٤
المعالم، ١١٧	علماء الهيئة، ٣١
المنضجات، ١٦١	قدما، ٢٣٣
النّشف، ١٦٠	كامل، ١٨٢، ٢٥٣، ٢٥٩
النّضج والبول، ١٦٧	متأخرين، ٥٤
أجوبة المسائل الرّوميّة، ١	متشرّعين، ٢٥٩، ٢٦٠
أجوبة المسائل الطّبيّة، و هي عشرة عناوين، ١٥٥	متكلمين، ٧٣، ٨٦، ٩٢، ١٠١، ٢٢٤، ٢٥٦
أجوبة مسائل السيّد ركن الدّين الإستراباديّ، ٤٨	محضلى علوم الحكمة، ٢٥٩
أجوبة مسائل القونويّ، ١٧٣	محققين، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٩، ٢٥١
أجوبة مسائل بهاء الدّين المياويّ، ١٩	مشائين، ٢٩
أجوبة مسائل جمال الدّين البحرينيّ، ٢٦٥	مشايخ، ١٨، ٨٧
أجوبة مسائل شمس الدّين محمّد الكيشيّ، ٢٧٧	معتزله، ٧٦، ٨١، ٨٧، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٥٦
أجوبة مسائل صدرالدّين محمّد القونويّ، ١٧٣	منطقيين، ٤٧
أجوبة مسائل عزّالدّين أبو الرّضا سعد بن منصور بن كسوة البغداديّ، ٢٥	نبيّ، ١٨، ١٩، ٢٢
أجوبة مسائل عليّ بن سليمان البحرانيّ، ٧١	واصلين، ٢٣٥
أجوبة مسائل فخرالدّين أبو منصور الكازرونيّ، ٧	
أجوبة مسائل فخرالدّين محمّد بن عبد الله بيارى قاضي الهراة، ٤١	٦- جايها
أجوبة مسائل محمّد بن حسين الموسويّ، ٣٥	روم (تركيه)، ١
أجوبة مسائل نورالدّين عليّ الشّيعيّ، ١١	مراغة، ٢٦٥
أدب التّبوة، ١٢	
جامع الجوامع، ١٢	
جواب نصيرالدّين الطّوسيّ عن رسالة قاضي البحرين، ٢٧٥	٧- كتابها و رسالهها
ديوان ابن العربيّ، ١٩٣	النبات واجب الوجود، ١٠٩
رسالة عزّالدّين الحسن المراغيّ إلى نصيرالدّين الطّوسيّ، ٢٦٧	إعجاز البيان في تأويل أمّ القرآن، ١٨٣
رسالة نصيرالدّين الطّوسيّ إلى أشيرالدّين الأبهريّ، ٢٧١	الإشارات، ٢٧، ٢٥٧
	التعليقات، ١٩٠، ٢٠٠، ٢٣٩، ٢٤٤
	التّنفّس والنّبض، ١٦٣
	الحرارة والبرودة وخواصهما، ١٦٨
	الرّسالة المفصحة، ١٧٤
	الشفاء، ١٦٦
	الطّعوم، ١٥٥
	القانون، ١٦٦

محمد يوسف موسى و الدكتور عبدالحليم النجار، قاهره، دارالقلم، ۱۳۸۱ هـ،  
 القبسات، ميرداماد به اهتمام دكتور مهدي محقق،  
 تهران ۱۳۵۶  
 المكاسب، شيخ مرتضى انصاري، تهريز، ۱۳۷۵ ق،  
 الوافي بالوفيات، صلاح الدين الصفدي، به اعتناء  
 هلموت ريتز، ويسبادن، آلمان ۱۹۸۱ م،  
 بقاء النفس، خواجه طوسي مقدمة زنجاني، قاهره،  
 تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، مترجم  
 الدكتور عبدالحليم النجار، قاهره، ۱۹۶۱ م،  
 تحريات المحقق نصيرالدين الطوسي مطبعة دائرة  
 المعارف العثمانية، حيدرآباد دكن، هند - ۱۳۵۸ هـ،  
 تراب العرب العلمى، قدرى حافظ، طوقان قاهره،  
 ۱۹۶۳ م،  
 تلخيص المحصل معروف به نقد المحصل به  
 انضمام رسائل و فوائد كلامي، خواجه  
 نصيرالدين طوسي به تصحيح و مقدمه عبدالله  
 نوراني، مؤسسه مطالعات اسلامي با همكارى  
 دانشگاه تهران زير نظر دكتور مهدي محقق،  
 تهران - ۱۳۵۹،  
 تلخيص مجمع الآداب، ابن الفوطى تحقيق دكتور  
 مصطفى جواد، قاهره، وزارة الثقافة، ۱۹۶۵ م،  
 دانشمند طوس، مركز نشر دانشگاهي، تهران،  
 ۱۳۷۹  
 دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب، حكمت  
 نجيب عبدالرحمان، جامعة الموصل، عراق -  
 ۱۳۹۷ هـ،  
 رسالة التياسر، محقق حلى، خطى،  
 شرح آلات و ادوات رصد مراغة، خواجه طوسي،  
 آستان قدس، ش ۵۵۳۸، مجلس ش ۵۳۹۵،

رسالة نصيرالدين الطوسى إلى خواجه رضا  
 بزلق، ۲۷۶  
 رسالة نصيرالدين الطوسى إلى عين الزمان  
 الجيلى، ۲۶۷  
 شرح الإشارات، ۴۴، ۲۳۹  
 عدم انحصار الأمزجة فى التسعة، ۱۵۷  
 مسابحات بين نصيرالدين الطوسى و  
 نجم الدين الكاتبى، ۱۰۹  
 مسائل نصيرالدين الطوسى عن شمس الدين  
 الخسروشاهى، ۲۶۲  
 مفاوضات القونوى، ۱۷۳

#### ۸- منابع و مأخذ

آداب اللغة العربية، جرجى زيدان، قاهره  
 اجازة محقق ثانى على كركى  
 اجازة بنى زهره، علامة حلى  
 اجازة معين الدين مازنى به طوسى  
 احوال و آثار طوسى، محمدتقى مدرس رضوى،  
 دانشگاه تهران، ۱۳۳۴  
 اخلاق محتشمى، خواجه طوسى با ديباچه و  
 تصحيح محمدتقى دانش پزوه، چاپ دانشكده  
 علوم معقول و منقول، تهران - ۱۳۳۹،  
 اخلاق ناصرى، خواجه طوسى، به تصحيح و  
 تنقيح مجتبى مينوى و عليرضا حيدرى،  
 شركت سهامى انتشارات خوارزمى، ۱۳۵۶،  
 الأسفار، صدرالدين محمد الشيرازى، شركت  
 دارالمعارف الإسلامية، تهران ۱۳۳۸  
 التحفة السعدية، قطب الدين شيرازى، نسخة خطى  
 الرسالة السعدية، قطب الدين شيرازى، خطى  
 العلم عند العرب و أثره فى تطور العلم العالمى،  
 تأليف: الدوميبلى نقله إلى العربية الدكتور

- شرح آلات و ادوات رصد مراغة خواجه طوسی،  
 آستان قدس، ش ۵۵۲۸، مجلس ش ۵۳۹۵،  
 شرح الإشارات، طوسی، مطبعة الحیدری، تهران -  
 ۱۳۷۷ قمری،  
 شرح التذكرة النصيرية فی الهيئة، نظام‌الدین  
 نیشابوری، نسخه خطی  
 شرح الفرائض النصيرية، شیخ بهائی، نسخه خطی،  
 فهرست کتابخانه آستان قدس رضوی، مشهد،  
 فهرست کتابخانه حاج حسین آقا ملک، موقوفه  
 آستان قدس رضوی، تهران - ۱۳۷۵  
 فهرست کتابخانه دانشکده ادبیات و علوم انسانی،  
 محمدمتقی دانش‌پژوه، دانشگاه، ۱۳۵۳،  
 فهرست کتابخانه دانشکده الهیات و معارف  
 اسلامی، دکتر مسیّد محمّدباقر حجّتی،  
 دانشگاه، ۱۳۴۵،  
 فهرست کتابخانه مجلس شورای اسلامی، تألیف  
 عبدالحسین حائری، تهران - ۱۳۴۷،  
 فهرست کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه  
 تهران، به کوشش محمدمتقی دانش‌پژوه تهران،  
 ۱۳۳۲،  
 فهرست میکروفیلمهای کتابخانه مرکزی و مرکز  
 اسناد دانشگاه تهران، به کوشش محمدمتقی  
 دانش‌پژوه، ۱۳۴۸، ۱۳۶۵،  
 فهرست نسخه‌های خطی چهار کتابخانه مشهد،  
 مدرسه سلیمان‌خان، مدرسه میرزا جعفر،  
 کتابخانه فرهنگ، مسجد جامع گوهرشاد،  
 نوشته کاظم مدیرشانه‌چی، عبدالله نورانی،  
 تقی بینش، تهران - ۱۳۵۱،  
 مقدمة العبر، ابن خلدون، المطبعة التجارية، قاهره،  
 مقدمة زیج خاقانی، غیاث‌الدین جمشید  
 کاشانی، خطی  
 مقدمة فی تاریخ‌العلم، جورج سارطون، قاهره،  
 ۱۴۰۱ هـ  
 یادنامه خواجه طوسی، انتشارات دانشگاه تهران،  
 ۱۳۳۶،

## فهرست برخی از انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

### ۱- کتابهای فارسی

۱. آیا دین برای سلامتی شما سودمند است؟،  
هارولد جی. کونینگ، ترجمه: بتول نجفی
۲. ادبیات فارسی بر مبنای تألیف استوری،  
آذیان جهان پاستان، وهاب ولی؛ مبترا بصیری
۳. از علم سکولار تا علم دینی مهدی گلشنی
۴. اسلام و قرآن، حسینعلی راشد
۵. اعراب، حدود مرزهای روم شرقی و ایران،  
اندیشه دینی و سکولاریسم...، موسی نجفی
۶. برگزیده شاهنامه فردوسی، رجایی بخارایی
۷. پستان العقول فی ترجمان المنقول، محمد  
زنگی بخاری به کوشش: دانش پژوه و افشار
۸. بخشی از تفسیری کهن، با یادداشتی از استاد  
مجتبی مینوی، مقدمه و تصحیح: محمدروشن
۹. بلاغت نهج البلاغه، جلیل تجلیل
۱۰. بلخ، کهنترین شهر ایرانی آسیای میانه در  
قرون نخستین اسلامی، مشایخ فریدنی
۱۱. پژوهشی در تشکیلات دیوان اسلامی،  
پزشکان برجسته در عصر تمدن اسلامی
۱۲. تاج المصادر، البیهقی، به تصحیح: عالم زاده
۱۳. تاریخ ابن خلدون، ترجمه: عبدالمحمد آیتی
۱۴. تاریخ اصفهان، جلال همایی
۱۵. تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان،  
تنودور نولدکه، ترجمه: عباس زریاب
۱۶. تاریخ بیمارستانهای ایران، حسن تاجبخش
۱۷. تاریخ عثمانی (ج ۲)، حقی، ت: وهاب ولی
۱۸. تاریخ مابعدالطبیعه، پل ادواردز، ت: پازوکی
۱۹. تأملات سیاسی اسلامی، موسی نجفی
۲۰. تحریر تاریخ و صاف، عبدالمحمد آیتی
۲۱. تعلیم و تربیت اسلامی، سیدعلی اکبر حسینی
۲۲. تفسیر فاتحة الكتاب، سید جلال آشتیانی
۲۳. تفسیر مفردات قرآن، ت: عزیزالله جوینی
۲۴. جاده ابریشم (ج ۱)، ت: ملکه ناصر نوبان
۲۵. جامع الالحن، مراغی، به اهتمام: تقی بینش
۲۶. جایگاه مناطق اطراف دریای خزر در  
تاریخ جهان اسلام، بارتولد ترجمه: لیلان شهنشاه
۲۷. جغرافیای تاریخی بلخ و جیحون و  
مضافات بلخ، الهامه مفتاح
۲۸. جغرافیای تاریخی شمیران، منوچهر ستوده
۲۹. جهانی از هم گسیخته، الکساندر سولز نستین
۳۰. حرکت تاریخ از دیدگاه امام علی، ترجمه: ناجی
۳۱. حسن و قبح عقلی، استاد جعفر سبحانی
۳۲. حکیم مثاله پیدآبادی، کرباسی زاده اصفهانی
۳۳. خطای نامه، (مشاهدات در سرزمین چین)
۳۴. دخالت نظامی بریتانیا در شمال خراسان
۳۵. نهج البلاغه در ادب پارسی، علیرضا میرزا محمد
۳۶. دروس فلسفه، استاد محمد تقی مصباح یزدی
۳۷. دستورالاحوان (ج ۲)، بدر محمد دهار
۳۸. دستوراللغة، ادیب نطنزی، رضا هادی زاده
۳۹. دیدگاه‌هایی درباره سرشت آدمی، راجز تریک
۴۰. دیدار با سیمغ، تقی پورنامداریان
۴۱. دین پژوهی (ج ۱ و ۲)، الیاده، خرماشاهی
۴۲. رصدخانه‌های پیش از کلمب، هکرن، کندری
۴۳. روشهای تحقیق در علوم اجتماعی، ساروخانی
۴۴. رهیافتی بر مبانی مکتبها و جنبشهای

۷۳. قیام سیدالشهداء و خونخواهی مختار
۷۴. کتابشناسی تاریخ علوم اسلامی، نصر
۷۵. گزارش زندگی در اسپانیای اسلامی، گِرس
۷۶. متافیزیک و فلسفه معاصر، استرول، مجتبی
۷۷. مجموعه مقالات فارسی کنگره بین‌المللی امام علی علیه السلام، به کوشش: مهدی گلشنی
۷۸. مدارس و دانشگاههای اسلامی و غربی در قرون وسطی، زیر نظر: کریم مجتهدی
۷۹. مطلع سعدین، سمرقندی، نوایی
۸۰. مقام فلسفه در تاریخ ایران اسلامی، داری
۸۱. مناقب علوی در آئینه شعر پارسی گویان هند،
۸۲. مناقب علوی در آئینه شعر فارسی، رادفر
۸۳. منطق از نظرگاه هگل، کریم مجتهدی
۸۴. موسیقی کبیر، ابونصر فارابی، ترجمه: آذرنوش
۸۵. مولانا جلال الدین، گولپینارلی، ترجمه، سبحانی
۸۶. مهاجرت تاریخی ایرانیان به هند، ارشاد
۸۷. مهجوری و مشتاقی، پروفیسور فضل الله رضا
۸۸. مؤلفه‌های اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)
۸۹. مؤلفه‌های غرب‌گرایی در تحولات ایران
۹۰. نسوی‌نامه (تحقیق در آثار ریاضی هلی بن احمد نسوی) نگارش: ابوالقاسم قربانی
۹۱. نظریه آزادی در فلسفه سیاسی هابز و لاک
۹۲. نظام و نهادهای آموزشی در ایران باستان،
۹۳. واژه‌نامه توصیفی منطق، ضیاء موحد
۹۴. واژه‌نامه نجوم و اختر فیزیک، ترجمه فنبری
۹۵. ویژگیهای اجتهاد و فقه پویا، علیرضا فیض
۹۶. هستی‌شناسی در مکتب صدرالمآلهین،
۹۷. یادداشتهای مینوی: (رجال و روش تحقیق)
۹۸. یازده رساله، فارسی فلسفی، منطقی، عرفانی، استاد حسن حسن‌زاده آملی
- سیاسی شیعه در صدمساله اخیر، مظفر نامدار
۴۸. زندگینامه و آثار شیخ طوسی، آقابزرگ تهرانی
۴۹. سفرنامه بخارا (عصر محمدشاه قاجار)
۵۰. سفرنامه ترکستان، دکتر پاشینو ت: داودخانف
۵۱. سفرنامه قفقاز و ایران، اورسل ت: سعیدی
۵۲. سفرنامه لرستان و خوزستان، حسنعلی افشار
۵۳. سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی، امین ریاحی
۵۴. سمک عیار (ج ۱)، الأرجانی، خانلری
۵۵. سیمای جامعه در آثار عطار، سهیلا صارمی
۵۶. علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی (۲ جلد)، صادق آئینه‌وند
۵۷. علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم، مهدی گلشنی
۵۸. فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، داوری اردکانی
۵۹. فرهنگ اصطلاحات منطقی، محمد خرناساری
۶۰. فرهنگ اصطلاحات نجومی در شعر فارسی
۶۱. فرهنگ توصیفی روانشناسی اجتماعی
۶۲. فرهنگ خاورشناسان، گروه مترجمان
۶۳. فرهنگ قرآن خطی آستان قدس رضوی،
۶۴. فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی
۶۵. فرهنگ کوچک زبان پهلوی، ت: میرفخرایی
۶۶. فرهنگ مشتقات مصادر فارسی، خلیلی
۶۷. فرهنگ نامهای شاهنامه، رستگار نسائی
۶۸. فرهنگ واژه‌نمای غزلیات سعدی
۶۹. فرهنگ و تمدن امریکای جنوبی پیش از کلمب، مهران کُندری
۷۰. فلسفه تاریخ، پل ادواردز، ترجمه: بهزاد سالکی
۷۱. فسرستواره کتابخانه مینوی و کتابخانه مرکزی پژوهشگاه، دانش‌پژوه و ایرج افشار
۷۲. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، دینانی

## ۲- کتابهای عربی

۹۹. الخلیج الفارسی عبر القرون والاعصار،  
 ۱۰۰. الاوائل، العلامة محمد تقی التستری (ره)  
 ۱۰۱. الایرانیون والادب العربی (ج ۲، ۷)، آل نسی  
 ۱۰۲. المعجم المفهرس لالفاظ الاحادیث  
 عن الكتب الاربعة (چهار جلد)  
 ۱۰۳. علی الامام المبین، علی ابوالخیر  
 ۱۰۴. قضاء امیرالمؤمنین علی (ع)، التستری  
 ۱۰۵. المؤتمر الدولي للامام علی (ع) و العدالة  
 والوحدة والامن، باعتناء: مهدی گلشنی

## ۳- مجلات فارسی و عربی

- فصلنامه فرهنگ، (۱۱-۱)،  
 فرهنگ ۱۲، ویژه علوم اجتماعی  
 فرهنگ ۱۴، ویژه ادبیات  
 فرهنگ ۱۶، ویژه ادبیات  
 فرهنگ ۱۷، ویژه زبانشناسی  
 فرهنگ ۱۸، ویژه فلسفه، پدیدارشناسی  
 فرهنگ ۱۹، ویژه تاریخ  
 فرهنگ ۲۱، ویژه تاریخ علم  
 فرهنگ ۲۳، ویژه علوم اجتماعی  
 فرهنگ ۲۴، ویژه غرب شناسی  
 فرهنگ ۲۶، ویژه ادبیات  
 فرهنگ ۲۷-۲۸، ویژه اندیشه سیاسی  
 فرهنگ ۲۹-۳۲، ویژه بزرگداشت خیام  
 فرهنگ ۳۳-۳۶، ویژه بزرگداشت امام علی (ع)  
 فرهنگ ۳۷-۳۸، ویژه زبانشناسی  
 فرهنگ ۴۱-۴۲، ویژه غرب شناسی  
 فرهنگ ۴۳، ویژه تاریخ  
 فرهنگ ۴۴-۴۵، ویژه بزرگداشت خواجه  
 نصیرالدين طوسی  
 نامه علم و دین، نشریه پژوهشگاه سال ۱-۶  
 نامه علوم انسانی، شماره ۱-۵  
 آفاق الحضارة الاسلامية



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



Nasir al-Din al-Tusi

# Ajvebāt al-Masā'el al-Nasīriyat

(Responses to 20 Questions)



**Introduction and Editing**

by

**Abdollah Nourani**



Institute for Humanities  
and  
Cultural Studies

Tehrān, 2005

Nasir al-Din al-Tusi

# Ajvebat al-Masā'el al-Nasīriyat

(Responses to 20 Questions)

**Introduction and Editing**

by

**Abdollah Nourani**

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



۱۲۱-۰۱-۲۲۷۱۹

**Institute for Humanities  
and  
Cultural Studies**

Tehrān, 2005

شابک ۶-۲۲۳-۲۲۶-۹۶۴  
ISBN 964. 426. 233 . 6

۲۰۰۰ تومان